

AURELIJE AUGUSTIN

O DRŽAVI BOŽJOJ
DE CIVITATE DEI

SVEZAK PRVI
(knjiga I—X)

Latinski i hrvatski tekst

S latinskog izvornika preveo
TOMISLAV LADAN

Uvod napisali
AGOSTINO TRAPE
ROBERT RUSSELL
SERGIO COTTA



KRŠĆANSKA SADAŠNJOST
Marulićev trg 14
ZAGREB
1982

Bilješke ispod hrvatskog prijevoda napisali

TOMISLAV LADAN
DOMENICO GENTILI, AGOSTINO TRAPÈ, GIROLAMO TRAPÈ

Uvod preveo

ZDENKO TOMISLAV TENŠEK

Teološka lektura

ANTON BENVIN

Stručni savjetnici

TOMISLAV ŠAGI-BUNIĆ
ZDENKO TOMISLAV TENŠEK
MATE KRIŽMAN

Korektura

ZDENKO TOMISLAV TENŠEK

Grafički uredio

ROMAN TURČINOVIC

Latinski tekst preuzet iz izdanja

SANT' AGOSTINO, *LA CITTA DI DIO*, I
Città Nuova Editrice, Roma 1978

Oprema

ALFRED PAL

Izdaje

KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb, Marulićev trg 14

Odgovara

Vjekoslav Bajsić, Zagreb, Kaptol 31

©

1982, Kršćanska sadašnjost, Zagreb

Tisak

TK Gorenjski tisk, Kranj

RIJEČ IZDAVAČA

Malo ima knjiga koje su zauzele takvo mjesto u povijesti naše civilizacije kao što je djelo svetog Augustina *De civitate Dei*, kojega prvi svezak (knjige I—X), cijenjeni čitaoče, možeš konačno uzeti u ruke i na hrvatskom jeziku u prijevodu Tomislava Ladana.

Izdavač se može samo radovati što mu je uspjelo objelodaniti ga. Trudit će se da ni njegov drugi svezak ne okasni. Izdavač je ujedno smatrao korisnim izdati paralelno latinski i hrvatski tekst a neophodnim providjeti ga potrebnim uvodima i bilješkama. U ovom prvom svesku u Augustinovu teologiju uvodi A. Trapè, u filozofiju R. Russell, a u politiku S. Cotta. U drugom će nas svesku Tomislav Šagi-Bunić uvesti u prilike u kojima je Augustinovo djelo nastalo i otpočelo svoj povijesni utjecaj. U drugom svesku objelodanit će se i dodatna kazala za čitavo djelo.

Iako *Država Božja* nije do sada prevedena na hrvatski jezik, ona zato nije bila neprisutna u našoj kulturi. Predajući je sada našoj javnosti također u prijevodu, vjerujemo da iznosimo na vidjelo blago iz kojega se šire vidici na mnogo strana, u neslućene slojeve čovjekova povijesnoga postojanja i stvaranja.

KRŠĆANSKA SADAŠNJOST

OPĆI UVOD

O djelu *De civitate Dei* postoji mnoštvo studija; ništa manji nisu problemi koje to djelo nameće: glede studija čitatelj će sebi stvoriti neku ideju prelistavajući opsežnu bibliografiju, a što se problema tiče bit će mu od koristi ovaj uvod. Taj je uvod podijeljen u tri dijela, a bio je povjeren trojici autora, s ciljem da svaki od njih precizira one aspekte koji se odnose na teologiju, na filozofiju i na politiku: to su tri bitna aspekta, makar ne jedina, ovog »smjelog« i »golemog« djela¹ ili, kako reče jedan moderni autor, ove »knjige-šume«².

Takva podjela tema i autora, ako s jedne strane dovodi do podjele onoga što je Augustin duboko ujedinio te tako nužno stvara neko ponavljanje, s druge strane omogućuje da se pojedinim problemima posveti budnija i marnija pažnja, s ciljem da im se dade veća prodornost i značenje koje zaslužuju.

I.

TEOLOGIJA

Augustinova vizija povijesti bitno je trodimenzionalna, te zato bitno (premda ne isključivo) teološka. Ta vizija sadrži tri momenta: jedno *prije*, jedno *sada* i jedno *poslije*. *Prije* je izvorno stanje čovječanstva, u kojemu se susreću dobra stvaranja i darovi milosti, to jest darovi pravednosti i besmrtnosti koji su za čovjeka nosili sa sobom posjedovanje mira, slobode, blaženstva; *sada* obuhvaća svu povijesnu sadašnjost, kojom dominira s jedne strane mukotrpan i često mučan trud oko vršenja kreposti i, s druge strane nepravda i smrt, razdjeljenje čovjeka u njemu samomu i borba čovjeka protiv čovjeka; dakle, jedno *sada* koje je istodobno poraz i napetost, osvajanje i iščekivanje, napor i zazivanje; *poslije* značuje metahistorijsku periodu, kada će, u eshatonu, trostruka potreba svake osobe — biti, spoznati, ljubiti — postići puno i definitivno zadovoljenje, kada će se zbiti »konačna pobjeda i savršeni mir«³, i kada »naše biće neće više poznavati smrti, naše spoznanje neće više upadati u pogreške, naša se ljubav neće više spoticati«⁴.

Drama povijesti, utkana u te tri dimenzije i primajući od njih značenje i svjetlo, odvija se, poput antičke tragedije, u pet činova, koji iznose pet problema i predlažu

¹ Tako ga naziva sam Augustin: *De civ. Dei* 1, *praef.*; 22, 30, 6.

² PAPINI G., *Agostino*, Milano 1970², str. 241.

³ *De civ. Dei* 1, *praef.*

⁴ *De civ. Dei* 11, 28.

pet rješenja. Činovi su: stvaranje, pad, zakon, otkupljenje, konačna sudbina. Na svaki od tih činova odgovara jedan veliki problem, jedan od onih koji su oduvijek potresali i potresaju ljudsku misao: problem podrijetla, temeljni a ipak tako težak i kompleksan; problem zla, mučan i nadasve mračan; problem borbe između dobra i zla, dramatičan i otvoren svim provirima heroizma i opačine; problem pobjede dobra nad zlom, problem o čijem rješenju ovisi prevladavanje nihilističkog pesimizma i koje je solidna baza naše nade; problem vječnih termina, koji je u isti mah nešto silno lijepo i nešto užasno. Svakome od tih problema Augustinovo djelo nuđa rješenje oslonjeno na vjeru, a koje pojašnjava i brani razum. Pet rješenja, dakle, a to su sintetički ova: Bog stvoritelj naravi i darivalac milosti⁵; zloupotreba slobode sa strane pobunjenih anđela i čovjeka; dvije ljubavi, prema sebi i prema Bogu, koje grade dva grada (*duae civitates*) u kojima su podijeljeni anđeli i ljudi; providnost Božja koja vodi povijest i obasjava je posredništvom Krista, ustanovljenjem Crkve i darom milosti; konačna podjela, izvanjska i definitivna, dvaju gradova: pravednih, koji će zadobiti blaženstvo u punini, i nepravednih.

O toj širokoj panorami reći ćemo nešto na slijedećim stranicama — onoliko koliko se bude činilo potrebnim i koliko bude moguće u granicama općeg uvoda — s teološkog gledišta koje je od prvotne važnosti da pomogne čitatelju u orijentiranju u času kad bude prelazio s ovih stranica na Augustinovo remek-djelo, koje nije nerazumljivo, ali niti lako shvatljivo, zbog mnogostrukosti i dubine argumenata i zbog odsječenosti vizije što ju je autor odabrao.

Ponajprije evo nekih preliminarnih pitanja, koja će poslužiti, ako se tako može kazati, kao uvod u uvod.

Prvi dio

PRELIMINARNA PITANJA

Evo tri prvotna: *kompozicija* djela koje ima dugu i tešku povijest; *metoda*, u isti mah jednostavna i kompleksna; *principi* na kojima se mora inspirirati interpretacija Augustinova remek-djela.

PRVO POGLAVLJE

KOMPOZICIJA

Za ideju kada se rodilo i kako se razvijalo ovo slavno djelo potrebno je naznačiti, makar letimično, prigodu, jer je ona postojala, te cilj, plan i datum.

⁵ *De civ. Dei* 11, 28.

1. Prigoda

De civitate Dei je prigodno djelo, meditirano kroz dugačko razdoblje i strogo programirano od početka. U prvoj se tvrdnji svi slažu, u drugoj ne. Zašto? Sagledajmo taj problem. Sam Augustin nam zasnjeđuje prigodnost djela. Veli u *Retraktacijama*: »Rim bi razrušen pod udarcima navale Gota predvođenih Alarikom: bijaše to strahota velika. Stovatelji mnoštva lažnih bogova, koje obično nazivamo poganima, u nastojanju da krivicu za to svale na kršćansku religiju počеше proklinjati pravog Boga oštrije i s većom gorčinom no inače. Zato sam, razaren revnošću za dom Božji, odlučio napisati knjige o Gradu Božjemu protiv njihovih proklinjanja i njihovih grešaka«¹.

Pa i bez te naznake autora, bili bismo je izveli iz događaja što se zbivahu tih godina. U općoj dezorijentaciji koja je uslijedila nakon ulaska Alarika u Rim, Augustin je intervenirao hrabreći, tumačeći, tješeći i polemizirajući. Odgovora na optužbe koje su se pojavljivale u govorima pogana i predlaže kršćansku viziju ljudskih zbivanja. Iz tog su vremena *De Urbis excidio* i različiti drugi *Sermones* koji se dotiču toga predmeta.

Spominjem 81. govor, u kojemu se izražava povjerenje u neprolaznost Rima, »bičevana, ne ubijena«; »kažnjena, ne razorena«²; 105. govor, u kojem eksplodira kršćanski ponos Augustinov: o padu Rima, premda neki ne žele da se dira taj predmet³, govori zato što želi da se ne kleveće Krist kao da je on uzrok toj propasti⁴; 296. govor, u kojem valja zapaziti tvrdnju da kršćanski mučenici nisu umrli kako bi ostao neoštećen zemaljski grad: »Zar je Petar umro i bio pokopan u Rimu zato da ne bi padalo kamenje s kazališta?«⁵ *De Urbis excidio*, govor održan *recenti excidio tantae urbis* (n. 2), jeka je zaprepaštenja i ganuća što je pogodilo Augustina i tolike druge, te on naviješta principe kršćanske teologije trpljenja. »Čuli smo za užasne stvari: pokolji, požari, otimačine, ubojstva, mučenja. Da, mnogo toga smo čuli: nad svime smo jaukali, često plakali, jedva smo se utješili«⁶.

Ali, i iz daleka se tražio odgovor iz Hipona. Učiniše to Voluzijan, poganski odličnik koji nije bio neosjetljiv za fenomen kršćanstva, i Marcellin, odličan kršćanin i prijatelj Augustinov⁷. Ovaj odgovori s dva pisma, u stvari s dva traktata, koji su *in nuce* buduće djelo *De civitate Dei*⁸; ali prijatelj nije bio s tim zadovoljan te traži od prijatelja da napiše veliko djelo: »Zaklinjem te da napišeš knjige o tim predmetima, knjige koje će, odbacujući sve te sumnje, moći na izvanredan način koristiti Crkvi, napose u vremenima u kojima sada živimo«⁹. Ta je Marcellinova

¹ *Retract.* 2, 43, 1.

² *Serm.* 81, 9.

³ *Serm.* 105, 12: »O meni je to rečeno: o da ne govori o Rimu (*O si taceat de Roma!*)«.

⁴ *Serm.* 105, 12: »Kad ne šutim o Rimu, što drugo velim nego da je laž ono što oni govore o našem Kristu, to jest da je on donio propast Rimu, a da su ga bogovi od kamena i drva štitili?«

⁵ *Serm.* 296, 12, izd. *Misc. Ag.* I, p. 409.

⁶ *Serm. De Urbis excidio* 6: PL 40, 715—724, novo izd. M.V. O'REILLY u *Patristic Studies* 89, Washington 1955: CC 46 (1969), pp. 249—262.

⁷ *Epp.* 135 i 136 (među Augustinovima).

⁸ *Epp.* 137 i 138.

⁹ *Ep.* 136, 3.

molba izazvala rađanje golemog nacrtu, i Augustin se dade na posao. Koja je od dviju hipoteza istinita? Teško je kazati. Zависи o datiranju, koje je teško utvrditi, jedanaeste knjige *De Genesi ad litteram* gdje Augustin navješćuje namisao napisati *De civitate Dei*¹⁰. Kad je napisana ta knjiga? Prije Marcellinove molbe ili poslije? Zna se da je *De Genesi ad litteram*, sastavljeno od dvanaest knjiga, započeto oko 401. i dovršeno 415. ili malo prije. Može se utvrditi da je deveta knjiga napisana ne mnogo poslije *De bono coniugali* koje je iz 400—401.¹¹ Jedna rečenica iz *Retraktacija* daje slutnju da je najdulji prekid u pisanju *De Genesi ad litteram* između jedanaeste i dvanaeste knjige¹². Jedanaesta bi se knjiga mogla smjestiti u razdoblje prije 410. U tom bi slučaju Augustin bio razmišljao o djelu *De civitate Dei*, bar o njezinu drugom dijelu, nezavisno od pustošenja Rima, pa stoga ne toliko zaokupljen nekom neposrednom polemikom, koliko prikladnošću da ponudi doktrinalnu sintezu zamišljenu u okviru povijesti spasenja i vođenu konceptom dviju ljubavi: i taj koncept i vizija povijesti podijeljene na dva grada (civitates), međusobno pomiješana i u hodu, često se javljaju u Augustinovim djelima od samog početka¹³. Na svaki način, pad Rima pod Alarikom i susljedna Marcellinova molba, ako ne rodiše ideju, barem je dovedoše u operativnu fazu. Može se, dakle, kazati da je *De civitate Dei* prigodno djelo; makar valja odmah nadodati da ga je autor programirao od početka.

Ponetko misli da taj početni program nije postojao. Stvari bi bile išle ovako: napisavši i objavivši prvih pet knjiga, Augustin je mislio da je obavio svoj zadatak; potom je dodao drugih pet, pomičući, međutim, tok sadašnjeg života u onaj budući; konačno je na prvi dio, koji je bio zasebna cjelina, »navezao« drugi, to jest na prvih deset knjiga još drugih dvanaest¹⁴. To mišljenje nema temelja. Augustin daje cjelokupan program svog djela na koncu prve knjige. Evo ga: »U stvari, dva se grada ne daju razaznati u ovom tijeku vremenâ, međusobno su pomiješana, dok ih posljednji sud ne odvoji jedan od drugoga. O njihovu *začetku, odvijanju i svršecima koji im priliče*, raspravljat ću, s pomoću Božjom, na način koji držim prikladnim za slavu grada Božjega, koji će jasnije zablistati u kontrastu sa svojstvima onoga drugoga«¹⁵. I nadodaje: »Moram kazati još ponešto, kao odgovor onima koji nedaće Rimske države pripisuju našoj religiji, zato što je zabranjen javni kult njihovim bogovima«. Zacrta i program drugih devet knjiga prvog dijela (prvi i drugi odsjek) te zaključuje: »To je, dakle, svršetak prvog sveska. Na početku druge knjige nastaviti ću s unaprijed pripremljenim argumentima za nastavak«¹⁶.

¹⁰ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20: »O ta dva grada govorit ćemo šire možda na drugom mjestu, ako Gospodin dade«.

¹¹ Recenzirano (*Retract.* 2, 22) prije, te stoga prethodi djelu *Contra litteras Petilianii* (*Isto* 2, 25) koje ne može biti posteriorno 19. prosincu 401, datumu smrti pape Anastazija (cf. *C. litt. Petil.* 2, 51, 118).

¹² *Retract.* 2, 24: Cum autem ad hoc usque undecim libri peracti essent, duodecimum addidi . . .

¹³ Vidi dolje pod naslovom: Istočni grijeh, str. LX.

¹⁴ P. BREZZI, *Analisi e interpretazione del De civ. Dei di S. Ag.*, u *Quaderni della Cattedra Ag.*, Tolentino 1960, p. 17 s; Ch. DAWSON, *St. Aug. and his age*, u *A Monument to St. Aug.*, London 1934, p. 43: djelo bi se bilo razvijalo od početnog polemičkog pamfleta u veliku sintezu o određenju čovječanstva.

¹⁵ *De civ. Dei* 1, 35.

¹⁶ *De civ. Dei* 1, 36.

Spominje pripremljen program na početku šeste¹⁷, na koncu desete knjige, dodajući: »kao što smo obećali u prvoj«¹⁸; i ponovo na početku jedanaeste¹⁹ i osamnaeste²⁰. Štoviše, u polovici druge, dodirujući važan predmet Ciceronove definicije naroda, koja uključuje pojam pravednosti, veli: »no o tome, ako Bog dade, govorit ćemo drugdje. Na svom mjestu nastojat ću dokazati . . .«²¹. To će mjesto biti devetnaesta knjiga²². Ne može, dakle, biti sumnje da je autor *De civitate Dei* za sebe sama već od početka zacrtao i nadugačko meditirao²³ program čitavog djela i da ga je imao neprestano pred očima te je na nj često podsjećao svoje čitatelje. Možda s ciljem, kako bi se oni lakše snalazili u labirintu pitanja koja raspravlja.

Istina je, međutim — i ovo može biti pozitivan aspekt onoga mišljenja — da 22 knjige *De civitate Dei* nisu bile napisane u jednom slijedu, niti predane javnosti sve skupa. Prve tri knjige, čim su napisane, predane su javnosti²⁴, možda zbog hitnosti da se dade odgovor na najproširenije optužbe pogana; zatim je objelodanjeno prvih pet²⁵, potom prvih deset²⁶, pa onda još nove četiri ili svih četrnaest prvih knjiga skupa²⁷. O ostalim osam, na kojima je Augustin radio nekoliko godina, ne znamo jesu li izdane kao zasebna cjelina, ili pak i one po dijelovima, to jest četiri pa četiri.

No, to ne mijenja na stvari: program je u osnovnim crtama bio već od početka zacrtan. To će se još pojasniti kad reknemo nešto o cilju čitavog djela.

2. Cilj

Djelo se obraća paganima i kršćanima: jednima i drugima s dvostrukim ciljem. Paganima želi dokazati da su njihove optužbe protiv kršćanstva neutemeljene i nepravedne, dapače želi pojasniti — a to je važnije — da baš kršćanstvo, od kojega oni toliko zaziru, može dati i daje rješenje za mnoge probleme koje oni, pagani, ne znaju razriješiti ili ih loše rješavaju; napose dva problema, društveni i religiozni, koji se odnose na sudbinu ljudi u ovozemnosti i u onostranosti, to jest, tiču se njihove vremenite dobrobiti i njihove vječne sreće. Kršćanima, nasuprot, želi pružiti

¹⁷ *De civ. Dei* 6, 1.

¹⁸ *De civ. Dei* 10, 32. Nagovijest obećanja što ga je dao u prvoj knjizi nalazi se i u *Ep.* 169, 1 upućeno Evodiju.

¹⁹ *De civ. Dei* 11, 1.

²⁰ *De civ. Dei* 18, 1.

²¹ *De civ. Dei* 2, 21, 3.

²² *De civ. Dei* 19, 21—24.

²³ J.-C. GUY, *Unité et structure de la Cité de Dieu de St. Aug.*, Paris 1961, p. 2: »Loin d'être une oeuvre de circonstance, il est le fruit d'une longue maturation«; usp. također G. BARDY *Introduction*, BA 33, pp. 20—22; F. E. CRANZ, *De civitate Dei* 15, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne, u REA 3 (1957), p. 25.

²⁴ *De civ. Dei* 5, 26.

²⁵ *Ep.* 169, 1.

²⁶ P. OROZIJE, *Hist.*, praef.: PL 31, 667.

²⁷ *Ep.* 184/A, 5. Augustin govori da sastavlja četrnaestu knjigu u kojoj će biti razriješena pitanja koja su mu dva naslovnika — Petar i Abraham — postavila: iz toga se može zaključiti da ju je izdao skupa s ostale tri ili, možda bolje, skupa s ostalih trinaest, koje je upravo dovršio.

potrebno oružje za valjanu borbu, da se neopravdano i opasno ne obeshrabre pred učestalim napadima pogana. Osim toga, želi im ponuditi radost da mogu s visine Božjega spasenjskog plana promatrati ljudsku povijest, koja se, za njih, odvija između »progonstva svijeta i utjehe Božje«²⁸, ali će se zasigurno premetnuti u »konačnu pobjedu« i »savršeni mir«²⁹.

Stvarno se dogodilo da su se kršćani radovali, a pogani mûkom zamuknuli. Odjek kršćanske radosti nalazimo kod Macedonija³⁰, Orozija³¹, i indirektno kod samog Augustina. On, Augustin, zna i osjeća da se od njega mnogo očekuje, te na koncu kako prvog tako i drugog dijela izriče nadu da je s Božjom pomoću odgovorio na toliko iščekivanje³². Uostalom, sama činjenica da je on, inače toliko suzdržljiv da ne objavljuje djela koja još nije bio dovršio i pažljivo pregledao³³, dozvolio da se *De civitate Dei* objavljuje tako reći u komadima i zalogajima, jasan je znak raspoloženja čitatelja, željnih i nestrpljivih da imaju knjige u ruci čim su sastavljene. Pastoralna revnost autorova nije im to mogla uskratiti.

Pogani, kako rekoh, mûkom zamukoše. Bilo je, zapravo, pokušaja reakcije, ali su ostali bez efekta. Augustin nas informira da su neki pripremali odgovor na prve tri knjige, štoviše, daljnje su ga informacije uvjeravale da su ih već napisali, ali da čekaju prikladan čas za objavljivanje »bez opasnosti«³⁴. Je li postojao stvarno neki odgovor, ne znamo. Neki su pomišljali, ali bez dovoljnog temelja, na *De reditu* Rutilija Namacijana³⁵. No, kratka poema tog osrednjeg pjesnika, koji opisuje svoje putovanje na povratku iz Rima u Galiju i upravlja jedan potresan himan vječnom gradu, simbolu rimstva, ne može se, ni po datumu ni po sadržaju, identificirati s odgovorom što ga spominje Augustin. Datum je posterioran sastavljanju pete knjige *De civitate Dei*³⁶, a sadržaj bi na svaki način bio suviše generički i pre-dalek od predmeta da bismo ga mogli smatrati odgovorom. Spominjati, kako to čini Rutilije Namacijan u svom famoznom himnu, da je povijest Rima uvijek znala nakon kratkotrajnih nedaća za slavne pobjede³⁷, ne znači odgovoriti Augustinu koji je spomenuo te iste nedaće ne da bi nijekao kako nakon ove posljednje, kao poslije onih prošlih, ne može uslijediti preporod — dapače, on to pretpostavlja i izričito želi³⁸ — već da dokaže da ova, to jest posljednja nesreća, ne može biti povezivana sa širenjem kršćanskog kulta, kad one prošle s kršćanskim kultom koji nije postojao to nisu bile.

²⁸ *De civ. Dei* 18, 51, 2.

²⁹ *De civ. Dei* 1, praef.

³⁰ *Ep.* 154, 2.

³¹ P. OROZIJE, *Hist., praef.*: PL 31, 667: ... *quorum iam decem orientes radii* (prvih deset knjiga) ... *toto orbe fulserunt*.

³² *De civ. Dei* 10, 32, 4; 22, 30, 6.

³³ Sjetimo se kompozicije *De Trinitate* (*Ep.* 174 = Prolog *De Trinitate*; usp. *Introduzione gen. a La Trinità* u NBA 4, p. 16).

³⁴ *De civ. Dei* 5, 26, 2.

³⁵ Usp. P. BREZZI, *cit. dj.*, pp. 16—17.

³⁶ Ta je knjiga iz 415, a godina *De reditu* utvrđena je kao 416. ili prema drugima 417: usp. C. MARCHESI, *Storia della letteratura latina*, Milano 1973⁸, p. 404.

³⁷ *De reditu* I, 47—72.

³⁸ *De civ. Dei* 4, 7; *Serm.* 81, 9.

3. Plan

Takvom velikom i kompleksnom cilju, kakav je sebi odredio Augustin, mogao je odgovarati samo golem i raščlanjen plan kakav može zamisliti samo velik um. S njim nas upoznaje sam autor, ponavljajući ga često, kako rekosmo, u toku sastavljanja samoga djela³⁹, a i u drugim svojim spisima, bar u tri: u dva pisma⁴⁰ i u *Retraktacijama*⁴¹.

De civitate Dei je djelo podijeljeno u dva dijela, pet odsjeka i u dvadeset i dvije knjige. Dva dijela jesu: *polemički*, koji ima za cilj pobijanje poganstva razotkrivajući mnoštvo njegovih nedostataka (1—10), i *ekspozitivni*, koji ima za cilj iznošenje i obranu kršćanske doktrine kojom se otkriva i rasvjetljuje povijest spasenja (11—22). Prvi je dio razdijeljen u dva odsjeka, svaki po pet knjiga: prvi od njih (1—5) pokazuje *društvenu* nedostatnost poganstva, a drugi (6—10) *duhovnu* nedostatnost; to jest, poganstvo svojim politeističkim kultom nije kadro razriješiti ni probleme vremenitog reda ukoliko se želi da taj red bude utemeljen, ne na nekažnjenom bezakonju, nego na pravednosti, a ni one prekogrobne koji iziskuju jedincatu i božansku medijaciju. Drugi dio, podijeljen u tri odsjeka, svaki po četiri knjige, opisuje *podrijetlo* (11—14), *tijek* (16—18) i *određenje* dviju *civitas*, Božje i svjetske. Arhitektura je savršena, premda su digresije, zbog kontingentnih razloga sastavljanja i neposrednih potreba, mnogobrojne⁴². Evo kratkog sadržaja dvadeset i dviju knjiga. Prvih pet knjiga iz prvog odsjeka namijenjeno je tome da se dokaže: 1) nepravda i nezahvalnost poganske zavisti protiv kršćana zbog pohare Rima, i filozofija zemaljskog trpljenja, zajedničkog kako dobrima tako i zlima, ali različnog po efektima u jednim i u drugima; 2) korupcija i moralna dekadencija kojoj pogoduje štovanje bogova; 3) nedaće koje su uvijek pratile život Carstva te se ne mogu pripisati kršćanstvu; 4) pravednost i mir kao temelj blagostanja naroda; 5) veličina i prosperitet rimskog imperija nisu darovi bogova ili djelo sudbine, već zavise o rasporedbi mudre providnosti jedinog pravog Boga.

Pet knjiga drugog odsjeka obrađuje »teološko« pitanje i želi pojasniti: 1) da poganska mitologija nema nikakvog racionalnog temelja; 2) da »odabrani« bogovi civilne »teologije« nisu doli personifikacija djela jedinog pravog Boga; 3) da demoni ne mogu biti posrednici; 4) da je jedini posrednik Krist, Bogočovjek; 5) da je žrtva jedinog Posrednika, za koju je htio da bude također svakidašnja žrtva njegove Crkve, istinski kult pravom Bogu, a ne teurgija⁴³.

U drugom dijelu, četiri knjige prvog odsjeka razlažu nauku: 1) o stvaranju univerzuma, uključujući anđele, 2) o grijehu anđela, stvaranju čovjeka i o jedinstvu roda ljudskoga; 3) o smrti, kazni za grijeh i prilici za zaslužnost; 4) o prisutnosti neurednih sklonosti u čovjeku, nakon grijeha, napose seksualne.

³⁹ Vidi gore str. IX s.

⁴⁰ *Epp.* 184/A i 212/A.

⁴¹ *Retract.* 2, 43.

⁴² Neki su se potrudili izbrojiti ih; usp. R.-J. DEFERRARI — A. M. J. KEELER, *Augustines City of God. Its Plan and Development*, u *American Journ. of Phil.* 50 (1929).

⁴³ Ova deseta je najvažnija knjiga prvog dijela.

Četiri knjige drugog odsjeka opisuju tijek Božje *civitas*: 1) od Abela do potopa; 2) od potopa do Abrahama i do vremena kraljeva; 3) od kraljeva do proroka koji predskazuju Krista i Crkvu; 4) i, u kratkim crtama, tijekom zemaljske *civitas* sve do Krista.

Četiri knjige trećeg i posljednjeg odsjeka pojašnjuju: 1) golemo pitanje najvišeg dobra i najvišeg zla, i poimanje mira⁴⁴; konačni sud i lažnost milenarizma; 3) sudbinu osuđenih i teze »milosrdnih«; 4) uskrsnuće tijela i sreću blaženih.

Sada kad čitatelj ima sumarnu viziju općeg plana djela, može se načas zaustaviti da promotri vrijeme i napore što ih je Augustin, ionako već toliko zauzet, morao uložiti da ovo djelo privede kraju.

4. Kronologija

Izrada djela *De civitate Dei* ne zadaje posebnih poteškoća s obzirom na globalnu kronologiju djela — početak i kraj; poteškoće postoje, i djelomično nemaju zadovoljavajućih rješenja, što se tiče interne kronologije pojedinih knjiga ili grupa knjiga.

Početak valja smjestiti nakon pohare Rima, koja je bila povod⁴⁵, a prije smrti Marcelina, kome je djelo posvećeno⁴⁶; dakle, između kolovoza 410. i rujna 413, kad je Marcelin izdajnički ubijen⁴⁷. No, to kratko razdoblje možemo bolje odrediti. Godine 411. Marcelin je predsjedao velikoj konferenciji u Kartagi između katolika i donatista, a Augustin je njome bio potpuno zauzet. Iduće godine Augustin, odgovarajući tome prijatelju koji ga je bio zamolio da napiše knjige protiv poganskih optužbi, pri kraju pisma, datiranog baš godine 412, kaže: »Nastoj saznati objekcije koje budu postavili na moja objašnjenja i piši mi ponovo, kako bih ih mogao sve pobiti, uz pomoć Božju, bilo pismima bilo knjigama«⁴⁸. *De civitate Dei* još nije bilo započeto. Znanstvenici mu mahom određuju početak u prve mjesece 413. godine.

Postoji slaganje i za dovršenje čitavog djela: donose ga *Retraktacije*. Zna se da su one napisane između 426—427⁴⁹. U njima nalazimo recenziju već dovršenog *De civitate Dei*⁵⁰, a u recenziji jednog drugog djela čitatelj se upućuje na posljednju knjigu⁵¹.

Nije tako lako odrediti slijed drugih pojedinih knjiga u tom ne baš kratkom razdoblju od 13—14 godina. Ukratko se može kazati ovo: 413. je napisao prve tri,

⁴⁴ To je 19., najdublja i najvažnija u drugom dijelu i u cijelom djelu.

⁴⁵ *Retract.* 2, 43.

⁴⁶ *De civ. Dei* I, *praef.*; 2, 1.

⁴⁷ *Usp. Ep.* 151 (napisana potkraj 413.); *ondje* 6.

⁴⁸ *Ep.* 138, 4, 20.

⁴⁹ Datum se izvodi iz konfrontacije *Retract.* 2, 4, 51 i *De doctr. chr.* 4, 26, 53.

⁵⁰ *Retract.* 2 43: *Hoc autem De civitate Dei grande opus tandem vigintiduobus libris est terminatum.*

⁵¹ *Retract.* 2, 41. Zato indikaciju iz *De civ. Dei* 18, 54 treba uzeti elastično, jer i sam autor upotrebljava termin *ferme*. Ako se uzme doslovno, kompoziciju te knjige morali bismo pomaknuti na 429: 399. (konzulat Manlija Teodora) + 30 = 429. Neki su znanstvenici (Baronius, Coceau) preuzeli taj datum.

415. četvrtu i petu⁵², 417. je dovršio prvih deset i radio već na jedanaestoj⁵³, oko 418. dovršio je tri druge i radio — *in manibus habeo* — na četrnaestoj⁵⁴, u slijedećim je godinama napisao ostale. Maurinci iz jedne indikacije (*De civ. Dei* 22, 8, 20) o *Memoria* sv. Stjepana u Hiponu izvode da je ta posljednja knjiga sastavljena pri kraju g. 426. ili malo kasnije⁵⁵.

Dodajmo da je Augustin, dovršivši dug i mukotrpan posao, pročitao čitavo djelo i poslao ga prijatelju Firmu u Kartagu u 22 sveščića kako bi ga ovaj izdao u jednom, dva ili pet svezaka⁵⁶.

DRUGO POGLAVLJE

METODA

Držim veoma važnim upoznati metodu što je autor slijedi u sastavljanju djela: o njoj ovisi interpretativni ključ samog djela, te njegovo razumijevanje i vrednovanje. Koju metodu Augustin slijedi u svom djelu? Vrlo jednostavnu i u isti mah veoma tešku. Po mom mišljenju, nju obilježuju tri ključna momenta: 1) otvorena i ponosna afirmacija kršćanske nauke; 2) marljivo i pažljivo prikupljanje antičke doktrine u onome u čemu je ona istinita i valjana; 3) čvrsto, gotovo sitničavo, dokazivanje da kršćanska doktrina ne niječe, već usavršuje tu komponentu stare kulture, sublimirajući je u božansku viziju povijesti, koja pruža rješenje za mnoge probleme što ih ljudski um postavlja — i postavili su ih poganski filozofi — ali ih ne zna riješiti ili ih loše rješava. Konačni razlog ove metode jest pokazati da se s kršćanstvom rađa nova interpretacija života i povijesti, nova mudrost, nova kultura, koja se suprotstavlja onoj staroj, ali je u isti mah usvoja i usavršuje.

1. Originalnost kršćanske doktrine

Prva točka ove metode jest ona koju možemo nazvati originalnost kršćanske doktrine, a autor *De civitate Dei* je njen neustrašiv tvrditelj. On se postavlja ovako: mi i oni, naša i njihova doktrina, naši i njihovi autori. *Mi* označuju kršćane, *oni* pogane. Tekst koji najzornije izražava taj stav je slijedeći: »Glede najvišeg i pravog Boga postoje filozofi koji su držali da je on autor stvorenog, svjetlo spoznaje, dobro djelovanja i da smo od njega primili princip bivstvovanja, istinitost

⁵² To veli autor u *Ep.* 169, 1 Evodiju, a to znači 415.

⁵³ To nam svjedoči P. OROZIJ, *Historiarum contra Paganos libri VII, praef.*: PL 31, 667; *usp. B. LACROIX, La date du XI^{ème} livre du De civ. Dei, u Vigiliae Chr.* 5 (1951).

⁵⁴ To kaže u *Ep.* 184/A, 3, 5 koja se približno datira za tu godinu. U *Contra Adversarium Legis et Prof.* 1, 14, 18 (iz 420.) citira 14. knjigu.

⁵⁵ *De civ. Dei* 22, 8, 20, n. d.

⁵⁶ *Ep.* 212/A 1: *Libros De civitate Dei quos a me studiosissime flagitasti etiam mihi relectos sicut promiseram misi. Usp. C. LAMBOT, Lettre inédite de st. Aug. relative au De civ. Dei, u Rev. Bénéd.* 51 (1939), pp. 109—121; NBA 23, 532—535. Da li je riječ o drugoj redakciji, bez bitnih razlika od prve, ili jednostavno o ponovnom čitanju imajući u vidu *Retraktacije*?

saznanja i sreću življenja. Navlastito su to takozvani platonici a i drugi, kakvu god denominaciju pridavali svojoj sljedbi. Može biti da su najeminentniji među njima oni iz jonske škole za koje smo držali da su slijedili istu nauku kao Platon i oni koji su ga dobro razumjeli, a i filozofi italske škole koji su slijedili autoritet Pitagore i pitagorejaca i drugi istoga podrijetla koji bijahu istog mišljenja. Mogu se naći poneki i u drugim nacijama za koje se držalo da su mudri odnosno filozofi, a koji su imali tu koncepciju i doktrinu, bili oni Mauritanici ili Libijci, Egipćani, Indijci, Perzijanci, Kaldejci, Skiti, Gali, Iberijci. Smatramo da su oni bolji od drugih i doista mislimo da su oni bliži nama kršćanima¹.

Taj tekst, čini mi se, izražava vrlo dobro, kako oštru svijest kršćanske originalnosti koju je Augustin imao, tako i kriterij izbora što ga je upotrebljavao u donošenju suda o prihvaćanju ili neprihvatanju određenih stavova poganske filozofije. To je kriterij što ga je izrazio već u prvom svom djelu nakon obraćenja: »Glede onoga što valja doseći suptilnim istraživanjem razuma držim da mogu pronaći u platoncima ono što se ne protivi našim zdravim doktrinama«².

Ta svijest kršćanske originalnosti ima tri pretpostavke: neosporan autoritet Pisma, čvrstoću vjere, povjerenje u razum.

1. *Autoritet Pisma*. Augustin je dugo i strastveno studirao Sveto pismo. Nije potrebno to spominjati. Nije moguće sažeti opširno naučavanje što ga je razvio u tolikim svojim djelima glede njegova božanskog podrijetla³, nezabludivosti⁴, dubine⁵, bogatstva⁶. U ovom je djelu ono dijelom pretpostavljeno, dijelom izloženo. *De civitate Dei* crpi vjeru iz Pisama nazvanih kanonskima⁷: Bog im je temelj opskrbljujući ih »eminentnim« autoritetom kako bi bila Pisma »njegova naroda«⁸, da taj narod u njima vjerom spozna »one stvari koje nije dobro ne znati, a koje mi sami nismo kadri spoznati«⁹. Pa i njihova nejasnost je korisna, s time da se u pronicanju smisla nejasna mjesta moraju tumačiti pomoću onih jasnih i da se nastoji doseći misao pisca¹⁰. Postoji, međutim, razvitak u razumijevanju Pisma. Augustin utvrđuje načelo razvitka ovim slavnim riječima: »Mnoga pitanja u vezi s katoličkom vjerom, kad ih vrućim nespokojsvom postave heretici, da bismo ih mogli obraniti protiv njih, marnije se ispituju, jasnije razumiju, zdušnije propovijedaju; na takav način pitanje pokrenuto od protivnikâ postaje prilika da se nešto nauči«¹¹.

¹ *De civ. Dei* 8, 9.

² *Contra Acad.* 3, 20, 43.

³ *Enarr. in ps* 90, 2, 1.

⁴ *Ep.* 28, 3, 3; 82, 1, 3; *Contra Faustum* 11, 5.

⁵ *Ep.* 137, 1, 3.

⁶ *Confess.* 12, 14, 17—32, 43.

⁷ *De civ. Dei* 19, 18. U vezi s apokrifnim spisima usp. *Isto* 15, 23, 4.

⁸ *De civ. Dei* 1, *praef.*

⁹ *De civ. Dei* 11, 3.

¹⁰ *De civ. Dei* 11, 19; usp. *Confess.* 12, 1, 1s.

¹¹ *De civ. Dei* 16, 2, 1. Nema sumnje da je Augustin pišući ove riječi koje zacrtavaju jedan od razloga i kriterij dogmatskog progressa, mislio na pitanje milosti što su ga postavili pelagijevci.

Nije potrebno kazati da Augustin čita Pismo u Crkvi i prema tradiciji, to jest prema *regula fidei*. To on otvoreno i uporno kazuje na drugom mjestu¹². U ovom djelu on to spominje kad govori o »popravljanju« heretika, koji Crkvu vježbaju u mudrosti i dobrohotnosti¹³, ili kad govori o crkvenim piscima, pa i velikima, kao što je Origen, čija kriva mišljenja kudi¹⁴.

2. *Čvrstoća vjere*. Iz autoriteta Pisma, za koje garantira i koje interpretira Crkva, slijedi čvrstoća vjere. *Civitas Dei*, putnica ovdje na zemlji, mora biti nepokolebiva u vjeri, ne samo naspram prijetnji progonitelja, već i naspram objecka filozofa. Od ovih Augustin spominje platonike, svoje najmilije, koji su postavljali velike poteškoće protiv fundamentalnih dogmi kršćanstva: protiv stvaranja u vremenu, inkarnacije, uskrsnuća. Donoseći poteškoću protiv stvaranja u vremenu, autor *De civitate Dei* nadodaje: »Ne odvrću me od ove vjere argumenti filozofa«¹⁵. Malo zatim ponosnije: »Ove argumente, kojima nas nevjernici nastoje odvratiti od ispravnog puta naše prostodušne pobožnosti, da bi nas zaveli da s njima lutamo u njihovim krugovima, ako razum nije u stanju pobiti, vjera ih mora ismijati«¹⁶. Ismijati. Riječ je teška, i Augustin je rabi ne samo u propovijedima narodu¹⁷, nego i ovdje, u djelu namijenjenu ljudima kulture, bilo kršćanima bilo poganima.

To je, dakle, stav što ga naš autor slijedi u sastavljanju *De civitate Dei*, napose ondje gdje je govor naporniji jer se obraća filozofima, i najčasnijima i najcjenjenijima među njima¹⁸. Neka nitko ne misli da jedan takav stav zavisi o slijepom i mrskom fideizmu. Ne, on se oslanja na dva temeljna uvjerenja duboko ukorijenjena u njegovu duhu — i ne samo u njegovu — a tiču se jedno vjere, drugo razuma. Prvo uvjerenje je sigurnost da je gledanje naplata vjere: *contemplatio merces est fidei*¹⁹. Odatle Augustinovo: *crede ut intelligas*, jedan od temeljnih principa teološke metodologije hiponskog biskupa, koji ima tako važno mjesto u njegovoj nauci — a svatko znade kako je bogata — o vremenskom i normativnom primatu vjere, o smislu misterija i o nužnosti očišćenja²⁰. Ne bi, dakle, bilo čudno da ljudski razum, našavši se pred misterijem, naiđe na nepremostive teškoće. U tom slučaju vrijedi drugi Augustinov princip: *melior est fidelis ignorantia quam temeraria scientia*²¹.

¹² Crkva je ona koja određuje kanon Pisama (*De doctr. chr.* 2, 7, 12) i za nj garantira (*Contra ep. Man.* 5, 6; *Contra Faustum* 28, 2), koja prenosi tradiciju i tumači tradiciju i Pismo (*De Gen. ad litt.* o. i. 1, 1), koja rješava kontroverzije (*De bapt.* 2, 4, 5) i propisuje što je *regula fidei* (*De doctr. chr.* 3, 1, 2).

¹³ *De civ. Dei* 18, 51.

¹⁴ *De civ. Dei* 21, 17.

¹⁵ *De civ. Dei* 12, 17, 1.

¹⁶ *De civ. Dei* 12, 17, 2.

¹⁷ *Serm.* 241, 6 gdje se ideji ismijavanja dodaje, u vezi s cikličkim blaženstvom, ne baš laskav sud: *magna magnorum deliramenta doctorum*. A veliki učitelji su Pitagora, Platon i Porfirije izričito spomenuti.

¹⁸ *De civ. Dei* 8, 1.

¹⁹ *De Trin.* 1, 8, 17.

²⁰ Za kratku sintezu ove doktrine i odnosnu bibliografiju usp. moj članak u *Patrologia, III*, izd. Marietti, Roma 1978, p. 382ss.

²¹ *Serm.* 27, 4.

3. *Povjerenje u razum.* Ali hiponski biskup, makar stavlja vjeru za bazu spekulacije, jer, kako ćemo vidjeti, samo vjera može dati brzo, sigurno i globalno rješenje za probleme života i povijesti, nije fideist; naprotiv, ima veliko povjerenje u spekulativnu moć razuma. Iz tog su se povjerenja rodila sva njegova filozofska, teološka i apologetska djela, a nije ih malo; to je povjerenje rodilo nadasve dva njegova najveća djela: *De Trinitate* i *De civitate Dei*. Prvo je usmjereno protiv »brbljavih raspravljača« koji se pozivaju na poniznost u vjeri, a zatim vode do najviših spekulacija, koje razrješuju poteškoće razuma što su ih postavili arijevcima, te uvode, ne ukidajući ga, u dubine misterija Boga i čovjeka²². Znamo već protiv koga je usmjereno drugo djelo. Želi biti odgovor na sve poteškoće što ih je postavljala poganska mudrost, tada ogorčenije nego obično, protiv kršćanstva. Jedno takvo djelo ne započinje se, još manje tjera do kraja, bez velikog povjerenja u razum. Razum je onaj koji mora odgovoriti na razum, pa i onda kada pojašnjava i brani vjeru.

Mladom Dioskoru bio je pisao: »Gospodin, preblagi suveren naše vjere, oboružao je Crkvu čvrstom utvrdom autoriteta... obdarujući je bezbrojnim sredstvima obrane za nepobitno argumentiranje u nekih pobožnih i doista umnih osoba. Najbolja norma je zacijelo ona da se prije svega slabi i oni koji posrću pod napadima stave na sigurno unutar čvrste utvrde vjere, te pošto su tako osigurani, boriti se za njih snagom razuma«²³. On sam je bio, u eminentnom stupnju, jedna od tih osoba pobožno učenih i doista duhovnih, koji je isukao mač u službu vjere, boreći se nepobjedivim oružjem razuma. *De civitate Dei* najbolji je dokaz za to. Uostalom, da bismo se uvjerali koliko je povjerenje Augustin imao u razum kad se on stavi u službu vjere, dosta je vratiti se na primjer stvaranja u vremenu, protiv čega su filozofi iznosili tolike poteškoće. Na već citirane riječi nadovezuju se ove: »No moramo dodati da će te krugove koji se neprekidno okreću, a što ih je izmislila imaginacija, slomiti, s pomoću Gospodina Boga našega, očevitost razuma«. Tako i bi. Odgovarajući filozofima koji su držali nemogućim pomiriti stvaranje u vremenu s nepromjenljivošću Božjom, diže jedra do vrhunaca metafizike, objašnjavajući da Bog, koji »zna raditi počivajući i počivati radeći«, stvara stvari u vremenu a da se pri tom ne mijenja, jer »može rabiti za novo djelo skicu koja nije nova nego vječna«²⁴.

Riječ je, dakle, o kršćanskoj originalnosti, jer doktrina Božje *civitas* dolazi odozgo i mora biti prihvaćena poniznošću vjere, ali i snagom i pronicavošću uma. Vjera i razum u skupnom savezu omogućuju da se odbace »velike greške« poganskih mudraca²⁵, ali i da se usvoje iz njih mnoge istine koje, baš zato što su istine, pripadaju Istini, a to je Krist²⁶.

²² Usp. A. TRAPE, *Introd. gen. a S. Ag., La trinità*, NBA 4, XI ss.

²³ *Ep.* 118, 5, 32.

²⁴ *De civ. Dei* 12, 17, 2.

²⁵ *Retract.* 1, 1, 4.

²⁶ *De doctr. chr.* 2, 40, 60.

2. Usvajanje antičke doktrine

De civitate Dei nije samo ekspozicija i obrana kršćanske doktrine, nego također svjestan i gigantski napor da se usvoje autentične vrijednosti poganskog svijeta. U tom djelu Augustin samo primjenjuje kriterije koje je bio zacrtao, mnogo godina ranije, sebi i drugima za studij Biblije, a tiču se jezika, povijesti, dijalektike, filozofije²⁷ i pojmova do kojih je došao studijem slobodnih znanosti²⁸. On je bio nedvojbeno proučavatelj i štovatelj antičke kulture. Priznaje se (i pretjeruje) njegovo divljenje prema platoncima, i dug koji im duguje²⁹, ali se zaboravlja da to divljenje ide mnogo dalje: proteže se na polje lingvistike, povijesti, društva i morala. Čak i morala.

Valja ovdje razbiti jednu dvoznačnost. Mnogi znanstvenici — da ne kažem svi — zaustavljaju se na negativnom sudu što ga Augustin daje o krepostima pogana u pelagijanskoj kontroverziji³⁰ — taj se sud ponavlja i ovdje u *De civitate Dei*³¹ — a ne primjećuju da o tim istim krepostima nalazimo u Augustinovim djelima, uključujući i *De civitate Dei*, i drugi sud znakovito drukčiji. Premda kaže da je njima nedostajala »prava pobožnost prema pravom Bogu«, tvrdi da su stari Rimljani čuvali »posebnu čestitost (*sui generis*) dovoljnu za utemeljenje, rast i očuvanje zemaljske države«³². Na drugom mjestu, makar inzistira na istoj rezervi, piše da je s jednog gledišta njihov život zaslužan i vrijedan hvale. Izuzevši politeistički kult, vrijedan osude, »za sve ostalo ponašanje u životu opravdano su stavljeni za modele koje valja imitirati zbog štedljivosti, uzdržljivosti, čistoće, trijeznosti, preziranja smrti prihvaćene za spas domovine, zbog vjernosti zadanoj riječi ne samo prema sugrađanima nego i prema neprijateljima«³³. Toliko da bi Augustin želio moći misliti da su zadobili vječno spasenje.

U *De civitate Dei* ne prikriva svoje divljenje prema Regulu³⁴, Scipionu Nasiki³⁵, Kamilu³⁶, Scipionu Afričkom³⁷ i općenito svim onim Rimljanima o kojima Salustije kaže, a Augustin ponavlja da »bijahu željni slave a ne prikovani uz dobitak, tražili su veliku slavu i dostojanstveno bogatstvo«³⁸; »žudili su za slavom, čašću i moću pravednim putem, to jest samom krepošću«; zato su željeli da državna blagajna bude bogata, a privatni posjedi siromašni³⁹, ne oklijevajući u tome da daju prednost spasu republike pred svojim⁴⁰. Kao nagradu za te kreposti Bog im

²⁷ *Isto* 2, 11, 16—40, 60.

²⁸ Usp. H.-J. MARROU, *St. Aug. et la fin de la culture antique*, Paris 1949.

²⁹ O filozofskim izvorima *De civitate Dei* govor je u drugom dijelu ovog Uvoda.

³⁰ *Contra Iulianum* 4, 31, 21 s.

³¹ *De civ. Dei* 5, 12, 4; 19, 25.

³² *Ep.* 138, 3, 17.

³³ *Ep.* 164, 2, 4.

³⁴ *De civ. Dei* 3, 18, 1.

³⁵ *De civ. Dei* 1, 30—33; 2, 5.

³⁶ *De civ. Dei* 3, 17, 2.

³⁷ *De civ. Dei* 3, 21.

³⁸ *De civ. Dei* 5, 12, 1.

³⁹ *De civ. Dei* 5, 12, 6.

⁴⁰ *De civ. Dei* 5, 13.

dade imperij⁴¹: te su kreposti primjer i poticaj također i kršćanima, koji se, budu li činili za »preslavni Božji grad« ono što su Rimljani učinili za zemaljski, neće smjeti uznositi; ne budu li učinili, morat će se postidjeti⁴².

Ukratko, Augustin, Rimljanin ne samo po jeziku i kulturi nego i po osjećaju i srcu, nije protivnik, nego štovatelj rimstva, zakona Carstva⁴³ i dobročinstava što su ih oni dali narodima⁴⁴. U njegovim očima Rim postaje simbol nebeskoga grada. »Bog je« — piše Marcelinu — »pokazao u prebogatom i slavnom Rimskom Carstvu kako je silna snaga građanskih kreposti, pa i bez prave religije, kako bi se shvatilo da onda kada tu dođe još prava religija, ljudi postaju građani nebeskog Grada, u kome vlada kao kraljica Istina, kao zakon Ljubav, a čija je trajnost Vječnost«⁴⁵.

Dovoljno je, uostalom, da bismo se u to uvjerali, pročitati slavne riječi kojima potiče »plemeniti rod rimski«, »potomstvo Regulâ, Scevolâ, Scipionâ, Fabricijâ« da prihvate kršćanstvo⁴⁶. Nije potrebno prisjećati se njegova udivljenja za Vergilija⁴⁷, Cicerona⁴⁸, Varona⁴⁹, i koliko se okoristio njihovim spisima. Sva je, dakle, antička kultura prisutna u Augustinovu djelu, ne tek da je kritizira, nego je i vrednuje, cijeni, hvali. Štoviše, evo jednog od temeljnih principa *De civitate Dei*: prihvatiti i sačuvati zakone, institucije, kulturu svih naroda kojima se obraća, s jednom iznimkom, a ta je: da ne priječe štovanje pravoga Boga. Evo tog principa onako kako ga je iznio sam Augustin: nitko neće sumnjati u njegovu veliku modernost, ili, kako se voli danas kazati, u njegovu proročku vrijednost. »Nebeska civitas... sazivlje građane iz svih nacija, iz svih jezika skuplja hodočasničko društvo, ne gledajući na razliku običaja, zakona, institucija pomoću kojih se utvrđuje i održava zemaljski mir; ne dokida niti uništava bilo koju od ovih stvari, štoviše prihvaća i zadržava sve ono što, makar različito u raznim nacijama, teži k jednom te istom cilju: miru na zemlji, pod uvjetom da ne sprečavaju religiju koja naučava klanjati se jedinom, najvišem i pravom Bogu«⁵⁰.

Nema potrebe govoriti da je ta valorizacija različitih kultura — konkretno, za Augustina, one grčko-rimske — bitna pretpostavka njegove metode koja ide za tim da stvori jednu novu sintezu, to jest susreta između razuma i vjere, naravi i milosti, slobode i planova Providnosti, te stoga, ukratko, između poganske kulture i kršćanstva.

⁴¹ *De civ. Dei* 5, 17, 1.

⁴² *De civ. Dei* 5, 18, 3.

⁴³ *De coniugiis adult.* 2, 7, 6.

⁴⁴ *De civ. Dei* 5, 17.

⁴⁵ *Ep.* 138, 3, 17.

⁴⁶ *De civ. Dei* 2, 29, 1.

⁴⁷ Usp. F. MARTINEZ, *El espíritu virgiliano en la »Ciudad de Dios« u La Ciudad de Dios* 167 (154) n. s. I, 433—457.

⁴⁸ Usp. M. TESTARD, *St. Aug. et Ciceron*, I—II, Paris 1958.

⁴⁹ Usp. G. BARRA, *La figura e l'opera di Varrone nel De civ. Dei di Ag.*, Napoli 1969; A. TRAPE, *Aug. et Varro*, u *Atti Congr. Int. Studi varroniani*, Rieti 1976, (*Latinitas* 23) (1975), pp. 13—23.

⁵⁰ *De civ. Dei* 19, 17.

3. Nova sinteza

Najteži aspekt Augustinove metode upravo je ta sinteza: Augustin je bio u stanju da to pokuša; odlučio se na to, i nastala *De civitate Dei*. Citirao sam već riječi rimskom narodu. Iz tih riječi temeljna teza stoji u ovome: »Ima li kod tebe nešto što je po naravi za pohvalu, jedino prava pobožnost to čisti i usavršuje, bezbožnost to ništi i čini bezvrijednim«. Pošto je postavio tu tezu, podsjeća na vrednote prema kojima su Rimljani sa strašću težili i za koje su toliko podnosili, dokazujući da one neće biti ukinute nego usavršene u nebeskoj *civitas*: sloboda, pobjeda, čast, mir, život. A sloboda je tek puna sloboda, tj. sloboda od zabluda i poroka, sloboda autentične ljubavi, snažne kao u mučenika. »Probudi se, dakle« — veli on — »razdanilo se već... Vrijeme je da dohvatiš nebesku domovinu, jer kad je budeš imao, sigurno se nećeš trebati mučiti, i u njoj ćeš gospodovati u istinskoj neprolaznosti. U njoj, ne vatra Vestina ni kameni Jupiter Kapitolijski, nego jedini pravi Bog ne stavlja granice stvarima i vremenima, nego će dati bezgranično gospodstvo. Ne idi u potragu za lažnim i prijevarnim bogovima, s prezirom ih radije odbaci i vini se prema pravoj slobodi«⁵¹.

To je usavršavanje kvalitativan skok što ga kršćanska doktrina unosi u pogansku kulturu; po hiponskom će se biskupu ono ostvariti u mnogim pravcima, napose u pravcu spoznaje, kreposti, mira. Na liniji spoznaje kršćanski je nauk odgovor na velike probleme ljudske misli, počevši od podrijetla svih stvari pa sve do posljednjeg dovršetka povijesti, prolazeći kroz probleme bivstvovanja (stvaranje), spoznanja (iluminacija), ljubavi (blaženstvo), a napose kroz problem zla, koji je najtjeskobniji i traži odgovor kako nastaje i zašto vlada. Sve će to postati jasnije kad izložimo dogmatski⁵², filozofski⁵³ i politički⁵⁴ sadržaj djela.

Na planu kreposti kvalitativan se doprinos kršćanstva, kako ga Augustin vidi i zastupa, sastoji u punom pojmu same kreposti i u daru milosti po kojemu krepost postaje u punom smislu moguća. Postoji, međutim, ovdje velik problem interpretacije, otežan još dugim i oštrim jansenističkim kontroverzijama, od kojih se valja osloboditi ako želimo shvatiti Augustinov tekst. Jansenisti su htjeli razriješiti jedno skolastičko pitanje, pozivajući se, u antiskolastičkoj funkciji, na hiponskog biskupa. U tom je njihova velika zabluda. Ako ostanemo kod Augustinove sinteze, onda su dvije stvari točne: da su kreposti Rimljana bile kreposti, i da su bile »nedostatne« (vitiatae). Bile su kreposti po svome objektu i po cilju prema kojemu su bile usmjerene, a to je bila izgradnja zemaljske *civitas*; no ujedno su bile »nedostatne«, iskvarene od *cupido gloriae*⁵⁵, i od toga što im je nedostajao potreban odnos prema Bogu, te što nisu pripadale nebeskoj *civitas* koja je jedina trajna i vječna. Drugim riječima, da bi kreposti bile savršene, moraju biti mjerene višim parametrom. Taj je parametar Bog, koji jedini može čovjeka učiniti blaženim. S tog razloga, »i onda kad se kreposti odnose na same sebe i kad se ne gaje za neki drugi cilj (negativan ili opak), i onda su one nadute i ohole. Slijedi da se moraju smatrati ne krepostima, već manama«⁵⁶.

⁵¹ *De civ. Dei* 2, 29, 1—2. Citat je iz Vergilija (*Aen.* 1, 278—279) i ima ogromno značenje.

⁵² Usp. str. LI ss.

⁵³ Usp. str. CX ss.

⁵⁴ Usp. str. CXXXVIII ss.

⁵⁵ *De civ. Dei* 5, 12, 1.

⁵⁶ *De civ. Dei* 19, 25.

U pelagijanskoj će kontroverziji Augustin inzistirati (kad je diktirao citirane riječi, već je to činio) na ovim trima točkama: 1) kreposti se razlikuju od mana ne samo po objektu nego i po cilju; 2) nije dobra ona volja koja se hvali u sebi, a ne u Bogu; 3) nisu prave kreposti one koje ne vode u vječni život⁵⁷. Specifičan slučaj tog novog pojma kreposti, koji ne ukida njezinu naravnu snagu nego pridodaje savršenost odnosa prema konačnom cilju čovjeka, nalazimo u dugoj diskusiji o pravедnosti, kojoj je pružila povod Ciceronova definicija naroda; pravédnost, za Augustina, nije prava ako je ne usavršuje ljubav prema Bogu⁵⁸. Za hiponskog biskupa, red naravi i red milosti ne stoje jedan nad drugim kao u jukstapoziciji, nego se duboko među sobom prožimaju, makar se ne stapaju. Njegova je vizija uvijek ona povijesna, koju crpi iz marljivog čitanja Biblije. Bez toga principa, koji je jedan od najdubljih u augustinizmu, nemoguće je proniknuti u razložitost i način Augustinove sinteze⁵⁹.

Drugi aspekt te sinteze je pojam i stvarnost *mira*. Zna se koje mjesto u *De civitate Dei* zauzima tema mira, napose u 19. knjizi. I zemaljska *civitas* teži za mirom; njime se, kad je postignut, okorišćuju i građani nebeske *civitas*⁶⁰. Ali Augustinu je uvijek na pameti »savršeni mir«, koji je vlastit toj nebeskoj *civitas*; on taj mir jasno uvjetuje nutarnjim redom što ga restaurira i preobražava kršćanska milost, te »konačnom pobjedom«⁶¹ koja je garancija besmrtnosti; poistovjećuje ga, napokon, s blaženstvom⁶². Tako taj mir o kojemu govori Augustin ne gubi ništa od svoje ljudske vrijednosti, ukoliko je opreka nasilju, nepravdi, ratu, ali zadobiva jednu novu vrijednost i novu moć, koje mu dolaze upravo od nebeske *civitas*.

Kao zaključak, možemo kazati da je »poganska misao u Augustinovoј sintezi u isti mah dokinuta i sačuvana«⁶³; dokinuta kao autonomna i samoj sebi dovoljna misao, sačuvana kao legitiman izraz ljudskih propinjanja koja na višem planu kršćanske vjere i milosti nalaze svoje upotpunjenje.

TREĆE POGLAVLJE

INTERPRETATIVNI KLJUČ

Postoji mnoštvo i često veoma različitih interpretacija *De civitate Dei*: to je očit znak, ne nejasnoće, nego kompleksnosti toga djela. Iz onoga što je rečeno o metodi postaje jasno, po mom mišljenju, koji je ispravan ključ za razumijevanje Augustinova remek-djela. No valja na tome još malo inzistirati; prije svega da rekneмо koje ključeve ne valja rabiti.

⁵⁷ *Contra Iul.* 4, 3, 21—32; usp. J. WANG TCH'ANG-TCHE, *St. Aug. et les vertus des pāiens*, Paris, 1938.

⁵⁸ *De civ. Dei* 2, 21, 4; 19, 21—24.

⁵⁹ A. SAGE, *Augustinisme et théologie moderne*, u REA, 12 (1966), pp. 137—156.

⁶⁰ *De civ. Dei* 19, 17.

⁶¹ Dva izraza pod navodnicima su iz uvoda u djelo.

⁶² Usp. str. XC.

⁶³ J.-C. GUY, *nav. dj.* str. 135.

1. To nije manihejstvo

Neki misle da je ideja o dva grada (*duae civitates*), koja je u misli i u djelu Augustinovu fundamentalna, manihejskog podrijetla; to je, kažu, jedan od onih ostataka što ih je mladenačko manihejstvo, makar i nesvjesno, ostavilo u misli hiponskog biskupa.

Ne zna se zapravo zašto bi trebalo pribjeći takvom tumačenju kad postoji drugo jednostavnije, lakše, više na dohvata ruke, a ipak valjano i zadovoljavajuće: Biblija. Moglo bi se ukratko kazati ovako: u Pismu postoji dualizam *De civitate Dei*, a u *De civitate Dei* nema dualizma manihejaca. Može se štoviše nadodati: ne samo da ga nema, nego se on u *De civitate Dei* snažno pobija.

Da Biblija naučava trostruki dualizam — etički, psihološki, eshatološki — to jest, da naučava razliku između dobra i zla, oporbu između želja tijela i želja duha, konačno razdjeljenje pravédnih od nepravédnih, to je i suviše očito, a da bi trebalo dokazivati. A upravo taj trostruki dualizam sažimlje Augustin u grandioznoj ideji o dva grada. Tu je njegova originalnost i zasluga. Dva grada sačinjavaju, već prema tome, oni koji ljube pravdu ili nepravdu, koji žive po tijelu ili po duhu, kojih će konačna sudbina biti različita, ali jednako definitivna. Dualizam koji se kvalificira kao manihejski nešto je drugo, to je dualizam metafizički. Augustin je muku mučio dok nije spoznao njegovu apsurdnost, ali kada se jednom zahvaljujući platoncima u to uvjerio, a zatim otkrio da ga osuđuje i Biblija, borio se protiv njega bez prekida, i to u mnogim svojim djelima. Pa i u *De civitate Dei*. Pod tim vidom ovo djelo nije manje antimanihejsko od onih koja su to na izravan način¹; i to ne samo po ostrim sudovima što ih izriče protiv njih², već nadasve po nekim temeljnim tezama koje su očito antimanihejske, kao što je nauka o stvaranju³, poimanje zla⁴, inzistiranje na dobroti stvari⁵, obrana slobode⁶.

Pitanje koje se postavlja je drugo: ne da li autor *De civitate Dei* ovisi o manihejcima u ideji koja nosi njegovo djelo, nego da li su manihejci svoj apsurdan metafizički dualizam izveli iz Biblije, krivo je interpretirajući, ili u kojoj su mjeri oni taj dualizam potvrđivali svetopisamskim tekstovima. Da su oni potkrepu svojih ideja tražili u Pismu, o tom nema dvojbe, bar što se tiče afričkog maniheizma⁷.

Tražiti, dakle, u maniheizmu okultni izvor za dvije *civitates*, to je isto, kako primjećuje Marrou, kao ponavljanje Julijanove klevete: »po takvom bi postupku sam sveti Pavao već bio manihejac!«⁸.

¹ A. ADAM, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den Zwei Reichen bei Aug.*, u *Theol. Literaturzeitung* 77 (1952), str. 385—390; ISTI, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Aug.*, u *Zeits. für Kirchengeschichte* 69 (1958), pp. 1—25; L. CILLERUELO, *La oculta presencia del manichéismo en la «C. de D.»*, u *La Ciudad de Dios* 167 (1954), I, str. 475—509.

² *De civ. Dei* 11, 22: *Manichaei non disiperent vel potius insanirent...*

³ *De civ. Dei* 11, 22—24.

⁴ *De civ. Dei* 11, 9; 12, 7; ecc.

⁵ *De civ. Dei* 12, 8; 22, 24, 1—5.

⁶ *De civ. Dei* 5, 9, 1—4.

⁷ Usp. npr. Augustinov *De duabus animabus contra Manichaeos*.

⁸ H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Aug.*, Paris 1950, pp. 39—40.

2. To nije platonizam

Interpretativni ključ nemojmo tražiti ni u platonizmu. Ponetko misli da bi u tom pravcu mogao otkriti »pretpovijest« djela *De civitate Dei*⁹. Pa makar se radilo i samo o »pretpovijesti«, možda je ipak previše. Nije teško u djelu naći platonske ili neoplatonske ideje ili slaganja: to je dobro zapazio Scholz. Augustin se uvijek raduje kad se zbog apologetskih razloga može složiti sa svojim omiljelim filozofima. Ali nemojmo zaboraviti da je *De civitate Dei* najantiplatonističkije djelo što ga je hiponski biskup ikad napisao¹⁰: u četiri esencijalne teme, koje sačinjavaju samu strukturu djela, zauzima očit stav protiv platonika. Te teme jesu: stvaranje, posredništvo Kristovo, uskrsnuće tijela, vječnost blaženstva. To nije malo. Krivo je stoga, po momu mišljenju, tražiti neću reći »pretpovijest«, što u nekoj mjeri može biti korisno istraživanje, već sâm ključ čitavog djela u platonika, kao što je to u svoje vrijeme učinio Leisegang¹¹, a kojega su mnogi slijedili¹². Kazati da Augustin, unatoč biblijskim citatima biblijsku misao zamjenjuje platonskom, proizvoljna je tvrdnja; proizvoljna u principu, jer hiponski biskup nije manje antiplatoničar nego platoničar, a proizvoljna i na dokazanoj liniji, jer to ne dopušta, kao što ćemo vidjeti, ni analiza tekstova¹³.

3. Biblijski ključ

Ostajemo dakle kod Biblije. Treba još jednom ponoviti da Augustinova teologija želi biti i da jest, kao uostalom i sva otačka teologija¹⁴, biblijska teologija¹⁵. To vrijedi i za *De civitate Dei*. I za ovo djelo, štoviše za nj napose, značajno je početno pitanje što ga interpret treba sebi postaviti: kako hiponski biskup interpretira Pismo?

Da bismo točnije i lakše odgovorili na to pitanje, mislim da je potrebno imati u vidu globalnu viziju Augustinova učenja, i onaj osobiti rez koji je vlastit djelu *De civitate Dei*.

1) Kad je Augustin započeo to djelo, već je odavno bio završio manihejsku kontroverziju, dovršavao je donatističku, a upravo je bio započeo pelagijansku, koja će se zatim odvijati usporedno s komponiranjem *De civitate Dei*. Bilo bi, doduše, pogrešno htjeti u *De civitate Dei* naći svu nauku o kojoj je bilo riječi u tim rasprama, ali bi bila još veća greška čitati *De civitate Dei* ne vodeći računa o toj

⁹ H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1941, str. 71 s.

¹⁰ Usp. moj članak *Escatologia e antiplatonismo di S. Ag.*, u *Augustinianum* 18 (1978), pp. 237–244; F. CASADO, *El repudio de la filosofía antigua en la «Ciudad de Dios»*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), II, str. 67–93.

¹¹ H. LEISEGANG, *Der Ursprung der Lehre Aug. von der Civitas Dei*, u *Archiv f. Kirchen-gesch.*, 16 (1925), str. 127–158.

¹² Usp. F. E. CRANZ, *L'idée augustiniennne de la société chrétienne*, u *REA*, 3 (1957), pp. 16, n. 5. U ovom članku Cranz odgovara Leisegangu.

¹³ Vidi str. LXVIII.

¹⁴ Usp. moj članak *I Padri e lo studio della teologia*, u *Seminarium*, n. s., 17 (1977), pp. 36–55.

¹⁵ Za kratak sažetak usp. *Patrologia*, III, Marietti ed., Roma 1978, c. 6 (pod naslovom *Ago-stino*), p. 401 s.

nauci. Glede prve pogreške, stoga što ovo djelo, pa i u svom dogmatskom dijelu, ima drukčiji cilj i kraj, koji nisu zahtijevali da se izlažu ili sažimlju one kontroverzije, pa se zato i ne može o njima suditi polazeći od ovog djela; druga bi greška bila još teža, jer bi priječila zapažanje nagovještaja što ih Augustin u ovom dijelu čini u vezi s temama svojstvenima onim kontroverzijama pa bi onemogućila da se nauka ovoga djela kompletira pomoću one koja je iznesena drugdje. Zbog toga, da pustimo sad po strani maniheizam protiv kojega se zbog nutarnje potrebe djela podvlače temeljne kršćanske zasade, o velikoj ekleziološko-sakramentalnoj temi razvijanoj u raspravi s donatistima, kao ni o onima temama, ne manje bremenitima a više kompliciranima, o istočnom grijehu, o milosti, o predestinaciji, razrađivanima u raspravi s pelagijevcima, nije moguće suditi ako se želimo zadržati samo na *De civitate Dei*; upali bismo u rizik da te teme ne shvatimo pa da iskrivimo sadržaj djela u kojima se one razrađuju. S druge strane, opet, ne može se čitati *De civitate Dei* bez utjecanja tim djelima: ovaj put, upali bismo u rizik da ne shvatimo samo djelo *De civitate Dei*, koje, ako i rasvjetljuje druga Augustinova djela time što nam pruža opću sintezu brojnih problema, i samo biva rasvijetljeno time što se u tim djelima određeni problemi naširoko raspravljaju i produbljuju. Zaborav te komplementarnosti doveo je, na primjer, do iznošenja pogrešnih interpretacija u vezi s naukom o Crkvi i o milosti¹⁶.

2) Taj kriterij, međutim, nije dovoljan, treba mu nadodati još jedan: taj drugi stoji u osebnom profilu pod kojim *De civitate Dei* promatra povijest spasenja. Jedino ako polazimo od tog kriterija, možemo povesti računa o tome što Augustinovo izlaganje sadrži ili ne sadrži, i zašto. Shvaćamo, navodim opet tek neke primjere, zašto se mnogo govori o posredništvu Kristovu, a malo o kristologiji; zašto je akcenat dat nutarnjem aspektu Božjega grada a ne institucionalnom; zašto je čitav jedan odsjek posvećen pripravi na dolazak Kristov i drugi eshatologiji; zašto gotovo potpuno nedostaje sakramentarna nauka, a opširno je prisutna nauka o žrtvi.

Tko bi želio to sažeti u kvalificirajuće vlastitosti, mogao bi reći ovako: to je profil *kozmičke, svevremenske, putničke, eshatološke, duhovne* vizije povijesti. Nije teško otkriti te vlastitosti na Augustinovim stranicama. Voditi o njima računa silno je važno: o njima ovisi ispravna interpretacija Augustinova djela prema povijesnoj metodi, a ta je ona ispravna¹⁷.

U prvom redu, *De civitate Dei* je jedna *kozmička* vizija spasenja, ukoliko u tu viziju spadaju ne samo ljudi već i dobri anđeli. *Cum ipsis enim sumus una Civitas Dei*¹⁸. Ta se temeljna teza više pretpostavlja negoli dokazuje. Augustin polazi od vjere Crkve o stvaranju anđela i o različitoj sudbini dobrih, koji su vjerni Bogu, i pobunjenih; na toj vjeri, koja se temelji na Bibliji, on stvara svoju sintezu, stavljajući u odnos, makar ne nužno numerički, pad anđela i spasenje ljudi¹⁹, a napose povezanost koja postoji između dobrih anđela na nebu i položaja ljudi

¹⁶ Vidi str. LXXV.

¹⁷ F.-J. THONNARD, *Les méthodes d'interprétation de la pensée aug.*, u *REA* 5 (1959), pp. 103–120.

¹⁸ *De civ. Dei* 10, 7; usp. isto 11, 9; 12, 1, 9, 2; *De Gen. ad litt.* 12, 28; *Ench.* 15, 56; itd.

¹⁹ *De civ. Dei* 22, 1, 2; *Ench.* 9, 28–29; B. LOHSE *Zu Aug. Engellehre*, u *Zeitschr. f. Kirchen-gesch.* 70 (1959), pp. 278–291 [usp. A. DE VEER, u *REA* 8 (1962), pp. 422–423].

ovdje na zemlji²⁰. To grandiozno kozmičko poimanje, angelo-antropološko, Božje *civitas* daje djelu strogo teološki profil i baca zasebno svjetlo na nauku o milosti, predestinaciji, eshatologiji; napose pojašnjava zašto se Augustin toliko zadržava na govoru o anđelima²¹. Nitko tko želi rekonstruirati njegovu misao ne može to zanemariti²².

Kad se, međutim, govor prenosi na drugu sastojnicu *Božje civitas*, tj. na ljude, zapažamo da tu sastojnicu određuju druge karakteristične crte, u prvom redu *svevremenost*. U ovom slučaju Božja *civitas* pokriva sav tijek vremena, od početka do konca. Dvije *civitas*, prisutne u prvom čovjeku po Božjem predznanju²³, razdijelile su se u Kajinu i Abelu, koji su im prototipovi, i odonda su prolazile, i prolazit će kroz vrijeme sve do svog dovršenja²⁴. Taj karakter svevremenosti iziskuje da se proširi poimanje o dvije *civitas* preko granica propovijedanja apostola te nameće problem identičnosti Crkve prije i poslije Krista, o čemu ćemo na svom mjestu govoriti²⁵.

Od ove prve karakteristike rađa se druga, koja se tiče uvijek i samo čovjeka: Božja je *civitas* ovdje na putu, u tuđini. Ključna crta, od koje se rađa njeno propinjanje prema budućem, njena nedovršenost, položaj putništva, očekivanje, i mjesto koje u njoj zauzima nada. Zato je autor *De civitate Dei* i pjevač kršćanske nade. Nisu u njem rijetki izrazi poput ovoga: na poseban smo način kršćani zbog jedine nade u vječni život²⁶. Ta nada, međutim, ne umanjuje zadatak Božje *civitas* da se zauzima za sadašnji život čovječanstva te da njegovu blagostanju doprinosi svoj efikasan i nenadomjestiv prilog. Augustin, kao što će se vidjeti, obrađuje i taj velik problem, danas življi no ikad, i, odgovarajući protivnicima od jučer, pozitivno ga rješava i za danas²⁷.

Iz putničkog položaja za *civitas* Božju proizlazi druga njezina bitna vlastitost, eshatološkost. A to znači da njena punina, njena konačna usmjerenost, svrha koja je konstituira u naravi savršene i blažene zajednice nije ovdje nego u onostranosti, nije u vremenitosti nego je u vječnosti. Hiponski biskup to pojašnjava naširoko i brani je od milenarizma, apokatastaze, vječnih vraćanja. Božja je *civitas*, dakle, samo jedna, ali posjeduje dva aksiološki različita i nedjeljiva, čak djelomično (za jedan dio svojih članova) koegzistentna momenta: sadašnji, provizoran momenat, i budućni, definitivan. Koliko je to važno za razumijevanje značenja i zamašitosti Augustinove koncepcije, svakome je vidljivo. Podsjećam tek da o toj bitnoj vlastitosti ovisi i ispravna interpretacija Augustinove doktrine o predestinaciji i o milosti²⁸.

Na koncu posljednja vlastitost: poimanje dviju *civitates* nije institucionalno ili političko, nego *duhovno*. Autor *De civitate Dei* je naziva *mističkom*: *Quas etiam*

²⁰ *De civ. Dei* 7, 30; 9, 23; 19, 23, 4; *Ench.* 15, 56; *De gen. ad litt.* 12, 28, 56; itd.

²¹ Usp. *De civ. Dei* 11 i 12.

²² Vidi str. LIII.

²³ *De civ. Dei* 12, 27, 2.

²⁴ *De civ. Dei* 18, 51, 2: ... *ab ipso Abel* ... Ovaj slavni tekst citira i II. vat. koncil, Konst. *Lumen gentium* br. 8. Usp. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, u *Abhandlungen über Theol. u. Kirche*, Düsseldorf 1952, str. 79—108.

²⁵ Vidi str. LXXV.

²⁶ *De civ. Dei* 6, 9, 5: ... *vita aeterna* ... *propter quam unam proprie nos christiani sumus*.

²⁷ Vidi str. XXXIV s.

²⁸ Vidi str. LXXVII s.

mystice appellamus Civitates duas, hoc est, duas societates hominum...²⁹. I na drugom mjestu: *duo quaedam genera humanae societatis*..., *quas Civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus*³⁰. Dva spomenuta teksta upozoravaju nas da se prvi od njih ne smije shvatiti u smislu što ga je riječ »mističko« poprimila u općem govoru (visoko iskustvo božanskog), a niti u smislu unutarnje i nevidljive realnosti u opoziciji s izvanjskom i vidljivom realnošću, nego u općenitijem smislu duhovnog, alegorijskom, ukoliko alegorijsko tumačenje otkriva duhovno značenje Svetoga pisma³¹.

Dvije *civitates* shvaćene duhovno znače sile dobra i zla koje djeluju u povijesti i utkane su u nju. Promatrajući ih u toj perspektivi, ne može se očekivati da će se u *De civitate Dei* naći traktat o Crkvi kao instituciji ili traktat o načinu kako upravljati državom. Ne da u tom djelu nema dragocjenih naznaka o jednom i o drugom predmetu, ali to valja prikupiti i organizirati prema perspektivi koja nije ona koju je imao pred očima autor *De civitate Dei*, nego je naša; napose za prvi predmet valja posegnuti za drugim Augustinovim djelima: mislim tu na antidonatistička djela³².

4. Kristološki ključ

Za završetak, htio bih reći da se biblijski ključ, jedini ispravan za otvaranje tajne Augustinova remek-djela, razrješava u kristološkom ključu. *De civitate Dei* nadovezuje se na *Confessiones* i na *De Trinitate*, sačinjavajući monumentalnu trilogiju, koju je hiponski biskup zasnovao na slavu Krista. U toj trilogiji prvo djelo — *Confessiones* — slavi Krista kao središte i razlog Augustinova života³³; drugo — *De Trinitate* — pokazuje Krista kao objavitelja ljubavi Očeve i obnovitelja čovjeka na sliku Boga jednog i trojstvenog³⁴; treće djelo — *De civitate Dei* — proglašava Krista svrhom i razjašnjenjem sve povijesti. Dakle, i za *De civitate Dei* Krist je rasvjetljujući i objedinjujući princip.

Zna se da se Augustin dao na pisanje *De civitate Dei* da obrani Krista, njezina ustanovitelja, od poganskih optužbi: izričito to kaže u *Govorima*³⁵ i na to podsjeća često unutar teksta toga djela³⁶. Ali, možda se dovoljno ne zapaža da je Krist objedinjujuća točka svih dijelova djela: Krist kao promicatelj, naukum i milošću, također vremenitog blagostanja — protiv pogana koji tvrde suprotno — (1—5), Krist kao posrednik i univerzalni put spasenja — protiv poganske »teologije« i pribjega-

²⁹ *De civ. Dei* 15, 1, 1; 19, 11: *mysticum nomen*; *Enarr. in ps* 61, 6: *mysticis nominibus*.

³⁰ *De civ. Dei* 14, 1.

³¹ *De util. cred.* 3, 5—9. J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Aug.*, u *Aug. Mag.*, Paris 1954, II, p. 971, n. 3: »... das mystice hier besagt: Mit einem der Schrift entnommenen Wort von heilig-allegorischen Sinn«; E. LAMIRANDE, *L'église céleste selon St. Aug.*, Paris 1963, p. 97, n. 4. Za svetopisamske tekstove usp. *De civ. Dei* 11, 1.

³² Za politički aspekt vidi str. CXXIX ss.

³³ Usp. *Opći uvod u Ispovijesti*: NBA 1, 3. izd.

³⁴ Usp. *Opći uvod u De Trinitate*: NBA 4.

³⁵ Vidi gore str. IX, bilj. 4.

³⁶ *De civ. Dei* 1, 1; 2, 18, 3; 10, 32, 2; 11, 1; 18, 1; itd.

vanja teurgiji — (6—10), Krist kao utemeljitelj Božje *civitas* (11—14), Krist kao ostvarenje proroštava Starog zavjeta (15—18), Krist kao uskrsnuće i kao sudac, izvor sreće za blaženike (19—22).

Uzvišena stvarnost Božje *civitas* najviši je izričaj i najkompletnija sinteza svih proroštava, dakle svih blagodati koje Bog izlijeva u stvorenja; ali centar tih proroštava i tih blagodati je Krist³⁷. Naravno da se radi o Kristu koji je u jednoj osobi i Bog i čovjek, *quo itur Deus, qua itur homo*³⁸; o totalnom Kristu glavi i tijelu, jer »čitavo tijelo sa svojom glavom je samo jedan Krist«³⁹. Tijelo Kristovo je Božja *civitas*, to jest Crkva⁴⁰.

Drugi dio

SADRŽAJ

Jedna od svojstvenih značajki djela *De civitate Dei* jest da je to u isti mah apologetsko i dogmatsko djelo. Greška je, koju nisu svi izbjegli, zaustaviti se na prvom aspektu i smatrati *De civitate Dei* isključivo apologetskim djelom; greška je to protiv izričite nakane autora koji, recenzirajući svoje djelo, piše: »A da nam ne bi netko prigovarao da smo pobijali stavove drugih ne dokazujući svoje, drugi dio djela, sastavljen od dvanaest knjiga, sadrži to dokazivanje«¹. Štoviše, izlaganje i obrana kršćanskog učenja predstavljaju glavnu nakanu, koja je izražena već, kako je rečeno², na početku prvog dijela, ali je pomaknuta, iz metodoloških potreba, u drugi dio³. Stoga ću i ja iz metodoloških razloga, govoriti o dva aspekta — apologetskom i dogmatskom — odijeljeno, iako ta dva aspekta nisu u Augustinovu djelu posve odijeljena. »Kad je to potrebno, u prvih deset knjiga iznosimo našu doktrinu, a u drugih dvanaest pobijamo doktrinu protivnika«⁴.

³⁷ *De civ. Dei* 7, 31 (sinteza blagodati milosti); 10, 29 (Inkarnacija Riječi najviši primjer milosti).

³⁸ *De civ. Dei* 11, 2.

³⁹ *De civ. Dei* 17, 4, 9.

⁴⁰ *De civ. Dei* 13, 16, 1: *defendimus civitatem Dei, hoc est, eius Ecclesiam*. O većoj ili manjoj identičnosti ovih termina vidi na str. LXXVII.

¹ *Retract.* 2, 43, 2.

² Vidi str. X—XI.

³ *De civ. Dei* I, 35—36.

⁴ *Retract.* 2, 43, 2.

I.

APOLOGETIKA

De civitate Dei nije posljednja, a još manje prva apologija kršćanstva; ali je sigurno najsnažnija što nam ju je patristika ostavila; a, mislim, i ne samo patristika. Sadrži precizan odgovor na mnoge poteškoće pogana, preobraćanje njihovih vlastitih optužbi protiv njih samih, opću nauku o vjerodostojnosti vjere — doktrina koju će preuzeti skolastici, dobit će potvrdu i od crkvenog magisterija — i opće izlaganje krćanske doktrine, koje zatim postaje najbolja obrana.

PRVO POGLAVLJE

DE CIVITATE DEI I OPTUŽBE POGANA

1. Prije Augustina

Prihvativši se ove obrane, hiponski se biskup uputio svijetlom stazom koja se navozuje na početke Crkve. Od samog početka iskrsla je potreba braniti evanđeoski navještaj kako protiv judaizma koji se zaustavljao na Starom zavjetu tako i protiv poganstva koje je odbacivalo i Stari i Novi. Mnogi su osjećali tu potrebu i sišli na bojište svojim djelima. Vremenski primat, a u nekim aspektima ne samo vremenski, drže apologeti II. stoljeća. Među njima Justin. Od apologeta hiponski biskup posjeduje uvjerenje da sva istina, pa i ona koju su iznijeli filozofi, pripada Kristu; osim toga Augustin je zanosni branitelj kršćanstva protiv poganskih kleveta; uvjeren je da progonstva i mučeništva, makar ostaju nepravedna, ojačavaju Crkvu.

S Origenom počinju izravne apologije protiv određenih filozofa. Veliki Aleksandrinac sastavlja *Contra Celsum*, obimno i dragocjeno djelo u kojem slijedi i pobija točku po točku *Istinski Logos*, djelo što ga je ovaj filozof platoničar napisao protiv kršćana. Zatim Metodije¹, Euzebije Cezarejski², Apolinar pišu protiv Porfirija, a ovaj potonji i protiv Julijana³. Kasnije će Ćiril Aleksandrijski pisati protiv Julijana Apostate⁴. Atanazije⁵ i Teodoret Ćirski⁶ se međutim obraćaju općenito Grcima. No

¹ Njegovo djelo koje spominje Jeronim (*De vir. ill.* 83) je izgubljeno.

² *Praeparatio evangelica* i *Demonstratio evangelica* jedno je djelo u dva dijela a brani kršćansku religiju protiv pogana i protiv Zidova, ali je napose usmjereno protiv 25 knjiga Porfirijevog djela *Protiv kršćana*.

³ Veoma cijenjena dva djela Apolinareva, posebno 30 knjiga protiv Porfirija, izgubljena su.

⁴ Napisao je *Adv. libros athei Iuliani* u 20 a možda i više knjiga.

⁵ Mislim na *Oratio contra gentes* i na drugi dio istog djela pod naslovom *Oratio de Incarnatione Verbi*.

⁶ Teodoretovo djelo, u obliku dvanaest govora, ima znakovit naslov *Graecorum affectionum curatio*.

Augustin je imao i na Zapadu, napose u svojoj zemlji, sjajnih primjera kršćanske apologetike: u Rimu Minucija Feliksa⁷, u Africi Tertulijana⁸, Ciprijana⁹, Arnobija¹⁰, Laktancija¹¹.

Od koliko je i od kojih spomenutih apologeta Augustin poznao djela, to nije lako kazati. Kao i obično, prema metodi onoga doba, izričiti su citati rijetki; citiraju se Tertulijan¹², Laktancije¹³, Euzebijske; od ovog posljednjeg često se citira *Kronika*¹⁴. Mnogo se puta Augustin poziva na kršćanske autore znakovitim »naši«, »neki od naših«; izraz je pružao i pruža priliku znanstvenicima da uspostavlja paralele, utvrđuju odnosne veze, otkrivaju izvore¹⁵.

No značajno je nešto drugo: važno je primijetiti da hiponski biskup, makar ih ne citira, posjeduje zajedno s njima ponos vjere, snagu dijalektike, sigurnost dokumentacije, a više od njih, mislim da i to valja zabilježiti, genijalnost za velike sinteze i opće vizije, čak kozmičke. Njegova apologetika, međutim, premda ne zanemaruje pojedinosti, štoviše katkad se na njima zadržava više od potrebnog — tako se bar nama danas čini — kao kada pobija politeizam, ima tu prednost što je globalna i sintetička. Osim toga pokazuje silno veliki respekt prema protivnicima. Poznat je primjer filozofa Porfirija. Pobija ga kroz čitavo djelo *De civitate Dei*, ali o njem govori uvijek s velikim pohvalama: *doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus*¹⁶. S Porfirijem se već bio susreo u *De consensu evangelistarum* i u *Quaestiones contra paganos*, premda je, u ovom slučaju, mislio da se ne radi o filozofu, nego o jednom homonimu. Ta nas napomena navodi da se načas zaustavimo na prethodnicama *De civitate Dei*. Nema ih mnogo, ali su važne.

2. Prije *De civitate Dei*

Prije 413. Augustin se bavio apologetikom više protiv manihejaca, koji su se nazivali kršćanima a nisu to bili, nego protiv pogana. Bila je to, dakle, apologetika koja je za objekt imala ne toliko teizam koliko autentičnost kršćanstva.

1. *De consensu evangelistarum*. Poganima se po prvi put bavi u *De consensu evangelistarum*, djelu koje je otprilike iz 400. Prva je knjiga »napisana protiv onih koji časte ili se pretvaraju da časte Krista kao velikog mudraca; zbog toga ne vjeruju Evanđelju, jer ga nije napisao sam Krist, već učenici, koji su mu, navodno,

⁷ Napisao je oko 197. izvrsnu apologiju kršćanstva u obliku dijaloga pod naslovom *Octavius*.

⁸ Spominjem *Ad nationes, Apologeticum*, remek-djelo Tertulijanovo i *Ad Scapulam*.

⁹ *Ad Demetriadem* preuzima tertulijansku temu o klevetama pogana protiv kršćana za koje se drži da su odgovorni za nevolje Carstva; tu su temu preuzeli Laktancije i Augustin.

¹⁰ Usp. djelo u sedam knjiga pod naslovom *Adversus nationes*.

¹¹ Slavne *Divinae institutiones* u sedam knjiga.

¹² *De civ. Dei* 7, 1.

¹³ *De civ. Dei* 18, 23.

¹⁴ *De civ. Dei* 16, 16; 18, 18; itd.

¹⁵ Usp. npr. *De civ. Dei* 22, 28: *Nonnulli nostri . . . amantes Platonem*.

¹⁶ *De civ. Dei* 19, 22.

krivo pripisali božanstvo, da bi ga učinili Bogom«¹⁷. Hvalili su dakle Krista a kudili kršćane. To bijaše stav Porfirijev¹⁸. Augustin dokazuje njegovu nerazumnost¹⁹. Zatim ustaje protiv politeista koji su držali nepodnošljivim zahtjev Boga Hebreja (Židova) da je on jedini pravi Bog (zato ga nisu prihvaćali u svoj panteon)²⁰, te su kršćanska vremena osuđivali kao da su ona uzrok što opada vremenito blagostanje²¹. Nazrijevaju se već tu teme *De civitate Dei* i zamjećuje se metoda: pozivanje na antičke mudrace protiv poganskih suvremenika: »ili neka grde svoje filozofe . . . ili neka razbiju svoje bogove«; na svaki način neka prestanu optuživati kršćane²².

2. *Quaestiones contra paganos*. U toj su knjizi (= Ep. 102), napisanoj oko 409, još očitije prisutne teme *De civ. Dei*. Riječ je o šest pitanja što su ih postavili pogani — govorilo se da neka potječu od filozofa Porfirija — a poslao mu ih je iz Kartage jedan prijatelj koji je želio postati kršćaninom, s molbom da mu na njih dade odgovor. Augustin ne vjeruje da potječu »od istoimenog slavnog sicilijanskog filozofa čiji se glas pronosi cijelim svijetom«²³. Zašto, ne zna se. Možda zato što mu se poneko od tih pitanja nije činilo dostojno velikog filozofa, ili bilo kojeg filozofa²⁴. A ipak je riječ o Porfiriju; neka od tih pitanja — bar četiri — preuzeta su iz njegova djela *Contra christianos*, a koje hiponski biskup, začudo, izgleda nije poznao. Evo tih šest pitanja: 1) uskrnuće koje predstavlja toliku poteškoću ljudskom razumu; 2) kršćanska vremena, koja postavljaju velik problem o spasenju onih koji su živjeli prije Krista, te stoga problem kršćanskog poimanja povijesti; 3) različitost žrtava i njihovo mijenjanje; 4) vječnost kazni i tekst Mt 7, 2; 5) da li je istina da, prema Salomonu, Bog nema Sina; 6) prorok Jona i njegov slučaj. Augustin odgovara na svako pojedino od tih šest pitanja, zaustavljajući se napose na prva četiri, u kojima su poteškoće veće: na ta će se pitanja vratiti u *De civitate Dei* dajući im opširnije i zauzetije objašnjenje.

3. *Pisma Voluzijanu i Marcelinu*. S pismima Voluzijana i Marcelina i Voluzijanu i Marcelinu²⁵, koja se javljaju na vrhuncu polemičke klime iz koje nastaje *De civitate Dei*, ulazimo u žarište problematike djela. Pitanja koja obrađuje u *De civ. Dei* ista su kao ona koja su se nametnula i rješavala, premda na brzinu prema naravi epistolarnog stila, u spomenutim pismima.

Evo sinteze četiriju velikih poteškoća što su ih Voluzijan, poganin koji nije bio indiferentan prema fenomenu kršćanstva, i krug njegovih prijatelja imali protiv kršćanske doktrine: 1) Inkarnacija, za koju se činilo da sadrži gomilu kontradikcija; 2) djevičansko rođenje Krista, koje je zvučalo kao nešto nečuvano; 3) prijelaz iz

¹⁷ *Retract.* 2, 16.

¹⁸ Augustin se poziva na *Filozofiju iz proroštava*, Porfirijevo djelo koje će imati u vidu i u *De civ. Dei*; *De cons. ev.* 1, 15, 23. O Porfiriju vidi više u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, I, izd. KS, Zagreb 1976, str. 252—256 (op. prev.).

¹⁹ *De cons. ev.* 1, 7, 10—11, 17.

²⁰ *De cons. ev.* 1, 17, 25—32, 50.

²¹ *De cons. ev.* 1, 33, 51.

²² *Isto mj.*

²³ *Retract.* 2, 31.

²⁴ *Ep.* 102, 23.

²⁵ *Epp.* 135 (Voluzijanovo); 136 (Marcelinovo); 137 (Voluzijanu); 138 (Marcelinu).

Starog u Novi zavjet, koji je uključivao izmjenu božanskog plana spasenja; 4) kršćanske kreposti, kao poniznost, praštanje, ljubav prema neprijateljima, za koje se činilo da su nespojive s veličinom i stabilnošću države; 5) konačno, neprijeporna činjenica da su mnoge nesreće zadesile državu zbog kršćanskih imperatora.

Augustinov odgovor sadrži: 1) dugačko izlaganje katoličke doktrine o Inkarnaciji i djevičanskom rođenju Krista, zamišljeno da rasprši nesporazume i da pojašni narav i svemogućnost Božju²⁶; 2) sažetak apologetskih motiva koji vojuju u korist kršćanstva²⁷; 3) pobijanje optužbe da je kršćanstvo uzrok nevolja carstva²⁸; 4) dokazivanje, koje poprima karakter izazova, da su kršćanske zapovijedi, napose dvostruka zapovijed ljubavi, izvor autentičnog blagostanja za državu²⁹; 5) obrana kontinuiteta dvaju Zavjeta, koji ne unose promjenu, nego mudru ekonomiju³⁰; 6) osuda doktrine i prakse magije, s posebnim odnosom prema Apoloniju iz Tijane i prema Apuleju, koje se uzalud pokušavalo uspoređivati s čudesima Kristovim³¹. U tom je odgovoru, *in nuce*, dobar dio onoga što je rečeno u *De civitate Dei*: uvijek će biti od koristi obraćati se tome odgovoru kao navještaju i komentaru velikog djela.

3. Opći pregled poganskih objekcija

Osim u djelima koja smo spomenuli, Augustinova je konstantna pažnja, makar sporadično, bila usmjerena na protukršćanske stavove poganstva. Tragove tog napora, koji su korisno i marljivo prikupljeni³², nalazimo u svim njegovim djelima, napose u govorima narodu. Sažeto možemo reći da su poteškoće pogana bile uperene:

1) *protiv kršćanske vjere u buduću život*: mnoge, kao npr. epikurejce, smetala je besmrtnost duše³³; a sve, uključujući neoplatonike, uskrsnuće tjelesa³⁴, protiv čega su gomilali sve vrste objekcija³⁵;

²⁶ Ep. 137, 2, 4—4, 14.

²⁷ Ep. 137, 4, 15—16.

²⁸ Ep. 138, 3, 16—17.

²⁹ Ep. 137, 5, 17; 138, 2, 9—15.

³⁰ Ep. 138, 1, 2—8.

³¹ Ep. 138, 4, 18.

³² P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par St. Aug.*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 149—186; usp. ISTI, *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, u *Vigiliae christianae*, 13 (1959), pp. 133—169; i *Polemiche anticristiane e platonismo cristiano da Arnobio a S. Ambrogio*, u A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV*, tal. pr., Torino 1968, pp. 167—197.

³³ *Serm.* 150, 5, 6.

³⁴ *Enarr. in ps.* 88, d. 2, 5, 56: *In nulla ergo re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei Christianae sicut de carnis resurrectione.*

³⁵ Upotreba udova uskrsnutih tjelesa (na pr. *Serm.* 243, 3, 3 ss), kondicija tijela — možda neko tijelo nerazvijeno, hendikepirano, ostarjelo — u času smrti (na pr. *Serm.* 242, 2, 3 ss), prisutnost tjelesne materije u nebu (*Serm.* 242, 3, 7), raspadljivost leša (*Serm.* 361, 12, 12), itd.

2) *protiv društvene vrijednosti kršćanstva*: optuživao se katolički moral za rigorizam³⁶ i za ekskluzivizam³⁷, ali, s druge strane, zbog nauke o opraštanju grijeha, također za laksizam i iskvarenost³⁸; inzistiralo se na krepostima pogana³⁹ i na manama kršćana⁴⁰, da bi se zaključilo da je kršćanstvo beskorisno⁴¹, štoviše štetno zbog svega onoga što je donijelo i donosi društvu; u stvari, govorili su, s kršćanstvom je započelo propadanje rimskog imperija⁴²;

3) *protiv nauke o Trojstvu, Inkarnaciji, božanstvu Kristovu*: za prvu se držalo da je apsurdna⁴³, druga je u suprotnosti sa svakom zdravom filozofijom⁴⁴, treća da je izmišljotina učenika⁴⁵;

4) *općenito protiv vjerodostojnosti kršćanstva*: kršćani su se kvalificirali kao ludi, glupi, slaboumni⁴⁶, kritizirala su se izvješća Starog zavjeta, poput onog o Joni⁴⁷, proroštva koja da su izmišljotina kršćana⁴⁸, Novi zavjet koji da nije vjerodostojan jer da je to djelo učenika koji su htjeli uzdići Učitelja⁴⁹; Kristova su se čudesa tumačila magijskom vještinom⁵⁰; ili, ako se Krist smatrao nevinim, pripisivalo se magijskoj vještini širenje kršćanstva⁵¹; ponekad se prezirao i Krist kao čovjek, govorilo se da je to Židov kojega su ubili, raspeli, brezvrijedan čovjek⁵²; konačno se predviđao nestanak kršćanske religije⁵³, tvrdilo se da će se to dogoditi nakon 365 godina (za godinu godina)⁵⁴.

³⁶ Zbog uzdržavanja što ga kršćanski moral nalaže: *Serm.* Mai 14 (Misc. Ag., I, p. 295): *ubi est felicitas vestra?; Enarr. in ps.* 48, d. 2, 3, 22: *Quid vobis prodest quia creditis? Quid plus habetis quia Christum habetis?; Enarr. in ps.* 136, 9, 33; itd.

³⁷ Kao da su samo kršćani živjeli kreposno: *In Io ev. tr.* 45, 2, 8; itd.

³⁸ Osim *Ep.* 136, 2 usp. *Enarr. in ps.* 101, 10, 6: *Vos corrumpitis disciplinam moresque generis humani pervertitis.*

³⁹ *Enarr. in ps.* 31, d. 2, 2, 10; itd.

⁴⁰ *Enarr. in ps.* 30, enarr. 2, d. 2, 6, 44; *Serm.* 15, 6, 6; itd.

⁴¹ *Enarr. in ps.* 39, 26, 30: *Laudant falso: Magnus vir, bonus vir, litteratus, doctus, sed quare christianus?*

⁴² Bila je najčešća optužba, koja je već prešla u poslovicu: *Enarr. in ps.* 80, 1, 25: *... a temporibus christianis coepit proverbium: Non pluit Deus, duc ad Christianos; usp. De civ. Dei* 2, 3, 1: *ortum est vulgare proverbium: Pluvia deficit, causa Christiani sunt.*

⁴³ *In Io ev. tr.* 39, 3.

⁴⁴ *Serm.* 225, 3; *Serm.* Guelferb. 3, 3 (Misc. Ag., I, p. 454); usp. *Epp.* 135, 2; 136, 1.

⁴⁵ *De cons. ev.* 1, 34, 52.

⁴⁶ *Enarr. in ps.* 34, d. 2, 8: *Ubi cumque invenerint Christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare hebetem, insulsum, nullius cordis, nullius peritiae; In Io ev. tr.* 100, 3, 16; itd.

⁴⁷ *Questiones contra paganos* 6 (= *Ep.* 102, 30—38).

⁴⁸ *In Io ev. tr.* 35, 7: *Vos vobis ista finxistis.* Protiv ove klevete Augustin se obično poziva na svjedočanstvo Židova, koji su odobrivali Stari zavjet a bili su neprijatelji kršćanskog imena: usp. *Enarr. in ps.* 40, 14; 56, 9; 58, d. 1, 22; *De cons. ev.* 26, 40.

⁴⁹ *De cons. ev.* 1, 34, 52.

⁵⁰ *De cons. ev.* 1, 11, 17. 32, 50.

⁵¹ *De civ. Dei* 18, 53, 2.

⁵² *Enarr. in ps.* 40, 4; 68, d. 1, 12; 118, d. 26, 4.

⁵³ *Enarr. in ps.* 187, 14: *Ubi sunt qui dicebant: Pereat nomen christianorum de terra?; Enarr. in ps.* 43, 14: *... illi ipsi Iudaei, contra quos quando defendimus Christum, dicunt vobis: sic moriaris quomodo ille; Enarr. in ps.* 40, 1, 57; 70, d. 2, 4, 30.

⁵⁴ *De civ. Dei* 18, 53, 2.

4. *Odgovor De civitate Dei*

Na tu je pozamašnu gomilu optužbi Augustin htio odgovoriti svojim djelom *De civitate Dei*. Ovaj put ne na način uvoda kao u *De consensu evangelistarum*, niti parataktički razlažući pitanje po pitanje, kao u *Quaestiones contra paganos*, niti na brzinu kao u *Pismima* — premda brzina u *Pismima* gdjekada poprma ekspresivnu efikasnost na koju je teško drugdje naići — niti prigodno kao u *Govorima*; već namjerno i nadugačko, laćajući se jedne svoje velike ideje, ideje u *duae civitates*, te unoseći tijekom razvijanja te ideje, na odgovarajuća mjesta, potrebne odgovore. Ti su odgovori, općenito, i negativni i pozitivni: dokazuje se da je poganstvo nesposobno riješiti velike probleme povijesti, a da je kršćanstvo za to sposobno. Metoda koju je odabrao, nedvojbeno teška i veličanstvena, sili ga gdje-kada da se udalji od predmeta, ali mu i pruža priliku za stvaranje zdanja kršćanske doktrine i ujedno za polemiziranje s protivnicima, štoviše da stvarajući polemizira i polemizirajući stvara: a upravo to je on želio. U stvari, spomenimo samo primjera radi, kada u prvom dijelu pobija optužbe pogana o društvenoj nesposobnosti kršćanstva, razlaže i brani nauku o Providnosti, a to je jedna od središnjih teza kršćanske koncepcije povijesti, i kada, još uvijek u prvom dijelu, pobija neoplatonsku demonologiju, naširoko razlaže kršćansku doktrinu o posredništvu i o žrtvi Kristovoj, što je opet fundamentalna teza kršćanske dogmatike. Naprotiv, kad u posljednjem odsjeku drugog dijela razlaže vječne termine o dvije *civitas*, donosi i pobija optužbe filozofa protiv uskršnuća tijela i vječnosti kazni.

Ali u vezi s apologetskom metodom *De civitate Dei* valja imati na umu još jednu distinkciju. U tom djelu imamo sektorsku apologetiku, koja je odgovor na pojedine optužbe, i generalnu apologetiku, koja je dokazivanje vjerodostojnosti kršćanske vjere: druga nije manje važna od prve. Bit će riječi ponešto o jednoj i o drugoj.

5. *Obrana društvene vrijednosti kršćanstva*

Prvi odgovor što ga daje *De civitate Dei* na optužbe pogana, onaj koji je bio urgentniji jer su optužbe bile izvikivane sa svih strana i psihološki bile više na dohvatu; odnosi se na društveni aspekt kršćanstva. Sadrži tri temeljne tvrdnje: 1) zla koja su zadesila Carstvo, ne ovise o kršćanstvu; 2) ako se društveno blagostanje želi temeljiti na moralnosti i pravdi, kako i treba biti, kult bogova to nije kadar osigurati; 3) ako se prihvati i slijedi kršćanski moral, on je u stanju osigurati to blagostanje. Na te tri tvrdnje nadovezuje se četvrta, općenitija: napredak i veličina Rima nisu ovisili o kultu bogova, nego o Providnosti jedinog pravog Boga koji je htio nagraditi građanske kreposti rimskog naroda.

Za prvu tvrdnju Augustin se oslanja na povijest, koja svjedoči da zla u svijetu nikad nije nedostajalo, pa prema tome skida krivnju s kršćana za koju ih optužuju pagani. On ne želi pisati povijest⁵⁵, ali mu je stalo da se ona napiše s ovim specifičnim ciljem: pokazati od kojih je i kolikih zala čovječanstvo trpjelo prije dolaska Krista. To će stvarno učiniti, po Augustinovoju sugestiji, njegov učenik Pavao Orozije

⁵⁵ *De civ. Dei* 3, 18, 1.

u sedam knjiga *Historiae contra paganos*; te su se knjige u srednjem vijeku mnogo čitale, i smatrale su se povijesnom dopunom *De civitate Dei*⁵⁶. Augustin se ograničuje na nekoliko primjera⁵⁷, ponavljajući čestu temu iz svojih govora o pohari Rima⁵⁸, i zaključuje: »Neka optuže svoje bogove za tolika zla oni koji su nezahvalni našem Kristu za tolika dobra«⁵⁹. Što se kršćanina tiče, taj zna da mu Krist nije osigurao vremenitu sreću, već sreću vječnu. Radi te jedine nade, a ne radi kojeg drugog motiva, mi smo kršćani: *propter quam unam proprie nos Christiani sumus*⁶⁰. Vremenita dobra i zla zajednička su dobrima i lošima, ali »ostaje razlika među onima koji podnose iste patnje: istovjetnošću patnji ne postaje krepost isto s manom«⁶¹.

Za drugu tvrdnju oslanja se na moral. Osim teorijske neosnovanosti politeizma, koji Augustin, poput ostalih apologeta, razgoličuje oružjem smiješnosti, autoritetom poganskih pisaca⁶², argumentacijom velikih filozofa⁶³, jasno je da u praksi kult bogova ne može biti garancija dobra države. Ne može to biti zbog nemoralnih i opscenih obreda koji taj kult prate⁶⁴. Naravno, osim ako se želi država koja se temelji na užitku pod svaku cijenu, razuzdanosti, na nekažnjenoj nepravdi⁶⁵. A da protivnici ne bi replicirali da je parametar ovog oštrog suda Evanđelje koje oni nisu prihvaćali, autor *De civitate Dei* poziva se na primjer kreposti velikih Rimljana⁶⁶, na sud njihovih drevnih mudraca⁶⁷ i na njihove zakone. Napose na zakone, jer mu je to omogućavalo da hvali njihovu juridičku mudrost a kudi praktičnu nedosljednost⁶⁸.

Za treću tvrdnju poziva se na vlastitu snagu kršćanskih kreposti. Augustin je toliko uvjeren da iz njih može proizaći golemo dobro državi za napredak i za mir da im dobacuje ovaj izazov: »...oni koji drže da je Kristov nauk neprijateljski prema državi, neka nam dadu takvu vojsku, kakvi po Kristovu nauku imaju biti vojnici: neka nam dadu takve starješine, takve muževe, takve supružnike, takve roditelje, takvu djecu, takve gospodare, takve sluge, takve kraljeve, takve suce, konačno takve obveznike i sakupljače poreza, kao što kršćanski nauk propisuje da budu, i neka se onda usude nazvati je neprijateljicom države, odnosno neka ne oklijevaju radije priznati da bi, kad bi se toga nauka bili držali, moćno bilo

⁵⁶ O obimnoj bibliografiji o P. Oroziju i o njegovim *Historiae* usp. V. GROSSI, *Patrologia*, Marietti, III, p. 470.

⁵⁷ Iznio ih je u trećoj knjizi.

⁵⁸ Usp. *Serm.* 296, 7: *cito responde: incendium Romanae urbis hoc testium est . . . Quae modo semel arsit inter sacrificia christianorum, iam bis arserat inter sacrificia paganorum.*

⁵⁹ *De civ. Dei* 3, 31.

⁶⁰ *De civ. Dei* 6, 9, 5.

⁶¹ *De civ. Dei* 1, 8, 2.

⁶² Poziva se napose na Varona (*De civ. Dei* 4, 31; 6, 9, 2) i na Seneku (*De civ. Dei* 6, 10).

⁶³ *De civ. Dei* 8, 6 (argumentat platoničara za opstojnost Božju).

⁶⁴ To je predmet čitave 2. knjige.

⁶⁵ Vidi gorak opis jedne takve države, *isto* 2, 20.

⁶⁶ Vidi gore str. XX.

⁶⁷ Poziva se napose na Salustija: *De civ. Dei* 2, 18; i na Cicerona: *isto* 2, 21.

⁶⁸ To se odnosi naročito na zakon koji je scenske glumce lišavao rimskog građanstva: *De civ. Dei* 2, 13 (tu se spominje razlika između Grka i Rimljana; ovi drugi mudriji su i smotreniji u svojim zakonima od Grka) i 2, 31 (*Haec tibi numquam, nec pro terrena patria placuerunt*).

zdravlje države⁶⁹. Ovo naročito vrijedi za dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu, u kojoj vidi sadržaj sve filozofije i tajnu zdravlja jedne hvalevrijedne države⁷⁰. U stvarnosti, kad bi svi, svatko prema svome položaju, obdržavali kršćanske zapovijedi, ljudsko bi društvo »svojim blagostanjem uljepšalo plitkost sadašnjeg života i penjalo bi se k vrhuncima života vječnoga da vlada u savršenoj sreći⁷¹. Te riječi izražavaju na najbolji mogući način sintezu do koje je Augustin došao: Božja *civitas* ima eminentno eshatološki cilj, ali ima i takvu doktrinu i takve zapovijedi da, vrše li se, donose nenadomjestiv i odlučujući doprinos vremenitom blagostanju; kršćanstvo je, nema sumnje, religija onostranosti, ali je njezina velika društvena vrijednost za ovozemaljski život neosporna⁷². Iz ove sinteze nastaje idealna slika kršćanskog cara kakvu nam Augustin pruža⁷³.

Ostala je da se riješi još jedna teškoća, možda najneposrednija i koja je najviše uzrujavala, a to je ova: Rimsko je Carstvo bilo veliko i bogato kad je bilo pogansko; kad je postalo kršćansko, počelo je slabiti i propadati. Evo Augustinova odgovora: veličina imperija nije ovisila o kultu bogova, ni o sudbini, nego o providenciji pravog Boga, koji *quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit*⁷⁴; razlog njegova propadanja, nasuprot, stoji u moralnoj pokvarenosti koja je došla na mjesto drevnih kreposti⁷⁵. Tu se opet Augustin poziva na poganske pisce. Na drugi dio odgovora vratiti ćemo se kad bude govora o središnjem argumentu *De civitate Dei*⁷⁶, za prvi neka budu dovoljne neke referencije⁷⁷.

6. Obrana duhovne vrijednosti kršćanstva

Autor *De civitate Dei* posjedovao je u ovoj stvari veliku prednost, koju mi danas, na žalost, često nemamo, a ta je što je pred sobom imao protivnike koji su osjećali religiozni problem i tražili za nj rješenje, makar onda nudili promašaje. »Konačno će biti govora protiv onih koji... se muče da dokažu kako se bogovi ne smiju častiti radi blagostanja u ovom životu, nego radi onoga koji će doći poslije smrti«. Tako autor na koncu prve knjige naviješta program drugog odsjeka prvog dijela. Radi se »o slavnim filozofima na visoku glas, koji o mnogim stvarima misle kao mi, to jest o besmrtnosti duše, o nauku o Bogu stvoritelju svijeta, o providnosti kojom Bog upravlja svijetom što ga je stvorio⁷⁸. Nisu to, dakle, ateisti, ni materijalisti, nisu indiferentni prema sudbini čovjeka poslije smrti. Bijahu to neoplatoničari. Među njima Plotin i osobito Apulej i Porfirije. Od Apuleja rabi mnogo *De deo Socratis*, dok od Porfirija ima pred sobom na

⁶⁹ *Ep.* 138, 2, 15.

⁷⁰ *Ep.* 137, 4, 37.

⁷¹ *De civ. Dei* 2, 19.

⁷² Vidi gore str. XIX s.

⁷³ *De civ. Dei* 5, 24.

⁷⁴ *De civ. Dei* 5, 21.

⁷⁵ *De civ. Dei* 5, 12. 15; *Ep.* 138, 3, 18.

⁷⁶ Vidi str. LXIX s.

⁷⁷ To je optužnica na koju je počeo odgovarati u pismu Marcelinu citirajući Salustija i Juvenala (*Ep.* 138, 3, 16) a što nastavlja u *De civitate Dei*, gdje na Salustija (na pr. 2, 18) nadovezuje Ciceronovo djelo *De republica* koje osobito rado citira (na pr. 2, 9. 21).

⁷⁸ *De civ. Dei* 1, 36; usp. 5, 1.

prvom mjestu *De regressu animae*, djelo koje samim naslovom nameće problem koji ovdje pobuđuje interes⁷⁹.

Unatoč toj prednosti, Augustin osjeća težinu zadatka⁸⁰. Goni ga ipak naprijed kroz pet knjiga uobičajenom negativnom i pozitivnom metodom: dokazuje teorijsku neosnovanost i praktičnu štetu teurgijsko-demonološke solucije koju su predlagali ti filozofi, te brani vrijednost i mudrost kršćanske solucije. O drugoj će čitatelj naći kratak sažetak na slijedećim stranicama⁸¹, a o prvoj ćemo progovoriti ovdje koliko nam se čini korisnim za orijentaciju.

Sušтина Augustinove argumentacije je slijedeća: poganski filozofi nemaju odgovor na problem medijacije; poznaju cilj, ali ne put. S obzirom na cilj rado citira blistave riječi Plotinove: *Fugendum est ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia*⁸². Ali neprestano ponavlja, u *Ispovijestima*, ovdje i u drugim djelima, da ne znaju puta.

Radi se, dakle, o problemu medijacije. Augustin je to oštro osjetio uoči svoga obraćenja, kad je, pošto je pročitao neke knjige platonika, pokušao iskustvo »plotinske« ekstaze, što je rodilo neuspjehom⁸³. Bio je to neuspjeh, ali ne beskoristan, jer je izbacio na površinu i ukazao na esencijalni problem, dotada uspavan, problem puta. Otkrivši problem, bilo je lakše spoznati rješenje, što se i dogodilo⁸⁴. Spoznavši rješenje u Kristu Posredniku, Augustin je utrošio sve sile, kroz čitav život, da to rješenje razjasni, da u nj uvjeri bližnje i daleke. Ovdje, obraćajući se dalekima, ispituje rješenje platonika kroz djela Apuleja i Porfirija, i otkriva njegovu neutemeljenost i neprilichnosti; neprilichnosti teške, a neutemeljenost totalnu. Njihovo se rješenje nadovezivalo na politeističku koncepciju religije, oslanjalo na medijaciju demona, pribjegavalo je teurgijskim praksama: tri apsolutno neprihvatljiva elementa, jer su lažna.

Polazeći od trostruke podjele »teologije« prema Varonu — mitske (u pjesnika), naravne (u filozofa), političke ili društvene (u svećenika)⁸⁵ — dokazuje u dvije knjige — 6. i 7. — da prva i posljednja ne mogu izbjeći sudu i osudi; ne može ih od toga suda spasiti simboličko-naturalistička interpretacija koju predlažu. Samo druga može izdržati pažljiv ispit, štoviše, Augustin u njoj vidi duboku harmoniju, u nekim njezinim bitnim crtama, s kršćanskom doktrinom. U tom smislu u 8. knjizi donosi brižljivo sučeljavanje između platonizma, kao predstavnika klasične »teologije«, i kršćanstva, inzistirajući napose na transcendenciji Boga, shvaćenog kao uzrok bitka, svjetlo spoznanja, izvor ljubavi⁸⁶.

⁷⁹ Skupa s *De regressu animae* Augustin citira i *De philosophia ex oraculis* (*De civ. Dei* 19, 23). O'Meara u jednoj lijepoj studiji o prisutnosti Porfirija u Aug. (*Porphyry's Philosophy from Oracles in Aug.*, u *Etudes Aug.*, Paris 1959) zastupa, izazvavši oštru diskusiju, da se radi o istom djelu: usp. P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Aug.*, u REA, 6 (1960), pp. 205—244; J. O'MEARA, *Comment of Prof. O'Meara*, u REA, 6 (1960), pp. 245—247; G. MADEC, *Bull. Aug.*, u REA, 8 (1962), pp. 385—386.

⁸⁰ *De civ. Dei* 1, 36; 8, 1.

⁸¹ Vidi str. LXXI.

⁸² *De civ. Dei* 9, 17. O ovom slavnom tekstu usp. odnosnu bilješku i BA 34, dopunska bilj. 72, pp. 614—616.

⁸³ *Confess.* 7, 17. 23.

⁸⁴ *Confess.* 7, 18, 24 s; usp. *Uvod u Confessiones* (NBA 1, pp. LIII—LIV).

⁸⁵ *De civ. Dei* 6, 5, 1—3.

⁸⁶ Vidi dolje str. CXII.

1. *Demonologija*. Govor o transcendenciji Božjoj postavlja problem medijacije, ali ga ne rješava. Platoničari to znaju i nastoje predložiti rješenje koje se u biti temelji na demonologiji. U toj točki Augustin vadi iz Apulejeva *De deo Socratis* glavne crte te demonologije te pokazuje njezinu apsurdnost. Apulej je govorio »da se sva živa bića koja imaju razumsku dušu, dijele na tri skupine: na bogove, ljude, demone«. Demoni stoje u sredini, ne samo prostorno — prebivaju, naime, u zračnoj sferi, između bogova koji su gore i ljudi koji su dolje — nego i ontološki, ukoliko »s bogovima imaju zajedničku besmrtnost tijela, a s ljudima muke duha«⁸⁷. Njihovih svojstava, nastavlja Apulej, ima pet: život, strasti, inteligencija, eterično tijelo, besmrtna egzistencija; po trima od tih svojstava, trima prvima, bliski su ljudima, po drugim dvama svojstvima bliski su bogovima⁸⁸. Ali bogovi ne komuniciraju s ljudima — *nullus deus miscetur homini*, ponavljao je Apulej⁸⁹ — zato su demoni posredna bića između jednih i drugih, noseći bogovima vijesti od ljudi, a ljudima blagodati od bogova.

Autor *De civitate Dei*, pretresajući to rješenje, nalazi u njemu gomilu metafizičkih, etičkih, teoloških, religioznih apsurdnosti. U stvarnosti, demoni nisu iznad ljudi, jer ih ljudi, ako su dobri, nadmašuju u savršenstvu⁹⁰. Zatim, demoni, jer su podložni strastima, ljubitelji razuzdanosti i surovosti — »Pomamni za zlodjelstvom, potpunoma bez pravde, naduti ohološću, puni zavisti, lukavi u prijevarnosti«⁹¹ — ne mogu biti posrednici spasenja. Osim toga, neshvatljivo je da božanstvo ne bi poznavalo ljudske stvari⁹² i da bi mu za to znanje trebale vijesti koje mu donose posredna bića⁹³. Konačno, demoni ne mogu biti objekt čašćenja i kulta, jer se bit religije sastoji u nasljedovanju onoga što se časti: »Kakav razlog ovdje postoji, osim bezumnosti i bijedne zablude, da se zarobljuješ čašćenjem nekoga od koga želiš biti drukčiji u ponašanju i da iskazuješ religiozno štovanje nekome koga odbijaš nasljedovati, kad je bit religije u nasljedovanju bića komu iskazuješ štovanje?«⁹⁴

Postoji osim toga neposredniji razlog koji priječi govoriti o posredovanju demona, a taj je: oni, po svojim karakteristikama, ne garantiraju onaj posredni položaj, koji je neophodan za posrednika. Prema Apuleju postoje tri karakteristike bogova: »prostorna uzvišenost, besmrtnost postojanja, savršenstvo bivstvovanja«; jednako tako postoje tri suprotne karakteristike ljudi: »najniži prostor, smrtnost, neposjedovanje sreće«⁹⁵. No, demoni se ne mogu smatrati posrednim bićima između tih dviju krajnosti. Puštajući po strani prostorno pitanje, jasno je da su dvije krajnosti s jedne strane besmrtnost i sreća, a s druge smrtnost i neposjedovanje sreće. Da bi bili posrednici, demoni bi trebali ujediniti nesretnu smrtnost — ljudi su, zapravo, smrtni i bez sreće, i to bez sreće jer su smrtni⁹⁶ — sa sretnom be-

⁸⁷ *De civ. Dei* 8, 14, 1. Ove se karakteristike pretresaju u slijedećoj knjizi: 9, 8.

⁸⁸ *De civ. Dei* 8, 16.

⁸⁹ *De civ. Dei* 8, 20.

⁹⁰ *De civ. Dei* 8, 22.

⁹¹ *Isto mj.* O strastima demona i o strastima općenito usp. 9, 3—11.

⁹² Vidi str. LXX.

⁹³ *De civ. Dei* 8, 21, 1—2.

⁹⁴ *De civ. Dei* 8, 17, 2.

⁹⁵ *De civ. Dei* 9, 12.

⁹⁶ *De civ. Dei* 9, 15, 2.

smrtnošću, ovu trajnu s onom prolaznom; budući da ne ispunjavaju taj bitan uvjet, nisu posrednici. Zbog istog razloga posrednici nisu ni dobri demoni, kao što su to htjeli platoničari, jer bi ovi imali dvije vlastitosti zajedničke s bogovima, sreću i besmrtnost, a nijedne s ljudima, nesretnim i smrtnim⁹⁷. Pravo posredništvo je jedino ono Kristovo. No o tome ćemo govoriti kasnije⁹⁸. Ovdje valja još inzistirati na neodrživosti platonskog rješenja, koje se na najočitiji način otkriva u magiji, u koju ona nužno vodi, ili, možda, iz koje potječe; na svaki je način bila sredstvo pomoću kojega se medijacija izražavala.

2. *Magija*. Ova žalosna manifestacija deformirane i korumpirane religioznosti nije mogla ne naći u *De civitate Dei* oštru kritiku. Autor suočuje »iskrenu i pouzdanu religioznu vjeru« i »čarolije i formule sastavljene od umijeća gnusne radoznalosti koje nazivaju magija, ili još odvratnijim imenom, vračanje, ili prihvatljivijim, teurgija«⁹⁹. Teurgija je takozvana bijela magija koja se sastoji, etimološki govoreći, u akciji onoga koji vrši božanske stvari, ili prema drugima, u akciji koja »potiče i prisiljava bogove«; vračanje ili prema grčkom goetia (od *goeteia*, ime koje se izvodi iz zlogukog zvuka recitiranja magičkih formula) je crna magija¹⁰⁰.

Augustin uzima termin magija uvijek u pejorativnom smislu, strogo osuđuje jednu i drugu. One se, tvrdi, vrše pod zaštitom zlih duhova. To dokazuje pozivajući se na Vergilija, Cicerona i, naročito, na civilne zakone koji su ih strogo zabranjivali, zakone koje zacijelo nisu ustanovili kršćani, a koji su pogodili i samoga Apuleja¹⁰¹. Dokazuje to također iz kontradiktornog stava samog Apuleja i Porfirija, koji sada hvale, sad opet kude magičke vještine¹⁰².

Porfirije, na primjer, »lavira između svetogrdne radoznalosti i ispovijedanja filozofije«. S jedne strane »obećaje određenu katarzu duše pomoću teurgije«, a s druge tvrdi da »ta praksa ne nuđa nikome povratak Bogu«¹⁰³. Pošto je nadugačko dokazao proturječnost ovog stava, Augustin uzvikuje gorkom ironijom: *O theurgia praeclara, o animae praedicanda purgatio!*¹⁰⁴. Ali Augustin ne zanemaruje zabilježiti da se Porfirije pokazuje mudrijim, kada u *Pismu svećeniku Anebonu* osuđuje magičke vještine¹⁰⁵. Preciziranje je znak posebnog poštovanja prema slavnom filozofu¹⁰⁶, ali i vješt apologetski argumenat. Optužni govor svršava pozivom: »Kanite se i odbacite prijevarnost zlih duhova i slušajte nauku spasenja«¹⁰⁷. Ta se sastoji u žrtvi Kristovoj, koja je postala svakidašnja žrtva otkupljene *civitas*, jedina koja može očistiti ljude i povezati ih s Bogom; jedina koja može odgovoriti na problem što su ga postavili filozofi »odličnici«, ali ga nisu riješili. No i o tom će biti više riječi kasnije¹⁰⁸.

⁹⁷ *De civ. Dei* 9, 13, 3.

⁹⁸ Vidi str. LXXII.

⁹⁹ *De civ. Dei* 10, 9, 1.

¹⁰⁰ Usp. A. A. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, u A. MOMIGLIANO, *nav. dj.*, pp. 113—117.

¹⁰¹ *De civ. Dei* 8, 19.

¹⁰² Glede Apuleja poziva se na njegovu *Apologiju* ili *O magiji* gdje se neoplatonski filozof brani upravo od optužbe za magiju.

¹⁰³ *De civ. Dei* 10, 9, 2.

¹⁰⁴ *De civ. Dei* 10, 10.

¹⁰⁵ *De civ. Dei* 10, 11, 1—2.

¹⁰⁶ Vidi gore str. XXX.

¹⁰⁷ *De civ. Dei* 10, 10.

¹⁰⁸ Vidi str. LXXXIII.

VJERODOSTOJNOST KRŠĆANSKE VJERE

De civitate Dei nije samo odgovor na optužbe pogana, nego i generalna impostacija vjerodostojnosti kršćanske vjere. Štoviše, najveće apologetsko značenje djelo ima upravo od te impostacije, koja je odraz dugog i mučnog hoda autorova u povratku u katoličku Crkvu. Augustin bijaše obraćenik: to se ne smije zaboraviti. Obračćenik zna iskustvom, a ne tek teoretskim uvjerenjem, kakva je važnost vjerodostojnosti vjere i njezinih motiva. Njegovo zanimanje za taj predmet, mnoštvo stvari koje je o tom napisao, metoda koju je slijedio nadovezuju se na njegovo obraćenje.

1. Zanimanje hiponskog biskupa za apologetsku temu

Predmet je pobuđivao Augustinovo zanimanje već od mladosti, kada je, sa 19 godina, krivo postavio problem odnosa između razuma i vjere. Ta pogrešna impostacija — ili razum ili vjera — dovela ga je do prijanjanja uz manihejce, koji su mahali zastavom svog racionalizma; otkriće da je ova impostacija pogrešna ponovo ga je vratila na put povratka prema katoličkoj Crkvi, koju su manihejci oštro osuđivali za fideizam¹. Zanimljivo je upoznati prve korake na tom putu, kada je, u trenutku gotovo definitivnog pristanka uz skepticizam, pronašao povjerenje u razum, otkrivši, poslije dugih meditacija, da se skepticizam rađa iz pogrešne metode. Ne, dakle, kako govorahu manihejci (i prije i poslije njih svi racionalisti), razum *ili* vjera, nego razum *i* vjera. Dapače, vjera, uzeta kao sadržaj, ne samo da nije zapreka spoznanju istine, nego je put da se do nje dođe². Naravno, radi se o onim istinama koje služe pojašnjenju i rješenju velikog i zamršenog problema života i povijesti ljudske, a ne o matematičkim i znanstvenim istinama za koje je Augustin smatrao da ne mogu pasti pod skepticizam³.

Dvije su moći koje čovjeka dovode do spoznaje istine: autoritet i razum. U vremenskom redu prije dolazi autoritet, dakle vjera; u redu važnosti prije je razum, dakle znanost. Tako Augustin često ponavlja u djelima napisanima kako prije tako i poslije krštenja⁴. Motiv toga isticanja jest u činjenici što je upravo u mučnim danima koji su prethodili obraćenju naslutio ispravne odnose između razuma i vjere i zacrtao svoju vlastitu apologetsku metodu. Tu metodu nose dvije konstantne prerogative koje možemo nazvati: *autoritet* i *globalnost*. Iz prve vuče korijen inzistiranje na potrebi vjere, iz druge vraćanje na povijest spasenja, da bi dokazao vjerodostojnost same vjere. Na toj se metodi temelje apologetska djela hiponskog biskupa, kako protiv manihejaca tako protiv pogana.

¹ Usp. *Uvod u Confessiones* (NBA 1, pp. 43—46); S. Ag. *L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, pp. 61—66.

² *Confess.* 6, 5, 7—8.

³ *Confess.* 6, 4, 6.

⁴ *Contra Acad.* 3, 20, 43; *De ordine* 2, 9, 26; *De moribus Eccl. cath.* 1, 2, 3.

U *De vera religione*, posljednjem djelu što ga je napisao kao laik, izričito se kaže, da Bog privodi ljude k spasenju snagom razuma i autoritetom vjere⁵, k spasenju koje se ostvaruje kroz povijest i proroštva⁶. U *De utilitate credendi*, prvom djelu napisanom nakon svećeničkog ređenja, podlaže dubokoj analizi odnos između razuma i vjere te brani primat i neoboriv temelj vjere. Isti postupak slijedi u malom spisu, čiji je datum nesiguran ali posterioran godini 399, a koji ima, kao i prijašnji, simbolički naslov: *De fide rerum quae non videntur. De civitate Dei* se kreće u istom pravcu, s tom prednošću što pronalazi kod gdje kojeg od svojih protivnika, na primjer kod Porfirija, korisne elemente kao potvrdu metode koju slijedi.

2. Metoda autoriteta

Držim da se Augustinova apologetska metoda u prvom redu tako treba kvalificirati. Taj prvi elemenat tvore četiri bitne točke: 1) mjesto koje zauzima vjera u ljudskim stvarima; 2) nužnost božanskog autoriteta da bi vjera bila sigurna; 3) Providnost koja ne može ostaviti čovječanstvo *sine universali via liberandae animae*⁷; 4) Krist, Pismo, Crkva, koji sačinjavaju najviši i jedini autoritet koji vjeri daje sigurnost.

O prve dvije točke *De civitate Dei* ne govori mnogo; međutim, mnogo o tome govore ostala djela. *Ispovijesti*, na primjer, otkrivaju nam muku koju je Augustin mučio da bi izišao iz skepticizma, i uvjerenje do kojega je mukotrпно došao glede primata vjere, primata u vremenskom i normativnom smislu. Zabilježio je naime da i u ljudskim stvarima, ako se iz njih istisne vjera, sve postane poremećeno: obitelj, prijateljstvo, društvo, povijest. Tu točku je bio produbio i naširoko razložio u spomenutom djelu *De utilitate credendi*, zaključujući da katolička Crkva ispravno postupi kada od onih koji žele prigrliti religiju traži ponajprije vjeru⁸. Na drugom mjestu sažimlje misao ovim riječima: »Neka se istisne vjera iz ljudskih stvari: tko ne vidi, kakav bi užasan poremećaj i pomutnja iz toga slijedila?«⁹

Ali vjera traži autoritet na koji će se čovjek osloniti. On ne može biti doli ljudski ili božanski, »ali pravi, siguran i najviši autoritet jest božanski«¹⁰. Odatle nužnost na nj se obratiti kako bi se imao siguran vodič na putu spasenja. Zapravo, kada se radi o bitnom i temeljnom pitanju blaženstva *quo vel qua... humana se porrigit infelicitas si divina non ducit auctoritas?* prema kojem cilju i kojim putem se kreće ljudska nesreća ako je ne vodi božanski autoritet?¹¹

Sve je to istinito i bilo je nužno protiv racionalizma, na primjer manihejskog. U *De civitate Dei* situacija, međutim, bijaše malo drukčija. Porfirije, kojega od

⁵ *De vera religione* 24, 45.

⁶ *De vera relig.* 7, 13: *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetica dispensationis temporalis divinae providentiae... Za opsežnu bibliografiju o Augustinovoju apologetici i općenito o odnosu između vjere i razuma vidi moj prilog: S. Agostino, u *Patrologia*, III, ed. Marietti (Ist. Patristico Agostiniano), Torino 1978, p. 383.*

⁷ *De civ. Dei* 10, 32, 1.

⁸ *De util. credendi* 13, 29.

⁹ *De fide rerum quae non videntur* 2, 4.

¹⁰ *De ordine* 2, 9, 27.

¹¹ *De civ. Dei* 18, 41.

svih platonika Augustin najviše razmatra, otvoreno dopušta potrebu univerzalnog vođe kome bi se čovjek prepustio da ga vodi. »Osjećao je da mu nedostaje još jedna doista autoritativna nauka kojoj bi bilo nužno predati se kao vođi u tako važnom problemu« kao što je oslobođenje duše; tu nauku nije pronašla ni filozofija, ni asketizam Indijaca, ni inicijacija Kaldejaca. Pa ipak Porfirije »nije mogao pretpostaviti da bi božanska providnost mogla ostaviti ljudski rod bez nekog puta otvorenog svima za oslobođenje duše«¹².

Sličnim protivnicima nije bilo toliko potrebno dokazivati potrebu vjere ili božanskog autoriteta koji bi joj pružao sigurnost; bilo je važnije pokazati koji je to autoritet. Taj autoritet je Krist, Pismo, Crkva; jednom riječi *religio christiana, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit*¹³. U vezi s ovim tako uzvišenim autoritetom piše na drugom mjestu ove jake i svečane riječi: »Vrhunac autoriteta i svjetlo razuma položeni su u jedino spasenjsko ime (Isusa Krista) i u jedinu njegovu Crkvu s ciljem da re-kreiraju i reformiraju ljudski rod«¹⁴. Može se kazati da obrazlaganje istinitosti ovih riječi predstavlja sav program *De civitate Dei*. U tom djelu ne samo da se govori o autoritetu Krista¹⁵, utemeljitelja i kralja nebeske *civitas*¹⁶, kao o »via munitissima« prema Bogu¹⁷, niti samo o »uzvišenom autoritetu« Pisama¹⁸ ili Crkve »kraljice« uz bok Kristov¹⁹ i s Kristom kao »kraljevskog puta« za spasenje ljudi²⁰; nego se u svjetlu vjere stvara također doktrinarna sinteza koja priznaje i usvaja sve što je istinito otkriveno svjetlom razuma kroz pogansku mudrost²¹.

Ali nije bilo dovoljno ukazati na Krista, Pisma, Crkvu kao na univerzalni put koji je Porfirije želio a da ga nije upoznao; trebalo je dokazati da je taj put siguran, da je mudro slijediti ga; drugim riječima, da je kršćanska vjera utemeljena, pa stoga dostojna čovjeka, to jest razumna. Augustin je to učinio metodom globalnosti (kako sam je nazvao).

3. Metoda globalnosti

Ona se sastoji u prizivu na čitavu povijest spasenja, da bi se dokazala vjerodostojnost kršćanske vjere. Ova se metoda javlja po prvi put u prvom apologetskom djelu, napisanom u Rimu 388. Tu čitamo: »Što se moglo učiniti više za naše spasenje? ... Koliko je to lijepo, veliko, dostojno Boga, konačno, što pobuđuje najveće zanimanje, koliko je to istinito, nećemo moći nikako shvatiti ... ne ostanemo li na utvrđenom putu koji nam je Bog izgradio i izborom patrijarha i vezom

¹² *De civ. Dei* 10, 32, 1.

¹³ *De civ. Dei* 10, 32, 3.

¹⁴ *Ep.* 118, 5, 33: *Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius Ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est.*

¹⁵ *De civ. Dei* 18, 32–34.

¹⁶ Vidi dolje str. LXXIII s.

¹⁷ *De civ. Dei* 11, 1.

¹⁸ *De civ. Dei* 11, 3.

¹⁹ *De civ. Dei* 17, 16, 2.

²⁰ *De civ. Dei* 10, 32.

²¹ Vidi gore str. XIX s.

Zakona i navještajem proroka i u otajstvu uzimanja čovjeka i svjedočanstvom apostola i krvlju mučenika i proširenjem u sve narode«²². Nalazimo u ovom tekstu generalnu shemu metode, koja je preuzeta i tumačena u tolikim drugim djelima, od kojih je posljednje i najveće *De civitate Dei*.

U *De utilitate credendi* nalazimo ovaj sažet tekst: »Krist, donoseći lijek za ozdravljenje čudoredne pokvarenosti, čudesima je stekao autoritet, autoritetom je zaslužio vjeru, po vjeri je objedinio mnoštvo, mnoštvom je zadobio dugovječnost, dugovječnošću je ojačao religiju«, tako da je više neće moći uzdrmati prijevera heretika ni nasilje progonitelja²³.

Drugi je tekst iz *Contra epistolam Manichaei*: »Osim prostodušne i istinske mudrosti ... za koju vi ne vjerujete da je ima u Katoličkoj Crkvi, postoji mnoštvo razloga koji me drže u njezinu krilu. Drži me slaganje naroda i plemena; drži me nasljedstvo biskupâ, same stolice apostola Petra, kome Gospodin poslije uskrsnuća dade da pase njegove ovce, sve do sadašnjeg episkopata; drži me konačno samo ime *Katolička*, koje nije bez razloga zadobila samo ova Crkva ... Ove veze kršćanskog imena — tako silno velike i slatke — drže vjernika u krilu Katoličke Crkve, makar se istina, zbog tvrdoće našeg uma i nedostojnosti našeg života, još ne očituje«²⁴.

U pismu Voluzijanuu nalazimo opširnu sintezu svih motiva vjerodostojnosti od Abrahama do sadašnjeg života Crkve, a predstavlja gotovo program koji će malo kasnije preuzeti *De civitate Dei*. Sinteza svršava ovim znakovitim pitanjem: »Koja je to pamet, željna vječnosti i zamišljena nad kratkoćom sadašnjega života, koja će se htjeti prepirati sa svjetlom i s vrhuncem (*lumen culmenque*) ovog božanskog autoriteta?«²⁵; a drugim pitanjem, koje govori više od svakog komentara, otvara se sinteza koncepta globalnosti u Augustinovo apologetici: »Tko se neće predati vjerovanju promatrajući tako čudesan red događaja od samog početka, pa i samu povezanost vremenâ, u kojoj prošle činjenice pružaju vjeru u sadašnje, kasniji događaji potvrđuju one prijašnje, najnoviji one davne?«²⁶ *De civitate Dei* će proslijediti naznačen program, dodajući kao svoj posljednji prsten u dugom lancu: čudesa koja se nastavljaju događati u Crkvi.

Metodu globalnosti možemo dakle sažeti u slijedeće točke: 1) proroštva; 2) propovijedanje i čudesa Kristova; 3) širenje i stabilnost Crkve; 4) postojanost mučenika; 5) kršćanska mudrost; 6) čudesa u Crkvi. *De civitate Dei* se vraća na svaku od ovih točaka, služeći se njima za obranu kršćanske vjere i za uvjeravanje, osobito u 10, 32 i 22, 5—10. Iz čitavog razlaganja navodim ovdje tek pokoji primjer.

1. *Proroštva*. Temi proroštva posvećena je 16. knjiga od 12. poglavlja dalje i čitava 17. knjiga, gdje se govori o proputovanju Božje *civitas* od Abrahama do Krista. Inzistiranje na toj temi je na crti patrističke tradicije, a znači uostalom nastavljanje evanđeoskog modela²⁷. Ali u Augustinu ta se tema sukobljuje

²² *De moribus Eccl. cath.* 1, 7, 12.

²³ *De util. credendi* 14, 32.

²⁴ *Contra ep. Man.* 4, 5.

²⁵ *Ep.* 137, 4, 16.

²⁶ *Isto mj.*

²⁷ IGNACIJE ANTIOHIJSKI, *Ep. ad Philad.* 9, 2; JUSTIN, *Apologia* 1, 63; IRENEJ, *Adv. haereses* 3, 19, I; itd.

simultano s poganima, manihejcima i Židovima; poganima dokazuje da je Krist, ako je došao »kasno«, kako su oni govorili, predskazan mnogo prije, i da se upravo u tom prednavještaju nalazi siguran dokaz za istinitost njegove poruke; pred manihejcima neprestano brani tezu, na kojoj je tako mnogo i tako često inzistirao poslije 388, o harmoniji između Starog i Novog zavjeta; u Starom Novu bijaše skriven, u Novom je Stari razotkriven²⁸; Židove je podsjećao da Pisma koja oni posjeduju daju svjedočanstvo o Kristu, objavljujući čudesno jedinstvo Božjega plana.

Razlažući taj predmet, Augustin posebno inzistira na proroštvima koja se odnose na univerzalnost Božje *civitas*; to je kao neka jeka duge borbe protiv partikularizma donatista i kao odgovor poganima koji traže univerzalan put spašenja. Primijetimo s kakvom upornošću ponavlja u 10. knjizi: *Haec est universalis via...*²⁹!

2. *Propovijedanje i čudesa Kristova.* »I dođe Krist: u rođenju, u životu, u djelovanju, u riječima, u mucu, u smrti, u uskrsnuću, u uzašašću ispunjuju se sva predskazivanja proroka«³⁰. Tako u pismu Voluzijanu, koje je anticipacija *De civitate Dei*, gdje se doslovno nalazi svetopisamsko dokazivanje tih riječi. U njemu se inzistira i na čudesima Kristovim kojima »su iz tijela i osjetila ljudi izagnani nečisti dusi, izliječeni su fizički nedostaci i bolesti, divlje su životinje kopnene i vodene, ptice, drveća, nebeska tijela i same zvijezde vršile božanske naloge, sile su pakla popuštale, mrtvi se vraćali u život«³¹.

3. *Širenje i stabilnost Crkve.* Slijedeća bitna točka tog »čudesnog reda događanja«, te »povezanost vremenâ« jest širenje Crkve, u vezi s kojom, govoreći o nerazmjeru između uzroka i posljedice, formulira pun začuđenja ovaj slavan paradoks: »Ako... ne vjeruju da su učinjena ta čudesa, nama dostaje samo ovo veliko čudo: svijet je uzvjerovao bez čudesa«. Zapravo »tri su nevjerovatne stvari, a koje su se ipak dogodile: nevjerovatno je da je Krist uskrsnuo u svom tijelu...; nevjerovatno je da je svijet povjerovao u jednu tako nevjerovatnu stvar; nevjerovatno je da je malena šačica nepoznatih ljudi, golorukih, bez kulture, mogla s takvim uspjehom uvjeriti svijet, i u njemu također učene, u jednu tako nevjerovatnu stvar«³².

Drugi motiv čuđenja za Augustina je stabilnost Crkve koja je razdirana progonstvima, šizmama, herezama, ali nije pobijeđena. Ona se zna okoristiti svima koji zablude, na njihovo dobro i na svoju korist³³. Zapravo svi njezini neprijatelji, »ako imaju moć da je tjelesno muče, vježbaju je u strpljivosti; ako na nju ustaju krivim mišljenjima, doprinose da raste u mudrosti; a da bi i neprijatelje ljubila, oni je vježbaju u dobrohotnosti i dobrotvornosti«³⁴. Tako je poučavaju da se raduje u nadi i da zadobije buduću veličinu³⁵.

²⁸ *De civ. Dei* 16, 26.

²⁹ *De civ. Dei* 10, 32, 2.

³⁰ *Ep.* 137; 4, 16.

³¹ *De civ. Dei* 10, 32, 2.

³² *De civ. Dei* 22, 5.

³³ *De vera relig.* 6, 10.

³⁴ *De civ. Dei* 18, 51.

³⁵ *De civ. Dei* 18, 49.

4. *Postojanost mučenika.* U svojim djelima, napose u *Govorima*, Augustin izlaže bogatu teologiju mučeništva. Ona se dijelom nalazi i ovdje, u *De civitate Dei*; samo dijelom. Nema ovdje toliko puta branjene teze protiv donatista, da nije muka, nego uzrok, ono po čemu je netko mučenik³⁶; ni one, koju je zastupao protiv pelagijanaca, o potrebi milosti i veće slobode za podnošenje mučeništva³⁷; a ni one, koju je često izlagao pred narodom, o nasljedovanju muke Kristove³⁸; jako je međutim potcrtan apologetski aspekt mučeništva, i zasebno mjesto što ga mučenici zauzimaju u Crkvi. Oni su svjedoci prave vjere³⁹, oni su rađali Crkvu⁴⁰, koja se njihovom krvlju povećavala: »sapijnani su verigama, zatvarani u tamnice, batinani, mučeni, paljeni, trgani od zvijeri, klani; a umnožavahu se«⁴¹. Evanđelje se propovijedalo po čitavom svijetu *inter horrendas persecutiones et... funera martyrum*⁴². Crkva ih smatra svojim herojima⁴³, časti ih kao mučenike⁴⁴, ali im ne prinosi žrtve⁴⁵. To je znak njezine mudrosti.

5. *Kršćanska mudrost.* Još jedna karika u apologetici hiponskog biskupa je kršćanska mudrost. On je duboko uvjeren da je ona, mudrost Evanđelja, veća od poganske, i stoga što ne poznaje njezinih granica i stoga što rješava njezine probleme, pružajući čvrst i jasan odgovor, kakav filozofija ne može dati na temeljno pitanje, a to je pitanje blaženstva. Čitavo djelo *De civitate Dei* nastoji dokazati tu tezu, a naš uvod u raznim svojim dijelovima želi čitatelju olakšati razumijevanje toga dokazivanja.

Augustin inzistira, ovdje i drugdje, na tri komparativna aspekta: zbrkana različnost mnijenja filozofa, koja zemaljsku *civitas* čine sličnom Babilonu, to jest stvaraju zbrku, i sigurno jedinstvo kršćanske doktrine⁴⁶; pomiješanost nekih istina i tolikih zabluda u filozofa i prisutnost tih istih istina bez onih zabluda u Božjoj *civitas*⁴⁷; napornost oko traženja i dokazivanja istine i lakoća da se ona dobije evanđeoskim propovijedanjem⁴⁸.

6. *Čudesa Crkve.* Moglo bi se reći da se tom točkom kompletira jedinstvena Augustinova vizija o apologetici. Tako je i bilo kroz dugo vrijeme. Zapravo, u početku, i kroz mnogo godina, Augustin nije pokazivao zanimanje za čudesa koja se nastavljaju događati u Crkvi. Zaustavljao se na onima koja su se dogodila na početku i koja opisuje Pismo. Kada bi ga tko pitao zašto se više ne događaju, od-

³⁶ *Ep.* 89, 2; 204, 4; *Enarr. in ps.* 34, d. 2, 13; *Serm.* 285, 2; itd.

³⁷ *De corrept. et gr.* 12, 35: *Maior quippe libertas est necessaria...*

³⁸ *Serm.* 328, 1; *Enarr. in ps.* 63, 2—3; itd.

³⁹ *De civ. Dei* 22, 9.

⁴⁰ *De civ. Dei* 2, 29, 1.

⁴¹ *De civ. Dei* 22, 6, 1.

⁴² *De civ. Dei* 18, 50.

⁴³ *De civ. Dei* 10, 21: primjećuje međutim da crkveni običaj nije dopuštao taj naziv.

⁴⁴ *De civ. Dei* 10, 21; 20, 9, 2. 13.

⁴⁵ *De civ. Dei* 22, 10.

⁴⁶ *De civ. Dei* 18, 41, 1—3.

⁴⁷ *De civ. Dei* 18, 41, 3: *Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt... divinis vocibus... in illa Civitate populo commendata sunt.*

⁴⁸ *De vera relig.* 3, 3 ss; *De Trin.* 13, 8, 12.

govarao bi: zato što nakon rasprostiranja Crkve po čitavom svijetu ona više nisu potrebna, i zato što bi to prešlo u običaj koji bi svršio na tome da se čudesima više ne bi pridavalo značenje⁴⁹.

Pa ipak u *De civitate Dei* pokazuje zanimanje za čudesa koja se događaju u Crkvi njegova vremena. *Etiam nunc, izvikuje, fiunt miracula*⁵⁰. Ta se promjena možda duguje konstataciji da su se mnoga događala prilikom *Memoria* sv. Stjepana u Hiponu⁵¹; premda se i u samom djelu *De civitate Dei* ponavlja uobičajen odgovor na uobičajeno pitanje: *Cur nunc . . . non fiunt?* »Mogao bih sa sigurnošću odgovoriti da su čudesa bila potrebna prije nego što je svijet povjerovao, da bi povjerovao. Tko još sada traži čudesa, on je sam jedno veliko čudo, jer ne vjeruje iako svijet vjeruje«⁵². Na svaki način primjećuje da su suvremena čudesa, za razliku od onih koja su opisana u Bibliji, manje poznata; štoviše, mnogi nisu s njima upoznati ni u gradu gdje se događaju. On sam opisuje neka koja su se dogodila u Milanu, Kartagi, i drugim afričkim gradovima, napose u Hiponu⁵³, od kojih je mnoga sam upoznao ili je o njima bio detaljno obaviješten, te zaključuje: »Za koga ta čudesa svjedoče ako ne za vjeru u kojoj se propovijeda Krist uskrsnuli u tijelu i u tijelu uzašao na nebo?«⁵⁴

Zacijelo, ta čudesa imaju apologetsku vrijednost, ukoliko se promatraju u religioznom kontekstu koji je vlastit Božjoj *civitas*. I pogani su se u stvari hvalili svojim čudesima i veličali svoje čudotvorce⁵⁵. Augustin ih ne poriče u cjelini, ne niječe činjenice koje je povijest utvrdila⁵⁶, ne niječe da se čudnovate stvari mogu učiniti magičkim umijećem ili pomoću demona (vjeruje, prema tada uobičajenom mišljenju u patristici, da i vračevi i demoni mogu po Božjem ovlaštenju činiti čudesna djela⁵⁷; uostalom, bolje je o tome ne diskutirati jer bi to izazvalo suprotan učinak apologetskim ciljevima djela), ne niječe, dakle, mogućnost sličnih čina, ali zastupa da o čudesima valja suditi prema cilju kojemu teže i prema kultu koji promiču, to jest prema doktrini s kojom su povezana⁵⁸. Samo ona koja promiču štovanje jedinog pravog Boga, te stoga potkrepljuju pravu nauku, dolaze od Boga. Reći će Pascal, izražavajući istinski augustinsku misao⁵⁹, da se »po čudesima prepoznaje nauk, a po nauku čudesa«⁶⁰. Sudeći tim kriterijem, koji Augustin obično

⁴⁹ *De vera relig.* 24, 47; *De util. credendi* 16, 34; *Serm.* 88, 2—3.

⁵⁰ *De civ. Dei* 22, 8, 1.

⁵¹ *Serm.* 314—324.

⁵² *De civ. Dei* 22, 8, 1.

⁵³ *De civ. Dei* 22, 8, 2—22.

⁵⁴ *De civ. Dei* 22, 9.

⁵⁵ *Ep.* 138, 4, 18: »Kome ne bi bila smiješna činjenica da se traži usporedba ili da se čak pred Kristom daje prednost jednom Apoloniju ili Apuleju ili drugim vještacima u magičkim umijećima?«

⁵⁶ *De civ. Dei* 21, 6.

⁵⁷ Vidi ispod str. XLVII s.

⁵⁸ *De civ. Dei* 10, 16, 2; 22, 10.

⁵⁹ To je predmet koji se neprestano vraća u donatističkoj kontroverziji: usp. na pr. *De unitate Eccl.* [= *Ep. ad cath. contra Donatistas*], 19, 50.

⁶⁰ *Misli* 803 (832), hrv. prijevod Z. Plenković, izd. Zora, Zagreb 1969, str. 328.

rabi⁶¹, ne može biti sumnje da postoji golema razlika između čudesa kojima su se hvalili pogani i kršćanskih čudesa: »sam cilj po kojem se razlikuju, pokazuje da su naša čudesa neusporedivo odličnija«⁶².

Ovaj delikatan predmet postat će jasniji kad bude riječi o teologiji čuda, o čemu u *De civitate Dei* nalazimo važnih indikacija, premda nisu jedine. Augustin je mnogo govorio o čudu u dva druga svoja velika djela, u *De Trinitate* i u *De Genesi ad litteram*.

TREĆE POGLAVLJE

ČUDO

Tema po svojoj naravi i po implikacijama spada među one o kojima se najviše diskutira. To vrijedi i za odnosnu misao hiponskog biskupa. Ostavljamo sada po strani diskusije koje se vrte oko konačnog tumačenja čuda; sabiremo samo sigurne podatke koje nam pruža *De civitate Dei*. Bitna su tri: pojam čuda, njegova mogućnost u odnosu na Boga, njegovi odnosi prema prirodi.

1. Pojam

Autor daje različita imena za čudo, imena koja opisuju, ako već ne definiraju, njegovu narav: *monstra, ostenta, portenta, prodigia*. Svako od ovih imena odnosi se na pojedini aspekt čudesnog čina koji ima zadatak da označujući *pokaže, ukaže, predoznači, predskazuje* religioznu stvarnost¹. Definiciju međutim nalazimo drugdje, kada, tumačeći riječi Pisma: *I Gospodin siđe da vidi grad* (Post 11, 5) piše: *sići* za Boga, koji se prostorno ne kreće jer je uvijek posvuda i posvuda čitav, znači »izvršiti nešto na zemlji što, zgodivši se čudesno izvan redovitog tijeka prirode, pokazuje na neki način njegovu nazočnost«². To je definicija čuda. Ona pojašnjava i dotjeruje onu koju je dao mnogo godina ranije u *De utilitate credendi*³. Svi naznačeni elementi su bitni: čudo je djelo Božje, ono je čudesno, zbiva se izvan redovitog tijeka prirode, ima za cilj pokazati prisutnost Božju i navijestiti njegov naum ljubavi.

Za sve ove elemente nalazimo potvrdu i tumačenje u Augustinovim djelima, premda ne uvijek u *De civitate Dei*. Čudo potječe od Boga ili izravno ili dozvoljivo.

⁶¹ Usp. npr. *De Trinitate* 4, 11, 14.

⁶² *De civ. Dei* 10, 16, 2.

¹ *De civ. Dei* 21, 8, 5.

² *De civ. Dei* 16, 5.

³ *De util. credendi* 16, 34: *Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.*

Izravno kada ga čini Bog sam ili po anđelima ili svecima koji djeluju po Božjem htijenju: *nec boni angeli haec nisi quantum Deus iubet*⁴. Dozvoljivo kada po svomu pravednom sudu pušta da vračevi ili demoni čine neobičajena djela s kojima su u stanju obmanuti ljude⁵.

Čudo je uvijek činjenica koja uslijed svoje rijetkosti pobuđuje pažnju i čuđenje gledaoca. S tim u vezi hiponski biskup često donosi važnu distinkciju, sasvim kongenijalnu njegovu mentalitetu filozofa i kontemplativca. Razlikuje čudesa stvaranja i upravljanja svemirom od čudesa uzrokovanih čudesnim događajima, te zaključuje da su prva mnogo veća od drugih; ali primjećuje rezigniranom sjetom, *assiduitate viluerunt*⁶. To znači da redoviti tijek prirode pruža, onome koji je pažljivo motri, veće motive čuđenja, od onog neuobičajenog koji je rijedak i trenutačan, a koji uslijedi iz čudesnih događaja. Bog dakle čini čudesne znakove da bi izazvao onu pažnju koju drugi, redoviti čini, premda su čudesniji, nisu u stanju izazvati, budući da »ljudi imaju običaj da se dive samo rijetkim stvarima: *si solerent homines mirari mira nisi rara*»⁷.

Cilj čudesnih čina, velim, esencijalno je religiozan. Augustin na tome inzistira, i to s velikim pravom. Bog ih čini *ad aliquid divinitus annuntium*⁸. Gdje nema, ili se ne može raspoznati takav cilj, ne može biti riječi o pravom čudu. Po tom, dakle, religioznom cilju razlikuju se prava čudesa od krivih⁹. Pod religioznom svrhom razumijeva se štovanje jedinog pravog Boga, slava Božja, plan spasenja¹⁰.

2. Mogućnost

Zajedno s pojmom *De civitate Dei* razlaže i temeljnu tezu o mogućnosti čuda. »Kao što Bogu nije bilo nemoguće stvoriti naravi koje je želio, tako mu nije nemoguće mijenjati one koje je stvorio u ono što hoće»¹¹. »Zato, upozorava naš autor, neka nevjernici sebi ne stvaraju dimni zastor poznavanjem naravi kao da se u bilo kojem biću ne bi moglo Božjom snagom proizvesti ništa drugo osim onoga što su oni spoznali o njegovoj naravi pomoću svog ljudskog iskustva»¹². Kao što se vidi, dokaz se oslanja na stvaralačku snagu Božju. Time se ne želi reći da je čudesan zahvat neko stvaranje.

⁴ *De Trin.* 3, 8, 13; *Ep.* 187, 12, 36. Ima ih koji drže da se Bog uvijek služi drugotnim uzrocima: usp. F. BRAZZALE, *La dottrina del miracolo in S. Ag.*, Roma 1964, p. 46.

⁵ *De civ. Dei* 21, 6, 1; usp. *De Trin.* 3, 7, 12–8, 13; *De div. qq.* 83, 79.

⁶ *In Io ev. tr.* 9, 1; usp. 8, 1; 2, 1; *Ep.* 102, 5; 137, 3, 10; *Serm.* 124, 4; 247, 2; *Enarr. in ps* 110, 4.

⁷ *De civ. Dei* 21, 8, 3.

⁸ *De Trin.* 3, 10, 19: *Alia sunt illa quae quamvis ex eadem materia corporali, ad aliquid tamen divinitus annuntium nostris sensibus admoventur quae proprie miracula et signa dicuntur.*

⁹ *De civ. Dei* 10, 16, 2; usp. *De div. qq.* 83, 79, 4: *Cum ergo talia faciunt magi, qualia nonnumquam sancti faciunt, talia quidem visibiliter esse apparent, sed et diverso fine et diverso iure fiunt.*

¹⁰ *De civ. Dei* 10, 18; *De div. qq.* 83, 79, 4.

¹¹ *De civ. Dei* 21, 8, 5.

¹² *De civ. Dei* 21, 8, 3.

Poznato je da je za hiponskog biskupa Bog stvorio sve stvari simultano na početku vremena: neke kao takve, kao *elementa mundi*, druge u obliku *rationes seminales*, ili možda bolje, *rationes causales*. O toj slavnoj Augustinovoju teoriji, koja se danas mnogo studira kao eventualne filozofske medijacije između znanstvene hipoteze evolucionizma i dogmatske doktrine o stvaranju¹³, ne govori se, osim jedne natuknice¹⁴, u *De civitate Dei*; o njoj se, međutim, mnogo govori, u *De Genesi ad litteram* i u *De Trinitate*. Budući da je usko povezana s čudom, od koristi je posvetiti joj koji redak.

Predložena je zbog egzegetskih razloga, to jest kao plauzibilno tumačenje¹⁵ jednog skupa biblijskih tekstova¹⁶, ali ima svoju vrijednost, bilo kao metoda ili kao sadržaj, neovisno o motivu koji ju je inspirirao. Sastoji se, bitno, u konceptu simultanog i virtualnog stvaranja: sve su stvari stvorene na početku, i one koje se javljaju tijekom stoljećâ, ali ne sve na isti način. Ove potonje nisu bile stvorene u sebi, nego u svojim uzrocima, tj. *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta*¹⁷. Postoje različiti načini bivstvovanja stvari: u Riječi, *ubi non facta sed aeterna sunt*; u elementima svijeta, *ubi omnia simul facta futura sunt*; u samima sebi, tj. u svojim konkretnim realnostima; u sjemenkama u kojima su iznova *quasi primordiales causae*¹⁸.

Rationes seminales predstavljaju još dublji i čudesniji način bivstvovanja: oni su *seminum semina*¹⁹, tj. skrivene mogućnosti i zakoni razvitka iz kojih proistječu same sjemenke. One, tj. te mogućnosti i zakoni, predsjedaju pojavku svih stvari i harmoniji svemira²⁰.

Čudesa također ulaze u njihov prostor. Čudesa se nadovezuju na stvaranje, ali nisu stvaranje. Oni koji ih po volji ili po tajnom dopuštenju Božjem načine nisu stvoritelji, kao što to nisu roditelji za djecu ili zemljoradnici za plodove²¹. I čudesa ovisе o *rationes seminales* koje je Bog od početka unio u stvorene stvari, i tako se vraćaju u red naravi, makar neuobičajeno i rijetko. U ovoj točki valja istaknuti jednu drugu temeljnu tezu *De civitate Dei*: tiče se odnosa između naravi i čuda, tj. je li čudo protivno naravi ili nije.

¹³ Usp. A. SOLIGNAC, *Le double moment de la création et les raisons causales*, u BA 48, pp. 653–668 i bibliografija koja je tamo naznačena, posebno CH. BOYER, *La théorie augustinienne des raisons séminales*, u *Misc. Ag.*, 11, Roma 1931, pp. 795–819; A. HOLL, *Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Phil. mit dem Naturwissenschaft.*, Wien 1961; L. PERA, *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Ag.*, Firenze 1929.

¹⁴ Natuknica se odnosi na uskrsnuće djece, koja će uskrsnuti ne s tijelom koje su imala *in mole*, nego s tijelom koje su imala *in ratione*: *De civ. Dei* 22, 14.

¹⁵ *De Gen. ad litt.* 7, 28, 42: *Sed si possunt haec melius intellegi, non solum non resisto verum etiam faveo.*

¹⁶ Riječ je o *Propovjedniku* (= Sirah) 18, 1 (*Deus creavit omnia simul*: Augustin *simul* uzima u ekstenzivnom smislu a ne u temporalnom) i o danima iz Postanka; o počinku Božjem sedmog dana (Post 2, 2) i o Božjem djelu koje se nastavlja u svemiru (Iv 5, 17): usp. *De Gen. ad litt.* 7, 28, 41.

¹⁷ *De Gen. ad litt.* 6, 6, 10.

¹⁸ *De Gen. ad litt.* 6, 10, 17.

¹⁹ *De Trin.* 3, 8, 13.

²⁰ *De Gen. ad litt.* 5, 22, 44–45; *De Trin.* 3, 8, 13–9, 16.

²¹ *De Trin.* 3, 8, 13: *... non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores...* Tekst se odnosi na anđele koji htijenjem ili Božjim dopuštanjem čine čudesa.

3. Narav i čudo

Bilo bi protivno naravi kad bi povrijedilo njezine zakone. Odgovor hiponskog biskupa je odlučan i nedvosmislen: čudo se zbiva *non contra naturam, sed contra quam nota est natura*²². Distinkcija je važna. Narav stvari nam je poznata pomoću iskustva, kojim spoznajemo samo običan, uobičajeni, redoviti tijek: čudo je izvan ovog tijeka — *extra usitatum naturae modum*²³, *praeter usitatum naturae cursum*²⁴ — ali je unutar skrovitih mogućnosti koje se nalaze u samoj naravi. Reći, dakle, kao što gdjekad kažemo — i Apostol je govorio na taj način (Rim 11, 17) — da se čudo zbiva *contra naturam*, jest ljudski način izražavanja koji polazi od pojavnosti, ali ne naznačuje intimnu narav stvari²⁵.

Na tu se distinkciju između naravi i običnog tijeka naravi usmjerila pažnja istraživača koji su se, u namjeri da rastumače misao hiponskog biskupa o pojmu naravi i o čudu koje nadilazi redoviti tijek naravi, podijelili u različita mišljenja²⁶. Ovdje neka bude dovoljno kazati da Augustin ima dva pojma naravi i, suglasno tome, dvostruko poimanje *rationes seminales*. Narav može označavati redoviti tijek naravi, ono što je nama znano, i vrhovni zakon naravi, nama nepoznat. »Narav zovemo, tako piše Faustu, i tijek naravi koji je nama poznat, i kada Bog djeluje protiv ovog tijeka; ta djela zovemo velika i čudesna (tj. čudesa); ali protiv najvišeg zakona naravi — *contra summam naturae legem* — Bog ne može djelovati kao što ne može djelovati protiv samog sebe²⁷. Jedno i drugo značenje uključuje *rationes seminales*, kojih stoga ima dva reda: red koji određuje običan tijek naravi, i red o kojem ovisi izvanredan tijek. Ovom drugom redu pripada čudo: »*Rationes seminales* (seminales) su stvorene sa sposobnošću za jedan i za drugi način djelovanja, bilo za onaj najredovitiji, po kojemu se bića razvijaju u vremenu, bilo za onaj po kojemu se događaju rijetki i čudesni čini, kako se Bogu sviđa da radi u prikladnim prilikama²⁸. Jedne i druge (*rationes*) nalaze se u stvarima, ali druge ne djeluju bez posebnog Božjeg zahvata. »Nema sumnje da je Bog stavio u stvari koje je stvorio mogućnost da proizvedu te učinke (čudesne) . . .; ali tu je mogućnost stavio na drugi način, ne tako da obavljaju svoje naravno gibanje, nego na ovaj drugi način: stvorio ih je takvima da njihova narav ostaje potpuno podložna svemoćnoj volji (Stvoriteljevoj)²⁹.

²² *De civ. Dei* 21, 8, 2.

²³ *De civ. Dei* 14, 24, 2.

²⁴ *De civ. Dei* 16, 5.

²⁵ *De civ. Dei* 21, 8, 5; *Contra Faustum* 26, 3.

²⁶ J. GRANGE, *Le miracle d'après st. Aug.*, Brignais 1912; I. STOSZCO, *L'apologétique de st. Aug.*, Strasbourg 1932; i napose D. P. DE VOOGHT s tri studije: *La notion phil. du miracle chez st. Aug.*, u *Rech. de Théol. Anc. et Méd.*, 10 (1938), pp. 317—343; *Les miracles dans la vie de st. Aug.*, u *Rech. Théol. Anc. et Méd.*, 11 (1939), pp. 5—16; *La théologie du miracle selon st. Aug., ondje*, pp. 197—222; za panoramički pregled usp. BRAZZALE, *nav. dj.*, pp. 14—17.

²⁷ *Contra Faustum* 26, 3.

²⁸ *De Gen. ad litt.* 6, 14, 27.

²⁹ *De Gen. ad litt.* 9, 17, 32.

S tim u vezi nameću se drugi problemi koje ovdje nije moguće ne kažem obraditi, nego niti natuknuti: poređenje između *rationes seminales* u Augustina i Plotinovih i stoičkih *logoi*³⁰, te odnos između istih *rationes seminales* i *potentia oboedientialis* u skolastika³¹.

Dovoljno je što smo naznačili da augustinska teorija, pojašnjavajući pojam čuda, dokazuje da ono ne poremećuje, nego potvrđuje red naravi, otkrivajući nam jedan red prirode dublji od onoga što nam ga nuđa svakodnevno iskustvo. Toliko o uvodnim natuknicama u Augustinovu apologetiku; žarišna točka te apologetike je doktrina o čudu.

Drugi dio

SADRŽAJ

II.

DOGMATIKA

Izlaganje i obrana katoličke nauke isprepliću se kroz sve 22 knjige *De civitate Dei*. Prvi dio je pretežno obrana, a drugi izlaganje¹; taj je drugi dio u isti mah prvotni cilj djela². Njegov parametar nije koncept *uti* i *frui* kao u *De doctrina christiana*³, niti teološke kreposti vjere, ufanja i ljubavi kao u *Enchiridion*, nego povijest. Augustin, u svjetlu vjere, proučava velike probleme tijeka povijesti, a kojih, u biti, ima pet. Ovaj će uvod slijediti izlaganje i rješavanje tih pet problema.

³⁰ Usp. A. SOLIGNAC, *nav. dj.* pp. 654—657.

³¹ A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, I, pp. 155—349; A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez st. Aug.*, Belley 1934.

¹ *Retract.* 2, 43, 2.

² *De civ. Dei* 1, 35—36.

³ *De doctrina chr.* 1, 3, 3—40, 44. Usp. G. ISTACE, *Le livre 1^{er} du De doctrina christiana de st. Aug. Organisation synthétique et méthode mise en oeuvre*, u *Eph. Théol. Lov.*, 32 (1956), pp. 289—330.

BOG STVORITELJ NARAVI I DAROVATELJ MILOSTI

Prvi je od njih problem podrijetla. Rješenje ovog mučnog problema Augustin je naslutio prije obraćenja¹, iznio u jednom svom djelu prije krštenja², zatim ga energično branio, kako protiv manihejaca³ tako i, glede načina (stvaranje u vremenu) i svrhe, protiv neoplatoničara⁴; rješenje se sastoji u stvaranju iz ništa, doktrini koja je istodobno filozofska i teološka⁵. Za prvi aspekt čitatelj neka posegne za stranicama koje slijede poslije⁶, za drugi će naći ovdje kratku sintezu koja će mu biti od koristi za razumijevanje teksta.

Najprije o Bogu stvoritelju. U *De civitate Dei* nema, kao drugdje⁷, opširnog dokazivanja opstojnosti Božje⁸; postoji međutim sintetičkija i sretnija formula ontološke jednostavnosti Boga i trinitarnog misterija. »Ovo Trojstvo je samo jedan Bog, i ne prestaje biti jednostavno zato što je Trojstvo. Ne kažemo da je ova narav, koja je najviše Dobro, jednostavna zato što je samo Otac ili samo Sin ili samo Duh Sveti, ili zato što je Trojstvo samo po imenu bez subzistencije osoba, kako su vjerovali heretici sabelijanci, nego je zovemo jednostavnom zato što jest sve ono što ima, osim odnosa kojim se svaka osoba odnosi prema drugoj osobi⁹. Evo tumačenja te formule: »Nedvojbeno Otac ima Sina, a ipak nije Sin; Sin ima Oca, a ipak nije Otac. Bog, dakle, uzet u samom sebi, a ne u redu prema drugomu, jest ono što ima: tako se kaže da je živ u redu prema samom sebi, jer ima život, a sam taj život jest on sam¹⁰. Kad je Augustin diktirao ove riječi, bio je zaokupljen završavanjem svog drugog velikog djela, *De Trinitate*¹¹. Ne čudi nas što u *De civitate Dei*, osim sretnih formula poput ove koju smo spomenuli, postoje tragovi mukotrpnog trinitarnog istraživanja iz toga drugog djela: nužna točnost¹² i teškoća¹³ govora, tragovi Trojstva u stvorenjima¹⁴, slika u anđelima¹⁵

¹ S pismom neoplatoničara: *Conf.* 7, 10, 16.

² *Solil.* 1, 1, 2.

³ Usp. napose *De actis cum Felice Man.* 2, 17 s.

⁴ *De civ. Dei* 12, 17, 1—2.

⁵ *De Gen. ad litt.* 1, 14, 28: *Catholica fides praescribit et certissima ratio docet.*

⁶ Vidi str. CXII s. Ovdje je od koristi prisjetiti se lapidarne rečenice: »Svaku narav koja nije ono što je on, nije stvorio nitko osim njega« (... *cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse.* *De civ. Dei* 11, 2).

⁷ Usp. *De libero arb.* 2, 3, 7—15, 39; *De vera relig.* 29, 52—39, 73; *Confess.* 10, 6, 8—16, 37; itd.

⁸ Postoji sažetak platonskog argumenta (*De civ. Dei* 8, 6) i tu i tamo poneka nagovijest, na pr. *De civ. Dei* 11, 2. To je razumljivo: Augustin ne piše *De civitate Dei* protiv onih koji niječu njegovu opstojnost ili ne prihvaćaju providnost, nego protiv onih koji »daju prednost bogovima pred našim Bogom, koji je utemeljitelj svete i slavne civitas« (*De civ. Dei* 10, 18).

⁹ Za produbljenje ovog principa usp. moj *Opći uvod u sv. Aug., La Trinità*, NBA 4, 27—29.

¹⁰ *De civ. Dei* 11, 10, 1.

¹¹ Za kronologiju usp. nav. *Opći uvod*, pp. 16—18.

¹² *De civ. Dei* 10, 23: *Nobis autem ad certam regulam loqui fas est.*

¹³ *De civ. Dei* 11, 24.

¹⁴ *De civ. Dei* 11, 24: *universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.*

¹⁵ *Isto mj.*

i u ljudima. Evo u vezi sa slikom Trojstva u čovjeku jako sintetičke formule: »Prepoznajemo u sebi sliku Božju, tj. sliku najviše Trojice; ova slika, jasno, nije jednaka Bogu, štoviše jako je udaljena od njega, nije niti njemu suvječna; ukratko, nije iste biti s Bogom; pa ipak među stvorenim bićima ne poznajemo niti jedno čija bi se narav više približila Bogu; makar je i toj slici potrebno još obnove i usavršavanja, kako bi bila još bliža, i po sličnosti, modelu«¹⁶.

Da je Bog-Trojica stvorio, prema nauku Pisma, sve stvari, suviše je očito, a da bismo se na tome zaustavljali: Augustin često i dubinski proučava prvi redak Biblije¹⁷, radostan što u njemu pronalazi naznaku Trojstva¹⁸, studira jednako tako početak prologa svetog Ivana¹⁹ te u istom kontekstu govori o stvaranju i o milosti. S tim u vezi važno je primijetiti da u *De civitate Dei* postoje opširni i česti odjeci jedne druge teške muke koju je hiponski biskup nosio: pelagijevske kontroverzije. I o tom teškom predmetu nalazimo ovdje sažete i pojašnjavajuće formule, kao onu koja dolazi u naslov predmeta što ga pojašnjavamo. Upotrijebljena je za anđele, ali vrijedi i za ljude. Ona izražava nužnu distinkciju i ne manje nužno jedinstvo između naravi i milosti: Bog je stvorio anđele »sazdajući narav i darujući u isto vrijeme milost« (*simul eis et condens naturam et largiens gratiam*)²⁰. O ovom je binomu *Naučitelj milosti* mnogo govorio, ali obično u odnosu na stanje poslije grijeha²¹; o naravi i milosti prije prekršaja govorio je manje (pitanje nije bilo izravno unutar perspektive pelagijevske kontroverzije) pa je zbog toga bivao često, također zbog bajsko-janzenističkog gibanja, pogrešno shvaćan²². Od koristi je otkriti taj neobjavljen tok njegove misli. *De civitate Dei* nam može pomoći.

1. Anđeli

Kako anđeli zauzimaju »velik dio« Božje *civitas*, »štoviše najblaženiji jer nije osjetio gorčinu tuđine«²³, Augustin nadugačko studira njihovo »podrijetlo, oblikovanje i blaženstvo«²⁴. Predmet nije jasan ni lagan, ali to nije razlog da propusti produbiti ga: teškoća i nejasnost izoštruju njegovu darovitost i zalaganje.

1. *Narav.* Stvaranje je temelj naravi anđela²⁵; narav je to velika, jer je spsobna prionuti uz najvišu narav koja je Bog²⁶; veličanstvena, jer je najbliža Stvori-

¹⁶ *De civ. Dei* 11, 26. O ovoj temi govori čitav drugi dio *De Trinitate* 9—15.

¹⁷ Usp. *Confess.* 12, 13, 16 ss.; *De Gen. ad litt.* 1, 1, 2s.

¹⁸ *De civ. Dei* 11, 32.

¹⁹ *In Io Ev. tr.* 1, 5—15.

²⁰ *De civ. Dei* 12, 9, 2.

²¹ Emblematično je s ovim u vezi djelo *De natura et gratia*.

²² Reklo se i ponavljalo da Augustin nije dovoljno razlikovao između naravi i milosti: točno ako se želi reći da nije dijelio, netočno ako se želi kazati da je pomiješao. Usp. A. TRAPE, *S. Ag. e le correnti teologiche eterodosse*, u *S. Ag. e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 234—238.

²³ *De civ. Dei* 11, 9.

²⁴ *De civ. Dei* 11, 24.

²⁵ Nema sumnje da su anđeli stvoreni, jer Pismo potvrđuje njihovo postojanje (*De civ. Dei* 11, 9); sumnja za Augustina jest kada su stvoreni i gdje Pismo govori o njihovom stvaranju. On naginje rješenju u riječima *Fiat lux* i u »nebesa« iz Postanka: *De civ. Dei* 11, 9, 32; usp. *De Gen. ad litt.* 1, 1, 3 s.

²⁶ *De civ. Dei* 12, 1, 1—3.

telju²⁷; besmrtna, jer je imuna od mogućnosti umiranja²⁸. Ostaje problem, koji će rješavati skolastici (besmrtnost = duhovnost), imaju li anđeli tijelo ili nemaju²⁹, tijelo koje bi u svakom slučaju bilo duhovno, svjetlosno, eterično poput tijela blaženih nakon uskrsnuća³⁰. Budući da su stvoreni, anđeli ne mogu naći mudrost i blaženstvo doli u samom izvoru iz kojega imaju egzistenciju: to je temeljni zakon urezan u njihovu narav, zakon koji je, potom, potreba, konstitucionalna nužnost. Vrijedno je produbiti ovaj koncept; produbila ga je već, u tolikim potrebnim i nepotrebnim diskusijama, čitava teološka tradicija³¹.

2. *Milost*. Anđeli su bili prosvijetljeni istog časa kada su bili stvoreni: *ea luce illuminati qua creati*³², i zato su postali svjetlo. Svjetlo je to milosti³³. Zapravo »nisu bili stvoreni da bi bili i živjeli na bilo koji način; nego su bili prosvijetljeni, da bi živjeli mudro i blaženo. Neki anđeli, udaljivši se od ovog svjetla, nisu zadobili izvrsnost mudrog i blaženog života . . ., ali racionalan su život, makar lišen mudrosti, sačuvali i posjeduju ga tako da ga ne mogu izgubiti pa ako bi to i htjeli«³⁴. Tekst je važan za distinkciju između racionalnog života, kakav god taj bio, i blaženog života; distinkcija je to koja se nadovezuje na onu o kojoj je ovdje riječ, između naravi i milosti. Važan je i zato što ukazuje u naravnom dinamizmu duha na točku susreta između jedne i druge, ukoliko milost ispunja kapacitete i zadovoljava želje naravi.

Što se tiče anđela — ali to vrijedi i za ljude — Augustin izriče fundamentalnu tezu metafizike i teologije: »Blaženstvo anđela jest u prijanjanju uz Boga«³⁵. Općenitije: »Dobro kojim jedno racionalno i intelektualno stvorenje može postati blaženo nije drugo doli Bog«³⁶. U tom je veličina anđela, ali i korijen njihove moguće bijede, koja, makar i takva, otkriva njihovu veličinu. Anđeli moraju živjeti ne po sebi, nego po Bogu³⁷: ako to čine ostajući u istini³⁸, blaženi su; ako ne, bijedni su. Zato je Bog izlio u njihov duh ljubav, kako bi prionuli uza nj, koji je njihovo zajedničko dobro, te kako bi s njim i međusobno oblikovali »svetu zajednicu«, »jedini Božji grad, koji je i njegova živa žrtva i njegov živi hram«³⁹.

²⁷ *De civ. Dei* 22, 1.

²⁸ *De civ. Dei* 11, 11.

²⁹ Augustin je često izrazio svoju sumnju (*Ep.* 95, 86; *Ench.* 15, 59; *De civ. Dei* 21, 10) ne zbog filozofskih razloga, nego zbog svetopisamskih (mišljenje da bi anđeli imali tijelo bilo je rašireno u Otaca).

³⁰ *De Trin.* 2, 1, 5; *De Gen. ad litt.* 35, 68; *De civ. Dei* 22, 29; *Retract.* 1, 26.

³¹ Skolastici su o njem raspravljali u ovom obliku: ima li čovjek urođenu želju za gledanjem Boga; i u drugom koji ovisi o prvom: da li je moguće stanje čiste naravi. Usp. A. TRAPE, *De gratuitate ordinis supernaturalis*, u *Analecta aug.*, 21 (1951), pp. 217–265; H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier 1965.

³² *De civ. Dei* 11, 9.

³³ O jutarnjoj i večernjoj spoznaji anđela usp. *De Gen. ad litt.* 5, 18, 36.

³⁴ *De civ. Dei* 11, 11.

³⁵ *De civ. Dei* 12, 1, 2.

³⁶ *De civ. Dei* 12, 1, 3.

³⁷ *De civ. Dei* 14, 4, 1.

³⁸ *De civ. Dei* 11, 13; 14, 4, 1.

³⁹ *De civ. Dei* 12, 9, 2.

2. Čovjek

I u čovjeku, kako je rečeno, Bog bijaše nazočan stvarajući narav i darujući milost. O naravi čovjeka vidi kasnije⁴⁰. Ovdje ukazujemo na poneki aspekt nadnaravne antropologije. Stvarajući čovjeka, Bog ga je obogatio posebnim darovima.

Nadasve u tijelu. Bi stvoren smrtnim, ali imao je, *mirabili Dei gratia*⁴¹, moć da ne izgubi cvijet mladosti⁴², da ne ostari⁴³, da ne umre. *Prima immortalitas . . . posse non mori*⁴⁴. Prva, ne najviša. Potencijalna besmrtnost, uvjetna, različita od one koju će imati tjelesa blaženih nakon uskrsnuća, koji će umjesto *posse non mori* imati veći dar, *non posse mori*. Tijelo prvog čovjeka bijaše, dakle, smrtno, ali čovjek ne bi umro kad ne bi bio sagriješio.

O ovom predmetu Augustin je nastojao održati ispravnu sredinu, sredinu istine, *veritatis medium*, kako je naziva u jednom drugom svom djelu, a u vezi s drugim argumentima: protiv pelagijevaca zastupa da Adam ne bi bio umro kad ne bi bio sagriješio, protiv nekih egzegeta, koji su »slabo uočavali« da tijelo Adamovo nije bilo duhovno, kao u blaženih, nego animalno, tj. potrebno hrane, kao i naše. Iz polemike protiv pelagijevaca, koja je već bila buknila kad je započeo drugi dio djela, *De civitate Dei* donosi zaključke, iz ispravka protiv nekih egzegeta pažljivo ispitivanje⁴⁵: *posse non mori* je poseban dar Božji koji Augustin vidi naznačen u drvu života⁴⁶.

Dulja je i žustrija polemika u obrani drugog dara danog prvom čovjeku: slobodi od požude. Ova biblijska riječ označuje žudnje općenito, uključujući naravno i seksualnu žudnju, ukoliko su prigoda i uzrok borbe između tijela i duha (Gal 5, 17). I u ovom je slučaju hiponski biskup pokazao veliku teološku uravnoteženost. S jedne je strane branio stajalište, opet protiv pelagijanaca, da požuda nije postojala u čovjeku prije grijeha, ili je bila potpuno podložna razumu, a s druge strane, opet protiv egzegeta spiritualističkog smjera, zastupa da se *crescite et multiplicamini* iz knjige Postanka mora razumjeti u doslovnom smislu, tj. u smislu da je razliku spolova Bog htio radi propagacije ljudskog roda, koji se, i bez grijeha, ne bi bio propagirao drukčije osim seksualnim putem. Samo što se ova seksualna aktivnost, u onoj sretnoj uvjetovanosti, ne bi bila odvijala u znaku *libida*, nego u znaku blage i mirne vlasti razuma. Taj Augustinov teološki stav nije nimalo lak — nikad nije lako voditi borbu na dva fronta — ali on ga je branio čvrsto i, mislim, valjano⁴⁷.

Na ta dva dara nadovezuje se još jedan, najdragocjeniji, moralna čestitost i *posse non peccare*. Čovjek je stvoren čestit, tj. kako tumači Augustin, *voluntatis*

⁴⁰ Vidi str. CXVI s.

⁴¹ *De civ. Dei* 13, 20.

⁴² *De civ. Dei* 13, 23.

⁴³ *De civ. Dei* 13, 20.

⁴⁴ *De civ. Dei* 22, 30, 3.

⁴⁵ *De civ. Dei* 13, 24.

⁴⁶ *De civ. Dei* 13, 20.

⁴⁷ Usp. moj *Introduzione a S. Ag., Matrimonio e verginità*, NBA 7/1, pp. 9–98 i moj svezak *S. Agostino, l'uomo, il pastore e il mistico*, Fossano 1976, pp. 227–236.

*bonae*⁴⁸. Imao je volju za dobro. Ali volja nije dobra ako nije animirana ljubavlju Božjom. Od tih darova dolazili su čovjeku sloboda, mir i sreća, tri dobra koja sačinjavaju ideal Božje *civitas*. U vezi s njima naš autor neprestano razvija uspoređivanje između stanja prije grijeha, poslije grijeha i poslije završetka zemaljskog putovanja; to su tri bitna momenta hoda ove *civitas*. Evo sintetičkog opisa stanja čovjeka prije grijeha: »U raj, dakle, čovjek je živio kako je želio, dok je želio ono što je Bog bio naredio. Živio je uživajući Boga, čija ga je dobrota činila dobrim; živio je bez ikakve potrebe, i o njem je ovisilo hoće li uvijek živjeti tako... Savršeno zdravlje tijela, savršena spokojnost duha... Ne bijaše u njem nikakve tuge, nikakva tašta veselja...»⁴⁹.

DRUGO POGLAVLJE

PODRIJETLO ZLA ILI ZLOUPOTREBA SLOBODE

Na golem problem početaka, koji ima osobito teološko značenje za odnos između naravi i milosti, nadovezuje se drugi, koji ne ostaje samo, kao prvi, na početku povijesti, nego u nju ulazi, razara njezino tkivo, prati njezin hod: to je problem zla.

Augustin se njime mučio kroz čitav život: prije obraćenja da bi našao njegovo metafizičko rješenje, poslije obraćenja da bi objasnio i obranio, osim metafizičkog (manihejska kontroverzija), egzistencijalno rješenje (pelagijevska kontroverzija); ovo drugo rješenje crpio je iz Pisma¹: u *De civitate Dei* slijeva se sinteza jednog i drugog. Poznato je da se Biblija u rješavanju ovog mučnog problema oslanja na grijeh, grijeh anđela i čovjeka. U ovom je djelu Augustin sav zauzet da pokaže smislenost i racionalnost toga rješenja. U prvom redu valja primijetiti da je manihejsko rješenje besmisleno. Biblija i razum jednodušno potvrđuju da su sve stvari dobre, i da prema tome zlo ne može biti supstancija, nego samo lišenje nekog dobra: zlo, dakle, pretpostavlja dobro, potvrđuje njegovu egzistenciju makar pustoši njegovu narav. Ovo metafizičko rješenje *De civitate Dei* uporno potkrepljuje. »Zlo nije narav; ono je gubitak dobra, koji je poprimio ime zla«². Jedino to rješenje spašava jedinstvo Boga, dobrotu stvari i moralnost čovjeka; odgovara prema tome zahtjevima racionalnosti. Ali to nije dovoljno.

Zlo, pa makar samo kao lišenje dobra, postoji i drži život u svojim klijestima. Koje mu je podrijetlo? Zašto postoji u svijetu? Ako je Bog stvorio stvari dobrima, zašto toliki nedostatak dobra u stvorenim stvarima? Na ovaj i na druge upite postoji samo jedan odgovor: zloupotreba slobode. Doista: 1) samo slobodna

⁴⁸ *De civ. Dei* 14, 11.⁴⁹ *De civ. Dei* 14, 26.¹ Usp. moj *Introd. gen. a S. Ag., Le Confessioni*, NBA 1, p. IX—CXLII.² *De civ. Dei* 11, 9. 22.

i odmetništvu sklona volja može počinuti krivicu; 2) i samo krivnja može objasniti prisutnost kazne. *De civitate Dei* potkrepljuje i nadugačko tumači te dvije tvrdnje, od kojih je prvu pretežno branio protiv manihejaca, a drugu protiv pelagijevaca.

Nema grijeha bez slobodne volje: ovo je temeljna teza djela *De libero arbitrio* i *De duabus animabus contra Manichaeos*, koju potvrđuje ovdje³ i malo kasnije, potkraj života, u *Retractationes*⁴. Riječ je o slobodnoj volji koja može doći u nesklad s regulama pravednosti, i koja, prema tome, može na loš način ljubiti dobro, tj. u suprotnosti s dužnim poretkom. »Nitko neka ne traži tvorni uzrok (*causa efficiens*) zle volje; taj uzrok nije *efficiens*, nego *deficiens*, jer ona, zločesta volja, nije *efficientia*, nego *deficientia*«⁵.

S druge strane, Bog, koji je »predobar stvoritelj dobre naravi, jest i prepravedan regulator zločestih volja, služi se dobro i zločestim voljama kada se ove zlo služe dobrim naravima«⁶. Budući da je Bog pravedan, nitko pod njegovom vladavinom ne može biti bijedan, ako to nije zaslužio⁷. Ne može, dakle, biti kazne bez krivice. No iz Pisma i iz zala u svijetu proizlazi da je Bog udario kaznom, slijedi, dakle, da je postojala krivica. Oslanjajući se na te principe, Augustin se suočava s mračnim problemom grijeha anđela i čovjeka.

1. Grijeh anđela

Prihvata činjenicu grijeha iz Pisma⁸, ali proučava njegovu narav, način, posljedice. Riječ je o grijehu oholosti, a sastoji se u skretanju od općeg dobra, koje je Bog, prema vlastitom i privatnom dobru, i stoga u raskidanju zajedništva s drugima. Evo važnog teksta na koji ćemo se vratiti⁹. U njemu, nakon što je potvrdio najviši princip prema kojemu podjela anđela na dobre i zle ne ovisi o razlici njihove naravi, jer ih je Bog »dobri začetnik i stvoritelj svih supstancija« sve stvorio dobrima, nego ovisi o razlici njihovih volja i želja, nastavlja ovako: »dok su neki — malo prije toga bio je rekao da ih je bio „dosta veliki broj“¹⁰ — postojano ustrajali u općem dobru svih, koje je sam Bog, to znači u vječnosti, istini, ljubavi Božjoj; drugi, radije se radujući vlastitoj moći, kao da bi oni sami sebi bili vlastito dobro, skrenuše od najvišeg dobra, koje je zajedničko svima i izvor blaženstva, prema svojim pojedinačnim dobrima«¹¹.

Na tom mjestu Augustin raspravlja da li su pobunjeni anđeli zgriješili od samoga početka, i da li su, prije grijeha, imali blaženstvo, koje na svaki način

³ *De civ. Dei* 11, 15: *si naturale... nullo modo... peccatum*.⁴ *Retract.* 1, 15, 3: *peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est*.⁵ *De civ. Dei* 12, 7; usp. 12, 6.⁶ *De civ. Dei* 11, 17. Ovo je sjajan princip rješenja problema zla kojeg Augustin često ponavlja: usp. *Confess.* 1, 10, 16; *De Gen. ad litt.* 3, 14, 37; *Ep.* 194, 6, 30.⁷ *Opus imperf. c. Iul.* 1, 39: *sub Deo iusto miser esse quisquam nisi mereatur potest*; usp. *Contra Iul.* 3, 18, 36.⁸ *De civ. Dei* 11, 13—15.⁹ Vidi str. LXXXV—LXXXVI.¹⁰ *De civ. Dei* 11, 23, 1.¹¹ *De civ. Dei* 12, 1, 2.

nije bilo potpuno ni definitivno. Nije potrebno slijediti ga u tom suptilnom pitanju¹². Korisno je, međutim, prisjetiti se klasičnog teksta, u kojemu se, u vezi s opredjeljivanjem anđela, izričito spominje milost. »Treba držati da sveti anđeli ne bijahu nikad bez *dobre* volje, tj. bez ljubavi Božje. Što se tiče onih koji, makar stvoreni dobri, postadoše zli... ili su primili milost božanske ljubavi u manjoj mjeri od onih drugih koji su u njoj ustrajali, ili, ako su svi stvoreni jednako dobri, dok su jedni pali po zloj volji, drugi, *amplius adiuti*, prispješe do punine blaženstva i zadobiše sigurnost da se od tog blaženstva nikada neće odijeliti¹³. Na ovaj odlomak, koji je jedan od ključnih tekstova Augustinove nauke o misteriju milosti i predestinacije, vratit ću se na drugom mjestu¹⁴. Ovdje neka bude dovoljno zabilježiti sudbinske posljedice opredjeljenja: s jedne strane potpuno i sigurno blaženstvo, s druge strane definitivna izopačenost i nesreća — ova definitivnost pripada vjeri¹⁵ — i s time rođenje dviju *civitates*, tj. dobrih i zlih anđela¹⁶. Ovi drugi s pobunom »poprimili su bahatnost superiornosti umjesto uzvišene vječnosti, himbenost taštine namjesto sigurne istine, strančarsku podijeljenost namjesto nerazdvojive ljubavi, te postadoše oholice, obmanjivači, zavidnici¹⁷; a to su vlastitosti napasnika.

2. Grijeh čovjeka

Ništa lakše nije proučavanje grijeha prvog čovjeka; naš se naučitelj njime bavi velikim zalaganjem, ukazujući na njegovu težinu, narav, posljedice. Bio je to veoma velik grijeh, i zbog lakoće naredbe i zbog težine kazne i zbog pune slobode u prijestupu¹⁸. Adam je bio u punoj uravnoteženosti duhovnih i psihičkih svojstava, imao je pomoć milosti, imao je *dobru* volju i moć da u njoj ustraje. On je napustio Boga, a ne obratno: »napusti i bi napušten¹⁹. U takvim okolnostima njegov grijeh nije bio niti je mogao biti doli grijeh oholosti²⁰. Tko god misli da je osuda kojom ga je Bog kaznio pretjerana ili nepravedna, »zasigurno ne zna vrednovati težinu grijeha koji je tako lako izbjeći²¹.

Ta kazna ima tri stupnja: neprijateljstvo s Bogom, smrt i požuda. Tri zla koja dokazuju bijedno stanje čovjeka poslije grijeha, čovjeka koji ima, odsada, ono što neće, a nema ono što hoće; ima nezadovoljstvo, smrt, neposlušnost sjetila, koje ipak ne želi. Zato je nesretan.

Augustin je posvetio dvije čitave knjige — 13. i 14. — raspravi o posljednja dva zla. Ako se postavi pitanje zašto, mislim da je odgovor u ovome: jer se o njima vodila oštrija diskusija u Crkvi (pelagijevska kontroverzija) i protiv Crkve (neoplatonska doktrina), i zato što uvode u proučavanje i u pojašnjenje naravi čovjeka; a narav čovjeka, kako se zna, jedan je od velikih epicentara Augustinove misli.

1. *Smrt*. Smrt je predmet 13. knjige, predmet uvijek živ u teologiji i u filozofiji, danas ne manje nego jučer²². Naš autor razlaže — ukratko — teologiju, filozofiju i duhovnost smrti: teologiju protiv pelagijevaca (makar više pritajeno: ne zaboravlja nikada cilj djela, koji nije interna polemika, već izvanjska), filozofiju protiv platoničara (napose protiv Porfirija), duhovnost ne protiv, već na pomoć dobrim kršćanima.

Razumijeva smrt kojom je Bog zaprijetio i kaznio prvog čovjeka u duhovnom, tjelesnom, totalnom i eshatološkom smislu; tj. smrt duše odijeljene od Boga, smrt tijela odijeljena od duše, smrt čitava čovjeka, duše i tijela, i konačnu smrt ili »drugu« smrt kako je naziva Sveto pismo²³. Proučava psihološki aspekt tjelesne smrti²⁴ i brani njezin vid kazne. Ni za koga nije neko dobro: *nulli bona est*. »Sila koja razdvaja ono što je u živom biću bilo povezano i spojeno, proizvodi grozan i protunaravan osjećaj²⁵; stoga »prvi i, tako reći, najmoćniji krik naravi jest da čovjek sačuva sebe sama i prema tome da naravno izbjegne smrti²⁶. Polemika je protiv platoničara koji su ismijavali kršćansko učenje o smrti kao kazni. Odgovarajući, samo usput spominje razliku između tijela i raspadljiva tijela, da tako razriješi njihovu poteškoću²⁷. Ali je neizravno polemika bila i protiv pelagijanaca, koji su se, iako iz teoloških razloga, praktički suglašavali s platonskom tezom²⁸. Na svaki način, smrt, makar je kazna za grijeh, postaje prigoda za zaslugu: »ono što je kao grešnik dobio za kaznu, postaje zasluga njemu kao pravedniku²⁹; štoviše, »makar je smrt plaća za grijeh, postiže se koji puta da grijeh na njoj ništa ne zaradi³⁰.

2. *Požuda*. Druga posljedica grijeha, kojoj posvećuje jednu čitavu knjigu, jest požuda. Dužina rasprave tumači se ovim razlozima: 1) dati potreban prostor temi o strastima, koja je bila draga filozofima, a fundamentalna je za moral; 2) dokazati da su borba između tijela i duha, pa onda i neuredne strasti, nastale kao kazna za grijeh; 3) pojasniti da su prije grijeha postojale ili su mogle postojati strasti,

²² Nije moguće ovdje dati niti sumarnu bibliografiju o predmetu. Za patrističku nauku usp. J. DANIELOU, *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Eglise*, tal. prijevod, Ed. Paol. 1958; za suvremena mišljenja vidi bibliogr. u C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Ed. Paol. 1972, p. 285.

²³ *De civ. Dei* 13, 12. Za tumačenje ovih različitih smrti usp. 13, 2.

²⁴ *De civ. Dei* 13, 9—11.

²⁵ *De civ. Dei* 13, 6.

²⁶ *De civ. Dei* 19, 6, 5.

²⁷ *De civ. Dei* 13, 16. Na drugim mjestima, i u govorima, vraća se na ovaj predmet, produbljujući ovu razliku: usp. na pr. *Enarr. in ps* 141, 18—19.

²⁸ Ovdje bi bila od koristi jedna opaska: filozofski govoreći, aristotelovac Julijan brani platonsku tezu, platoničar Augustin aristotelovsku tezu. Ne bi li valjalo revidirati mnoge montirane sheme?

²⁹ *De civ. Dei* 13, 4.

³⁰ *De civ. Dei* 13, 6.

¹² *De civ. Dei* 11, 13; usp. *De Gen. ad litt.* 11, 14, 18—26, 33; *De corrept. et gratia* 10, 27.

¹³ *De civ. Dei* 12, 9, 2.

¹⁴ Vidi str. LXXIX.

¹⁵ *De civ. Dei* 11, 13: *Quis enim catholicus Christianus ignorat...*

¹⁶ *De civ. Dei* 11, 33.

¹⁷ *De civ. Dei* 12, 1, 2.

¹⁸ *De civ. Dei* 14, 13, 15.

¹⁹ *De civ. Dei* 13, 15. To je bazični princip Augustinove nauke o milosti: usp. *De corrept. et gratia* 11, 31: *deseruit et desertus est*.

²⁰ *De civ. Dei* 14, 15, 1; usp. 21, 12.

²¹ *De civ. Dei* 14, 13, 1.

uključujući i seksualnu, ali su bile potpuno podložne razumu; 4) naznačiti temelj dviju *civitates* koji se sastoji u življenju po tijelu ili po duhu.

Tema o požudi jedna je od najdiskutiranijih i najmanje shvaćenih tema Augustinova učenja: polazilo se od optužbi Julijanovih do hvala Lutherovih, pa do interpretacija ne malog broja modernih autora, koji upadaju u istu dvosmislenost bilo jednoga ili drugoga — makar su po mom sudu bliži Julijanu nego Lutheru — dvosmislenost koja ne razlikuje ondje gdje je Augustin razlikovao, tj. između požude i sjetila, požude i seksa, požude i naslade, zastupajući da je požuda zlo, ali samo zato što je neurednost, jer priklanja čovjeka da više cijeni vremenita dobra nego vječna. Budući da sam nedavno posvetio jednu pažljivu studiju, premda ne dugačku, ovom predmetu, najprikladnijim mi se čini uputiti čitatelja na nju³¹. Ovdje ću samo kazati, da je tekst *De civitate Dei*, koji ima objašnjavajući a ne polemički karakter, vrlo prikladan da nam pruži pomoć za otkrivanje misli hiponskog biskupa, napose u vezi s razlikom među strastima (na poseban način seksualne strasti) prije i poslije grijeha: prije poslušne razumu i garancija mira, poslije istrgnute ispod njegova gospodstva i uzrok borbe. Naš Naučitelj ističe podudaranje između krivnje i kazne: kao posljedica neposlušnosti razuma prema Bogu uslijedila je neposlušnost sjetila prema razumu³². Tako čovjek sa zlima smrtnosti i požude nosi u sebi svjedočanstvo svoga grijeha, svjedočanstvo da se Bog protivi oholima³³.

3. Istočni grijeh

Na ovom stupnju, međutim, problem postaje teži, ili bolje rečeno, nadodaje se problem na problem. Zla koja su slijedila grijeh prvog čovjeka ne pritišću samo njega — u tom je slučaju jasan odnos između krivnje i kazne — nego pritišću i čitav ljudski rod. Dakle, sudbina anđela i ljudi nije ista: anđeli su sagriješili i podnose kaznu, potomci Adamovi snose kaznu za grijeh koji nisu osobno počinili. Augustin je osjećao ovu poteškoću od samog početka svoje teološke spekulacije: »Kažu: Ako su Adam i Eva sagriješili, što smo učinili mi jadnici da se rađamo sa zaslijepljenošću neznanja i jadima slabosti?«³⁴ Radi se očito ne o zlu koje čovjek voljno čini, nego o onom koje nehotično snosi, izraženom ovdje s dvije riječi: *ignorantia* i *difficultas*, tj. neznanje onoga što treba učiniti i poteškoća učiniti to, zbog prisutnosti jedne sile protivne razumu.

Na ovo pitanje katoličko učenje odgovara s dogmom o istočnom grijehu. Hiponski se biskup našao u nuždi da brani taj odgovor protiv pelagijevaca. Radio je to svojski, uvjeren, i s pravom, da na taj način osigurava i brani drugu kršćansku dogmu, temeljniju i odistinski životnu, a koja je s ovom povezana: otkupljenje Kristovo³⁵. *De civitate Dei* pruža nam, bez polemike, plodove te kontroverzije.

³¹ Usp. nav. *Introd. gen. a S. Ag., Matrimonio e verginità*, NBA 7/1, pp. 48—63.

³² *De civ. Dei* 14, 15, 2.

³³ *Usp. Confess.* 1, 1, 1.

³⁴ *De libero arb.* 3, 19, 53.

³⁵ Augustinova argumentacija ne polazi, dakle, kako se često govori, od istočnog grijeha prema otkupljenju, nego od otkupljenja prema istočnom grijehu: nije ovaj, nego je ono oslonac njegova soteriološkog učenja: usp. *De peccat. mer. et rem.* 1, 26, 39—27, 54 (biblijska teologija otkupljenja).

Autor ne inzistira na biblijskim, patrističkim, liturgijskim argumentima kao u antipelagijevskim djelima, nego na prisutnosti zla u svijetu. »Sâm ovaj život, ako se može zvati životom, svojim tako brojnim i tako velikim zlima svjedoči da je ljudska rasa podložna osudi«³⁶. Ta prisutnost nema drugog razumnog tumačenja, makar je puna misterija, osim da je to osuda za istočni grijeh.

Postoje razna tumačenja, ali su sva neprihvatljiva: manihejsko, neoplatonsko i naturalističko koje su usvojili pelagijevci i mnogi poslije njih. Manihejsko tumačenje koje pribjegava dvama suprotnim i oprečnim principima je apsurdno jer supstancijalizira zlo. Neoplatonsko tumačenje koje pribjegava grijehu duša u prijašnjem životu, i padu tih duša u tamnicu tijela, neodrživo je, štoviše užasno³⁷, jer izopačuje dva fundamentalna pojma, stvaranja i blaženstva: kad bi bilo istinito, bilo bi bolje ne znati za nj, *doctius nesciretur*³⁸. Konačno, naturalističko tumačenje koje se ograničuje na poricanje istočnog grijeha, razočaravajuće je i nestvarno, jer ne razjašnjava ono što je željelo protumačiti, tj. zlo, koje postoji, teško je i ne može se spojiti s dobrotom Stvoriteljevom, osim ako se prizna čovjekova krivnja³⁹.

Zbog tog razloga Augustin ne inzistira samo na baštinjenoj kazni, nego i na baštinjenoj krivnji. To je najdublji i najmisteriozniji aspekt dogme. On to čini snagom drugog velikog principa, koji neumorno izvlači na svjetlo, principa solidarnosti; solidarnost ljudi s Adamom i solidarnost ljudi s Kristom: dvije solidarnosti suprotnih obilježja, ali nerazdvojivo ujedinjene ukoliko pripadaju jednom jedinstvenom Božjem planu. »Svi bijasmo u onomu jednomu, kada svi bijasmo onaj jedan«⁴⁰. Ta se solidarnost pojašnjava u svojoj misterioznoj realnosti ako se misli na dva čimbenika: jedinstvo ljudskog roda — Augustin nimalo ne sumnja da je monogeneza (porijeklo svih ljudi od jednog para) sastavni dio katoličke vjere⁴¹ — i naravna društvenost čovjeka, koja u onom srodstvenom jedinstvu nalazi najefikasniji znak i poticaj⁴². Nije nas još bilo kada je sagriješio Adam, »forma u kojoj su imali živjeti individualno, nije još bila stvorena i razdijeljena svakom pojedinom od nas, ali je već postojala *natura seminalis* iz koje smo se imali razviti«⁴³. »Dakle, sav ljudski rod bijaše u prvom čovjeku... kada je onaj bračni par primio božansku presudu o svojoj osudi«⁴⁴.

³⁶ *De civ. Dei* 22, 22, 1. Čitavo poglavlje sadrži dugačak opis bezbrojnih zala ovoga života. Tko bi u ovim stranicama vidio izričaj onoga što se naziva (krivo) Augustinov pesimizam, neka pročita na slijedećim stranicama divan himan darovima koje Bog izliva na čovječanstvo usprkos kazni za grijeh (22, 24) i uvjerit će se u postojanu ravnotežu Augustinove teologije.

³⁷ *Ep.* 166, 9, 27: *Qua opinione quid horribilius cogitari possit, ignoro.*

³⁸ *De civ. Dei* 12, 20, 1. O uvjerenom Augustinovu početnom prihvaćanju plotinskog mišljenja, premda kao hipoteze, vidi moj *Introd. gen. a S. Ag., Dialoghi*, NBA 3/2, pp. 17—20.

³⁹ Usp. C. V. II., *Gaudium et spes*, br. 13: »Ako čovjek promatra unutar svoga srca, otkriva da teži zlu i da je zagnjuren u tolike bijede koje zasigurno ne mogu potjecati od Stvoritelja koji je dobar«.

⁴⁰ *De civ. Dei* 13, 14.

⁴¹ *De civ. Dei* 16, 8.

⁴² *De civ. Dei* 12, 21, 27; 14, 1.

⁴³ *De civ. Dei* 13, 14.

⁴⁴ *De civ. Dei* 13, 3.

Semantički je izraz te misteriozne solidarnosti čuvena Augustinova formula: *massa damnata* ili *massa peccati*⁴⁵. Ta formula ne zaslužuje sud suzdržljivosti koji joj mnogi pripisuju, ni etiketu pesimizma koja joj se često priljepljuje. Porijeklom je Pavlova⁴⁶, i snažan je sintetički izričaj teologije istočnog grijeha. Njoj se suprotstavlja, daje joj značenje i osvjetljuje je ona suprotnog obilježja: *massa redempta*. Ako je ljudski rod *massa damnata* zbog grijeha Adamova, on je i *massa redempta*, tj. pomirena s Bogom, zbog posredništva Kristova⁴⁷. Ako se ova druga formula ne javlja često kao izraz⁴⁸, neprestano je prisutna kao sadržaj; ona je sastavni dio bitnog tkiva Augustinove teologije o milosti⁴⁹ i povijesne koncepcije o dvije *civitates*.

TREĆE POGLAVLJE

BORBA IZMEĐU DOBRA I ZLA ILI IZMEĐU DVIJU *CIVITATES*

Pojašnjenjem problema početaka, i pojave zla u svijetu, odmah izranja treći: problem borbe između zla i dobra, trajne i žestoke borbe koja natapa zemlju suzama i krvlju. Na rješenje ovog trećeg problema odnosi se središnji pojam Augustinova djela: dvije *civitates*. Vrijedno je sažeto ukazati na podrijetlo, temelj, očitovanja, povijest toga problema.

1. Podrijetlo

Što se tiče podrijetla, može se pitati kada se pojavila u Augustinovo svijesti ova ideja i odakle: prvo je pitanje značajno za sagledavanje *De civitate Dei* u kompleksu Augustinovih spisa, drugo za produbljenje teme interpretativnog ključa o kojemu je već bilo riječi¹.

1. *Kada se pojavila?* Vrlo rano. Zacrtanu je nalazimo već u djelu *De vera religione*, posljednjem koje je napisao kao laik, oko god. 390. Evo teksta koji *in nuce* sadrži *De civitate Dei*: »Sav ljudski rod, slično životu jednog samog čovjeka, od

⁴⁵ Formula koja se neprestano javlja pošto ju je prvi put upotrijebio u *Expositio quorundam prop. ex Ep. ad Rom.* god. 394; *De div. qq.* 83, q. 6, 3, zatim god. 397. u *De div. qq. ad Simplicianum* 2, 21; ovdje u *De civ. Dei* 15, 1, 2; 21, 12.

⁴⁶ Oslanja se na *Rim* 9, 21 i 5, 18; usp. A. CASAMASSA, *Il pensiero di S. Ag. nel 396—397*, Roma 1919, pp. 27—28.

⁴⁷ Vidi dolje str. LXXI.

⁴⁸ *Serm.* 293, 8: Kristovim posredništvom »*reconciliatur* Deo omnis generis humani *massa* ab illo per Adam alienata«.

⁴⁹ Učenje je to o *unus et unus* u kojemu se sažimlje povijest, jedan koji donosi smrt, jedan koji daje život, Adam i Krist: usp. *De pecc. orig.* 24, 28; *Serm.* 151, 5; *Enarr. in ps* 70, s. 2, 1; itd.

¹ Vidi gore str. XXIV s.

Adama do svršetka svijeta, upravljani su zakonima Providnosti, i javlja se razdijeljen u dvije čete: u jednoj je gomila bezbožnika... u drugoj naraštaj naroda Božjega«. Nastavlja, zatim, opisivati povijest Božjega naroda, sve do povratka Gospodinova i do uskrsnuća pravednih i bezbožnih². Deset godina kasnije u *De catechizandis rudibus*, dva naroda mijenjaju ime u dvije *civitates*, i zacrtavanje *De civitate Dei* postaje preciznije: »Dvije *civitates*, jedna nepravednih, druga pravednih, nastavljaju svoj hod od početka roda ljudskoga sve do konca svijeta: u sadašnjici su pomiješane po tijelu, ali različite po duhu; u budućnosti, na dan suda, biti će razdijeljene i po tijelu«³. U velikom djelu *De Genesi ad litteram* ne samo da postoji pojam dviju *civitates* i njihov temelj, nego i izričito obećanje da će napisati *De civitate Dei*⁴. O dvije *civitates* govori se mnogo u *Enarrationes in Psalmos*⁵. Nije uvijek moguće utvrditi je li razlaganje ovog ili onog psalma nastalo prije, ili je pratilo veliko djelo; na svaki način *Enarrationes* su izvrstan komentar, u kojemu velika govornička vještina Sveca doprinosi živosti drame povijesti i odražava veoma ganutljivu ljubav Augustinovu za Crkvu⁶.

2. *Odakle je nastala?* Već smo rekli: iz Biblije. Biblija mu je sugerirala ime i sadržaj. On sam spominje svetopisamske tekstove gdje dolazi izraz »*civitas Dei*«⁷, razumijeva ih naravno u duhovnom ili mističnom smislu, i zaključuje: »Iz ovih i drugih tekstova koje bi bilo predugo navoditi, znamo da postoji jedna *civitas Dei* koje želimo biti građani«⁸. Međutim, Biblija sadrži učenja, činjenice, obećanja, na temelju kojih se može ustrojiti i ispuniti ne samo ideja Božje *civitas* nego također ideja o dvije *civitates*. S pravom se zato Augustin za svoju omiljelu koncepciju poziva izričito na Pismo: »Pa makar toliki narodi žive u čitavomu svijetu slijedeći različite religije i običaje... ipak se može reći da ne postoje više od dva tipa ljudskih društava, koje *prema našim Pismima možemo lijepo nazvati dvije civitates*«⁹.

Biblija ne samo da govori o antitezama koje ulaze u tkivo ovih dviju *civitates*: dobri anđeli i zli anđeli, život pravednika i život grešnika, život po duhu i život po tijelu, borba između svjetla i tame, Krist i knez ovoga svijeta; nego i otvoreno govori o *dva grada* kojima daje vlastito ime: *Jeruzalem* i *Babilon*. Simboličkim značenjem tih dvaju gradova koje im Pismo pripisuje¹⁰ i interpretacijom njihovih

² *De vera relig.* 27, 50.

³ *De catech. rudibus* 20, 31.

⁴ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20;

⁵ Posebno o *psalmima* 61; 64; 86; 136; 138; 142; usp. A. LAURAS — H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de st. Aug.*, u *Etudes Aug.*, Aubier 1953, pp. 99—160.

⁶ Inzistira ne samo na temi *duae civitates*, nego i na temelju (dvije ljubavi), povijesti (utiscima i utjehama), očitovanjima (djela ljubavi i egoizma), konačnom ishodu (blazenstvo i bijeda).

⁷ Navodi *Psalmes* 45, 5—6; 47, 2—3. 9; 86, 3.

⁸ *De civ. Dei* 11, 1.

⁹ *De civ. Dei* 14, 1. Usp. A. ROMEO, *L'antitesi delle due città nella spiritualità di S. Ag.*, u »S. Aug. vitae spirit. magister«, Romae 1958, I, p. 120: »La concezione delle due città opposte è attinta direttamente dalle Scritture del N. T. . . dal Vangelo all'Apocalisse«. I u bilješki navodi: Mt 6, 19—24; 12, 25—45; 25, 31—46; Iv 1, 10—13; 3, 17—21; 15, 16—18; I Iv 2, 13—23; 5, 17—20.

imena kako to čini Augustin¹¹, biva očito da su oni ušli u sastavni dio njegove uobičajene terminologije, a usvojene su kao izražaj dviju *civitates* koje drže i vladaju poviješću¹².

Ne zamjećuje se, zatim, dovoljno, da u temelju ove dualističke koncepcije stoji sva teologija milosti, od Pavlovih opozicija između Adama i Krista, osude i opravdanja, života i smrti, do binoma narav i milost, zakon i duh, sloboda i Božja pomoć. Ne čudi nas što se Augustin neprestano poziva na te opozicije i na te binome. O Adamu i Kristu čuven je ovaj tekst, a koji nije jedini: »Sva kršćanska vjera stoji u povijesti dva čovjeka... od kojih nas je jedan u sebi upropastio, čineći svoju volju a ne volju Onoga koji ga je stvorio, drugi nas je, nasuprot, u sebi spasio, čineći ne svoju volju, nego volju Onoga koji ga je poslao«¹³. Za binom narav i milost, vrlo drag hiponskom biskupu — prisjetimo se njegova djela s tim naslovom! — evo jednog teksta iz *De civitate Dei*: »Narav iskvarena grijehom rađa građane zemaljske *civitas*, milost koja oslobađa narav od grijeha rađa građane nebeske *civitas*«¹⁴.

Nema sumnje da je Augustinu mogla biti od pomoći patristička tradicija da sažme toliko biblijsko učenje u pojam o dvije *civitates*. Scholz spominje Origena, Laktancija, Ambrozija, Tikonija¹⁵. Kod prva tri se radi o generičkim i dalekim aluzijama¹⁶, dok kod četvrtog u njegovu komentaru na Otkrivenje — radi se o jednom donatistu koji je bio u sukobu sa svojom Crkvom — postoji izraz i precizan koncept o *dva grada*. *Ecce duas civitates, unam Dei et unam diabuli... Hae duae civitates, una mundo et una desiderat servire Christo...*¹⁷. Da li je Augustin poznao taj tekst? Ne znamo¹⁸. Znamo samo da je poznao i cijenio i koristio jedno drugo Tikonijevo djelo, *Liber regularum*¹⁹. Da je bio i crpio inspiraciju iz toga teksta, nije potrebno to niti govoriti; u Tikonija je to tek jedan motiv, dok u Augustina postaje simfonija.

2. Temelj

Korisnije od traženja izvora jest odrediti temelj ili bolje reći motornu snagu dviju *civitates*. To je ljubav. Zna se da hiponski biskup svodi povijest na dvije *civitates*, dvije *civitates* na dva čovjeka, dva čovjeka na dvije ljubavi, dvije ljubavi na dva različita odnosa prema stvarnosti. U teoriji dviju ljubavi leži vrhunac njegove kršćanske vizije povijesti.

¹⁰ Jeruzalem, koji u psalmima naznačuje *sveti grad*, u Poslanici Hebrejima (12, 22) i u Otkrivenju (3, 12; 21, 2) naznačuje nebeski grad, novi Jeruzalem; dok je Babilon veliki grad određen za propast (Otk 18, 10).

¹¹ Jeruzalem = vizija mira; Babilon = zbrka: usp. na pr. *Enarr. in ps 64*, 2.

¹² Usp. A. LAURAS, *Deux cités Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du De civ. Dei*, nav. mj. pp. 117–150.

¹³ *De gratia Christi et de pecc. orig.* 2, 24, 28.

¹⁴ *De civ. Dei* 15, 2.

¹⁵ H. SCHOLZ, nav. dj., pp. 77–80.

¹⁶ Origen je primijetio protiv Celza da kršćanstvo usmjerava sve gradove na zemlji prema Božjem i nebeskom gradu: *C. Celso* 8, 74.

¹⁷ *Comment. in Apocalypsim* (fragmenti) 8, 12: PLS 1, 650.

¹⁸ Navodi djelo mimogred u *De doct. chr.* 3, 30, 42.

¹⁹ Iz njega prenosi sedam regula u *De doct. chr.* 3, 30, 42–37, 56.

1. *Ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu*. Evo možda najslavnijeg teksta *De civitate Dei*: »Dvije su, dakle, ljubavi utemeljile dvije *civitates*: ljubav prema sebi sve do preziranja Boga rodila je zemaljsku *civitas*, ljubav prema Bogu sve do preziranja sebe rodila je nebesku *civitas*«²⁰.

Da bi se razumjelo ovo odvažno svođenje dviju *civitates* na dvije ljubavi, potrebno je voditi računa o jednom drugom, odvažnijem i ne manje istinitom: svođenje na ljubav sviju ljudskih strasti. Augustin je i to učinio. Poznata je njegova jednadžba: *amor meus pondus meum*²¹. Iz ove jednadžbe može zaključiti i zaključuje da se sve strasti svode na ljubav. Strasti su prema tome dobre ili zle ako je ljubav dobra ili zla²²; ali ljubav je dobra ili zla prema svojem većem ili manjem skladu s redom stvari²³. A red stvari je onaj koji je u skladu s vječnim zakonom, koji naređuje upravo da se čuva red stvari, a ne da se taj red narušava²⁴. Iz sklada s redom proizlazi mir, koji nije drugo doli *tranquillitas ordinis*²⁵. Nakon ove brze sinteze razumije se Augustinova definicija kreposti: »Meni se čini — piše — da je kratka i istinita definicija kreposti ova: red ljubavi, *ordo amoris*«²⁶. Na ovoj točki razmišljanja lako je razumjeti neuklonivu opoziciju između ljubavi prema sebi i ljubavi prema Bogu, i kao što iz jedne proizlazi samo zlo, iz druge proizlazi samo dobro.

Međutim, ta opozicija stvara problem koji nije neznatan: odakle opozicija ako je istinito da je autentična ljubav prema sebi jedino ljubav prema Bogu? Naš Naučitelj, zapravo, ima dvije serije tekstova; u jednoj inzistira, kao u citiranom tekstu, na opoziciji, u drugoj na savršenoj koincidenciji²⁷, dapače ovo ljubiti se ne ljubeći se i ne ljubiti se ljubeći se za njega je jedna velika zagonetka²⁸. Opozicija nastaje iz činjenice što je ljubav prema sebi u tekstovima iz prve serije shvaćena kao *privatna* ljubav, tj. zatvorena, sebična, sektaška.

2. *Privatna ljubav i društvena ljubav*. Što se tiče dviju ljubavi, temelja za dvije *civitates*, u Augustinu postoji i drugi način izražavanja antiteze; ne više ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu, nego privatna ljubav i društvena ljubav. »Dvije ljubavi, od kojih... jedna *društvena*, a druga *privatna*, utemeljile su i razdijelile u ljudskom rodu dvije *civitates*... onu pravednika i onu opakih«²⁹; ovaj drugi način tumači prvi, i zaslužuje, kao objašnjujuća opća teorija *De civitate Dei*, pažnju koju mu istraživači još nisu priznali. Povrh svega, ova je impostacija neobično aktualna.

Privatna ljubav znači ljubav na stranu, koja *lišava* pojedinca zajedništva s Bogom i s braćom; rađa podjele, neopravdana isključenja, kontraste, pothranjujući oholost, pohlepu, škrtost, tri poroka koji su pisali i pišu tužnu povijest zla. A društvena ljubav je ljubav zajedničkog dobra koja povezuje i stvara za-

²⁰ *De civ. Dei* 14, 28.

²¹ *Confess.* 13, 9, 10; usp. *De civ. Dei* 11, 28.

²² *De civ. Dei* 14, 7.

²³ *De doct. chr.* 1, 27, 38.

²⁴ *Contra Faustum* 22, 27.

²⁵ *De civ. Dei* 19, 13.

²⁶ *De civ. Dei* 15, 22.

²⁷ *De mor. Eccl. cath.* 1, 26, 48; *Ep.* 155, 4, 15; itd.

²⁸ *In Io Ev. tr.* 123, 5.

²⁹ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20.

imena kako to čini Augustin¹¹, biva očito da su oni ušli u sastavni dio njegove uobičajene terminologije, a usvojene su kao izražaj dviju *civitates* koje drže i vladaju poviješću¹².

Ne zamjećuje se, zatim, dovoljno, da u temelju ove dualističke koncepcije stoji sva teologija milosti, od Pavlovih opozicija između Adama i Krista, osude i opravdanja, života i smrti, do binoma narav i milost, zakon i duh, sloboda i Božja pomoć. Ne čudi nas što se Augustin neprestano poziva na te opozicije i na te binome. O Adamu i Kristu čuven je ovaj tekst, a koji nije jedini: »Sva kršćanska vjera stoji u povijesti dva čovjeka... od kojih nas je jedan u sebi upropastio, čineći svoju volju a ne volju Onoga koji ga je stvorio, drugi nas je, nasuprot, u sebi spasio, čineći ne svoju volju, nego volju Onoga koji ga je poslao«¹³. Za binom narav i milost, vrlo drag hiponskom biskupu — prisjetimo se njegova djela s tim naslovom! — evo jednog teksta iz *De civitate Dei*: »Narav iskvarena grijehom rađa građane zemaljske *civitas*, milost koja oslobađa narav od grijeha rađa građane nebeske *civitas*«¹⁴.

Nema sumnje da je Augustinu mogla biti od pomoći patristička tradicija da sažme toliko biblijsko učenje u pojam o dvije *civitates*. Scholz spominje Origena, Laktancija, Ambrozija, Tikonija¹⁵. Kod prva tri se radi o generičkim i dalekim aluzijama¹⁶, dok kod četvrtog u njegovu komentaru na Otkrivenje — radi se o jednom donatistu koji je bio u sukobu sa svojom Crkvom — postoji izraz i precizan koncept o *dva grada*. *Ecce duas civitates, unam Dei et unam diabuli... Hae duae civitates, una mundo et una desiderat servire Christo...*¹⁷. Da li je Augustin poznao taj tekst? Ne znamo¹⁸. Znamo samo da je poznao i cijenio i koristio jedno drugo Tikonijevo djelo, *Liber regularum*¹⁹. Da je bio i crpio inspiraciju iz toga teksta, nije potrebno to niti govoriti; u Tikonija je to tek jedan motiv, dok u Augustina postaje simfonija.

2. Temelj

Korisnije od traženja izvora jest odrediti temelj ili bolje reći motornu snagu dviju *civitates*. To je ljubav. Zna se da hiponski biskup svodi povijest na dvije *civitates*, dvije *civitates* na dva čovjeka, dva čovjeka na dvije ljubavi, dvije ljubavi na dva različita odnosa prema stvarnosti. U teoriji dviju ljubavi leži vrhunac njegove kršćanske vizije povijesti.

¹⁰ Jeruzalem, koji u psalmima naznačuje *sveti grad*, u Poslanici Hebrejima (12, 22) i u Otkrivenju (3, 12; 21, 2) naznačuje nebeski grad, novi Jeruzalem; dok je Babilon veliki grad određen za propast (Otk 18, 10).

¹¹ Jeruzalem = vizija mira; Babilon = zbrka: usp. na pr. *Enarr. in ps 64*, 2.

¹² Usp. A. LAURAS, *Deux cités Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du De civ. Dei*, nav. mj. pp. 117–150.

¹³ *De gratia Christi et de pecc. orig.* 2, 24, 28.

¹⁴ *De civ. Dei* 15, 2.

¹⁵ H. SCHOLZ, nav. dj., pp. 77–80.

¹⁶ Origen je primijetio protiv Celza da kršćanstvo usmjerava sve gradove na zemlji prema Božjem i nebeskom gradu: *C. Celso* 8, 74.

¹⁷ *Comment. in Apocalypsim* (fragmenti) 8, 12: PLS 1, 650.

¹⁸ Navodi djelo mimogred u *De doctr. chr.* 3, 30, 42.

¹⁹ Iz njega prenosi sedam regula u *De doctr. chr.* 3, 30, 42–37, 56.

1. *Ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu*. Evo možda najslavnijeg teksta *De civitate Dei*: »Dvije su, dakle, ljubavi utemeljile dvije *civitates*: ljubav prema sebi sve do preziranja Boga rodila je zemaljsku *civitas*, ljubav prema Bogu sve do preziranja sebe rodila je nebesku *civitas*«²⁰.

Da bi se razumjelo ovo odvažno svođenje dviju *civitates* na dvije ljubavi, potrebno je voditi računa o jednom drugom, odvažnijem i ne manje istinitom: svođenje na ljubav sviju ljudskih strasti. Augustin je i to učinio. Poznata je njegova jednadžba: *amor meus pondus meum*²¹. Iz ove jednadžbe može zaključiti i zaključuje da se sve strasti svode na ljubav. Strasti su prema tome dobre ili zle ako je ljubav dobra ili zla²²; ali ljubav je dobra ili zla prema svojem većem ili manjem skladu s redom stvari²³. A red stvari je onaj koji je u skladu s vječnim zakonom, koji naređuje upravo da se čuva red stvari, a ne da se taj red narušava²⁴. Iz sklada s redom proizlazi mir, koji nije drugo doli *tranquillitas ordinis*²⁵. Nakon ove brze sinteze razumije se Augustinova definicija kreposti: »Meni se čini — piše — da je kratka i istinita definicija kreposti ova: red ljubavi, *ordo amoris*«²⁶. Na ovoj točki razmišljanja lako je razumjeti neuklonivu opoziciju između ljubavi prema sebi i ljubavi prema Bogu, i kao što iz jedne proizlazi samo zlo, iz druge proizlazi samo dobro.

Međutim, ta opozicija stvara problem koji nije neznatan: odakle opozicija ako je istinito da je autentična ljubav prema sebi jedino ljubav prema Bogu? Naš Naučitelj, zapravo, ima dvije serije tekstova; u jednoj inzistira, kao u citiranom tekstu, na opoziciji, u drugoj na savršenoj koincidenciji²⁷, dapače ovo ljubiti se ne ljubeći se i ne ljubiti se ljubeći se za njega je jedna velika zagonetka²⁸. Opozicija nastaje iz činjenice što je ljubav prema sebi u tekstovima iz prve serije shvaćena kao *privatna* ljubav, tj. zatvorena, sebična, sektaška.

2. *Privatna ljubav i društvena ljubav*. Što se tiče dviju ljubavi, temelja za dvije *civitates*, u Augustinu postoji i drugi način izražavanja antiteze; ne više ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu, nego privatna ljubav i društvena ljubav. »Dvije ljubavi, od kojih... jedna *društvena*, a druga *privatna*, utemeljile su i razdijelile u ljudskom rodu dvije *civitates*... onu pravednika i onu opakih«²⁹; ovaj drugi način tumači prvi, i zaslužuje, kao objašnjujuća opća teorija *De civitate Dei*, pažnju koju mu istraživači još nisu priznali. Povrh svega, ova je impostacija neobično aktualna.

Privatna ljubav znači ljubav na stranu, koja *lišava* pojedinca zajedništva s Bogom i s braćom; rađa podjele, neopravdana isključenja, kontraste, pothranjujući oholost, pohlepu, škrtost, tri poroka koji su pisali i pišu tužnu povijest zla. A društvena ljubav je ljubav zajedničkog dobra koja povezuje i stvara za-

²⁰ *De civ. Dei* 14, 28.

²¹ *Confess.* 13, 9, 10; usp. *De civ. Dei* 11, 28.

²² *De civ. Dei* 14, 7.

²³ *De doctr. chr.* 1, 27, 38.

²⁴ *Contra Faustum* 22, 27.

²⁵ *De civ. Dei* 19, 13.

²⁶ *De civ. Dei* 15, 22.

²⁷ *De mor. Eccl. cath.* 1, 26, 48; *Ep.* 155, 4, 15; itd.

²⁸ *In Io Ev. tr.* 123, 5.

²⁹ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20.

jedništvo, zajedništvo stvara jedinstvo, jedinstvo sreću. Opće dobro je Bog, zato je socijalna ljubav ljubav prema Bogu, prema sebi u upravljenosti prema Bogu, ljubav prema braći u Bogu; to je ljubav (*caritas*) koja *ne traži svoje* (1 Kor 13, 5). Naprotiv svaki je grijeh, od anđela do ljudi, čin privatne ljubavi, tj. skretanje od univerzalnog i općeg dobra i okretanje prema partikularnom i svojem dobru³⁰. U Božjoj *civitas*, kada bude dosegla kraj svoga hoda, neće više biti privatne ljubavi, nego će biti samo socijalna ljubav³¹.

3. Očitovanja

Hiponski je biskup neiscrpiv u opisivanju, ovdje u *De civitate Dei* i u drugim svojim djelima, bezbrojnih načina na koje su se ove dvije ljubavi očitovale. Kao poneki primjer može se spomenuti ono što Augustin nadodaje nakon nabranja dviju antiteza koje smo izložili. Nakon prve — ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu — gotovo povlačeći zaključke, nadodaje: »jedna — *civitas* zemaljska — hvali se u samoj sebi, druga — *civitas* Božja — hvali se u Bogu; jednom gospodari požuda za gospodarenjem, drugom zadaća služenja; jedna u svojim moćnicima ljubi vlastitu moć, druga svoju moć polaže u Gospodina; jedna, luda dok vjeruje da je mudra, ne ljubi Boga, druga, obdarena pravom mudrošću, iskazuje dužno štovanje pravomu Bogu«³². Nisu drukčije egzemplifikacije ni poslije druge antiteze. Korisno je donijeti čitav tekst: »Dvije ljubavi, od kojih jedna čista, druga nečista; jedna *socijalna*, druga *privatna*; jedna brižna u služenju za opću korist u svrhu najviše *civitas*, druga spremna podrediti opće dobro vlastitoj moći radi drske dominacije; jedna podložna, druga suparnik Bogu; jedna mirna, druga neobuzdana; jedna mirotvorna, druga buntovna; jedna koja više voli istinu od pohvale zabudjelih, druga pohlepna za slavom na bilo koji način; jedna prijateljska, druga zavidna; jedna koja želi bližnjemu ono što želi samoj sebi, druga koja želi podložiti bližnjega samoj sebi; jedna koja upravlja bližnjim na korist bližnjega, druga koja upravlja bližnjim za svoju korist, počevši od anđela; jedna u dobrima, druga u zlima, razlučile su dvije *civitates*...«³³.

Vrlo opširan i iscrpan program. Tko bi ga želio sažeti, i tako sažeti mnoge Augustinove stranice, također ovog djela, koje se odnose na moral i kršćansku duhovnost, mogao bi slijediti shemu slijedećih antiteza, u kojima se prvi termin odnosi navlastito na *civitas* Božju, drugi na *civitas* svjetsku: poniznost i oholost, ljubav (*caritas*) i pohlepu, mudrost i ludost, život po duhu i život po tijelu.

Prva antiteza izložena je već u uvodu u djelo³⁴, gdje se kaže kako je teško uvjeriti ohole u veliku krepost poniznosti, a zatim brani strukturu poniznosti.

³⁰ Za anđele usp. *De civ. Dei* 12, 2, 1; za anđele i ljude usp. *De lib. arb.* 2, 19, 53; *Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum... peccat; De Trin.* 12, 9, 14: *Potestatem quippe suam diligens anima a communi universo ad privatam partem prolabitur.*

³¹ *De serm. Dom. in monte* 1, 15, 41. Za produbljenje ove teme usp. moj članak: *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana...* u »S. Aug. vitae spiritualis magister«, Romae 1956, I, 1—41.

³² *De civ. Dei* 14, 28.

³³ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20.

³⁴ *De civ. Dei*, 1 *praef.*

Pošto je protumačio da je porijeklo svakog grijeha u oholosti, nastavlja: »Zato, kao što naučavaju Pisma, u Božjoj *civitas* i Božjoj *civitas* preporučuju se nadasve poniznost koja je u najvišem stupnju blistala u njezinomu kralju Kristu, dok porok suprotan ovim krepostima gospodari u njegovu neprijatelju, đavlu: ovo je velika razlika koja razlučuje dvije *civitates* o kojima govorimo«³⁵.

Posljednja od spomenutih antiteza zaokuplja na dugo autora *De civitate Dei*, kako bi dokazao da živjeti po duhu znači živjeti po Bogu, a živjeti po tijelu znači živjeti po čovjeku³⁶. Dakle, niti čovjek može živjeti po čovjeku, niti anđeo po anđelu, jer jedan i drugi su stvorenja — moralni govor umah postaje visoko metafizički — i kao stvorenja nemaju ništa drugo svoje osim ograničenja, tj. taštinu, laž, grijeh³⁷. Ako žive po sebi, živjet će po tom ograničenju i postat će manje od onoga što jesu. Zato Pismo inzistira na opiranju plodova duha djelima tijela. Da bi bili svoji, dakle, potpuno ljudi, potpuno anđeli, moraju živjeti po vječnosti, istini, ljubavi, dakle, po Bogu, koji je za njih »uzrok bivstvovanja, svjetlo spoznanja, izvor ljubavi«³⁸.

4. Povijest

Dvije *civitates*, animirane silama tako različitim, štoviše radikalno oprečnim, ako i nemaju povijesti među anđelima, koji su svojim izborom ušli u konačnu i definitivnu fazu, imaju je, i to dugu i dramatičnu, u ljudima. Drugi odsjek drugog dijela *De civitate Dei* namijenjen je, kako se zna, opisu tijeka te povijesti.

Poznato je da Augustin razlikuje šest dobâ čovjeka³⁹, i jednako tako šest razdoblja ljudske povijesti, koja zatim uspoređuje sa šest dana stvaranja: šesto razdoblje je ono koje sada živimo poslije Krista; sedmo će biti ono vječno, simbolizirano sedmim danom u kojemu Bog otpočinu, a Božja *civitas* će otpočiniti u njemu: sedmi dan *nos ipsi erimus*⁴⁰. O tih šest razdoblja on pripovijeda povijest u svjetlu temeljnog poimanja dviju *civitates*. Njegovo pripovijedanje možemo podijeliti u tri odsjeka: prvi od Adama, u kojemu su dvije *civitates* bile podijeljene samo u predznanju Božjemu⁴¹, ili točnije od Kajina i Abela seže do Abrahama; drugi ide od Abrahama do Krista i pripovijeda povijest Božje *civitas*, predstavljene i naviještene u izraelskom narodu; treći se vraća na pripovijedanje od Abrahama te u kratkim potezima ocrta povijest svjetovne *civitas*.

1. *Od Kajina i Abela do Abrahama*. Dvije *civitates* započinju svoju povijest Kajinom i Abelom, dvojicom sinova Adamovih, koji su bili i jesu prototipovi te povijesti: jedan, ubojica brata, prototip je zemaljske *civitas*, drugi, nedužna žrtva, prototip je nebeske *civitas*. Zapravo »napisano je da je Kajin sagradio jedan grad (Post 4, 17), Abel kao tuđinac nije ga izgradio«⁴². Dakle, »zemaljska *civitas*, koja neće

³⁵ *De civ. Dei* 14, 13, 1; usp. 10, 28, 29, 2.

³⁶ *De civ. Dei* 14, 4.

³⁷ Čuven Augustinov tekst: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (In Io Ev. tr. 5, 1)* koji je preuzeo koncil u Orangeu, c. 22, a zatim ušao u duge i bespotrebne teološke rasprave, nema moralno značenje, kao što pokazuje sam kontekst, nego metafizičko.

³⁸ *De civ. Dei* 8, 4.

³⁹ *De civ. Dei* 22, 15; *De Gen. contra Man.* 1, 23 35—41; *Ep.* 213, 1.

⁴⁰ *De civ. Dei* 22, 30, 5.

biti vjekovječna (jer neće više biti *civitas*, pošto bude osuđena na vječnu kaznu) ima ovdje svoje dobro, što ga njezini građani uživaju užitkom koji te stvari mogu dati⁴¹; dok nebeska *civitas* ima svoje dobro u vječnom životu, koji sada posjeduje u nadi; zato živi, ali u nadi, *in spe vivit*⁴².

Dvije *civitates* žive u potomcima Kajina i Šeta, koji je rođen nakon ubojstva brata, za kojega s dubokim značenjem kaže Pismo da je položio svoju nadu u zavezivanje imena Gospodnjeg⁴³; nastavljaju živjeti, sve do potopa i, nakon potopa, u potomcima Hama i Šema, sinova Noinih, sve do Abrahama⁴⁴.

2. *Od Abrahama do Krista*. S Abrahamom se Božja *civitas* počinje očitovati na jasniji način; naviještaju se razumljivije Božja obećanja koja će se ispuniti u Božjoj *civitas*⁴⁵. Nastaje izraelski narod, nosilac tih obećanja. Augustin pripovijeda njegovu povijest na temelju Pisma sve do Davida, sve do Krista i Crkve, inzistirajući napose na proroštvima. Time razvija temu koju je već prije razrađivao, s različitim nakanama, bilo protiv manihejaca bilo protiv donatista. Ovdje je tumači protiv pogana, ne samo zato što to ulazi u opći plan njegova djela već i radi apologetskog cilja; želi dokazati da nisu bili kršćani ti koji su izmislili proroštva kojima se dokazuje božanstvo Kristovo i božansko poslanje Božje *civitas* koja je, kao što ćemo vidjeti, Crkva⁴⁶.

U ovoj *civitas* Izrael u svojoj društveno-političkoj stvarnosti jest »proročka slika«. »Naime, jedan dio zemaljske *civitas* postao je slika nebeske *civitas*, i označuje ne samu sebe, nego nebesku... Nalazimo, dakle, u zemaljskoj *civitas* dva dijela, jedan koji očituje svoju vlastitu prisutnost, drugi koji svojom prisutnošću služi za označavanje nebeske *civitas*⁴⁷. I u izabranomu narodu postoji tjelesni Izrael koji ne pripada Božjoj *civitas*⁴⁸, ali on kao nacija jest proroštvo ove *civitas*. Zato njegova povijest stječe jedinstvo od toga njegova poslanja.

3. *Zemaljska civitas od Abrahama do Krista*. Konačno, autor *De civitate Dei*, crpeći iz poganskih autora, pripovijeda povijest zemaljske *civitas*, paralelno s onom koju je ispriповjedio o nebeskoj; nebeske, rečeno je, još ne u stvarnosti, nego u proročkoj slici. Zaustavlja se na poseban način na Asirskom i na Rimskom Carstvu, objedinjujući tu i tamo događaje, fantastične ličnosti i mitove. I u profanoj povijesti, koje se dubok smisao nalazi u svetoj povijesti, traži poneki nejasan prednavještaj Krista, i vjeruje da ga nalazi u Sibilinskim proročanstvima⁴⁹. To je najslabiji dio *De civitate Dei*.

⁴¹ *De civ. Dei* 12, 27, 2.

⁴² *De civ. Dei* 15, 1, 2.

⁴³ *De civ. Dei* 15, 4.

⁴⁴ *De civ. Dei* 15, 18.

⁴⁵ *De civ. Dei* 15, 18: *hic speravit invocare nomen Domini Dei*, tako Augustin čita Post 4, 26.

⁴⁶ *De civ. Dei* 16, 1—11.

⁴⁷ *De civ. Dei* 16, 12.

⁴⁸ Usp. *De civ. Dei* 18, 46: »... Židovi nam svjedoče da nismo mi skrojili proroštva oko Krista«.

⁴⁹ *De civ. Dei* 15, 2; usp. F. CRANZ, *De civ. Dei* 15, 2 *et l'idée augustiniénne de la société chrétienne*, u REA, 3 (1957), pp. 15—27. Ovi tekstovi ne dopuštaju nikakvu platonsku interpretaciju, nego samo biblijsku: Izrael je proročka slika Crkve.

⁵⁰ *De civ. Dei* 17, 4, 16.

4. *Punina vremenâ*. S dolaskom Kristovim i ustanovljenjem Crkve, Božja je *civitas* prisutna u povijesti ne samo duhovno ili proročki, nego socijalno i institucionalno. Tom se nazočnošću smanjuje politička podjela dviju *civitates*, ukoliko nema više nekog izabranog naroda koji bi utjelovljavao, pa makar na način proročki i u slici, *civitate Dei*; ali Božja *civitas*, budući da je namijenjena svim narodima, pripada svim narodima bez obzira na narodnost i rasu; univerzalna je kao što je univerzalno posredništvo Krista, koji ju je ustanovio.

Zemaljska *civitas* ostaje, ali se kreće u istom prostoru koji prekriva Božja *civitas*, a ne više, kao prije, na njezinim rubovima; kreće se pomažući joj i ratujući protiv nje: pomaže joj kada namire zemaljska dobra, koja su njoj vlastita⁵¹, napose dobro mira⁵²; ratuje protiv nje kada izaziva progonstva, šizme, hereze. Ali joj i u tom slučaju nehotično pomaže, jer u njoj podstiče blistanje heroizma mučenika, kreposti svetaca, mudrost učenih⁵³. Augustin govori o progonstvima protiv Božje *civitas*⁵⁴, te iz njih izvlači zaključak da ona, od Abela sve do konca svijeta, nastavlja svoj hod kao u tuđini »između progonstava svijeta i utjehâ Božjih⁵⁵.

ČETVRTO POGLAVLJE

POBJEDA DOBRA NAD ZLOM I POSREDNIŠTVO KRISTOVO

Nakon problema borbe između dobra i zla, koji *De civitate Dei* rješava koncepcijom dviju ljubavi i dviju *civitates*, iskršava drugi koji traži odgovor, i ovaj puta odlučan: problem konačne pobjede. Čija će biti? Dobra ili zla? Hiponski biskup predlaže i brani kršćanski odgovor, koji je u optimizmu, tj. u pobjedi dobra nad zlom. Odgovor je kompleksan i dubok. Za razjašnjenje valja dodirnuti bar četiri teme: Providnost, Krista, Crkvu, milost.

1. Povijest pod znakom Providnosti

Augustin je naučio vjeru u Providnost iz ustiju svoje majke¹ i nije je nikada napustio; dapače, ta ga je vjera izvukla iz provalije u koju je pao². Poslije obraćenja ta je vjera postala svijetlo središte njegove misli i razlog mnogih njegovih

⁵¹ *De civ. Dei* 18, 23.

⁵² *De civ. Dei* 15, 4.

⁵³ *De civ. Dei* 19, 26.

⁵⁴ *De civ. Dei* 18, 51, 1.

⁵⁵ *De civ. Dei* 18, 52.

⁵⁶ *De civ. Dei* 18, 51, 2.

¹ *Confess.* 6, 5, 8.

² *Confess.* 6, 16, 26.

spisa. Posebno dva: *Confessiones* i *De civitate Dei*. *Ispovijesti* veličaju njezino milosrđe i pravednost u uravnavanju njegova osobnog života³, *De civitate Dei* u uravnavanju povijesti čovječanstva.

Ponajprije, niječe da sudbina upravlja poviješću; potom, zastupa da se za obranu slobode ne smije nijekati predznanje (*praescientia*), koja je bitna prerogativa božanstva; konačno, dokazuje da sudbina ili slučaj ne upravljaju ljudskim događajima, nego njima ravna Providnost, koja vodi kako život pojedinih ljudi tako i udes država.

U dugim argumentacijama protiv fatalizma⁴ postoje dva motiva, jedan autobiografski i drugi polemički. Zna se da je mladi Augustin mnogo čitao astrološke knjige i bio jedno vrijeme žrtva njihovih fatalističkih teorija, iz kojih se je sam oslobodio, ali s mukom⁵. A fatalizam je tada bio vrlo raširen, poradi stoika koji su ga bili usvojili. Augustin ima pred očima Ciceronova djela *De divinatione* i *De fato*, premda navodi samo prvo⁶, koje fatalizam pobija. U skladu s Ciceronom zastupa da ako ništa nije u našoj moći, ako ne postoji slobodna volja (*liberum arbitrium*), sav ljudski život ostaje poremećen⁷. To je ista teza koju je naš autor branio protiv manihejaca⁸ i koju nastavlja braniti, istim riječima, sada kad je već zapodjenuta pelagijevska kontroverzija⁹.

Ali slaganje s Ciceronom krakto traje. Ciceron, da bi spasio slobodu čovjeka, držao je da mora poricati Božje predznanje; »tako — kaže Augustin — htijući učiniti ljude slobodnima, učini ih svetogrdnicima«¹⁰. Zapravo, nijekati Bogu predznanje budućeg, isto je što i nijekati Boga, jer »biće koje nema predznanja svih budućih događaja, nije Bog«¹¹. Mi kršćani, međutim, tvrdi kao zaključak, »držimo da Bog poznaje sve stvari prije nego se dogode, i da mi svojom voljom činimo sve radnje za koje smo svjesni i za koje znamo da ih činimo samo zato jer to hoćemo«¹². Slijedi zgusnuta obrana tih dviju istina — slobode i predznanja — koje izgledaju oprečne, ali nisu. Korijen njihova sklada je upravo u pojmu predznanja, koje, jer predviđa stvari kako će se zgoditi, tj. nužno ili slobodno, već prema naravi onoga koji djeluje, ne isključuje, nego uključuje slobodno opredjeljenje volje, i jamči za nj¹³.

Pošto je obranio te dvije kršćanske istine, obadvije nužne, predznanje Božje da bi se dobro vjerovalo, ljudsku slobodu da bi se čestito živjelo¹⁴, Augustin

³ *Retract.* 2, 6, 1.

⁴ *De civ. Dei* 5, 1—8.

⁵ *Confess.* 7, 6, 8—10.

⁶ Usp. M. TESTARD, *nav. dj.*, II, pp. 47—51.

⁷ *De civ. Dei* 5, 9, 2.

⁸ Usp. *De duabus animabus contra Man.* 11, 15.

⁹ Peta knjiga je, kako je rečeno, iz 415.

¹⁰ *De civ. Dei* 5, 9, 2.

¹¹ *De civ. Dei* 5, 9, 4.

¹² *De civ. Dei* 5, 9, 3.

¹³ *De civ. Dei* 5, 9—10. Augustin preuzima ovdje razmišljanje iz *De libero arbitrio* (3, 3, 4—4, 11) i preuzima ga, zapazimo dobro, kada već kroz nekoliko godina vodi raspravu protiv pelagijevaca o milosti: već je bio napisao *De spiritu et littera* a možda i *De natura et gratia*.

¹⁴ *De civ. Dei* 5, 11.

postavlja temeljnu tezu, koja daje odgovor poganima i rasvjetljuje Božju *civitas*: tezu o Providnosti, kao o svjetlu i duši povijesti. Dokazivanje se oslanja ponajprije na nauk o stvaranju, a zatim na povijest spasenja. O Bogu stvoritelju, koji je utisnuo tragove sebe kao Trojstva u sve stvari, od najvećih do najmanjih¹⁵, ne ostavljajući bez sklada i, ako se može reći, bez mira među dijelovima ni »pero ptice, ni cvijet biljke, ni list drveta, apsolutno se ne može misliti da je htio ostaviti van zakona svoje providnosti ljudska kraljevstva i njihove vlasti«¹⁶. Nisu, dakle, bogovi, niti sudbina, nego je pravi Bog, Bog-Trojstvo, dao i daje ljudima zemaljska kraljevstva: »zbog toga uzrok veličine Rimskog Carstva nije ni u slučaju ni u sudbini...; ljudska carstva izravno je postavila božanska providnost«¹⁷. Ista Providnost dat će ljudima, zajedno sa spasenjem, kraljevstvo bez granica: Vergilijeva želja obistinjuje se jedino u kršćanstvu¹⁸.

Drugi argumenat u prilog Providnosti zacijelo je teološkiji: temelji se na povijesti spasenja, koja se sažimlje u Kristu, i ispunja sobom čitavu Božju *civitas*.

2. Krist jedini posrednik spasenja

Krist, kako je rečeno, stoji u središtu *De civitate Dei*¹⁹, ali u ovom djelu nema, unatoč tome, kristološke rasprave koja bi nam pružila panoramičku viziju Augustinove teologije o osobi Kristovoj. Spominje platonsku izreku: *Nullus deus miscetur homini*, otkriva u njoj i pobija antropomorfni temelj, lačajući se i argumenta *ad hominem*²⁰ — taj je temelj već pobijao, vrlo uspješno, u pismu Voluzijanu, dokazujući da poteškoća nastaje iz krivog poimanja Boga²¹ — ali smatra da to nije mjesto da se naširoko govori o božanstvu i čovječstvu Kristovu²². Na žalost, mjesto za to u *De civitate Dei* više nije našao²³. Treba stoga posegnuti za drugim djelima²⁴.

Za naknadu *De civitate Dei* nam pruža opširno izlaganje o posredništvu Kristovu i o njegovoj žrtvi. Temeljna tvrdnja je ova: samo Krist Bogo-čovjek, može

¹⁵ Augustin sažimlje u lijepu sintezu trinitarne tragove u neživim stvarima, životinjama, čovjeku (5, 11); o tome je već govorio i govorit će nadugačko u *De Trinitate* od 9. knjige nadalje.

¹⁶ *De civ. Dei* 5, 11.

¹⁷ *De civ. Dei* 5, 1.

¹⁸ Odnosi se na *Enn.* 1, 278: ... *nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi*; usp. *De civ. Dei* 2, 29, 1.

¹⁹ Vidi gore str. XXXVII.

²⁰ *De civ. Dei* 9, 16.

²¹ *Ep.* 137, gdje se kaže da Bog »nije velik po opsegu, nego po moći« (*ondje* 2, 8) i da »znade biti svuda čitav i nikakvo ga mjesto ne može obujmiti; znade doći ne udaljujući se od mjesta gdje je bio; zna otići ne napuštajući mjesto kuda je došao« (*ondje* 2, 4): ovo je pismo najopširniji kristološki traktat, zajedno s *De agone christiano*, koji nam je Augustin ostavio.

²² *De civ. Dei* 9, 17.

²³ Samo tu i tamo poneka napomena, kao ona o integritetu Kristove ljudske naravi protiv apolinarista (*ondje* 10, 27; 14, 2).

²⁴ Za kratku sintezu usp. *Patrologia*, Marietti, III, pp. 405—407.

biti posrednik između Boga i ljudi; zatim slijedi produbljenje naravi, univerzalnosti, dobara toga posredništva; konačno govori o pojmu i o vrijednosti kršćanske žrtve.

1. *Posredništvo*. Razlažući učenje o posredništvu autor *De civitate Dei* odgovara na jedan problem koji su postavili poganski filozofi, ali su ga loše riješili. Bilo je već riječi o toj impostaciji i o neprihvatljivosti rješenja koje su ponudili²⁵. No problem se ne rješava napadajući tuđe rješenje; treba ponuditi svoje. Augustin to čini rasvjetljajući i braneći ne svoje, nego ono koje je postalo njegovo po vjeri, a to je rješenje kršćanske objave.

Temeljni biblijski tekst je Pavlov, *1 Tim 2, 5*. Teologija toga teksta počinje pojmom posredništva. Posrednik je onaj koji, stojeći ontološki posred dviju krajnosti, blizak obadvjema po naravi, može te krajnosti pomiriti i stvarno ih pomiruje svojim djelovanjem. Čovjek, na primjer, jest ontološki u sredini između tjelesnih i duhovnih stvari, ili, kako kaže Augustin, između životinja i anđela, jer mu je smrtnost zajednička s jednim, besmrtnost s drugim²⁶. Takav treba biti posrednik spasenja.

Bog posjeduje pravednost i besmrtnost, dakle i blaženstvo; čovjek grijech i smrtnost, dakle bijedu: posrednik mora biti besmrtan i blažen s Bogom, smrtan i bijedan s ljudima. Bijeda mora biti prolazna, blaženstvo trajno. Krist, koji u jedinstvu osobe jest ujedno Bog i čovjek, *totus Deus et totus homo*²⁷, savršeno ispunjava taj koncept posredništva. Posrednik je kao čovjek²⁸ ili točnije kao čovjek-Bog: »Nije posrednik čovjek bez božanstva, nije posrednik Bog bez čovještva... između božanstva samoga i čovještva samoga posredničko je čovjekovo božanstvo i Božje čovještvo Kristovo«²⁹.

Zadatak Kristova posredništva jest skinuti s ljudi dva njihova zla — grijeh i smrt — i učiniti ih dionicima dvaju dobara Božjih, pravednosti i besmrtnosti; na takav će način oni prijeći od stanja bijede u stanje blaženosti. Evo jednog vrlo sintetičkog Augustinova teksta: »Ostajući nepromijenjen, on, Sin Božji, od nas je uzeo našu narav, da bi nas sa sobom uzeo; i, ništa ne gubeći od svoga božanstva, postao je dionik naše nemoći, kako bismo mi, promijenjeni u bolje, izgubili naše stanje grešnika i smrtnika, postajući u njemu pravedni i besmrtni; ispunjeni tako najvišim dobrom, da bismo u dobroći njegove naravi sačuvali ono što je dobro Bog stvorio u našoj«³⁰. Ne možemo u tom tekstu ne gledati s udivljenjem i pojam medijacije i pojam spasenja. Upravo tako: čovjek nije spašen, ne riješi li se svojih zala; a ne rješava ih se ako nema udjela u dobrima koja su Bogu vlastita.

Problem univerzalnoga puta do spasenja bio je već postavio Porfirije, priznajući ipak da ne zna, da li je nađeno rješenje. Augustinu nije teško dokazati svim argumentima kršćanske apologetike³¹ da taj put postoji i da je poznat svijetu:

²⁵ Vidi gore str. XXXVII—XXXVIII.

²⁶ *De civ. Dei* 9, 13, 3.

²⁷ *Serm.* 193, 7.

²⁸ *De civ. Dei* 9, 15, 2; *Confess.* 10, 49, 68.

²⁹ *Serm.* 47, 12, 20.

³⁰ *De civ. Dei* 21, 15.

³¹ Vidi gore str. LXII—LXVI.

to je Isus Krist utemeljitelj i kralj Božje *civitas*. Evo njegova zaključka: »Izvan ovog puta, koji nije nikada nedostajao ljudskom rodu... nitko nikada nije bio oslobođen, nitko nije oslobođen, nitko neće biti oslobođen«³².

Zamijetimo, u tim jakim riječima, umetak: koji nije nikada nedostajao ljudskom rodu. Zapravo, Krist jest i bio je otvoreni put uvijek i svima, prije i poslije svoga rođenja, bilo to u izabranom narodu ili izvan tog naroda. Misao hiponskog biskupa je izričita u ovoj točki, makar je znanstvenici ne uzimaju uvijek na znanje. »Ne može se nijekati — i Augustin misli da ni Židovi to ne žele nijekati — da su i među drugim narodima — izvan *naroda Božjega* u pravom smislu riječi — bili neki ljudi koji su pripadali pravim Izraelcima, ukoliko su građani višnje domovine, s njom združeni vezom ne zemaljskom nego nebeskom«. Tko bi u to sumnjao, brzo bi se uvjerio sjajnim primjerom Joba, koji nam je predložen baš zato da nas uvjeri u tu istinu. »Ali treba također vjerovati — zaključuje naš Naučitelj — da nikomu nije omogućeno pripadništvo nebeskom Jeruzalemu, Božjoj *civitas*, ako mu nije božanski objavljen jedini Posrednik između Boga i ljudi, čovjek Isus Krist«³³. Na taj način pomiruje se jedincatost s univerzalnošću, i Krist se pojavljuje, kako je Augustin želio dokazati, kao izvor spasenja i milosti za sve ljude.

Tu tešku i silno važnu temu Augustin je već obrađivao u *Questiones contra paganos* (= *Ep.* 102), da bi odgovorio na drugu poteškoću koju mu je bio postavio Porfirije. Plotinov učenik³⁴ je rekao: »Ako Krist proglašava sama sebe da je put spasenja... i... jedini posrednik za povratak Bogu, što je onda bilo s ljudima kroz tolike vjekove prije Krista?«³⁵ Augustinov odgovor je jasan: kršćansko spasenje »nije nedostajalo nikada onomu tko ga je bio dostojan«³⁶ Toliko jasan, da su ga pelagijevci mogli tumačiti sebi u prilog, i zato ga autor potvrđuje i tumači u *Retractationes*³⁷. Zapravo sebi u prilog tumačili su ga monasi iz Marseillea (*massilienses*). Zato naš Naučitelj, dajući nam drogcijene metodološke upute o načinu kako obrađivati pitanja jedno po jedno, i kada je potrebno, vraća se na taj odgovor i potvrđuje ga i tumači iznova u *De praedestinatione sanctorum*³⁸, jednom od svojih posljednjih djela.

2. *Žrtva*. Pojam posredništva usavršuje se u pojmu žrtve. *De civitate Dei* u 10. knjizi sadržava dorađenu teologiju žrtve. Započinje čuvenom definicijom: »Prava žrtva je svako dobro djelo koje činimo da bismo se sjedinili s Bogom u svetu zajednicu«³⁹. Iz ove definicije slijedi da čovjek koji se posvećuje imenu Božjemu i zavjetuje se Bogu jest žrtva: »savršena žrtva smo mi«, ako živimo

³² *De civ. Dei* 10, 32, 2.

³³ *De civ. Dei* 18, 47; 10, 25.

³⁴ Ali Augustin ne vjeruje, ne zna se zašto, da se radi o »sicilijanskom« filozofu, slavnom učeniku Plotinovu (*Retract.* 2, 31): treba zaključiti da nije čitao njegovo djelo protiv kršćana, 15 knjiga *Contra christianos*.

³⁵ *Ep.* 102, 8.

³⁶ *Ep.* 102, 15.

³⁷ *Retract.* 2, 31.

³⁸ *De praed. sanctorum* 10, 19; vidi *De civ. Dei* 3, 1.

³⁹ *De civ. Dei* 10, 6.

kako propisuje Apostol⁴⁰. Iz nje slijedi također da je vidljiva žrtva »sakramenat ili sveti znak« nevidljive žrtve. Zato »ono što svi zovu žrtvom nije drugo nego znak prave žrtve«⁴¹.

Žrtva se prinosi samo Bogu. To je fundamentalna doktrina. Samo Bogu⁴²: ne anđelima, ni svetima, još manje demonima. Ovi posljednji žele da se žrtva upravlja ne Bogu, nego njima; i u tom se otkrivaju zli duhovi. Zato Krist, koji, kao Bog, zajedno s Ocem prima žrtvu, kao čovjek je nije htio primiti, nego ju je htio pri-nijeti, i tako biti svećenik i žrtva u isto vrijeme: *ipse offerens, ipse et oblatio*⁴³. Ta identičnost svećenika i žrtve u Kristu vrlo je draga doktrina hiponskom biskupu, iz koje on izvodi zaključak da je Kristova žrtva najistinitija, najslobodnija, najsavršeniija⁴⁴.

Ali zajedno s Kristom svećenik i žrtva jest također Crkva, koja, dok prinosi žrtvu oltara, uči se prinositi samu sebe: *se ipsam per ipsum discit offerre*⁴⁵. Stoga, »sva spašena *civitas*, tj. zajedno s društvom svetih, prinosi sebe Bogu kao univerzalna žrtva preko velikog svećenika«. Tu žrtvu »Crkva ne prestaje obnavljati u sakramentu oltara, koji je dobro poznat vjernicima«⁴⁶. Nisu, dakle, teurgični obredi, kako su to htjeli poganski filozofi, nego posredništvo i žrtva Kristova siguran put našeg očišćenja⁴⁷. Tumačiti tu široku doktrinalnu panoramu, makar samo da bi se pokazala njezina aktualnost, nije ovdje moguće. Dovoljno neka bude da smo je spomenuli. To više što se u ovoj točki pojavljuje velik hermeneutski problem, o kojemu učenjaci živo raspravljaju: problem u kakvom su odnosu, prema našem autoru, Božja *civitas* i Crkva.

3. Krist utemeljitelj i kralj Božje civitas

Evo druge temeljne teze Augustinova djela: autor je ponavlja od početka do konca⁴⁸. Bilo je to razumljivo. Krist živi u svojoj *civitas*, i s njom oblikuje jednu jedinu stvar: *totum cum suo capite corpus unus est Christus*⁴⁹. Međutim, Božja *civitas* sudjeluje u posredništvu Kristovu, i to je posredništvo, kao i Kristovo, jedno i sveopće, i ono je neophodan uvjet spasenja. Ali kad hiponski biskup govori o Božjoj *civitas*, podrazumijeva li pod tim i Crkvu? Ili je to neka druga stvarnost? Ili, ako je ista, je li to samo djelomično ili posve? Moguća su tri rješenja, kako se vidi, i sva su se tri predlagala i zastupala.

Sažeti različita mišljenja, upozoravajući na nijanse svakoga pojedinog, nije lako⁵⁰. Kad se shematiziraju, i sažmu svi rizici shematizma, može se reći, da među

⁴⁰ Isto mj.

⁴¹ *De civ. Dei* 10, 5.

⁴² *De civ. Dei* 10, 4.

⁴³ *De civ. Dei* 10, 20, 31.

⁴⁴ *Confess.* 10, 43, 68; *De Trin.* 4, 13, 16—14, 19.

⁴⁵ *De civ. Dei* 10, 20; usp. 10, 6.

⁴⁶ *De civ. Dei* 10, 6. O žrtvenom karakteru euharistije ne postoji sumnje kad je govor o misli hiponskog biskupa: usp. npr. *Confess.* 9, 12, 32.

⁴⁷ *De civ. Dei* 10, 25.

⁴⁸ *De civ. Dei* 1, *praef.*; 1, 35; 2, 18, 3; 10, 34, 4.

⁴⁹ *De civ. Dei* 17, 4, 9.

⁵⁰ Za panoramski pregled raznih interpretacija usp. Y. CONGAR, *Civitas Dei et Ecclesia chez st. Aug.*, u REA, 3 (1957), pp. 1—14.

katoličkim tumačima prevladava teza o identičnosti⁵¹, među protestantima teza o različitosti⁵². Među jednima i drugima, poslije Gilsona, mnogi vole nijansirati, pa rado govore o identičnosti i različitosti zajedno: Crkva je, vele, jedan dio Božje *civitas*, dio u zemaljskoj tuđini; dva se termina, međutim, opsegom ne poklapaju⁵³.

Držim da diskusije ne ovise toliko o nejasnoći Augustinove misli, koliko o kompleksnosti predmeta. Kršćanska je stvarnost zapravo jedna i trostruka zajedno; jedna jer je ista; trostruka jer je različita; različita prema momentima koje joj je određeno živjeti, a ta su momenta tri: prije Krista, poslije Krista, po završetku vremena. U svakom je od njih uvijek ista stvarnost, ali na različit način; prvi je momenat živi u proročkoj slici, drugi u nazočnosti, treći, onaj eshatološki, u punoj savršenosti.

Stoga, kako bih ponešto doprinio pojašnjenju problema što su ga učenjaci postavili i raspravljali, te tako pomogao čitatelju da se snađe u razumijevanju djela, vjerujem da je korisno razlikovati rječnik od misli. Glede misli čini mi se da nema sumnje: hiponski biskup zamišlja kršćansku stvarnost na tri načina, koje možemo nazvati: institucionalni, duhovni, eshatološki; ali inzistira jednako tako da se ne radi o tri različite stvarnosti, nego o samo jednoj, kao što je samo jedan Krist.

Institucionalna stvarnost je *communio sacramentorum*, koju je Krist htio da postoji na apostolskom temelju, a u kojoj žive skupa dobri i zli, u očekivanju konačnog razdvajanja. Duhovna stvarnost je *communio sanctorum*, u kojoj su uključeni svi pravedni u zemaljskoj tuđini u svakom trenutku vremena. Konačno, eshatološka stvarnost je *communio praedestinatorum*, koja podrazumijeva sve one pravednike, i samo one pravednike, koji su postigli, darom milosti, konačno i definitivno spasenje. Ne radi se, kako rekoh, o tri stvarnosti, nego samo o jednoj, jednoj u različitim oblicima. Tri su dimenzije, koje nemaju isti pojmovni opseg — Augustin inzistira na razlici između prve i druge u donatističkoj kontroverziji, a između druge i treće u pelagijevskoj kontroverziji — ali pripadaju istoj stvarnosti.

Na ovoj točki razmišljanja javlja se drugo pitanje, pitanje rječnika. Da bi izrazio tu otajstvenu stvarnost, koje termine rabi hiponski biskup? Mnoge. Evo glavnih: grad (*civitas*), crkva, kraljevstvo, kuća, hram, narod Božji⁵⁴. Ovdje nas zanimaju prva dva. Imaju li isti opseg? Mislim da odgovor na to pitanje treba biti afirmativan.

1. *Crkva*. Termin *crkva* upotrebljava Augustin u prvom redu za označavanje institucionalne stvarnosti⁵⁵. To se značenje nameće samo od sebe, i bilo bi nepotrebno

⁵¹ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Aug. Lehre von der Kirche*, München 1954; Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris 1951, 11, pp. 33—34; F. E. CRANZ, *De civ. Dei* 15, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne, u REA, 3 (1957), pp. 15—27.

⁵² Govore s Reuterom, Harnackom i drugima o »doppelter Kirchenbegriff«. Usp. u vezi s tim odgovor F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Aug. in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, München 1953.

⁵³ E. GILSON, *Introduction à l'étude de st. Aug.*, Paris 1943; ISTI, *Les Métamorphoses de la «Cité de Dieu»*, Paris 1952; ISTI, *Eglise et «Cité de Dieu» chez st. Aug.*, u *Arch. hist. doctr. et litt. du M. A.*, 20 (1953), pp. 5—23. Za druge autore usp. Y. CONGAR, *nav. dj.*, p. 11.

⁵⁴ Npr. *De civ. Dei* 15, 19 (*In ps.* 126, 3); 20, 9; J. RATZINGER, *nav. dj.*

⁵⁵ *De civ. Dei* 18, 50: *Primum se ab Ierusalem diffudit Ecclesia...*

inzistirati kad neki ne bi mislili da u *De civitate Dei* taj termin nema nikad empiričko značenje, već samo eshatološko, pa da, prema tome, on ne bi naznačavao vidljivu zajednicu, nego duhovnu i nevidljivu⁵⁶. Augustin govori o onima koji, ujedinjeni ovdje na zemlji u »*communio sacramentorum*«, neće biti »u vječnoj baštini svetaca«, jer »bez grižnje savjesti mrmrljaju skupa s neprijateljima protiv Boga čiji sakrament imaju na čelu, sad ispunjavajući kazalište s njima, a sad crkve s nama«⁵⁷. Crkva, dakle, prije svega označuje *communio sacramentorum*, a ne *communio sanctorum*. Dovoljno je zaviriti u kontroverziju s donatistima, da bi se vidjelo što uključuje zajednica sakramenata, tj. jedinstvo novoga Božjeg naroda, povezanoga socijalnim vezama, a to su baš sakramenti⁵⁸. Na drugom mjestu u samoj *De civitate Dei* govori o Crkvi u kojoj *multi reprobi miscentur bonis*, jedni i drugi skupljeni u mreži o kojoj govori Evanđelje, koji, stisnuti u njoj, plivaju u ovom svijetu kao u moru⁵⁹. Na jednom drugom mjestu, u vezi s prispodobom o pšenici i kukolju, govori o dvije kategorije osoba (dobri i zli) u Crkvi, te daje ovo pravilo za razlikovanje između Crkve u sadašnjici i one buduće ili eshatološke: »Gdje su dvije kategorije, to je Crkva sadašnjice; gdje je samo prva, to je buduća Crkva. S tog razloga, zaključuje, i u sadašnjici Crkva jest kraljevstvo Božje, kraljevstvo nebesko«⁶⁰. Očito, nema u ovom djelu, niti je moglo biti, širokog razlaganja antidonatističke kontroverzije u vezi s naravi Crkve i s efikasnošću sakramenata, ali postoje dovoljne naznake koje ukazuju na zaključke te kontroverzije⁶¹.

Hiponski biskup, zatim, rabi termin Crkva, da bi označio stvarnost koja zahvaća šire od institucionalne stvarnosti, duhovnu stvarnost nazočnu u svijetu od početka. Ovdje neka bude dovoljan samo jedan tekst, s pravom glasovit: »Crkva putuje tuđinom između progona svijeta i utjeha Božjih ne samo od vremena kada se Krist pojavio u tijelu... nego od samog vremena Abela, prvog pravednika kojega je ubio njegov opaki brat, pa sve do konca ovoga svijeta«⁶². Iz toga slijedi da je »religija, koja se sada zove kršćanska, postojala kod davnih predaka i nije nedostajala nikada, od samoga početka ljudskoga roda«⁶³.

Napokon, termin *Crkva* naznačuje konačnu i eshatološku stvarnost, Crkvu »bez ljage i bez bore« sv. Pavla (Ef 5, 27), Crkvu samih predestiniranih. Ta se upotreba termina oslanja kako na Pavlov tekst tako i na nauku o predodređenju. Tekst iz Poslanice Efežanima naveo je Augustina da pojasni, protiv donatista, razliku između sadašnje Crkve, kojoj je potrebno obraćenje i oprostjenje, i buduće Crkve, sastavljene samo od svetih⁶⁴; nauka o predodređenju, međutim, koju ima

⁵⁶ W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit...*, Stuttgart 1951; usp. odgovor J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Aug.*, u *Aug. Mag.*, Paris 1954, II, pp. 965—979.

⁵⁷ *De civ. Dei* 1, 35.

⁵⁸ *Ep.* 54, 1.

⁵⁹ *De civ. Dei* 18, 49.

⁶⁰ *De civ. Dei* 20, 9, 1.

⁶¹ Usp. P. BATTIFOL, *Le catholicisme de st. Aug.*, Paris 1929⁴; J. GRABOWSKI, *The Church*, St. Louis 1957.

⁶² *De civ. Dei* 18, 51, 2; usp. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, *Abhandlungen über Theol. und Kirche*, Düsseldorf 1952, str. 79—108.

⁶³ *Retract.* 1, 13, 3.

⁶⁴ *Retract.* 2, 18.

u vidu napose u kontroverziji s pelagijevcima, dovodi ga do toga da taj neizreciv čin božanske naklonosti (*praedilectio divina*) približi nebeskoj Crkvi, koja je i objekt i plod predodređenja⁶⁵.

2. *Božja civitas*. Da Augustin termin *civitas Dei* rabi kako bi označio tri momenta kršćanske stvarnosti, to nije potrebno dokazivati, toliko je očito iz njegovih stranica. Iznikla u počecima ljudskog roda⁶⁶, *civitas Dei* hoda kroz sva vremena ljudskog roda sve dotle dok, izvan vremena, ne dospije do svoga savršenstva i svoje punoće. Ali možda je korisno zabilježiti da termin *civitas Dei* ne uključuje samo duhovni i eshatološki aspekt kršćanske stvarnosti, nego i institucionalni. Neka bude dovoljan samo jedan tekst, onaj već citiran, o zajedništvu u sakramentima: subjekt za one koji, premda ujedinjeni u sakramentalno zajedništvo, neće biti baštinici svetaca, jest upravo *civitas Dei*: *Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum*⁶⁷: *Božja civitas*, dok na zemaljskom proputovanju hoda kao u tuđini, ima u svome krilu neke koji su s njom združeni vezom sakramenata, ali ne vezom ljubavi, i ti neki neće s njom biti u vječnosti.

Kada, dakle, Augustin s tolikim inzistiranjem spominje jednadžbu između *civitas Dei* i Crkve — *Civitas Dei, quae est sancta Ecclesia*⁶⁸; ... *Ecclesiam, quae civitas Dei est*⁶⁹; *Ecclesia Christi, civitas regis magni*⁷⁰; *dilecta civitas cum haec non sit nisi Christi Ecclesia*⁷¹ — možemo mu bez ustezanja i bezuvjetno vjerovati. Problem za nj ne postoji. On bez razlike prelazi s jednog termina na drugi, jer, uzeti u svojoj univerzalnosti, jedan vrijedi koliko i drugi. Zapravo jedan i drugi pokrivaju iste dimenzije kršćanske stvarnosti. Problem nastaje, za nas, iz našeg rječnika i iz našega mentaliteta. Došlo se do toga da se našla poteškoća u institucionalnom aspektu Crkve, kao da on isključuje, a u stvari uključuje, kao bitan i dominantan elemenat, duhovni aspekt, ili su, pak, ljudi skloni da vide gotovo isključivo samo ovaj duhovni; s druge strane, govoreći o Božjoj *civitas*, spontano se misli na eshatološku puninu i vidi se samo ta. Jasno, da se onda, u eventualnom sučeljavanju, računani ne slažu. Zacijelo ne, čini mi se, greškom hiponskog biskupa.

Dakle, Krist, utemeljitelj i kralj Božje *civitas*, utemeljitelj je i kralj Crkve; s Crkvom i po Crkvi, kraljici⁷², Krist piše povijest spasenja. Ona je u kretanju prema naprijed, a guraju je dvije velike sile: ljudska sloboda i milost Božja.

4. Sloboda i milost

O uzajamnu odnosu tih dviju sila *De civitate Dei* ne kaže mnogo. Po koja natuknica o tome ne dodaje ništa onomu što znamo iz antipelagijevskih djela; ipak zaslužuju da ih prikupimo.

⁶⁵ *De civ. Dei* 20, 7, 8; usp. *In Io Ev. tr.* 26, 15: *Sancta Ecclesia in praedestinitis...*

⁶⁶ Vidi gore str. LXVII s.

⁶⁷ *De civ. Dei* 1, 35.

⁶⁸ *De civ. Dei* 8, 24, 2.

⁶⁹ *De civ. Dei* 16, 2, 3.

⁷⁰ *De civ. Dei* 17, 4, 3.

⁷¹ *De civ. Dei* 20, 11; usp. G. DEL ESTAL, *Equivalencia de civitas en el De civ. Dei*, u C. D., 167/2 (1954), pp. 367—420.

⁷² *De civ. Dei* 17, 16, 12.

Glede slobode prisutna je, a da nije izrečena, razlika između slobode izbora i slobode od zla: energično brani prvu protiv fatalističkog determinizma i Ciceronovih objektivnih protiv Božjeg predznanja⁷³, a za drugu spominje fundamentalnu temu iz antipelagijevske polemike citirajući evanđeoske riječi: *Ako vas Sin oslobodi, zaista ćete biti slobodni* (Iv 8, 36)⁷⁴. U tom smislu inzistira na robovanju grijehu⁷⁵ i na nemogućnosti da čovjek zadobije izgublenu slobodu bez pomoći milosti Kristove: »Volja nije u pravom smislu slobodna, osim kad ne robuje manama i grijesima. Taj je dar bila primila od Boga, ali, izgubivši ga vlastitom krivnjom, ne može joj biti povraćen osim samo od onoga koji joj ga je dao«⁷⁶.

Od toga svečanog principa u Augustinu se rađa sklonost da povijest spasenja promatra kroz ključ slobode prije grijeha, poslije grijeha, poslije sadašnjeg života. Prije grijeha, kako smo vidjeli⁷⁷, Adam je imao veliku slobodu *posse non peccare* i *posse non morire*: pošto je sagriješio, nastupila je nužnost grijeha i nužnost smrti⁷⁸. Od grijeha i od smrti oslobađa nas jedino posredništvo Kristovo⁷⁹ pomoću veće milosti, *largiore gratia*; veće zato što joj je svrha da nas dovede do veće slobode, koja se sastoji u *peccare non posse* i *morire non posse*. »Buduci da je ljudska narav zgriješila kad je imala moć (ne) griješiti, oslobađa se većom milošću koja je privodi do one slobode u kojoj ne može griješiti.« »U onoj, dakle, *civitas*, bit će volja slobodna, jedna u svima i nerazdvojiva u svakomu, oslobođena svake zloće i ispunjena svakim dobrom«⁸⁰, i zato potpuno slobodna, kao što je potpuno slobodan Bog, koji ne može griješiti. No, Bog je slobodan po naravi, a čovjek će to postati po participaciji⁸¹.

Tu je slobodu hiponski biskup strastveno branio; u *De civitate Dei* sažimljući, u drugim djelima, napose u antipelagijevskim, analizirajući, produbljujući, odgovarajući. U jednom od tih izrazito polemičkih djela, pravi dragocjenu distinkciju između slobodnog izbora i slobode, tvrdeći da nije prva, nego je druga uništena grijehom, tj. sposobnost imati *plenam cum immortalitate iustitiam*⁸², koju je čovjek posjedovao u raju zemaljskom. Na žalost, ne drži se uvijek te precizacije u izražavanju. Tu i tamo, često susrećemo *liberum arbitrium* gdje bismo očekivali *libertas*⁸³. No, unatoč toj nesigurnosti vjerujem da čitatelj, želi li shvatiti hiponskog biskupa, mora voditi računa o toj distinkciji. Bog, da bi nam povratio slobodu, ne oduzima nam slobodu, tj. da bi nam povratio slobodu od zla, ne oduzima nam slobodu izbora, koju nam je on sam dao i koja je bitna za volju i za ljudsko

⁷³ Vidi gore str. LXX.

⁷⁴ *De civ. Dei* 14, 11, 1.

⁷⁵ *De civ. Dei* 4, 3.

⁷⁶ *De civ. Dei* 14, 11, 1.

⁷⁷ Vidi gore str. LV s.

⁷⁸ Vidi gore str. LVIII s.

⁷⁹ Vidi gore str. LXXII.

⁸⁰ *De civ. Dei* 22, 30, 3—4. Učenje koje je ovdje sažeto naširoko se razlaže u *De correptione et gratia*, djelu koje je više-manje iz istog vremenskog razdoblja kao i posljednja knjiga *De civ. Dei*.

⁸¹ *De civ. Dei* 22, 30, 3.

⁸² *Contra duas epp. Pelag.* 1, 2, 3 i *Opus imperf. contra Iul.* 1, 94; usp. moju studiju: *S. Ag. e le correnti teologiche eterodosse*, u *S. Ag. e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1954, pp. 222—227.

⁸³ *De civ. Dei* 14, 11, 1; 22 30, 3; *Enchir.* 9, 30.

dostojanstvo. Augustin to zna i to ponavlja. »Sloboda izbora ne biva oduzeta time što dobiva pomoć, nego dobiva pomoć jer nije oduzeta«⁸⁴. I ovdje u *De civitate Dei* izriče u vezi s tim ovaj opći princip: Bog *voluntates bonas adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat*⁸⁵.

Kada je, pak, riječ o milosti, koja nezabludivo, makar slobodno, upravlja volju prema boljemu — to je djelatna milost u kasnijih teologa — Augustin se, s dubokim teološkim smislom, poziva na misterioznost božanskog djelovanja: Bog djeluje *mirabilibus et latentibus modis*⁸⁶. Važno je za nj sačuvati čvrstima dvije istine koje su sastavnice kršćanske vjere: efikasnost milosti i slobodu izbora. Za to daje ovaj kristološki razlog: Krist je Spasitelj i sudac: »ako nema milosti Božje, kako spašava svijet? ako nema slobode izbora, kako sudi svijet?«⁸⁷ Ali spasenje je u prvom redu dar Božji, besplatni dar. Zbog toga onu svetu ljubav, koja je središte i duša Božje *civitas*, ne daje drugi nego Bog, a Bog je ne daje osim po Kristu⁸⁸. Taj je dar poseban znak božanske naklonosti, to je veći dar: *amplius adiuti*⁸⁹.

Taj problem, ovdje jedva dotaknut, postavlja nas pred drugi, dublji i teži, koji *De civitate Dei* ima stalno u vidu, makar o njemu nikad ne raspravlja: problem predestinacije. I o njoj je čitatelju potrebno dati po koju orijentacijsku uputu. Štoviše, upravo bih o njoj želio nešto reći, zbog objektivnih poteškoća i nepotpunih ili deformiranih interpretacija koje se o njoj daju⁹⁰.

5. Predestinacija

Tema tvori pozadinu *De civitate Dei*, premda se nikad izravno ne obrađuje. Za izričito razrađivanje potrebno je posegnuti za antipelagijevskim djelima, posebno posljednjima, koja su iz istog vremenskog razdoblja ili tek nešto posteriorna posljednjim knjigama *De civitate Dei*. Pitanje već samo po sebi teško, ovdje postaje još teže zbog sažetog razlaganja kojega je sam autor svjestan⁹¹.

Zapravo, čitajući da postoje »dva grada... od kojih je jedan predestiniran za kraljevanje s Bogom, a drugi za vječnu kaznu s đavlom«⁹², ili da Bog predodređuje neke na život a druge na smrt⁹³, neupućen u teologiju, a napose u Augustinovu teologiju, može se zbuniti i pridati tim riječima jedan predestinacijski smisao koji one nemaju⁹⁴. Valja, dakle, imati na umu da govor hiponskog biskupa još

⁸⁴ *Ep.* 157, 2, 10.

⁸⁵ *De civ. Dei* 5, 9, 4.

⁸⁶ *De civ. Dei* 15, 6.

⁸⁷ *Ep.* 214, 2. Za kratku sintezu usp. A. TRAPE, *nav. dj.*, pp. 238—246 i *Patrologia*, III, Marietti, pp. 414—416.

⁸⁸ *De civ. Dei* 21, 16.

⁸⁹ *De civ. Dei* 12, 9, 12. Usp. A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Domino*, u REA, 10 (1964), pp. 1—20.

⁹⁰ Usp. moju studiju: *A proposito di predestinazione: S. Ag. e i suoi moderni critici*, u *Divinitas*, 2 (1963), pp. 243—284.

⁹¹ *De civ. Dei* 16, 35.

⁹² *De civ. Dei* 15, 1, 1.

⁹³ *De civ. Dei* 22, 24, 5; usp. 21, 24.

⁹⁴ Kao što je u prošlosti, i ne samo u prošlosti, učinila misaona struja predestinacionista koja je od Gottschalka (IX. st.) i nadalje predložila dvostruku pozitivnu predestinaciju, na grijeh i milost, na propast i spasenje.

nije onako tehnički kao u kasnijih teologa. Kada govori o predestinaciji i predestinaciji, razumijeva dvije vrlo različite stvari: prva (predestinacija na spasenje) prethodi zaslugama, druga (predestinacija na kaznu) dolazi poslije krivnje; prvu pozitivno Bog hoće, drugu dopušta. Te razlike ne činimo mi, već ih je jasno razlučio i ponavljao sam Augustin. Prva odgovara dvjema stožernim tezama koje sačinjavaju strukturu njegove teologije milosti. Vidjeli smo ih obadvije. To su: spasenje kao nezasluzeni dar posredništvom Kristovim⁹⁵, i zlo kazne kao posljedica zla krivnje, tj. grijeha, koji je zloupotreba velikog dobra slobode⁹⁶. Zato »predestinacija na kaznu proizlazi iz pravednosti, dok predestinacija na milost proizlazi iz milosrđa«⁹⁷. Zapravo, »nitko se ne oslobađa osim po činu nezasluzena milosrđa, nitko se ne osuđuje osim po činu zaslužene osude«⁹⁸.

Druga se distinkcija često spominje s jednim drugim univerzalnim principom, koji se često ponavlja, pa i ovdje u *De civitate Dei*: Bog je izvršni stvoritelj dobrih stvari i najpravedniji regulator zlih voljâ⁹⁹. Ništa se ne zbiva što Bog ne želi, bilo dopuštajući da se zbiva bilo da to on sam čini, *vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo*¹⁰⁰. U drugim prilikama pravi razliku između predestinacije i predznanja, pojašnjajući da su grijesi objekt božanskog predznanja, a ne predodređenja¹⁰¹: dragocjena distinkcija koju predestinacionisti svih vremena, na primjer Calvin, nisu imali u vidu, štoviše, nijekali su je, tvrdeći da su i grijesi objekt predodređenja.

To ne znači da hiponski biskup duboko ne osjeća misterij, na čijim se pravovima, međutim, pošto je tražio da shvati učenje Pisama, zaustavlja¹⁰². Njemu je dovoljno znati iz sv. Pavla da u Bogu nema nepravde¹⁰³. Tom jasnom pojmu nadodaje baš u *De civitate Dei* ovaj znakovit i utješan komentar: »Milost ne može biti nepravedna, niti pravednost može biti okrutna«¹⁰⁴. Dokazuje, osim toga, da doktrina o predestinaciji nije paraliziranje energija, nego izvor djelovanja, poniznosti, povjerenja, podučavajući kršćanina da izbjegava kako preuzetnost tako i beznade, dva smrtna, premda suprotna, neprijatelja spasenja¹⁰⁵.

Augustinovu teologiju u ovom teškom predmetu nose tri pretpostavke, čvrstoću kojih mora okušati svatko tko tu teologiju želi ispitivati: egzegetska — učenje sv. Pavla u Poslanici Rimljanima¹⁰⁶, teološko-metafizička — princip da Bog, ako ne može spasiti onoga koji neće, može u bolje promijeniti htijenje svakoga, ne praveći silu njegovoj slobodi¹⁰⁷, eshatološka — *debiti fines* dviju *civitates* — toliko različiti među sobom, ali oba vječna. Od ovih triju pretpostavki *De civitate Dei* razmatra samo posljednju, ali upravo ova posljednja, povezana s prijašnjom, nameće ljud-

⁹⁵ Vidi gore str. LXXII.

⁹⁶ Vidi gore str. LVI.

⁹⁷ *Enchir.* 26, 100.

⁹⁸ *Enchir.* 24, 94.

⁹⁹ *De civ. Dei* 11, 17; 14, 26.

¹⁰⁰ *Enchir.* 24, 95.

¹⁰¹ *De anima et eius orig.* 1, 7, 7; *De praed. sanct.* 10, 19.

¹⁰² *Serm.* 27, 7.

¹⁰³ *Rim* 9, 14. Ovaj citat navodi često puta: usp. na pr. *De peccat. mer. et rem.* 1, 21, 23—30.

¹⁰⁴ *De civ. Dei* 12, 27, 2.

¹⁰⁵ Usp. moju studiju *A proposito di predestinazione, nav.*, pp. 279—284.

¹⁰⁶ Po prvi puta ga duboko proučava u *De div. qq. ad Simpl.* 1, q. 2.

¹⁰⁷ Ovaj se princip često javlja: *Contra duas epp. Pelag.* 1, 19, 37; *Enchir.* 25, 98; *De praed. sanct.* 18, 36; *Opus imperf. c. Iul.* 2, 157; 3, 122; itd.

skom duhu pitanje koje taj duh ljudski nije u stanju riješiti, a to je ovo: zašto Bog, koji bi mogao sve spasiti, anđele i ljude, ne praveći silu njihovoj slobodi, dopušta da neki propadnu? Pitanje kuca na vrata misterija, pred kojim se Augustin zaustavlja, a uči i nas da i mi učinimo isto.

PETO POGLAVLJE

DEBITI FINES DVIJU CIVITATES ILI ESHATOLOGIJA

Posljednji problem, i ujedno posljednji čin povijesti, predstavljaju *debiti fines* dviju *civitates*. Da bi ih razjasnio i obranio prema kršćanskoj objavi, Augustin je potrošio četiri posljednje knjige svoga djela, dajući definitivni oblik kršćanskoj eshatologiji. Neka zauzimanja stavova u toj materiji, kao ona protiv milenarizma i protiv apokatastaze, imala su odlučujuće značenje. Razrađuje susljedno velika pitanja posljednje svrhe, uskrsnuća, vječne sudbine opakih, vječne nagrade pravednika. Slijedit ćemo ga, kratkim potezima, u tom apologetsko-dogmatskom razlaganju. Prvi aspekt — apologetski — upravljen je poganima. Zapravo, eshatološka je tema bila odlučujuća, i jest odlučujuća, za radikalni lom i neizbježan sukob između poganske i kršćanske misli. Drugi aspekt, međutim — onaj dogmatski — upravljen je kršćanima, među kojima su, tu i tamo, kolala mišljenja za koja se smatralo da nisu u skladu s pravovjerjem.

Gledajući prema svršetku povijesti, koja je povijest spasenja, autor *De civitate Dei*, u knjizi za koju smatram da je najljepša i najvažnija u čitavom djelu — u 19. — suočava se u prvom redu s teološkim problemom, to jest s konačnom svrhom, koja je *summum bonum et pax* (najviše dobro i mir). Čitatelj će o miru naći tumačenje malo dalje¹. Ovdje valja odmah upozoriti na veliku originalnost kršćanske doktrine, protiv koje su pogani pokazivali najviše otpora. Uostalom, ta tema živo ulazi u prijašnje pitanje, budući da je za Augustina jasno da čovjek ne može postići ni *summum bonum* ni mir ako u tom posjedovanju nema udjela također njegovo tijelo.

1. Uskrsnuće

Vjera u uskrsnuće mrtvih vlastita je kršćanima²; ta vjera ih razlikuje od pogana i od Židova³ i čini od njih ono što jesu, sljedbenici Kristovi. Ukloni li se ova vjera, sva se kršćanska nauka razbija⁴. Pa ipak ni protiv jedne druge otpor pogana nije bio žešći i uporniji, jači i kivniji⁵. Uvjeren u to, Augustin govori često o uskrsnuću u *Govorima*⁶, a velik prostor toj temi namjenjuje u *De civitate Dei*⁷. Razlaganje

¹ Vidi str. CXXIV.

² *Serm.* 241, 1

³ *Serm.* 234, 3.

⁴ *Serm.* 361, 2.

⁵ *Enarr. in ps.* 88, d. 2, 5;

⁶ Usp. *Serm.* 127; 240—243; 361—362; Mai 87, *Misc. Ag.* I, p. 327.

⁷ *De civ. Dei* 22, 3—29; usp. 13, 16—18; 20, 20—21 (svetopisamski argumenat); 20, 30, 5 (sinteza o posljednjim stvarima); *Ench.* 23, 84—92.

u *De civitate Dei* predstavlja svršetak dugog puta što ga je prevalila patristička literatura. Od apologeta⁸ do Ireneja⁹, Tertulijana¹⁰, Hipolita¹¹, Metodija¹², Ćirila Jeruzalemskog¹³ i Gregorija Nazijanskog¹⁴, da ne navodim druge, Oci su mnogo govorili i pisali o tom predmetu. Augustin, starom i novom metodom, razlaže taj predmet na apologetski i dogmatski način.

Poziva se na činjenicu da je svijet povjerovao u jednu istinu za koju se držalo da je nevjerovatna — ta činjenica, kad bi se bila dogodila bez čuda, bila bi sama jedno veliko čudo¹⁵ — te razrješava mnoge poteškoće pogana. Te poteškoće idu od onih koje su postavljali filozofi do onih pučkih. Poteškoće filozofa su osobito dvije, jedna koja inzistira da je tijelo strano naravi čovjeka, druga da je nemoguće da zemaljsko tijelo postane neraspadljivo i mogne biti smješteno na nebo, jer da to priječi zakon težine.

Na prvu, koju je Porfirije sintetizirao u dijalektičnu tvrdnju: *corpus est omne fugiendum*¹⁶, odgovara novom koncepcijom čovjeka; u toj koncepciji ne samo da tijelo pripada biti čovjeka¹⁷, nego niti sama duša ne može posjedovati blaženstvo ako nije sjedinjena s tijelom¹⁸. Na drugu odgovara pozivajući se na svemogućnost Božju — »nije li Bog moćan koliko to vjeruju kršćani, zar je njegova snaga samo onolika koliko to žele platoničari?«¹⁹ — na narav duše i, kao motiv za refleksiju, na čudesnosti u svemiru²⁰.

Poteškoće koje sam nazvao pučkima, ne zato što ih ne bi bili postavili filozofi, već stoga što ih je postavljao i jednostavan čovjek, bile su mnoge. Augustin ih skuplja i raspoređuje: radilo se o tijelima pobačenih, djece, nakaznih, osakaćenih, o tijelima koja su pretvorena u prah i zatim u druga tijela ili su ih drugi pojeli, o dijelovima tijela za koje se misli da su beskorisni, itd.²¹. Na sve to Augustin odgovara²², završavajući ovim općim zaključkom: o uskrsnuću će sva tjelesa imati skladnu ljepotu i razmjjer udova što su ga imala ili bi ga bila imala, prema *rationes seminales*, u svojoj mladenačkoj dobi²³.

⁸ JUSTIN, *O uskrsnuću* (izgubljeno djelo diskutabilne autentičnosti: sačuvani su fragmenti u *Sacra Parallela* od Ivana Damaščanskog); ATENAGORA, *O uskrsnuću mrtvih*.

⁹ *Adversus haereses* 5.

¹⁰ *De carnis resurrectione*.

¹¹ *O Bogu i o uskrsnuću tijela* (izgubljeno, osim fragmenata)

¹² *Aglaofon ili o uskrsnuću* (protiv origenizma)

¹³ *Kateheza* 18.

¹⁴ *O duši i o uskrsnuću*.

¹⁵ *De civ. Dei* 22, 5;

¹⁶ *De civ. Dei* 22, 26; usp. *Serm.* 241, 7.

¹⁷ *De civ. Dei* 13, 16.

¹⁸ *De Gen. ad litt.* 7, 27, 38; *De immort. an.* 15, 24; usp. moje priopćenje, *Escatologia e anti-platonismo di S. Ag.*, u *Aug.*, 18 (1978), pp. 237—244.

¹⁹ *De civ. Dei* 13, 17, 1.

²⁰ *De civ. Dei* 22, 11.

²¹ *De civ. Dei* 22, 12; usp. *Ench.* 23, 84—92.

²² *De civ. Dei* 22, 13—20. U tom kontekstu govori o različitosti spolova u uskrsnulim tijelima; zauzima stav, protiv nekih, u korist ženskog spola ovim riječima: *Deus utrumque sexum instituit, utrumque restituet* (*De civ. Dei* 22, 17).

²³ *De civ. Dei* 22, 20, 3.

Korisno je primijetiti, također da bi se istakla jedna osobitost apologetske metode hiponskog biskupa, da ne propušta priliku a da ne postavi jednog filozofa protiv drugoga. Opovrgava, na primjer, Porfirija Platonom²⁴, a zatim spaja njihove tvrdnje da bi ih okrenuo, u onome što u njih ima istinito, u korist kršćanske doktrine. »Svaki od njih, i Platon i Porfirije, rekao je po jednu istinu, tako da, kad bismo ih bili mogli staviti skupa, možda bi bili postali kršćani«²⁵.

Što se tiče dogmatskog pitanja, bilo je nužno staviti na sigurno dvije tvrdnje: činjenicu uskrsnuća tijela i narav uskrsnulog tijela. Autor *De civitate Dei* čini i to, makar u kraćim crtama. Tko želi šire razlaganje te teme, mora posegnuti za drugim njegovim djelima, naročito za govorima o uskrsnuću. Za činjenicu uskrsnuća navodi sv. Pavla (1 Sol 4, 12 ss)²⁶ i Izaiju (26, 16; 66, 12 ss)²⁷. Za narav uskrsnulog tijela obznanjuje princip: poslije uskrsnuća tijelo će biti duhovno, ali ipak tijelo, ne duh; *caro spiritualis, tamen caro, non spiritus*²⁸. Neke izraze iz jednog djela što ga je napisao prije biskupstva, u kojemu je govorio o »nebeskom tijelu«, tumači u *Retractationes: non sic accipiendum est, quasi carnis non sit futura substantia*²⁹.

Dugu raspravu završava doista divnim himnom čudesnim djelima stvaranja i ljudskoj umnosti, tj. darovima koje Bog dariva čovječanstvu i poslije grijeha. Cilj himna jest potaknuti i učvrstiti vjeru u Božja obećanja o budućim dobrima, od kojih je na prvom mjestu uskrsnuće tijela³⁰.

Prije nego što nastavimo pojašnjavanjem o *debiti fines*, potrebno je promotriti dva pitanja koja su povezana s uskrsnućem, pred kojima se Augustin našao, a koja nije mogao mimoći: milenarizam i metempsihozu. Prvo se uzvitlalo u crkvenom krugu, drugo su iznosili već poznati nam filozofi.

2. Milenarizam

Milenarizam je teorija o vremenskom razdoblju — točno tisuću godina — mesijanske sreće koju će pravednici uživati ovdje na zemlji poslije uskrsnuća; proizašla je iz judejskog ambijenta i odatle ušla u kršćanski. Zastupali su je Papija Hierapolski³¹, Justin³², Irenej³³, Tertulijan³⁴. Poprimila je dva oblika, od kojih

²⁴ *De civ. Dei* 22, 26.

²⁵ *De civ. Dei* 22, 27. Dvije istine jesu: prema Platonu duše ne mogu ostati vječno bez tijela, i zato se u nj vraćaju (metempsihoza); prema Porfiriju, kada se duša savršeno očisti, kada se jednom vrati Ocu, ne vraća se više u bijedu ovoga života. Kršćanska vjera sadržava ujedinjene skupa dvije istine: jedinstvo duše s tijelom (uskrsnuće) i neizgubivost blaženstva (isključuje se metempsihoza).

²⁶ *De civ. Dei* 20, 20.

²⁷ *De civ. Dei* 20, 21.

²⁸ *De civ. Dei* 22, 21.

²⁹ *Retract.* 2, 3.

³⁰ *De civ. Dei* 22, 24.

³¹ To izvješćuje EUZEBIJE, *Hist. eccl.* 3, 39, 13.

³² *Dijal.* 80.

³³ *Adv. haereses* 5, 32, 1; O milenarizmu kod Ireneja usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršč. lit.*, str. 468—471 (op. prev.).

³⁴ *Adv. Marcionem* 3, 24; usp. *De spe fidelium*, izgubljeno djelo, koje prema Jeronimu (*De vir. ill.* 18) zastupa milenarizam.

je jedan grubo inzistirao na obilju osjetnih dobara, drugi na obilju duhovnih dobara. Uz ovaj drugi prijanjao je neko vrijeme sam Augustin³⁵, ali je ubrzo od njega odstupio³⁶. *De civitate Dei* je tom čudnom mišljenju zadalo smrtonosan udarac, jer mu je oduzelo biblijski i eklesiološki temelj na kojima se temeljilo.

Biblijski temelj sastojao se u doslovnom tumačenju Otkrivenja 20, 1—5. Augustin dokazuje da se taj odlomak mora tumačiti alegorijski: uskrsnuće o kojemu je tu riječ, jest duhovno uskrsnuće na krštenju, tisuću godina je sadašnje vrijeme, svezani đavao su svi bezakonici koji se bore protiv Crkve, a protiv kojih je Bog štiti³⁷. U tome je mišljenju bila i zabludna koncepcija Crkve kao da ona nije već ovdje kraljevstvo Božje. Naš Naučitelj dokazuje suprotno: *Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum*. Odatle slijedi da pravednici i ovdje na zemlji kraljuju s Kristom, jer su u njegovu kraljevstvu tako što su oni sami njegovo kraljevstvo: *eo modo sunt in regno eius ut sint etiam ipsi regnum eius*³⁸.

»Otkrivenje, dakle, zaključuje autor *De civitate Dei*, govori o vojujućem kraljevstvu, u kojemu se vodi borba protiv neprijatelja; ponekad se opiremo manama koje nas spopadaju, a ponekad njima ovladavamo i one nestaju, sve dok ne dospijemo do onog kraljevstva savršenog mira gdje ćemo vladati bez neprijatelja³⁹. Nije potrebno kazati da Augustinov odgovor djelomično razbija ovozemaljsku koncepciju Božje *civitas* i Crkve, koja je i u svom najboljem obliku, onom duhovnijem, duboko izobličavala njihovu narav.

3. Metempsihoza

Postojalo je i drugo rješenje, koje su ovaj put predlagali ne unutar, već izvan Crkve, a koje ne samo da je izobličavalo, nego je rušilo samu narav Božje *civitas*: metempsihoza ili metematomatoza, teorija koju suvremeni teozofi zovu reinkarnacija, vrlo srodna s teorijom vječnog povratka. Dolazila je iz Indije, gdje sve do sada dominira, a možda i iz Egipta. U Grčkoj se povezivala s orfizmom i pitagorejstvom. Augustin, pobijajući je, cilja na Platona, Plotina i Porfirija. Platon, kojega je slijedio Plotin, dopuštao je reinkarnaciju duše čovjeka čak i u tijelo životinjâ, Porfirije samo u tijelo drugih ljudi: *Plato etiam ad bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum*⁴⁰. Štoviše, Porfirije, više se udaljavajući od svojih učitelja, učinio je daljnji korak prema istini; pretpostavljao je da se duša, kada se jednom očisti i vrati Ocu, ne želi više sjediniti s tijelom⁴¹.

³⁵ *De civ. Dei* 20, 7: *etiam nos hoc opinati sumus*; usp. *Serm.* 259, 2. Usp. G. FOLLIET, *La typologie du sabbat chez st. Aug. Son interprétation millénariste entre 389 et 400*, u REA (1956), pp. 371—390.

³⁶ *Confess.* 13, 35, 50—38, 53 gdje nema više tragova milenarizmu: sabbat vječnog života je sedmi dan, ne osmi.

³⁷ *De civ. Dei* 20, 7—10.

³⁸ *De civ. Dei* 20, 9, 1. Ne može se, međutim, kazati da vladaju s Kristom oni koji, makar su u kraljevstvu Kristovu, tj. u Crkvi, nisu kraljevstvo Kristovo, jer žive opako.

³⁹ *De civ. Dei* 20, 9, 2.

⁴⁰ *De civ. Dei* 12, 26; usp. 10, 30.

⁴¹ Vidi gore bilješku 25.

Ta je teorija smrtno pogađala kršćansku koncepciju povijesti u dvije bitne točke: stvaranje i blaženstvo, tj. početak⁴² i kraj. Nije čudno što je Augustin prezirno odbija⁴³, ne samo u ime vjere, nego i u ime razuma, štoviše u ime same filozofije. Filozofija naime ima za cilj blaženi život⁴⁴. Blaženi je život oslobođenje od nevolje. Ovdje na zemlji živimo jadno⁴⁵, ali imamo nadu u blaženi život; u prekogrobnom životu imat ćemo blaženi život, ali, zbog reinkarnacije, eto nade u jadan život. Po njima, »dakle, nada u našu nesreću je sretna, nada u sreću je nesretna!⁴⁶ Neke stvari, kad bi i bile istinite, ne samo da bi bilo pametnije o njima šutjeti, nego i učenije ne poznavati ih⁴⁷.

Na izričiti način, sažimljući Augustinovu misao, može se kazati ovako: neotuđive prerogative blaženstva jesu vječnost i sigurnost⁴⁸. A metempsihoza niječe jednu i drugu; poriče, dakle, blaženstvo, makar u sav glas tvrdi da je ono cilj filozofije. Da blaženstvo nije istinito ako nije vječno, Augustin neprestano ponavlja kao temeljnu tezu svoje misli, koju ovdje nije moguće izlagati⁴⁹. To je objektivni aspekt blaženstva, nuždan ali nedovoljan. Da bi blaženstvo bilo istinsko, potrebno je da onaj koji ga posjeduje znade sigurno da će biti vječno, to jest neizgubivo. Dakle, u pretpostavci metempsihoze od ovoga dvoga: ili blaženik zna da će povratkom, po reinkarnaciji, u tijelo, prijeći iz stanja blaženstva u stanje bijede ili ne zna; ako zna, kako može biti blažen? Ako ne zna, njegovo se blaženstvo temelji ne na istini, nego na zabludi; a kako može biti istinsko blaženstvo ono koje se temelji na zabludi? Ništa ne bi bilo lažnije i varljivije od takva blaženstva. *Quid enim illa beatitudinis falsius vel fallacius...?*⁵⁰ Na svaki način, metempsihoza je apsurdna, jer niječe sam cilj filozofije i ljudskog života. Uspijeva samo ponuditi *veras miserias... et falsas beatitudines*⁵¹.

Preostaje, međutim, govor o istinskom blaženstvu pravednika u vječnom dovršenju Božje *civitas*. No prije nego što će osvijetliti to blaženo dovršenje, »za kojim uzdiše narod Božji na svom putovanju tuđinom, od polaska do povratka⁵², naš autor osjeća dužnost da se pozabavi, a to čini i zbog metodološkog motiva⁵³, s najtežim i najmračnijim predmetom sve teologije: vječnom sudbinom bezakonika.

4. Kakav je svršetak civitatis diaboli

Govoreći o tom svršetku prema učenju kršćanske vjere, iznova se nalazi, što se tiče vječnosti kazne, a što je fundamentalna doktrina, pred zadatkom da pobija mišljenja na dva fronta: na vanjskom pobija platoničare, na unutrašnjem pak pobija mišljenja takozvanih »milosrdnih«.

⁴² Vidi gore str. LXI.

⁴³ *Ep.* 166, 9, 27.

⁴⁴ *Serm.* 241, 6; usp. *De civ. Dei* 11, 25.

⁴⁵ *Isto mj.*

⁴⁶ *Serm.* 241, 6.

⁴⁷ *De civ. Dei* 12, 20, 1; *Serm.* 241, 5.

⁴⁸ *De civ. Dei* 11, 11; 12, 20, 2—3; 14, 25.

⁴⁹ *De civ. Dei* 11, 11; 12, 20, 2; 14, 25; *De Trin.* 13, 8, 11, itd.

⁵⁰ *De civ. Dei* 12, 20, 2.

⁵¹ *De civ. Dei* 21, 17.

⁵² *Confess.* 9, 13, 37.

⁵³ *De civ. Dei* 21, 1.

1. *Vječnost kazne*. Protiv prvih iznosi dvije teze iz kaznenog prava koje se mogu ovako formulirati: nije svrha svih kazni popravljavanje krivca; težina kazne ne mjeri se prema trajanju nego prema zloći krivnje.

U prvom redu valja još jedanput spomenuti kako hiponski biskup uporno inzistira na odnosu između Božje pravednosti i krivnje, između krivnje i kazne. »Jasno je — piše dovršavajući svoje djelo *De gratia et libero arbitrio* — da Bog uzvraća zlo za zlo, jer je pravedan; dobro za dobro, jer je dobar...; ali ne vraća nikad zlo za dobro, jer nije nepravedan. Vraća zlo za zlo, tj. kaznu za nepravdu⁵⁴. Zaista, »plan je Božje pravednosti da onaj koji je hotimično izgubio ono što je trebao ljubiti, bolno izgubi ono što je ljubio⁵⁵.

Nemaju, dakle, sve kazne popravljajući karakter. Postoje zacijelo takve i u ovom i u drugom životu⁵⁶, ali nakon posljednjeg suda, kada *nullus iam restat correctionis locus*⁵⁷, nemaju više te svrhe, već im je jedina svrha obnoviti narušeni red, tj. vratiti u red pravde onoga tko je griješeći izišao iz reda ljubavi: grešnici doista mogu djelovati protiv Božje volje, ali ne mogu nikada izaći iz njegovih planova⁵⁸; stoga *universitas rerum* ostaje lijepa i s grešnicima, makar oni, promatrani u sebi, bili nakazni⁵⁹. Ne stvara poteškoću vječna kazna protiv vremenite krivnje, kao što jasno slijedi iz ljudskih kazni, koje nisu proporcionalne duljini krivnje nego njezinoj težini: zločin se mjeri *non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine*⁶⁰. To pokazuje smrtna kazna, koja je iznad svega dokaz o neopozivosti kazne⁶¹.

Kao što je vidljivo, poteškoće su uvijek usmjerene protiv temeljne teze negativne eshatologije: protiv vječnosti kazne. Na njoj se autor *De civitate Dei* dulje zadržava, počevši od Origenove apokatastaze. Isključivši susljedne apokatastaze⁶², isključuje i onu posljednju i definitivnu. Dokaz: učenje Evanđelja i nauk Crkve. Zapravo, započinje pitajući se »zašto Crkva nije mogla podnijeti mišljenje onih koji obećavaju i đavlu, nakon vrlo velikih i dugih kazni, očišćenje i oprostjenje«. I odgovara: »Zacijelo ne zato što bi toliki sveti ljudi i upućeni u Pisma bili prijekim okom gledali na očišćenje i blaženstvo anđela prekršitelja... nego zato što su vidjeli da se ne može poništiti niti obeskrjepiti pravorijek što ga je Gospodin navijestio da će ga izreći na sudu⁶³. Taj je odgovor jako važan ne samo za

⁵⁴ *De gratia et lib. arb.* 23, 45.

⁵⁵ *De Gen. ad litt.* 8, 14, 31.

⁵⁶ Za nauk o čistilištu usp. J. GAVIGAN, *S. Aug. doctrina de purgatorio praesertim in opere De civ. Dei*, u CD, 167/2 (1954), pp. 283—296; J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez st. Aug.*, Paris 1966; ISTI, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Paris 1971.

⁵⁷ *Ep.* 138, 12.

⁵⁸ *De civ. Dei* 14, 11; 21, 12.

⁵⁹ *De civ. Dei* 11, 23.

⁶⁰ *De civ. Dei* 21, 11.

⁶¹ *Isto mj.* Augustin ne raspravlja o smrtnoj kazni — ne može se toliko očekivati od jednog pisca V. st. — ali ne želi da se primjenjuje — a to je važno — za prekršaje učinjene protiv crkvenih ljudi; i to *propter mansuetudinem matris*; a to je Crkva; usp. *Ep.* 133, 2; 139, 2.

⁶² *De civ. Dei* 21, 17.

⁶³ *De civ. Dei* 21, 23.

sadržaj, nego, rekao bih, osobito za metodu: Augustin čita Pismo u Crkvi i kroz Crkvu⁶⁴. Riječi Pisma o vječnoj osudi grešnika treba uzeti po istini, a ne samo kao prijetnju. »A one koji misle da su izrečene *minaciter potius quam veraciter* prekorava i pobija božansko Pismo, a ne ja, i to na potpun i očit način⁶⁵. Ta potpuna očitost proizlazi iz odnosa što ga Pismo utvrđuje u istom kontekstu glede vječnog života i vječne kazne (Mt 25, 46). »Ako su obadva usuda vječna, nema sumnje da se moraju obadva shvatiti ili u smislu duga trajanja, nakon čega slijedi svršetak, ili se obadva moraju uzeti u smislu trajanja koje nema svršetka. Zapravo stavljeni su u odnos pariteta: s jedne strane vječna kazna, s druge vječni život. Kazati da u jednom te istom kontekstu vječni život znači život bez kraja, a da vječna kazna znači kaznu koja ima svršetak, suviše je apsurdno. Dakle, budući da vječni život svetih neće imati kraja, ni vječna kazna, za one koje zadesi, neće imati, bez sumnje, kraja⁶⁶.

2. »*Milosrdni*«. Nakon što je stavio tu čvrstu točku na vječnost kazni, koja je apsolutno nužna da bi se sačuvala vjernost Objavi i tumačenju Crkve u toj stvari, Augustin prelazi na ispitivanje raznih mišljenja »naših milosrdnika« s kojima treba raspravljati, ali miroljubivo⁶⁷.

Osim Origena o kojemu je bilo riječi, koji je protegnuo milosrđe sve do đavla i njegovih anđela, *sed illum et propter hoc... non immerito reprobavit Ecclesia*⁶⁸, Augustin spominje čak sedam mišljenja »milosrdnika« koji, isključujući đavla i njegove anđele, obećavaju spasenje svim ljudima, ili nekim kategorijama ljudi. Prvo je obećavalo spasenje svim ljudima, premda nakon duljeg ili kraćeg razdoblja ispaštanja⁶⁹; drugo, širokogrudnije, svim ljudima, koji, makar su zavrijedili osudu, neće biti osuđeni zbog zagovora svetih⁷⁰; treće svim kršćanima zbog krštenja⁷¹; četvrto svim kršćanima koji bi primili krštenje i euharistiju u katoličkoj Crkvi⁷²; peto svima onima koji će ustrajati u vjeri Crkve⁷³; šesto svima onima koji su, ustrajući u vjeri, unatoč grešnom životu, davali milostinju⁷⁴. Svako od ovih mišljenja navodilo je u svoju korist ovaj ili onaj biblijski tekst.

Kakvu su povijesnu konzistentnost među kršćanskim vjernicima imala ta mišljenja koja Augustin prikuplja i sređuje, nije lako reći. Među ostalim, on se poziva i na privatne razgovore⁷⁵. Ipak se može kazati da su sva ta mišljenja postavljala temeljni problem, a to je bio ovaj: koji su grijesi koji isključuju iz kraljevstva Božjega? Ili, u pozitivnom smislu, koji je neophodni uvjet da bi se u nj

⁶⁴ Vidi gore str. XVI s.

⁶⁵ *De civ. Dei* 21, 24, 4.

⁶⁶ *De civ. Dei* 21, 23.

⁶⁷ *De civ. Dei* 21, 17.

⁶⁸ *Isto mj.*

⁶⁹ *Isto mj.*

⁷⁰ *De civ. Dei* 21, 18.

⁷¹ *De civ. Dei* 21, 19.

⁷² *De civ. Dei* 21, 20.

⁷³ *De civ. Dei* 21, 21.

⁷⁴ *De civ. Dei* 21, 22.

⁷⁵ *De civ. Dei* 21, 18: *in colloctionibus nostris ipse sum expertus.*

ušlo? Problem na koji se ne odgovara bez precizne sinteze ekleziološke, sakramentalne, moralne i eshatološke doktrine; upravo tu doktrinu razlaže nam autor *De civitate Dei* na ovim stranicama, odgovarajući na svako pojedino mišljenje i pronalazeći u svakom od njih nedovoljno teološko utemeljenje. Dokazuje da nisu dovoljne molitve svetaca, jer sveci i Crkva ne mole za one koji su osuđeni⁷⁶; nije dovoljno krštenje, jer Apostol naznačuje grijeh koji isključuju iz kraljevstva Božjega (Gal 5, 19—21)⁷⁷; nije dovoljno što si primio krštenje i euharistiju u katoličkoj Crkvi, jer treba ostati u jedinstvu tijela Kristova; nije dovoljno umrijeti u katoličkoj Crkvi ako umirući nemamo Krista koji stanuje u nama a koji je temelj dobrog činjenja⁷⁸; konačno, nije dovoljno činiti milostinju ako nedostaje potpuno obraćenje⁷⁹. Iz svega toga proizlazi veoma lijepa slika visokog kršćanskog ideala savršenstva.

Ali iz toga slijedi i zaključak da se Augustin kretao s velikim smislom za odgovornost kada se nalazio pred nejasnim pasusima. Jedan od njih bilo je i razlikovanje između grijeha koji isključuju iz kraljevstva Božjega — teški ili smrtonosni grijesi — i onih koji doduše priječe ulazak u kraljevstvo, ali se mogu oprostiti po zagovoru svetih koji su nam prijatelji. Upoznati tu razliku je teško, utvrditi tu razliku je opasno. Priznaje: »Ja sve do sada, premda sam se time mnogo bavio, nisam uspio istražiti«⁸⁰.

Tom domaćom raspravom i tom gestom skromnosti svršava težak predmet žalosne sudbine u koju zloupotreba uzvišenog dara slobode dovede opake, da bi se potom latio drugoga, koji je pun svjetla, a to je blažena sreća pravednika, koji će ujedno biti i posljednji.

5. Pravi svršetak civitatis Dei odnosno grada pravednih

Augustin u ovoj točki »kako bi bolje plovio, razvija jedra«. Predmet je prekrasan, ali nije lagan. Angažira filozofiju, teologiju i mistiku, dakle svu kršćansku misao. Obraduje ga pod dva vida, individualnim i socijalnim. Prvi ga navodi da produbi pojam čovjeka u redu prema Bogu i pojam blaženstva, dvije teme koje su drage Augustinovoj spekulaciji. O tom je već bilo riječi⁸¹.

1. *Nebesko blaženstvo*. Reći ću ovdje samo da se nebesko blaženstvo tiče čitava čovjeka, duha i tijela, a sadrži četiri elementa: *vacatio*, gledanje, ljubav, hvaljenje. Doista, ondje, u Božjoj *civitas*, »počinut ćemo i vidjeti, vidjet ćemo i ljubiti; ljubiti ćemo i hvaliti: eto, to će biti na kraju bez kraja«⁸².

Vacatio znači počinak čovjeka u Bogu; počinak koji znači odsutnost svakog zla, prestanak svakog truda, ispunjenje svake želje: to je subota vječnoga života

⁷⁶ *De civ. Dei* 21, 24.

⁷⁷ *De civ. Dei* 21, 25. Ovom se predmetom bio bavio oko 417. u djelu *De fide et operibus*.

⁷⁸ *De civ. Dei* 21, 26.

⁷⁹ *De civ. Dei* 21, 27.

⁸⁰ *De civ. Dei* 21, 27, 5.

⁸¹ Vidi str. LXXXV.

⁸² *De civ. Dei* 22, 30, 5.

o kojoj je Augustin govorio, uzdišući, na kraju *Ispovijesti*⁸³, kada će i čovjek, sjedinivši se potpuno s Bogom i postavši besmrtn po participaciji, biti sedmi dan⁸⁴. Dva se remek-djela Augustinova susreću.

Poslije *vacatio*, gledanje (*visio*). U vezi s gledanjem nameće se pitanje: hoće li uskrsnuti gledati Boga tjelesnim očima? Pitanje je imalo svoju dugu povijest, ne baš ugodnu. Bio ga je riješio na negativan i oštar način, zaokupljen da osigura duhovnost Boga⁸⁵; bio ga je ostavio u neizvjesnosti u knjizi o gledanju Boga (= Ep. 147) iz 413/14.⁸⁶; ponovo ga se sada laća da bi o njem kazao posljednju riječ, a to je ova: Boga, prisutna posvuda u stvorenjima kojima upravlja, gledat ćemo najjasnijom jasnošću »kao što sada gledamo, a ne tek vjerujemo, da žive ljudi koji žive i obavljaju vitalne pokrete... netom ih pogledamo«. Doista, »iako nismo u stanju vidjeti njihov život bez tijelâ, pronicemo taj život sa svom sigurnošću posredstvom tijelâ«. Nakon ovog primjera, koji vraća pitanje na ono što će skolastici nazvati *sensibile per accidens*, naš autor zaključuje: »Tako onda, kam god budemo upravili oči svoga duhovnog tijela⁸⁷, promatrat ćemo i tijelom netjelesnog Boga koji upravlja svim stvarima«⁸⁸. U *Retractationes*, upućujući na to rješenje, smatra ga zadovoljavajućim⁸⁹.

S gledanjem je združena ljubav, ne kao rezultat blaženstva, već kao njegov bitan element, a Augustin ga definira, kao što se znade, *gaudium de veritate*⁹⁰. Doista, nitko nije blažen »ako ne ljubi ono što ima, pa bilo to i najbolje«⁹¹. Skolastičke diskusije o formalnoj sastavnici blaženstva — sastoji li se u gledanju ili u ljubavi — nepotrebno su dijelile ono što je hiponski biskup mudro ujedinio.

Konačno, hvaljenje, koje će biti *negotium otiosum*⁹² ili *otiosorum negotium*⁹³ blaženika. O tom predmetu, koji je naš Naučitelj razlagao neiscrpivim bogatstvom, čitatelj neka posegne za mnogim stranicama u *Enarrationes in Psalmos* koje u mnogim svojim dijelovima sačinjavaju komentar ove i mnogih drugih tema iz *De civitate Dei*.

Ovdje je korisno napomenuti da govoreći o nebeskom blaženstvu inzistira i na dvije pojedinosti, na »nezasitnoj sitosti«⁹⁴ i na zahvalnosti Kristu: prva oslobađa nebesko blaženstvo od svake moguće sumnje umornosti ili dosade, druga ga obogaćuje radosnim spomenom na posredništvo Kristovo čijim zaslugama

⁸³ *Confess.* 13, 35, 50—37, 52.

⁸⁴ *De civ. Dei* 22, 30, 4.

⁸⁵ *Ep.* 92, 2—6. Jednoga kolegu biskupa povrijedile su teške riječi Augustinove (bio je nazvao »ludost« suprotno mišljenje), Augustin se ispričava i pojašnjava, potvrđujući svoje mišljenje: usp. *Ep.* 148.

⁸⁶ Usp. *Retract.* 2, 41.

⁸⁷ O naravi duhovnog tijela koje ostaje ipak tijelo, vidi str. LXXXIII.

⁸⁸ *De civ. Dei* 22, 29, 6.

⁸⁹ *Retract.* 2, 41: ... *quaestionem sane difficillimam in novissimo, id est, in vicesimo et secundo libro de Civitate Dei, satis quantum arbitror explicavi.*

⁹⁰ *Confess.* 10, 23, 30.

⁹¹ *De mor. Eccl. cath.* 1, 3, 4.

⁹² *Enarr. in ps.* 147, 3.

⁹³ *Enarr. in ps.* 110, 1.

⁹⁴ *Serm.* 362, 29; usp. *In Io Ev. tr.* 3, 21; *Enarr. in ps.* 85, 24.

blaženici znadu da su bili spaseni. »Sigurno, ništa neće biti slađe u onomu gradu nego (pjevati) zahvalni hvalospjev na slavu milosti Kristove čijom smo krvlju bili oslobođeni«⁹⁵.

2. *Socijalno blaženstvo*. Ovim prelazimo na drugi aspekt blaženstva, socijalni, na kojemu je naglasak čitava djela. Ako socijalna ljubav, kao što je rečeno, sačinjava snagu i dušu Božje *civitas*⁹⁶, socijalno blaženstvo predstavlja njeno savršenstvo i dovršenje. Stoga Augustin rado odobrava doktrinu onih filozofa prema kojima je život mudra čovjeka socijalni život, prisvaja za kršćanstvo savršenost i provedbu te iste doktrine kroz živu realnost Božje *civitas*⁹⁷ te često inzistira u ovomu djelu i u drugima na *socijalnom* životu svetih⁹⁸.

U vezi s tim socijalnim životom, koji je u punom smislu sama nebeska *civitas*, hiponski nam biskup ocrtava njegove prerogative i definira narav, i to u jednoj od onih velikih i dubokih sinteza koje sačinjavaju dominantnu kvalitetu njegova genija. Prerogative nalazimo u pismu Marcelinu, u kojemu se kaže da je nebeska *civitas* ona koja ima za kralja Istinu, za zakon Ljubav, za kolikoću Vječnost: *cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas*⁹⁹. Te tri bitne prerogative u *De civitate Dei* postaju četiri. Tu se naime kaže da je nebeska *civitas* ona u kojoj je pobjeda istina, dostojanstvo svetost, mir sreća, život vječnost: *ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas*¹⁰⁰. Nije moguće sada praviti komentar tih prerogativa. Neka bude dovoljno kazati da one sačinjavaju ideal i čežnju Božje *civitas* koja ovdje na zemlji putuje kao u tuđini, zato što sačinjavaju njezinu stvarnost u definitivnoj i eshatološkoj kondiciji.

Definiciju nam Augustin daje govoreći o miru. Nakon definicije mira tijela, nerazumne duše, razumne duše, duše i tijela, smrtnog čovjeka s Bogom, ljudi, doma (*domus*), države-grada (*civitas*), evo definicije Božje *civitas*: »najuređenija i najsloženija zajednica onih koji uživaju u Bogu i uživaju jedan u drugome u Bogu«¹⁰¹. Iz te definicije svaka bi riječ zaslužila široko tumačenje, počevši od dva pridjeva koji su bitni i nerazdvojni. Bez reda sloga je *latrocinium*¹⁰², bez sloga red je zatvor: jedino red i sloga sačinjavaju mir među ljudima, te onda *domus* i *civitas*: *pax hominum ordinata concordia*¹⁰³. *Fruendi Deo* (uživaju u Bogu) podsjeća na čuvenu distinkciju — *frui* i *uti* — koja je baza čitave moralne nauke¹⁰⁴; dok posljednja pojedinost — i uživaju jedan u drugome u Bogu — otkriva socijalni i komunitarni aspekt Božje *civitas* ukazujući na njezinu duboku ljudskost: i savršenosti pojedinih blaženika postaju motiv blaženstva za druge.

⁹⁵ *De civ. Dei* 22, 30, 4.

⁹⁶ Vidi gore str. LXV.

⁹⁷ *De civ. Dei* 19, 5.

⁹⁸ *In Io Ev. tr.* 67, 2; o »socijalnom« životu monaha koji žive zajedno usp. *Serm.* 356, 14. Za čitavo pitanje usp. E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon st. Aug.*, Paris 1963.

⁹⁹ *Ep.* 138, 3, 17.

¹⁰⁰ *De civ. Dei* 2, 29, 2.

¹⁰¹ *De civ. Dei* 19, 13, 1.

¹⁰² Usp. *De civ. Dei* 4, 4.

¹⁰³ *De civ. Dei* 19, 13, 1.

¹⁰⁴ *De doct. chr.* 1.

To se zbiva po ljubavi, koja zna stvarati jedinstvo u raznolikosti. Zapravo ljubav, uživajući u dobru drugoga kao da je vlastito dobro, posjeduje to dobro i ne posjedujući ga. Evo jednog Augustinova teksta koji tumači tu tajnu: »Budući da je Bog ljubav, po ljubavi se zbiva da je zajedničko svima ono što imaju pojedinci. Tako zbilja svaki ima i ono što nema kada to što nema ljubi u drugomu. Prema tome, neće biti nikakve zavisti zbog različitosti slave, jer će u svima kraljevati jedinstvo ljubavi«¹⁰⁵ Onda, i samo onda, u nebeskoj *civitas* ljubav će biti potpunoma i savršeno socijalna¹⁰⁶ a »prava slava«, »prava čast«, »pravi mir«, »prava sloboda« bit će neizgubivo nasljedstvo sviju i svakog pojedinca, jer će svi i svaki pojedinac biti nepromjenljivo dionici vječnosti, istine, ljubavi Božje koji će biti sve u svima¹⁰⁷.

Treći dio

OCJENA

Tko bi htio dati ocjenu djela *De civitate Dei* o onome što obrađuje ovaj prvi dio uvoda, trebao bi preraditi povijest augustinizma i povijest zapadne teologije: augustinizma zato što je *De civitate Dei* njegov najviši i najširi izričaj; zapadne teologije jer je hiponski biskup kroz vjekove na nju vršio trajan i dubok utjecaj. Razlikujemo, jasnoće radi, jučer i danas.

1. *Jučer*. U prošlosti, osobito u srednjem vijeku, *De civitate Dei* se mnogo čitala. Početni entuzijizam koji smo spomenuli¹ nije oslabio tijekom godina i s promjenama prilika; o tom nam svjedoče rukopisi, minijature, komentari, prijevodi.

Piše Wilmart: »Neugodna je zadaća, gotovo obeshrabrujuća, kritički uskladiti primjerke latinskog teksta *De civitate Dei* koji su nam sačuvani. Ima ih previše«². Malo prije toga je rekao: »Poslije Svetog pisma nijedna se knjiga nije toliko čitala i prepisivala kao ova, s jednim jedinim izuzetkom, možda: *Moralia* Grego-

¹⁰⁵ *In Io Ev. tr.* 67, 2.

¹⁰⁶ Vidi gore str. LXV.

¹⁰⁷ Usp. *De civ. Dei* 22, 30, 1—3.

¹ Vidi gore str. X11.

² A. WILMART, *La tradition des grandes ouvrages de St. Aug.*, u *Misc. Ag.*, II, Roma 1931, p. 279.

rija Velikog³. Kritički usklađuje naime 375, što kompletnih što djelomičnih rukopisa⁴. Jedan drugi marljivi istraživač, nekoliko godina ranije, sastavio je prvi popis od 250 kompletnih i 60 djelomičnih rukopisa⁵. To izvanredno umnožavanje primjeraka očit je znak interesa za djelo. A nije potrebno spominjati da nije riječ o nekoj knjižici, kao što su npr. *De agone Christiano* ili *De vera religione*, makar su se i one mnogo prepisivale, nego o ogromnom djelu; nije bio dovoljan ni jedan velik svezak⁶.

Jedan drugi znak toga zanimanja su i lijepe minijature, koji puta prava umjetnička djela, kojima su obogaćeni primjerci *De civitate Dei*. De Laborde ih nabroja 61, Wilmart dodaje drugih 16⁷.

Još jedan znak su komentari i prijevodi. Od komentara možemo spomenuti tri koji su imali veliku sreću: dva u Oxfordu (Nikola Trevet †1328. i Toma Waleys †1350. god.) i jedan u Parizu (Franjo de Mayronis †1327.). Po pronalasku tiska s pravom su čuveni oni Ivana Ludovika Vivesa (1522.) i Leonarda Cocea (1613.)⁸. Od prijevoda treba spomenuti francuski s dodatkom komentara što ga je priredio Raoul de Praelles (†1383.) za francuskog kralja Karla V.; ovaj prijevod i komentar prednjačili su sve do oko polovice XVI. st. (tiskan je — *editio princeps* — 1486. a potom još 1531.), kada se pojavio spomenuti komentar Vivesa.

O izdanjima *Opera omnia*, u kojima se naravno nalazila i *De civitate Dei*, od onog Amerbacha (1506.), Erazma (1528—29.), louvainskih teologa (1577.), Maurinaca (1679—1700.), koje premašuje ostala i ostaje nenadmašivo, do onih još u toku, CSEL-a i CC-a, nije moguće govoriti, makar svjedoče, ne manje od rukopisa, o zanimanju koje su pobuđivala i pobuđuju Augustinova djela općenito, a *De civitate Dei* posebno.

Iz tih kratkih natuknica postaje jasno kakvo je mjesto Augustinovo remek-djelo zauzimalo u vrednovanju i u misli potomaka, mjesto koje, želi li se ispitivati, treba promatrati pod tri aspekta koja dominiraju u samom djelu: pod aspektom koncepcije povijesti, apologetskog sadržaja i dogmatskog sadržaja. Ukratko se može reći: *De civitate Dei* je odredilo velik model, na koji su se kasniji teolozi, uključujući Tomu Akvinskog, neprestano osvrtni, reproducirajući njegove bitne crte.

a) *Koncepcija povijesti*. Skolastika će načiniti prijelaz od izlaganja teologije kroz tijek povijesti na sistematsko izlaganje. Petar Lombardijski, za kojega je Augustin prvotni autoritet, u čuvenim *Libri sententiarum*, sastavljenima velikim dijelom iz Augustinovih tekstova, uzet će kao ekspozitivnu paradigmu i arhitektonski princip ne povijest spasenja kao što je to u *De civitate Dei*, nego *uti i frui*

iz *De doctrina christiana*. Mnogi komentatori — *Libri sententiarum* ostat će bazični tekst u školi kroz gotovo četiri stoljeća (sve dok u XVI. st. ne budu zamijenjene Tominom Sumom) — slijedili su ga u tom izlaganju. Arhitektura Tomine Sume neće biti mnogo drukčija. Usprkos tome koncepcija povijesti ostat će Augustinova. »Augustinsko poimanje povijesti, piše Padovani, ostat će fundamentalno u kulturi i u životu čitavoga kršćanskog srednjeg vijeka — makar bio tako malo zainteresiran za povijest — i dalje, a u katolicizmu uvijek«. »Sam Toma Akvinski..., može se kazati, u cijelosti je prihvatio augustinsko poimanje povijesti, kao i pojam zla, a to je poimanje klasično za kršćanstvo, kako god oskudno osjećao te ljudske probleme«⁹.

Velik predstavnik i nastavljač toga poimanja bio je Bossuet s čuvenim *Discours sur l'histoire universelle*. Poznato je da je »orao iz Meauxa« bio poštovalac Augustina i da ga je izbliza slijedio¹⁰. Dužnost je ovdje spomenuti *Scienza Nuova* od G. B. Vica, makar je nije lako smatrati, unatoč dodirnim točkama, nastavljanjem *De civitate Dei*, ukoliko se ova druga obraća pretežno (makar ne isključivo) Objavi, dok ona Vicova ne uzima u razmatranje povijest židovskog naroda i povijest kršćanstva jer su vezane, i jedna i druga, uz Objavu, tj. uz nadnaravno.

b) *Apologetika*. Ostat će isto tako augustinska impostacija apologetike, osobito u dvije bitne točke: potreba božanskog autoriteta za vodstvo ljudi u spoznavanju istine i utjecanje čudesnim zahvatima Božjim u povijesti spasenja pomoću proroštava i čudesa. Dvije Sume Tome Akvinskog, da dademo jedan znakovit primjer, *Summa contra gentiles* i *Summa theologica*, počinju obadvije promišljanjem o potrebi Objave¹¹ i obadvije inzistiraju na doktrini o čudesima i proroštvima¹². Tu je istu impostaciju u nama bližemu vremenu izrazio i I. vat. koncil, koji je svečano iznio, u obadvije točke, katoličku misao¹³.

Za prosudbu kontinuiteta augustinizma posebno je značajno učenje koncila da katoličkoj Crkvi »pripadaju sve stvari, mnoge i čudesne, koje je Bog rasporedio u svrhu očite vjerodostojnosti kršćanske vjere«. »Štoviše, nastavlja koncil, Crkva po samoj sebi, tj. svojim čudesnim rasprostriranjem, izvrsnom svetošću i neiscrpnom plodnošću u svakom dobru, svojim katoličkim jedinstvom i nepobjedivom postojanošću jest velik i trajan motiv vjerodostojnosti i neosporno svjedočanstvo svog božanskog poslanja«¹⁴.

Nitko neće osporiti da je to temeljna apologetska teza *De civitate Dei* i stožer metode koju sam nazvao globalnom.

³ A. WILMART, *nav. dj.*, p. 261.

⁴ A. WILMART, *nav. dj.*, pp. 283—292. Najstariji rukopis je onaj iz Verone (djelomičan: od 11—16. knjige) iz prve polovice V. st., iz vremena Augustina (Za datiranje usp. Wilmart, str. 290). Radi li se o primjerku što ga je Firmo dao pripremiti u *scriptoriumu* u Kartagi?

⁵ A. DE LABORDE, *Les manuscrits à peintures de la «Cité de Dieu»*, Paris 1909, dva volumena in folio i album tabela.

⁶ Sam Augustin veli »da je teško svesti na jedan svezak« 22 knjige, *multum est*; usp. *Ep.* 212/A: NBA 23, p. 532.

⁷ A. WILMART, *nav. dj.*, p. 281.

⁸ Jedno izdanje u dva velika sveska s komentarom jednoga i drugoga je ono: Frankfurt-Hamburg 1661.

⁹ U. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Marcelliana 1953, pp. 69 i 72. Međutim, Padovani interpretira na suviše isključiv način augustinsko poimanje kao *teologiju* povijesti, kao da u tom poimanju nema dovoljnog metafizičkog temelja za racionalno tumačenje same povijesti, makar je ono nužno parcijalno.

¹⁰ G. HARDY, *Le De civ. Dei source principale du Discours, sur l'histoire universelle*, Paris 1913.

¹¹ *Summa c. gen.* 1, *proem.* cc. 3—5; *Summa theol.*, I, q. 1, a. 1: *utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi*.

¹² *Summa c. gen.* 3, cc. 64—97 (*De providentia Dei*) i cc. 98—110 (*De miraculis et de mirabilibus*); *Summa theol.*, I, q. 105, aa. 7—8; I, q. 114, a. 4.

¹³ *Konst. Dei Filius*, cc. 2—3; D-S, br. 3005 i 3009.

¹⁴ *Ondje*, br. 3013.

c) *Dogmatika*. Ništa manje augustinska ostat će dogmatska impostacija. Rješenja koja je Augustin ponudio za pet problema povijesti — vidi gore — ista su kao i ona koja su dali kasniji teolozi, premda je forma izlaganja kasnije bila drukčija; ne više povijesna, kako je rečeno, nego sistematska. Danas, kao što je poznato, želimo se vratiti na povijesno izlaganje. U teologiji Toma nije manje učenik hiponskog biskupa nego što je to Bonaventura; za jednoga i za drugoga neosporan autoritet u teologiji je Augustin. Time se ne želi nijekati originalnost skolastike, već se želi ustvrditi kontinuitet misli između najuglednijeg od Otaca i srednjovjekovnih učitelja.

Istina je da se često prizivalo na hiponskog biskupa u zastupanju teoloških mišljenja koja odudaraju od katoličke doktrine. Mislimo na Gottschalka, Lutera, Jansenija. Ali tu se radilo o interpretacijama koje, makar su uzimale u razmatranje augustinske probleme, nisu vodile dovoljno računa o cjelovitoj Augustinovo doktrini, uključujući tu i *De civitate Dei*. Autentični augustinizam, u onome što se tiče teških pitanja o milosti, ušao je u koncile u Orangeu i Tridentu. Ti koncili ostaju najbolji ključ za razumijevanje značenja i naravi augustinizma.

2. *Danas*. Govorili smo o prošlosti. A danas? Pobuđuje li Augustinov opus još zanimanje? Čitatelj će to sam prosuditi uspoređi li dvije paradigme, kulturnu — studije o *De civitate Dei* i objavljivanje latinskog teksta i prijevode *De civitate Dei* — i, ako tako mogu reći, službenu (za katoličku Crkvu), a to su dokumenti II. vat. koncila. U vezi s prvom paradigmom vidjet će koliko ima studija — da bismo mu u tom pomogli naše izdanje donosi ovdje široku bibliografiju — i koliko izdanja i prijevoda; jednako će tako dobiti uvid koje teme pobuđuju pretežno zanimanje. Tu su historioografske teme — teologija i filozofija povijesti, ekleziološke — identičnost i razlika između Crkve i Božje države, apologetske — kršćanska religija nasuprot poganstvu, teološke — problem zla i milosti, religiozne — dvije ljubavi i spasenje, osim filozofskih, socijalnih i političkih, kojih ima mnogo. Uvijek nova raznolikost tema i problema za koje znanstvenici traže rješenje u Augustinovu djelu ili ga uspoređuju s tim djelom.

Druga paradigma, na koju sam upozorio čitatelja, jesu dokumenti II. vat. koncila. Poslije Koncila, s teološkim i historijskim nakanama, govorilo se o prisutnosti crkvenih Otaca na Koncilu. I pisac ovog uvoda govorio je o tome¹⁵. Ali sada nas zanima baš Augustin, koji je od svih crkvenih Otaca najviše puta citiran, i to osobito *De civitate Dei*. Za jedno opće poređenje trebalo bi sagledati sve dokumente; za poređenje s *De civitate Dei* mogu dostajati tri konstitucije *Lumen gentium*, *Dei Verbum* i *Gaudium et spes*.

Lumen gentium govoreći o otajstvu Crkve (gl. 1.), o pripadnosti Crkvi i o narodu Božjem (gl. 2.), o sveopćem pozivu na svetost (gl. 4.), o eshatološkoj naravi putujuće Crkve (gl. 7.), obrađuje teme koje su tipično Augustinove, a navlastito se nalaze u *De civitate Dei*, i to pozivajući se više puta izričito na djela hiponskog biskupa. Prva glava, na primjer, u kojoj se govori o pred-označavanju (praefiguratium) Crkve od početaka svijeta, o pripravi u Starom zavjetu i o njezinu otajstvu

koje se ispunjava kroz vjekove, započinje pozivajući se na jedan odlomak hiponskog biskupa¹⁶ i svršava navodeći čuveni tekst iz *De civitate Dei* 18, 51 koji izražava na najbolje mogući način položaj putujuće Crkve kroz vjekove od Adama do svršetka vremenâ¹⁷. Štoviše, definicija Crkve »kao sakramenta, tj. znaka i instrumenta intimnog sjedinjenja s Bogom i jedinstva svega ljudskog roda«, definicija tako lijepa i toliko draga za pokoncilsku ekleziologiju, izriče sâm program *De civitate Dei*. Hiponski biskup je bio i ostaje teolog crkvenog zajedništva — o trostrukoj upotrebi ovog izraza govorili smo gore — za koje u *De civitate Dei* nalazimo široko i organizirano izlaganje.

U *Gaudium et spes*, međutim, ako neke teme, kao nutarnost, sloboda, ljudsko dostojanstvo, misterij smrti, upućuju više na *Ispovijesti*, druge, kao zagonetka ljudskog položaja, Krist i povijest, Crkva i svijet, obitelj, kultura, mir, upućuju na *De civitate Dei*; tako da se ova Konstitucija s pravom može smatrati suvremenim izlaganjem dvaju velikih Augustinovih djela o čovjeku i o povijesti, a to su upravo *De civitate Dei* i *Ispovijesti*¹⁸.

Konačno, *Dei Verbum* izlaže učenje o božanskoj Objavi, o Bibliji i Tradiciji, teme koje je s tolikom ljubavlju i dubinom obrađivao hiponski biskup. Te teme izranjaju tu i tamo i u *De civitate Dei*, štoviše jedan, onaj o autoritetu Pisma, predstavlja trajno izvorište informacije i argumentacije. Bilo je prirodno da se koncilski dokumenat pozove izravno i na Augustina. Ovdje je zanimljivo zabilježiti da *Dei Verbum* preuzima i potvrđuje učenje I. vat. koncila o nužnosti (relativnoj) Objave u redu prema naravnim istinama¹⁹, a to je učenje bitna sastojnica Augustinove apologetske metode, kako smo već vidjeli²⁰.

Ako bi nakon tog dvostrukog poređenja s modernim studijama i tekstovima Koncila čitatelj htio saznati koje su *in sintesi* teme koje najviše zaokupljaju pažnju suvremenika i koje su najaktualnije, odgovorio bih da ih ima barem pet: izbor povijesti kao parametra za izlaganje misli, svođenje antiteze dviju *civitates* na subjektivni elemenat dviju ljubavi, isticanje socijalnog aspekta spasenja time što se umjesto o dva puta govori o dvije države, kristološka usredotočenost (u vjeri, u pobožnosti, u povijesti) te univerzalistička, dapače kozmička vizija čovječanske povijesti. Sve te teme bliske su suvremenoj teologiji i općenito suvremenoj kulturi, i nastojao sam ih ukratko pojasniti na ovim stranicama.

Netko bi mogao kazati da u *De civitate Dei* ima tema koje su sve drugo nego bliske suvremenom mentalitetu te stoga nimalo aktualne, kao one o istočnom grijehu i o predestinaciji. Tvrdnja nameće problem koji traži jasan odgovor. Odgovorio bih međutim ovako: a) ta su se učenja često kritizirala jer su se slabo poznavala; s tog razloga nastojao sam u ovom uvodu dati im izgled, staviti ih u kontekst što ga imaju, po mom mišljenju, u Augustinovo misli; b) aktualnost nije apsolutni kriterij istine; ne znači da jedno učenje nije istinito ako se ne

¹⁶ Usp. br. 2, bilj. 1.

¹⁷ Usp. br. 8.

¹⁸ J. MORAN, *Presenza di S. Ag. nel Concilio Vaticano II*, u *Augustinianum*, 6 (1966), pp. 460—488.

¹⁹ Usp. br. 6.

²⁰ Vidi gore str. XL1.

¹⁵ *La presenza dei Padri al Concilio*, u *Seminarium*, 9 (1969), pp. 145—150 (cjelovit izvještaj: *Contributo dei Padri, particolarmente di S. Ag., al rinnovamento teologico*, u AA. VV., *Fedeltà e risveglio nel domma*, u »Atti dell'ATI«, I, Ancora 1967, pp. 65—77.

smatra suvremenim; c) tko kritizira rješenje koje hiponski biskup daje o određenim teološkim problemima, treba se upitati, ako je katolički kršćanin, do koje mjere ta nauka ne pripada možda dogmi, da mu se ne bi dogodilo da odbaci učenje Crkve umjesto učenja jednog teologa; d) u svakom slučaju, ako ta učenja nemaju aktualnosti po sintoniji, uvijek imaju, po mom mišljenju, aktualnost za suočavanje ili bolje, s obzirom na njihovu važnost, aktualnost za popunjavanje; i to nužno popunjavanje.

Htio bih završiti ove uvodne stranice mišlju (koja nije bila namijenjena javnosti) jednog značajnog filozofa prava; on izražava udivljenje za hiponskog biskupa lirizmom kojim istinu potencira, ali ne deformira:

»Veliki svetac dolazi — tako piše zaručnici — kad Carstvo umiraše usred nasilja i grijeha, i u velikom raspadu svega, glasno kazuje glasnu riječ evanđeosku: nema uzvišenijeg i obuhvatnijeg povijesnog prizora. Jedan čovjek sam spasio je čitav jedan svijet: no bijaše oruđe Božje. I vječni Duh govoraše preko njega«²¹.

AGOSTINO TRAPE

II.

FILOZOFIJA

PREMISA

PRISUTNOST I ULOGA FILOZOFIJE U *DE CIVITATE DEI*

Nema sumnje da je izvanredno remek-djelo sv. Augustina *De civitate Dei* od iznimne važnosti s filozofskog gledišta. Ako i oklijevamo vidjeti u tom djelu prvi pokušaj »filozofije povijesti«, mora se bar prihvatiti da Augustin nije samo prvi »teolog povijesti«, nego također preteča i glavni inspirator svih kasnijih mislilaca, crkvenih ili laičkih, koji su se trudili da pruže tumačenje »tijeku i događaja univerzalne povijesti«. Zapravo, *De civitate Dei* nije ni filozofija povijesti, u modernom smislu, ni povijest filozofije, ako i ostaje naše glavno vrelo za osobno poznavanje što ga je Augustin imao o grčkoj filozofskoj tradiciji od njezinih početaka do javljanja neoplatonizma u III. stoljeću naše ere.

Naš se uvod dijeli u tri dijela. Prvi donosi kratak filozofski profil Augustinov, potreban da se razumije njegovo upotrebljavanje filozofije u raspravi s poganskom »elitom« svoga vremena. Drugi dio ispituje koja su literarna vrela bila dostupna Augustinu, posebno ona koja se tiču Platona, srednjeg platonika Apuleja iz Madaure, osnivača neoplatonizma Plotina, te njegova učenika, izdavača i biografa Porfirija. Treći će dio pružiti sintezu Augustinove filozofije, uzetu prvenstveno iz *De civitate Dei*, djela koje izražava bitne augustinske misli u svemu svome bogatstvu i zrelosti.

²¹ G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, I, (1918—1919), brigom G. Lombardija, Giuffrè izd. Varese 1978, p. 313.

¹ Usp. E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952, pp. 70—71. O augustinskoj teoriji povijesti usp. A. WACHTAL, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aur. Aug.*, Bonn 1960.

Prvi dio

FILOZOFSKI PROFIL SV. AUGUSTINA

Na početku osme knjige *De civitate Dei* Augustin otvoreno priznaje da je zadaća sučeliti se s »naravnom teologijom« suvremenih filozofa mnogo teža od one koju je bio poduzeo u prijašnjim knjigama, tj. od obrade drugih dviju teologija, »poetske« (mitološke) i »političke« (civilne). Zato s obzirom na »naravnu teologiju« Augustin primjećuje da ova diskusija ne može biti vođena s čovjekom s ulice (*non cum quibuslibet hominibus*), nego samo s filozofima (*sed cum philosophis habenda collatis*). Iz konteksta i tona toga odlomka jasno je da Augustin ima pred očima ne toliko metafizička učenja Plotina, koliko ona Porfirijeva, čiji su sljedbenici predstavljali intelektualni izazov izjavama kršćanske religije da je ona za čovječanstvo jedini put osobnog spasenja.

Njihov se dijalektički napad odvijao na dvije fronte: prvo, minirati temelje kršćanstva pomoću objekcija uzetih iz platonskog naučavanja protiv nekih središnjih dogmi, npr. utjelovljenja i uskrsnuća. Drugo, iznositi platonizam one epohe, duboko napojen religioznim i mističkim tendencijama prethodnog srednjeg platonizma, kao razumnu i prihvatljivu alternativu za one koji su, kao Porfirije, držali neprihvatljivima neke principe kršćanske vjere. No da se shvati kako se Augustin mogao suočiti sa svojim protivnicima filozofima na njihovu vlastitu terenu, moramo prije govoriti o ulozi što ju je filozofija imala u njegovoj osobnoj intelektualnoj povijesti i objasniti kako mu je ona dala potrebna sredstva za takav zadatak.

Kad je Augustin g. 413. započinjao svoje djelo *De civitate Dei*, bilo je prošlo oko 40 godina od njegova »obraćenja« k filozofiji. Kad mu je bilo 19 godina, on je kao student retorike u Kartagi čitao Ciceronova *Hortensiusa*, jedan pobudni traktat². Protiv isokratske tradicije, to je djelo zastupalo primat filozofije nad studijem literature, jer je poticalo svoje čitatelje da teže za mudrošću kao najvišom ljudskom djelatnošću. Već od toga trenutka, koliko drastičnog toliko dramatičnog, filozofska spekulacija nikad nije prestajala očaravati taj tako izvanredno obdareni intelekt. Bez sumnje, Augustin je bio *anima naturaliter philosophica*. Značajno je da su posljednje riječi hiponskog biskupa prije smrti bile citacije iz poganskog filozofa Plotina s čijim se spisima Augustin bio susreo prije 44 godine³.

Baš filozofija, doslovno »ljubav prema mudrosti«, vodila je Augustina u njegovu traženju istine, od prvog površnog dodira s Biblijom, preko maniheizma do otkrivanja »naše kršćanske filozofije koja je jedina prava filozofija«⁴. Maniheizam, kako je bio prikazan Augustinu, posjedovao je dvije karakteristike koje

su ga činile posebno privlačnim za njegove dublje filozofske instinkte. Prvo maniheizam se prikazivao kao pravi *Weltanschauung*, tj. kao korpus univerzalne spoznaje. Pretendirao je da pruža ne samo metafizičko tumačenje univerzuma, uključujući podrijetlo i određenje čovjeka, nego i ključ za tumačenje tajni prirode. Drugo, i za Augustina u toj periodu još važnije, bila je snažna racionalistička privlačnost maniheizma koji je tvrdio da svoja učenja utvrđuje isključivo racionalnim dokazima, uz totalno isključivanje vjere i autoriteta⁵.

Ipak, baš je Augustinov uporni interes za filozofiju slabio njegovo povjerenje u maniheizam, i prije njegova razočaravajućeg susreta s Faustom, koji je bio smatran najučuenijim biskupom sekte. Kad evocira događaje iz svoje 29. godine, Augustin izjavljuje da je »čitao i naučio napamet« brojna učenja filozofa⁶, po svoj prilici najvjerodostojnijih među »matematičarima«. Kasnije je shvatio da su naučavanja tih filozofa o naravi iskustvenog svijeta prilično vjerojatnija od naučavanja što su ih iznosili njegovi manihejski učitelji⁷. Nakon toga dodira s filozofima prirode dosta je bio susret s Faustom da definitivno oslobodi Augustina od bilo kakve privezanosti uz maniheizam.

Još jednom se Augustin okrenuo k filozofiji kad je, napustivši maniheizam, naginjao k intelektualnom očaju. Ovaj put obratio se Platonovim nasljednicima u Novoj akademiji, tj. »mudrijima od drugih«; njihov je skepticizam obećavao da će čovjeka osloboditi iluzije da se može dostići nemoguć cilj intelektualne sigurnosti⁸. Ta skeptička faza Augustinova, koja je trajala, kako on sam tvrdi, »dugo vremena«⁹, počinje od njegova prvog boravka u Rimu g. 383. i traje još neko vrijeme poslije Monikina dolaska u Milano u proljeće 385. Monika je kod svoga dolaska iskusila suprotne emocije: radost zbog definitivnog raskida njezina sina s maniheizmom, ali i zabrinutost zbog njegova intelektualnog očaja da nikada neće naći istine¹⁰.

Iako su i egzegetski govori Ambrozijevi i njegova ustrajna obrana *Katoličke* (Crkve) počinjali pružati neku novu nadu, opet je filozofija bila ta koja je Augustinu povratila povjerenje u sposobnost razuma da otkrije istinu. Ona mu je otkrila višu razinu realnosti i odgovarajuću sigurnost, potpuno imunu od onih napadaja što su ih filozofi akademičari iznosili protiv senzističke epistemologije stoika. Ta je filozofija bila jedan oblik platonizma veoma dalekog od dekadentnih i skeptičkih učenja Nove akademije. Bio je to platonizam koji je značio neki povratak Platonovu »dogmatizmu« i autentičnim naučavanjima platonske tradicije. Ipak, posljednje filozofsko otkriće Augustinovo nije bio čisti platonizam Platonovih dijaloga, nego prije izražaj platonizma poznat kasnije pod imenom »neoplatonizma« koji je od srednjeg platonizma bio naslijedio različite misaone struje, npr. aristotelizam, stoicizam i neopitagoreizam. Najviši arhitekt te nove filo-

² Usp. *Confess.* 3, 4, 7.

³ Usp. POSIDIJE, *Vita S. Aug.* 28, 11, gdje Augustinove riječi prenose, u biti, jedan odlomak iz *Eneada* 1, 4, 7. (P. COURCELLE, *Sur les dernières paroles de St. Aug.*, u *R. études anciennes*, 46 (1944), pp. 205—207.)

⁴ *Contra Iul.* 4, 14, 72.

⁵ *De beata vita* 1, 4: ... *mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum.*

⁶ Usp. *Confess.* 5, 3, 3.

⁷ Usp. *Confess.* 5, 14, 25.

⁸ Usp. *Confess.* 5, 10, 19, 14, 25.

⁹ Usp. *De beata vita* 4.

¹⁰ Usp. *Confess.* 6, 1, 1.

zofske sinteze bio je Plotin (oko 204—270.), posljednji veliki reprezentant platonske tradicije. Ta neoplatonska vizija čovjeka i univerzuma ostavila je trajan pečat na Augustinu i, preko njega, na zapadnoj kršćanskoj misli za sva vremena.

Zaključit ćemo taj naš filozofski profil Augustina sažetkom karakterističnih učenja platonske škole kako ih je hiponski biskup shvaćao i koristio u *De civitate Dei*. Prije svega, ono što je Augustin primio iz čitanja »platonskih knjiga« bilo je otkriće kako *metodološko* tako *doktrinalno*. Pošto je ispriповjedio prigode koje se odnose na to čitanje i pošto je razmišljao o platonskom i kršćanskom pojmu Logosa¹¹, Augustin počinje solilokvij o neposrednim iskustvenim učincima u tom času. Nakon tog čitanja (*inde*), spominje on, »upravljen sam da se vratim samom sebi«¹². Premda su se ta doktrinalna otkrića, koja su slijedila, temeljila na platonskim spisima, Augustin ih ne tumači kao zadobivene čitanjem, nego kao osobna i vitalna iskustva. Svako od tih otkrića, na primjer, izraženo je u prvom licu: »*intravi et vidi*«¹³ »*et inspexi*«¹⁴ »*et manifestatum est mihi*«¹⁵.

Sokratski imperativ »upoznaj sama sebe« doveo je Augustina ponajprije do otkrića nepromjenljivog svjetla koje nadvisuje najvišu sposobnost duše, vrela iluminacije duše i njezina stvoritelja (*quia ipse me fecit*)¹⁶. On promatra samo to nepromjenljivo svjetlo istine koje ispunja težnje duše u najvišem Dobru, kada evocira riječi psalmiste: »*Mihi autem inhaerere Deo bonum est*«¹⁷. U *De civitate Dei* Augustin formulira te prve intuicije metafizičkim rječnikom koji odgovara trostrukoj podjeli uobičajenoj za filozofiju (tj. fizika, dijalektika i etika). Platon je, primjećuje Augustin, nadmašio ostale filozofe svojim konceptom Boga kao *causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*¹⁸. Prve njegove intuicije o nad-osjetilnim realnostima pružile su mu sigurnost o netjelesnoj naravi Boga i duše.

Vođen tom prvotnom vizijom nepromjenljivosti bića, Augustin je svoj pogled usmjerio na dolje, prema stvarima nižim od Boga¹⁹. Uvidio je da kako je nepromjenljiv atribut koji je vlastit Bogu tako je promjenljiva narav svega onoga što nije Bog. U svjetlu platonske μέθεξις ili participacije, primjećuje Augustin, o stvarima se može kazati da postoje i da ne postoje. Postoje ukoliko njihovo bivstvovanje proizlazi od onoga koji odistinski postoji; ne postoje ukoliko im nedostaje trajnost i stabilnost koje su vlastite nepromjenljivu stvoritelju²⁰.

Polazeći od te metafizičke analize naravi i strukture stvorene realnosti, Augustin je došao do dva važna zaključka. I ti su predočeni kao osobna otkrića, kako

¹¹ Usp. *Confess.* 7, 9, 13.

¹² *Confess.* 7, 10, 16: *Et inde admonitus redire ad memetipsum.*

¹³ Usp. *Confess.* 7, 10, 16.

¹⁴ *Confess.* 7, 11, 17.

¹⁵ *Confess.* 7, 12, 18.

¹⁶ *Confess.* 7, 10, 16.

¹⁷ *Confess.* 7, 11, 17.

¹⁸ *De civ. Dei* 8, 10, 2.

¹⁹ *Confess.* 7, 11, 17: *Et inspexi cetera infra te...*

²⁰ *Confess.* 7, 11, 17: *id enim vere est quod incommutabiliter manet.* O ulozu binoma *mutabilitas-immutabilitas* u Augustinovoju filozofiji usp. A. TRAPE, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Ag.*, Tolentino 1959.

pokazuju prve riječi odlomka o kojemu je riječ: *Et manifestatum est mihi*²¹. Prvi zaključak bila je tvrdnja da je stvaranje u biti dobro, a odražavao je platonsku kozmogoniju iz *Timeja* i biblijski izvještaj iz *Postanka*. Drugi zaključak, izveden iz te doktrine metafizičkog optimizma, omogućio je Augustinu razriješiti problem koji ga je mučio od mladosti²², porijeklo zla. Uvidio je, budući da čitavo stvaranje proizlazi iz opstojnosti i dobrote stvoriteljeve, zlo se mora shvatiti kao neka urođena kondicija u stvorenjima po kojoj ona naravno teže prema ne-biću, iz kojega su bila stvorena.

Ali filozofija s kojom se susreo u velikoj je mjeri bila religiozna filozofija, kojoj je prvotni cilj postalo osobno spasenje. Plotin je baštiniio i razvijao mističko-religiozne tendencije prijašnjeg srednjeg platonizma, u kojemu središnji problem nije toliko bio silazak duše (o tom pitanju Plotin je primijetio izvjesnu ambivalentnost i u samom Platonu), koliko povratak duše u zavičaj. Središnji problem kretao se oko »puta« kojim se duša može progresivno osloboditi utjecaja tijela da bi postigla sjedinjenje s Jednim. Dosljedno tome, u svojoj polemici s filozofima, Augustin se u *De civitate Dei*, bavi više religiozno-moralnim aspektom negoli metafizičkim. Preciznije, upravo je pitanje *viae universalis* za puk, koji nije kadar Plotinovim intelektualnim pristupom dohvatiti jedinstvo, razlog zašto Augustin pridaje istaknuto mjesto Apuleju i Porfiriju. Apologetskim rječnikom, Augustin mora braniti posredništvo Kristovo kao jedinu *via universalis*, protiv krivih posrednika, demona i nižih bogova, koje su ti isti filozofi predlagali kao prikladnu alternativu za mnoštvo, da ono dosegne moralno očišćenje.

Imajući u vidu iznimno značenje koje Augustin u toj polemici pridaje religiozno-moralnom aspektu platonizma, bit će od koristi sažeti učenja koja sačinjavaju bazu tog etičkog naučavanja u *De civitate Dei*.

1) Sama se filozofija definira terminima »ljubavi Božje« prema jednom odlomku iz Platona²³.

2) Najviša sreća duše sastoji se u gledanju Boga²⁴.

3) Jedinstvo s Bogom ostvaruje se suobličavanjem s božanskim: *Similem Deo fieri*²⁵.

4) Nužnost za dušu da postigne moralno očišćenje²⁶.

Osim prvog učenja, koje Augustin izričito pripisuje Platonu, sva ostala gore nabrojena nalaze se u Plotinovu traktatu *O lijepome* (*Enn.* 1, 6), sigurno jednoj od »malobrojnih knjiga« koje je Augustin čitao u vrijeme svoga obraćenja. Augustin je spominje dva puta u *De civitate Dei* (9, 17; 10, 16), i u oba slučaja isključivo se poziva na misao Plotinovu.

²¹ *Confess.* 7, 12, 18.

²² Usp. *De lib. arbitrio* 1, 2, 4.

²³ *De civ. Dei* 8, 11; usp. PLATON, *Timej* 90 bc.

²⁴ *De civ. Dei* 10, 16; usp. PLOTIN, *Enn.* 1, 6, 7.

²⁵ *De civ. Dei* 9, 17; usp. PLOTIN, *Enn.* 1, 6, 9 koji prenosi jedan pasus iz PLATONA, *Teetet* 176 a.

²⁶ Usp. *De civ. Dei* 9, 17; PLOTIN, *Enn.* 1, 6, 9; 6, 7, 36.

Drugi dio

KNJIŽEVNA VRELA ZA AUGUSTINOVU POZNAVANJE
GRČKE FILOZOFIJE

Od 22 knjige *De civitate Dei*, samo 4 obrađuju filozofske teorije. Najopširniji odlomci nalaze se od osme do desete knjige, u kojima je središnji problem obrana jedinog i istinskog posredništva Kristova protiv krivih posrednika, nižih bogova i demona, koje su predlagali platoničari Apulej iz Madaure i Porfirije. Slično, 22. knjiga sadrži pobijanje filozofskih objekcija koje je protiv učenja o uskrsnuću podigao naročito Porfirije. Osim tih četiriju knjiga postoje kratka spominjanja stoičkog učenja o strastima u knjizi 9, 4 i u 14, 8—9, kao i kratko navraćanje na stoičko poimanje sudbine u knjizi 5, 8. Konačno, u knjizi 19, 1—3, Augustin navodi Varona o problemu *summum bonum*, gdje nabroja mišljenja ponajglavnijih filozofa o konačnoj svrsi ljudskog djelovanja. U 23. poglavlju iste knjige Augustin navodi grčki naslov Porfirijeve »Filozofije iz proroštava« te prenosi njegovo svjedočanstvo o tobožnjim odnošenjima Apolona na Krista.

Kako je problem književnih vrela kod Augustina intimno povezan s njegovim poznavanjem grčkog, kratak uvid u to pitanje od koristi je prije nego se prijeđe na raspravljanje o filozofskim vrelima. Kako je Augustin bio obdaren vanrednom inteligencijom i kako je, makar sa slabom sklonošću učio grčki, nije problem da li je poznavao grčki ili nije, nego samo odrediti koliko ga je usvojio i poznavao u praksi.

Pošto je Clausen 1827. objavio *Augustinus sacrae Scripturae interpretis*²⁷, kontroverzija o Augustinovu poznavanju grčkog nastavila je zanimati Augustinove istraživače sve do našeg doba. Neki suvremeni znanstvenici poduzeli su nova i iscrpna istraživanja, i njihovi su zaključci, čini se, naišli na opće prihvaćanje. Za naš sadašnji cilj dovoljno je sažeti te zaključke:

1) Do 416. Augustin se služio malo ili ništa grčkim, pa i u svojim prvim komentarima na Postanak (*De Genesi c. Manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*) ili u svoja tri izlaganja o *Poslanicama* sv. Pavla. Budući da bi rabljenje grčkih tekstova u tim djelima bilo od koristi, može se razložno zaključiti da u tom razdoblju Augustin nije posjedovao praktično poznavanje grčkog.

2) Počevši od otprilike 416. Augustin pokazuje izvjesnu rudimentarnu familijarnost s grčkim, dovoljnu za uspoređivanje riječi i odlomaka Biblije na latinskom s grčkim tekstom; npr. u *Enarrationes in psalmos* i u *Tractatus in Ioannis Evangelium*. To upućuje na zaključak da se Augustin dao na osobni studij grčkog.

3) Počevši od polemičkih djela *Contra Iulianum*, napisanih 421., u kojima Augustin sebe svrstava među one koji znadu grčki, on otkriva veću lakoću s tim

²⁷ Za sažetak i vrednovanje Clausenovih mišljenja do 1939. usp. B. ALTANER, *Aug. und die griechische Sprache* u *Mél. Dölger*, Münster 1939, str. 19—40 (pretiskano u *Kleine Patrist. Schriften*, Berlin 1967, str. 128—153). Za iscrpnije saznanje koliko je Augustin poznavao grčki usp. S. ANGUS, *The Sources of the First Ten Books of St. Aug.'s De civitate Dei*, Princeton 1960, pp. 236—273.

jezikom, koja mu omogućuje, npr., da prevede odlomke iz *Catecheses ad illuminandos* svetog Ivana Krizostoma (1, 6; 2, 6)²⁸. Jedan jedini put, međutim, Augustin se okušao u cjelovitu prijevodu jednog grčkog teksta bez pomoći nekog latinskog prijevoda, i to sa skromnim uspjehom²⁹. Djelo o kojemu je riječ, bilo je sažetak Epifanijeva *Panariona* naslovljeno *Anachephaleosis* koje mu je, po svjedočanstvu samog Augustina, poslužilo za prvih 57 hereza u njegovu *De haeresibus*, napisanom 428.

Da zaključimo: premda je mnogo napredovao u grčkom u posljednjih 15 godina svoga života, Augustin nije nikad njime potpuno ovladao. U filozofiji, vrela mu velikim dijelom bijahu neizravna, uzeta iz latinskih autora. Primarna vrela, među kojima Platonov *Timej*, kao i spise Plotinove i Porfirijeve, čitao je u latinskom prijevodu: *Timeja* u djelomičnom prijevodu Cicerona; Plotina i Porfirija u prijevodu Marija Viktorina³⁰. Vjerojatno u jednom drugom prijevodu Viktorinovu, Augustin je u dobi od dvadeset godina čitao Aristotelove *Kategorije*, kada je bio student retorike u Kartagi³¹.

Spomenuli smo da su apologetski motivi bili prilika za polemiku koju je Augustin zapodjenuo s filozofima. Dosljedno tome osma knjiga *De civitate Dei* znači prekretnicu u njegovoj polemici s poganskim protivnicima kršćanske religije. Pošto je opovrgao »poetsku« i »političku« teologiju u prijašnjim knjigama, Augustin se sada usredotočuje na »naravnu teologiju« koju su zastupali filozofi.

Kako su ti bili sljedbenici Platona, naime Apulej, Plotin i Porfirije, sam Platon postaje polazna točka za Augustina u njegovu istraživanju povijesti filozofije. One prije Platona obrađuje samo nakratko, i jedino ukoliko su u vezi s njim (*propter quem [Platonem] breviter cuncta ista recolui*). A oni poslije Platona njegovi su neposredni nasljednici u Akademiji, zatim latinski platoničar Apulej i, konačno, glavni predstavnici neoplatonizma, Plotin i Porfirije. Jedino Sokrat, Platonov učitelj, zauzima šire zanimanje, i to zbog novog moralnog pravca što ga je unio u filozofsku spekulaciju i svog inzistiranja na prakticanju kreposti da bi se duša očistila za sjedinjenje s Bogom, u kojemu »uzroci svake stvorene naravi stabilno obitavaju« (*ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt*). Nakratko se spominju kasniji sokratovci, koji su se podijelili u dvije škole glede identifikacije vrhovnog dobra čovjekova: jedna, prethodnica epikureizma, zastupljena po Aristipu, polagala je to dobro u tjelesni užitek (*voluptas*); druga, prethodnica stoicizma, zastupljena po Antistenu, identificirala je najviše dobro s krepošću (*virtus*).

Poslije nekoliko poglavlja o životu i učenju Platonovu, raspoređenom prema trostrukoj podjeli filozofije u fiziku, dijalektiku i etiku (tu podjelu Augustin pripisuje Platonu), Augustin prelazi na povijesno izlaganje u 12. poglavlju. Nakratko se obrađuju Aristotel (Platonov učenik i ustanovitelj peripatetičke škole), Speuzip i Ksenokrat, neposredni nasljednici Platonovi u Akademiji. Tu Augustin ne govori

²⁸ Usp. H.-I. MARROU, *St. Aug. et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, pp. 28—46; 631—637; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948², pp. 137—194.

²⁹ U vezi s tim prijevodom Courcelle primjećuje: »elle recèle de véritables faux-sens et l'on sent qu'Aug. a souvent cherché en vain l'équivalent du term grec« (*nav. dj.*, p. 152).

³⁰ Usp. *Confess.* 7, 9, 13; 8, 2, 3.

³¹ Usp. *Confess.* 4, 16, 28.

o filozofima Nove akademije; osvrće se ipak na njihovo učenje u knjizi *19, 1*, gdje spominje utjecaj Varonova djela *De philosophia* na različite filozofske frakcije. Osim Apuleja, ne spominje se nijedan predstavnik eklektičkog pokreta unutar platonске škole (poznate kasnije kao srednji platonizam) koja je cvala u prvim vijekovima naše ere i izvršila dubok utjecaj na Plotina. Međutim, Augustin završava povijesni presjek o filozofima s »najsvježijima i najplemenitijima od filozofa... koji, ne htijući se zvati peripatetičari ili akademičari, željeli su se prozvati platoničari«. To su Plotin, začetnik neoplatonizma, i njegov učenik, izdavač i biograf Porfirije i Jamblih.

Naše istraživanje o Augustinovim filozofskim vrelima podijelit ćemo u šest odsjeka: 1) presokratici; 2) Platon; 3) Apulej; 4) Plotin; 5) Porfirije; 6) stoici.

1. Presokratici

Poznato je da je Ciceron ne samo pronalazač latinskog filozofskog rječnika nego i primarni posrednik prenošenja grčke filozofije na latinski Zapad. Kako je Augustin ovisan o latinskim književnim vrelima, jasno je da su filozofski spisi velikog rimskog govornika³² bili prvotno sredstvo za njegovo poznavanje antičke grčke filozofije. Ti su ga spisi opskrbili bogatim vrelom informacija o identitetu i učenjima prvih filozofa koja je Ciceron crpio iz grčkih doksografa i prenio u spise koje je Augustin dobro poznao. Ti su spisi *De natura deorum*, *Tusculanae disputationes*, *De republica*, *De finibus*, *Academica* i *Hortensius*³³. U vezi s doksografskim značenjem ovog zadnjeg djela, koje je izgubljeno, ne valja ići u pretjeranosti. Pa ipak, kako primjećuje Solignac, taj je spis »rarement souligné«³⁴, usprkos tome što Augustin za nj osobno svjedoči, a sadržavao je skoro sva imena i mišljenja filozofa sve do samog Cicerona. *Hortensius*, koji je uzrokovao Augustinovo obraćenje na filozofiju u dobi od 19 godina, sam Augustin navodi nekoliko puta, ne samo u dijalogima iz Cassiciaca (386) nego i drugim svojim kasnijim djelima, u *De Trinitate* (416) i u *Contra Iulianum* (421). Kako neke odlomke Ciceronova djela donosi u dva kasnija spisa izrada kojih datumski djelomično koincidira s *De civitate Dei*, Augustin je vjerojatno imao jedan primjerak tog doksografskog dokumenta u vrijeme izrade svoga apologetskog remek-djela. Ipak, iako Ciceron ostaje za Augustina prvotno vrelo za grčku filozofiju, ne možemo potpuno isključiti i ostala doksografska vrela. Solignac je tako primijetio da postoje tragovi i drugih doksografskih utjecaja, počam od *Contra Academicos*, koji pojašnjavaju prisutnost nekih učenja i filozofskih detalja koji se ne nalaze u Ciceronovu korpusu³⁵. Na primjer u prologu *De haeresibus* Augustin govori o dokso-

³² P. COURCELLE, *Les lettres...*, p. 155: »C'est encore Cicéron qui fournit à st. Aug. le plus clair de ses informations sur l'ancienne philosophie grecque«.

³³ Za obuhvatni opis Ciceronovih filozofskih djela koja Augustin navodi usp. H. HAGENDAL, *Aug. and the Latin Classics*, Göteborg 1967, pp. 1, 52—131. O ulozi Cicerona u Augustinovu odgoju i spisima usp. M. TESTARD, *St. Aug. et Cicéron*, u *Et. Aug.*, Paris 1958, 2 sveska.

³⁴ *Doxographies et manuels dans la formation de st. Aug.*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), p. 117.

³⁵ *Ondje*, str. 118.

grafiji nekog izvjesnog Celza naslovljenoj *Opiniones omnium philosophorum*. Pretstavivši da je »Celzo« jedan *lapsus memoriae*, Courcelle je identificirao djelo o kojemu je riječ s grčkom doksografijom Celzina, kojega bi Augustin bio čitao u latinskom prijevodu Manlija Teodora kojemu je bio posvetio djelo *De beata vita*³⁶.

Poslije Cicerona, Varon je vrelo za presokratsku filozofiju. Dok se u Milanu pripremao za krštenje, vjerojatno su Varonove *Disciplinarum libri IX* nadahnule Augustina da započne enciklopediju o *artes liberales*, iako je priveo kraju samo *De musica* i *De grammatica*. U *De ordine* napisanom u Cassiciacumu potkraj 386., Augustin napamet navodi Varonovo svjedočanstvo, prema kojemu bi Pitagora bio naučavao znanost o upravljanju državom »kao posljednje«³⁷. Druga pitagorejska učenja koja je prenio Varon, jesu: a) pravi red studija i norme života u formaciji mudraca³⁸; b) metafizičke i mistične funkcije brojeva, očite u prvim Augustinovim djelima, a odražavaju se i poslije u njegovoj egzegezi nekih pasusa Svetog pisma³⁹.

Da zaključimo: osim Ciceronova *De finibus*, Varon je važno vrelo za diskusiju o trima antičkim teorijama u pitanju vrhovnog dobra čovjekova koje se nalazi u prva tri poglavlja 19. knjige *De civitate Dei*. U prvom poglavlju Augustin kaže da bi prema Varonovu računu bilo 288 mogućih mišljenja o vrhovnom Dobru čovjekovu pa navodi to svjedočanstvo iz Varonove knjige *De philosophia*, za koju znamo samo iz Augustina.

2. Platon

Do pred više od jednog stoljeća vjerovalo se da se Augustinovo pripovijedanje o njegovu otkriću »platonских knjiga«, koje spominje u sedmoj knjizi *Confessiones*, odnosi na Platonove dijaloge. To se mišljenje potkrepljivalo čitanjem, tada opće prihvaćenim, jednog odlomka iz prvog Augustinova djela *De beata vita*⁴⁰, koji izričito poistovjećuje te »malobrojne« knjige s Platonom. Međutim Bouillet, prevođeci na francuski *Eneade*, zapazio je indikacije na Plotinovu utjecaj. Njegova velika familijarnost s Augustinovim djelima omogućila mu je da otkrije mnoštvo doktrinarnih paralela između Augustina i Plotinovih i Porfirijevih traktata. God. 1896. Grandgeorge je iznio obilnu tekstualnu evidentnost da bi dokazao u prvom redu Plotinovu utjecaj u Augustinovim spisima⁴¹. God. 1934. objavljivanje monumentalne studije Paula Henryja, *Plotin et l'Occident*, dalo je novu potvrdu o Plotinovu utjecaju. Nakon ispitivanja rukopisne tradicije *De beata vita*, Henry je došao do ključka da se krucijalan odlomak u *De beata vita* mora čitati: *lectis autem Plotini (ne Platonis) paucissimis libris*⁴².

³⁶ *Ondje*, str. 179—181.

³⁷ 2, 20, 54.

³⁸ *Confess.* 2, 20, 53.

³⁹ Usp. A. SCHMITT, *Mathematik und Zahlenmystik*, u *Aur. Aug.*, Köln 1930, str. 353—366.

⁴⁰ M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris 1857—1861, pretisak Frankfurt 1968.

⁴¹ L. GRANDGEORGE, *St. Aug. et le néoplatonisme*, Paris 1896, pretisak Frankfurt 1967.

⁴² *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, pp. 82—85. P. Knöll je usvojio to čitanje god. 1922. Usp. CSEL 63, p. 92.

Dosljedno tome, danas se znanstvenici općenito slažu i tvrde da Augustinovo poznavanje Platona dolazi poglavito od Apuleja, Plotina i Porfirija, osim dokso-grafske informacije sadržane u Ciceronovim filozofskim dijalozima. Zapravo, od mnogobrojnih Platonovih spisa, jedino se *Timej* izriječno spominje. Prvi put se poziva na to djelo u *De consensu evangelistarum*⁴³, napisanom 400. Sve odlomke koje navodi, bilo ovdje bilo u drugim djelima, uzima iz latinskog prijevoda, a prevodilac, kada ga identificira, jest Ciceron⁴⁴. Niti jedanput se ne poziva na cjelovit latinski prijevod *Timeja* što ga je priredio Kalcidije, a prijevod koji Augustin rabi, organičuje se na onaj odsjek iz *Timeja* (27d–47b) koji se nalazi u nedovršenu prijevodu što ga je priredio Ciceron. Osim jedne referencije u *De Trinitate* (4, 18, 24) i u *Sermo 241, 8*, sve ostale referencije su one koje nalazimo u *De civitate Dei*.

3. Apulej

Budući da je Augustinov interes za filozofe u *De civitate Dei* usredotočen na pitanje Krista Posrednika i »krivih posrednika«, demona i nižih bogova, filozofi koje najviše puta spominje i navodi jesu Porfirije i Apulej iz Madaure. Ovaj drugi ne samo što je bio Augustinov zemljak već je bio i najodličniji latinski platoničar⁴⁵, čija su djela bila poznata već od drugog stoljeća, te je pobuđivao poseban Augustinov interes. U *De civitate Dei* (8, 12) naziva ga *Platonicus nobilis* te ga stavlja u isti rang sa »sadašnjim platoničarima« kao Plotinom, Porfirijem i Jamblihom. »Niti jedan postklasični latinski autor«, piše Hagendahl, »ne zauzima u Augustinovim spisima takvo mjesto kakvo zauzima Apulej«⁴⁶. Premda Augustin u *De civitate Dei* izričito spominje četiri Apulejeva djela, izravno navodi samo dva, *De deo Socratis* i *De mundo*. Ovo drugo djelo navodi samo jedanput (4, 21), gdje, govoreći o prirodnim nedaćama uzrokovanim elementarnim nesrećama, Augustin nadugačko navodi jedno svjedočanstvo slično Apulejevu. S druge strane *De deo Socratis* navodi dvadesetak puta, i glavno je Augustinovo vrelo u njegovu dugačkom izlaganju i pobijanju platonske demonologije što sačinjava veći dio 9. i 10. knjige *De civitate Dei*. Osim toga, Augustin identificira dva druga Apulejeva djela: *Apologia* i *Metamorphoses*. Aluzija na prvo djelo nalazi se u 19. poglavlju 8. knjige u vezi s Apulejevom samoobranom protiv onih koji su ga optuživali da prakticira magiju⁴⁷. *Metamorphoses* su spomenute pod naslovom koji im je po prvi puta dao Augustin: *De asino aureo*⁴⁸.

Augustin je poznavao i *Asclepius* ili *Dialogus Hermetis Trismegisti*, djelo koje je čitao u latinskom prijevodu, a koje se pogrešno pripisivalo Apuleju. U *De civitate Dei* (8, 23–26) napada ambivalentan stav Hermesa prema idolatriji, navodeći vrlo dugačke odlomke iz tog dijaloga.

⁴³ *Confess.* 1, 35, 53.

⁴⁴ Usp. *De civ. Dei* 13, 16.

⁴⁵ Usp. *Ep.* 138, 4, 19: *Apuleius... qui nobis Afris Afer est notior.*

⁴⁶ *Nav. dj.*, pp. 680–681. Usp. P. THOMAS, *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*, Lipsiae 1908.

⁴⁷ Istu zgodu Augustin pripovijeda u *Ep.* 138, 19–20.

⁴⁸ Usp. *De civ. Dei* 18, 18. Usp. hrvatski prijevod: *Apulej, Zlatni magarac*, prev. A. Vilhar, Stvarnost, Zagreb 1969.

4. Plotin

Augustinovo udivljenje za Plotina manje je jedino od onoga koje je gajio prema samom Platonu. U svom prvom djelu, *Contra Academicos*, on tvrdi da je vjernost Plotina prema Platonu bila takva da bi ih netko mogao smatrati suvremenicima, ili, budući da je to kronološki nemoguće, Plotina smatrati, tako reći, *Plato redivivus*⁴⁹. U *De civitate Dei* Augustin ne pokazuje nikakvo smanjenje poštovanja za Plotina kao izuzetnog tumača Platonova učenja. »Slava je njegova«, tvrdi Augustin sa zadovoljstvom, »što je shvatio Platona bolje od drugih«⁵⁰.

Imajući pred očima pohvalu Plotinu koju Augustin izriče u *Contra Academicos* i identificiranje »malobrojnih platonskih knjiga« s Plotinom u *De beata vita*, ne može biti nikakve sumnje da je Augustin u tom razdoblju djelomično poznavao *Eneade* u prijevodu, danas izgubljenom, Marija Viktorina. Prema Henryju⁵¹, *pau-cissimis libris* bile bi neosporno sadržavale Plotinov traktat *O lijepome* (1, 6) i, vjerojatno, *Tri izvorne hipostaze* (5, 1).

Otkrićem do kojega je došao Bouillet o Plotinovoj prisutnosti u Augustinu, mišljenja se razilaze u onome što se odnosi na opsežnost njegova poznavanja *Eneada*. »Maksimalisti«, primjenjujući isključivo kriterij »doktrinarnih paralela«, predložili su dugačak spisak traktata za koje se pretpostavlja da ih je Augustin čitao. Među »maksimaliste«, osim Bouilleta, spada Grandgeorge, koji je naveo petnaestak od 54 Plotinova traktata⁵². Javila se i reakcija »minimalista« kada je Paul Henry, slijedeći strogu metodu »tekstualnih paralela«, drastično reducirao broj na ne više od jednog do dva traktata u vrijeme sastavljanja dijaloga iz Cassiciacuma. Tim dvama traktatima on nadodaje razne druge⁵³ koje Augustin pokatkad izričito spominje i iz kojih prenosi odlomke u *De civitate Dei: O Providnosti*⁵⁴ (*Enn.* 3, 2; 3, 3), *Problemi duše*⁵⁵ (*Enn.* 4, 3) i, još jedanput, *Tri izvorne hipostaze*⁵⁶ (*Enn.* 5, 1). Rabeći skupa oba kriterija »tekstualnih« i »doktrinarnih« paralela, nedavno su drugi znanstvenici opet proširili broj Plotinovih traktata koje je Augustin poznavao⁵⁷.

Sada možemo učiniti dvije zaključne napomene o Augustinovu upotrebljavanju Plotina u *De civitate Dei*. Premda Plotin ostaje glavno Augustinovo vrelo za njegovo poznavanje platonizma, on se u ovom djelu javlja manje od drugih platoničara. Kao što smo već primijetili, najzastupljeniji filozofi u *De civitate Dei* su oni »Platonovi učenici«, kojih je učenje o kultu bogova i demona predstavljalo opasnost za kršćansku doktrinu o Kristu jedinom Posredniku, to jest, Apulej i Porfirije. Plotin

⁴⁹ *Contra Acad.* 3, 18, 41.

⁵⁰ *De civ. Dei* 9, 10.

⁵¹ Usp. *nav. dj.*, p. 17.

⁵² Usp. *nav. dj.*, pp. 39–40.

⁵³ Usp. *nav. dj.*, pp. 122–129.

⁵⁴ Usp. *De civ. Dei* 10, 14.

⁵⁵ Usp. *De civ. Dei* 9, 10.

⁵⁶ Usp. *De civ. Dei* 10, 23.

⁵⁷ Usp. A. SOLIGNAC, *Les Confessions de st. Aug.*, u *Bibl. Aug.*, Paris 1962, I, pp. 110–111; R. O'CONNELL, *St. Aug.'s Early Theory of Man*, Cambridge (Mass.) 1968, pp. 9–10.

kao dobar platoničar, makar je uvažavao bogove, u svomu vlastitom pristupu Bogu pomoću kontemplacije i očišćenja, isključivao je bilo kakvu njihovu ulogu kao »posrednika«. Njegov nam biograf Porfirije govori da je jednom, pozvan od Amelija da sudjeluje u poganskoj svečanosti, Plotin odgovorio: »Na bogovima je da dođu k meni; nije na meni da idem k njima«⁵⁸.

Druga se napomena odnosi na način kojim se Augustin poziva na platonizam u *De civitate Dei*. U prijašnjim djelima, u kojima je Plotinov doktrinarni utjecaj jači, on ga rijetko imenuje, ne identificira niti jedan traktat, i niti jedan odlomak iz njegovih traktata ne prenosi tekstualno. U *De civitate Dei*, međutim, gdje Augustin pobija intelektualnu pogansku elitu⁵⁹, prisiljen je, zbog polemičkih motiva, navoditi autore i vjerno reproducirati njihova učenja, ponekad izravnim navodima. Dosljedno tome, premda su pozivanja na Plotina u *De civitate Dei* relativno rijetka, to Augustinovo djelo reproducira više tekstualnih odlomaka *Eneada* nego bilo koje drugo.

5. Porfirije

Kada obrađuje Porfirija, u Augustinu se lako primjećuje poseban osjećaj žurbe. Kad mu se izravno obraća, Augustin upozorava na ništavnost govora s jednim mrtvacem⁶⁰, ali vidi i neposrednu potrebu suprotstaviti se filozofima svojim suvremenicima koji su, očarani Porfirijem, skrenuli od autentičnog Plotinova nauka, te su slijedili svoga učitelja kada preporučuje teurgiju kao praktičnu alternativu za postignuće moralnog očišćenja. Velik dio 10. knjige posvećen je izlaganju i pobijanju onih porfirijevskih učenja koja niječu spasenjsku ulogu Kristovu kao jedinu *via universalis* ljudskog spasenja. Za Augustina, Porfirije je »najučeniji od filozofa«⁶¹ i, u isto vrijeme, »najljući neprijatelj kršćanstva«⁶². Te karakteristike rasvjetljuju Augustinov ambivalentan stav udivljenja i neprijateljstva prema najslavnijem Plotinovu učeniku.

Premda ga Augustin izriječno ne spominje prije g. 400., u djelu *De consensu Evangelistarum*, danas je opće mišljenje da se Porfirije nalazi među filozofima platoničarima na kojih se djela Augustin anonimno poziva u sedmoj knjizi *Confessiones*⁶³. Mnoga učenja, tipično porfirijanska — filozofija za malen broj, *via universalis* za mnoge, te često citiran aforizam: *corpus omne fugiendum* — Augustin iznosi u prvim dijalozima, te ih ponavlja u *De civitate Dei*, često tekstualno, zajedno s naslovima traktata koje izričito pripisuje Porfiriju⁶⁴.

⁵⁸ *Vita Plotini*. Usp. *Plotini Enneades* (izd. Henry-Schwyzzer, Paris-Bruxelles 1951—1973, 3 sveska), I, p. 10.

⁵⁹ P. COURCELLE, *nav. dj.*, p. 397: »L'apologétique de la Cité de Dieu s'adresse aux disciples de Porphyre, si nombreux dans les milieux cultivés d'Afriques«.

⁶⁰ Usp. *De civ. Dei* 10, 29.

⁶¹ *De civ. Dei* 19, 22. Usp. G. MADEC, *Aug. disciple et adversaire de Porphyre*, u REA, 10 (1964), pp. 365—369.

⁶² Usp. J. O'MEARA, *The Young Aug.*, London 1954, pp. 136—155; P. COURCELLE, *nav. dj.*, p. 167.

⁶³ Za detaljnije izlaganje tih učenja i njihova identificiranja u kasnijim Augustinovim djelima, navlastito u *De civitate Dei*, usp. J. O'MEARA, *Aug. and Neo-platonism*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 104—111.

Pa ipak, u slučaju Porfirija, problem *Quellenforschung* je posebno kompliciran, jer nam je velik dio njegovih djela, uključujući i ona koja je rabio Augustin, dostupan tek u fragmentima⁶⁴. Tri su djela identificirana po svojim naslovima u *De civitate Dei*, i to: *De regressu animae*⁶⁵ (taj se naslov nalazi samo kod Augustina); *Filozofija iz proroštava*⁶⁶, identificirano u svom grčkom naslovu ἐκ λογίων φιλοσοφίας za koje Augustin kaže da ga navodi u latinskom prijevodu, i *Epistula ad Aneboten*. Osim tih vrela, neki učenjaci pripisuju odlomak iz *De civitate Dei* (10, 21) o umirenju zlih duhova, Porfirijevu djelu *De abstinentia*⁶⁷. To pripisivanje, koje su predložili Maurinci u izdanju Augustina, odbacio je P. Courcelle, koji zastupa da odlomak o kojemu je riječ dolazi iz nekih dijelova, koji su danas izgubljeni, *Epistulae ad Aneboten*⁶⁸. Na kraju, sugerirano je da se Augustinovo učenje o ujedinenju tijela s dušom inspiriralo na Porfirijevom djelu *Zetemata*⁶⁹.

6. Stoicizam

Augustinovo korištenje stoičkom filozofijom u *De civitate Dei* velikim se dijelom ograničuje na diskusiju o strastima, koju je izazvalo Apulejevo učenje o naravi demona. U 4. i 5. poglavlju 9. knjige, gdje Augustin donosi njihovo učenje o strastima, on navodi dva osnivača stoičke škole, Zenona i Krizipa, zajedno s rimskim stoičkom Epiktetom. Nema nikakve referencije o dvojici glavnih predstavnika srednjeg stoicizma, Panetiju i Posidoniju. Seneka se ne ističe u diskusiji o strastima, makar ga navodi na drugom mjestu u pitanju o sudbini⁷⁰, i u vezi s njegovom osudom »političke teologije«⁷¹, kao i u pitanju nekih judejskih praksi⁷². Glede ovog posljednjeg slučaja Augustin navodi jedan odlomak iz *De superstitione* od Seneke, koji je danas izgubljen. To su jedina izričita spominjanja Seneke u *De civitate Dei*.

Budući da Augustin po svoj prilici nije čitao stoičku literaturu na grčkom, pitanje primarnih vrela valja pripisati njegovoj familijarnosti s djelima latinskog

⁶⁴ Za cjelovitu prezentaciju Porfirijeva korpusa usp. R. BEUTLER, u *Paulys*, 22 (1953), cc. 278—301; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Ghent 1913, pretisak Hildesheim 1964.

⁶⁵ Usp. *De civ. Dei* 10, 29.

⁶⁶ *De civ. Dei* 19, 23.

⁶⁷ *De civ. Dei* 10, 11. Porfirijevi fragmenti nalaze se u *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda, librorum reliquiae*, izd. G. Wolff, Berlin 1856, pretisak Hildesheim 1962; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (donosi fragmente traktata Περὶ ἀγαμάτων i *De regressu animae*), Ghent 1913, pretisak Hildesheim 1964. A. SODANO, *Lettera ad Anebo*, Napoli 1958 (rekonstruirana na temelju *De mysteriis* od Jambliha). Od nedavno su napredovali argumenti od izvjesne važnosti u pravcu dokazivanja da *De regressu animae* i *Filozofija iz proroštava* nisu drugo doli dva naslova istog djela. Usp. J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Aug.*, u *Et. Aug.*, Paris 1959.

⁶⁸ Usp. *Porphyrii Opuscula selecta*, izd. A. Nauck, Leipzig 1886², pretisak Hildesheim 1963.

⁶⁹ J. PEPIN, *Une nouvelle source de st. Aug.: le Zetemata de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, u *R. études anciennes*, 66 (1964), pp. 53—107; usp. *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, izd. H. DÖRRER, München 1959.

⁷⁰ *De civ. Dei* 5, 8. Tu Augustin napamet navodi jedan odlomak iz 107. pisma Seneke koji reproducira pet redaka iz jednog latinskog prijevoda Kleanta.

⁷¹ *De civ. Dei* 6, 10.

⁷² *De civ. Dei* 6, 11.

stoika Seneke. Do sada se vjerovalo da je Augustin dobro poznao Senekine spise⁷³; no danas je ta pretpostavka ozbiljno stavljena u sumnju⁷⁴. To, međutim, nimalo ne znači da je Augustinovo poznavanje Stoe bilo oskudno i netočno. Jedan suvremeni stručnjak⁷⁵ o odnosima Augustina i stoicizma zapazio je da su učenici ljudi onoga vremena dobro poznavali učenja o kojima je Augustin raspravljao, i da je ono što Augustin kaže o Stoi vjeran izražaj klasičnih učenja Zenona i Krizipa. Možemo, dakle, zaključiti da, kao i za presokratike, Ciceron bijaše prvo Augustinovo vrelo i za njegovo poznavanje Stoe⁷⁶.

Treći dio

AUGUSTINOVA FILOZOFIJA U *DE CIVITATE DEI*

Na prvi pogled može izgledati anomalija to što najbolja izlaganja Augustinove filozofije nalazimo u nekim njegovim teološkim radovima, kao u *De Trinitate* i u *De civitate Dei*, a ne u takozvanim filozofskim raspravama koje je on završio, osim *De libero arbitrio*, kad je još bio laik. Da bi se razbila ta anomalija, nužno je ispravno shvatiti njegov koncept naravi i ulogu filozofije. Očito je iz prvih Augustinovih radova da on nije nikada imao namjeru stvoriti čisto racionalan sistem, koji bi bio neovisan ili odijeljen od istina objave. U njegovu prvom djelu savršeno je jasno da je u svom osobnom naporu, koji je bio usmjeren prema platonskoj filozofiji, izričitu odrednicu tražio u religioznoj istini. Nošen željom ne samo da vjeruje nego i da razumije, koliko je to moguće, istine kršćanske vjere, Augustin je u platonizmu pronašao naročito prikladno sredstvo za postignuće tog cilja⁷⁷. Ali ni tada, ni kasnije Augustin se nije laćao filozofske spekulacije radi nje same. U svojoj je jasnoj odrednici da shvati i izrazi objavljenu istinu pomoću filozofije, s kojom je započeo u Cassiciacumu 386., ustrajao kroz čitav život.

Dakle, potpunoma je neaugustinski praviti oštru razliku između takozvanih filozofskih i teoloških razdoblja u literarnoj povijesti Augustina, kao da je prvo razdoblje prestalo kad je drugo započelo. Pravo govoreći, Augustin je napredovao

⁷³ Usp. J. NOURRISON, *La philosophie de st. Aug.*, Paris 1866², p. 139; G. COMBÈS, *St. Aug. et la culture classique*, Paris 1927, p. 25; H.-I. MARROU, *St. Aug. et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, p. 19.

⁷⁴ M. POHLENZ, *Die Stoa*, 1, Göttingen 1948, str. 456; H. HAGENDAL, *Aug. and the Latin Classics*, 2, Göteborg 1967, pp. 676–680.

⁷⁵ G. VERBEKE, *Aug. et le Stoicisme*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), p. 89.

⁷⁶ H. HAGENDAL, *nav. dj.*, p. 588: »As to the Stoics, Cicero seems to be Aug's main source of information«.

⁷⁷ *Contra Academicos* 3, 20, 43.

u poznavanju filozofije i teologije *pari passu*, oblikujući tako onu originalnu i veličanstvenu sintezu između vjere i razuma, koja se s pravom karakterizira kao »kršćanska mudrost«. Da je Augustin postupno rastao prema tom rezultatu, govori nam on sam u svojoj preporuci čitateljima da čitaju njegova djela po kronološkom redu, kako bi prepoznali napredak što ga je postizao⁷⁸.

Za razliku od prvih njegovih filozofskih spisa, *De civitate Dei* pripada razdoblju pune Augustinove zrelosti, i dok su njegovi prvi naporu da izgradi kršćansku mudrost, iziskivali revizije i pojašnjenja u *Retraktacijama*, za *De civitate Dei* nisu bili potrebni nikakvi ispravci ili izmjene filozofske naravi. Osim toga, premda je točno da su neke središnje teme filozofije porazbacane tu i tamo u prvim radovima, jednako je tako točno da se u *De civitate Dei* može pronaći zrela i gotovo sve-obuhvatna sinteza sve njegove filozofije. Jedan je priznati znanstvenik primijetio da onaj tko bi želio upoznati Augustinovu filozofiju, naći će je gotovo čitavu u ovom djelu u kojem ona dostiže najviši izražaj⁷⁹. Dosljedno tome, u ovom ćemo posljednjem dijelu uvoda nastojati prikazati opću sintezu te filozofije kakva se nalazi u Augustinovu apologetskom remek-djelu *De civitate Dei*.

Zahvaljujući platonskim filozofima, Augustin je otkrio temeljnu intuiciju, koja je postala temeljni i objedinjujući princip njegove vlastite filozofije. Jer, za razliku od svojih predšasnika, Platon i njegovi šijedbenici, čim su spoznali Boga, prepoznali su ga kao »uzrok stvorenog svemira, svjetlo kojim se vidi istina i izvor iz kojega crpimo vodu blaženstva«⁸⁰. Na sličan način, u odnosu prema ponajboljim Platonovim učenicima, tj. onima koji su izbližega slijedili i jasnije razumjeli nauk učiteljev, Augustin primjećuje da su u Bogu pronašli »uzrok bivstvovanja, princip intelektualnog spoznanja i pravilo ispravnog življenja«⁸¹.

Tu i u jednoj drugoj knjizi ovog djela, Augustin navodi da je to trostruko predstavljanje Boga nadahnulo te iste filozofe da uvedu dobro poznatu trostruku podjelu filozofije, tj. na naravnu filozofiju, na logiku i na etiku. Augustin, međutim, skrupulozno precizira, da iz te činjenice ne smijemo zaključiti da bi platoničari bili imali bilo kakvu ideju o Bogu kao Trojstvu⁸². On naime naglašava, ako je i oblikovanje trostruke podjele filozofije bilo pripisano Platonu, ni Platon niti bilo koji drugi filozof ne može se uzimati kao iznalazač te podjele; oni su je jednostavno otkrili onakvu kakva je već postojala *in rerum natura*⁸³.

Dakle, za bilo koje predstavljanje Augustinove filozofije, bitno je jasno shvatiti što je Augustin podrazumijevao pod »filozofijom«. Prvo poimanje o filozofiji po primio je kada je, s 19 godina, došao do čvrstog uvjerenja, čitanjem Ciceronova djela *Hortensius*, da naravna želja za srećom može polučiti svoj puni cilj traženjem besmrtnosti⁸⁴. U *De civitate Dei* Augustin jasno razotkriva svoj osobni napor

⁷⁸ *Retract.*, prol. 3.

⁷⁹ C. BOYER, *La Cité de Dieu, source de philosophie aug.*, u *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de st. Aug.*, Milano 1970, p. 86.

⁸⁰ *De civ. Dei* 8, 10.

⁸¹ *De civ. Dei* 8, 4.

⁸² *De civ. Dei* 11, 25.

⁸³ *Isto mj.*

⁸⁴ Usp. *Confess.* 3, 4, 7–8.

u pravcu te eminentno praktičke i eudajmonističke vizije filozofije. »Čovjek filozofira«, izjavljuje on, »iz jednostavnog razloga da postane sretan«⁸⁵. Dosljedno tome, za Augustina je sreća *motiv* i *cilj* filozofije. Štoviše, u potpunosti se slaže s Varonom, po kojemu nijedna filozofija nije vrijedna tog imena ako nije usmjerena postignuću najvišeg Dobra⁸⁶. A Augustin ističe superiornost platonske filozofije na temelju činjenice što za Platona »to istinito i najviše Dobro jest Bog«⁸⁷, i što čovjek postiže dobro »upoznavajući i nasljedujući Boga«⁸⁸. Dakle, zaključuje Augustin, »za Platona nema nikakve sumnje: filozofirati znači ljubiti Boga«⁸⁹.

Kao što smo gore spomenuli, Augustin je zapazio u vezi s platoničarima da, nakon što su spoznali Boga (*Deo cognito*), prepoznali su ga ne samo kao izvoriste ljudske sreće nego i kao uzrok univerzuma i svjetlo istine. Stoga, budući da je Augustin prihvatio i platonsku trostruku podjelu filozofije, bit će logično i prikladno sažeti njegovu vlastitu teocentričnu filozofiju prema toj trostrukoj predstavi najvišeg bića.

1. Bog i univerzum (*causa constitutae universitatis*)

Augustinova se filozofija temelji na radikalnoj i nesvodljivoj razlici između Boga i njegovih stvorenja. U jednom od svojih prvih djela, napisanom kad je bio katekumen, bio je dao jasnu ispovijest vjere u judeo-kršćansku doktrinu o stvaranju *ex nihilo*⁹⁰. Kasniji njegovi naporu u nastojanju da duboki misterij stvaranja istraži i artikulira filozofskom refleksijom, predstavljaju zasebnu fazu jednog programa koji je navijestio u svom prvom djelu, a koji je imao za cilj progresivnu asimilaciju objavljene istine pomoću racionalnog traženja. Upotreba platonske filozofije da bi prispio do spoznaje stvaranja, daje nam misliti da je Augustin učinio taj izbor provizorno i uvjetno; ovisio je, dakle, o njenoj spojivosti s kršćanskom objavom. S jedne strane, platoničarima dajemo prednost pred drugim filozofima jer su »bliži istini od drugih«⁹¹, jer dopuštaju da je Bog duhovan i da je stvoritelj svih naravi, a u isto je vrijeme od njih različit⁹². S druge strane, ti su isti filozofi naučavali i velike zablude, protiv kojih je nužno obraniti kršćansku doktrinu⁹³. Augustinovo filozofsko istraživanje o problemu Boga i stvaranja služi mu da na ispravan način vrednuje kako svoje pozitivno tako i negativno vrednovanje filozofije koju preferira.

Prema onome kako je Augustin poznao i razumio tu filozofiju, platoničari su razabrali tračak svjetlosti u najuzvišenijoj od svih istina koje je Bog objavio Mojsiju, kada je Mojsije, nakon što je Boga pitao kako mu je ime, dobio ovaj

⁸⁵ *De civ. Dei* 19, 1.

⁸⁶ *Isto mj.*

⁸⁷ *De civ. Dei* 8, 8.

⁸⁸ *Isto mj.*

⁸⁹ *Isto mj.*

⁹⁰ *Solil.* 1, 2.

⁹¹ *De civ. Dei* 8, 5.

⁹² *De civ. Dei* 11, 5.

⁹³ *Retract.* 1, 1, 4.

odgovor: »*Ego sum qui sum*«⁹⁴. Komentirajući taj odlomak, možda najmetafizičkiji u čitavoj Bibliji, Augustin primjećuje, prema onome što on znade, da se ta istina ne nalazi ni u jednom djelu u onih filozofa koji su živjeli prije Platona⁹⁵.

Dakle, budući da sama egzistencija izražava vlastitu narav Boga, slijedi da samo on stvarno postoji, jer je samo on nepromjenljiv. Stvorenja, međutim, kako su bitno promjenljiva, u odnosu na Boga stvarno ne postoje⁹⁶. Platon je, zaključuje Augustin, »strastveno prihvatio to učenje i gorljivo ga preporučivao drugima«⁹⁷. Osim toga, tipično platonskim rječnikom, Augustin tvrdi da je jedino to dobro jednostavno i nepromjenljivo, dok su stvorena dobra, jer nemaju te jednostavnosti, sva promjenljiva. Tako, budući da Bog posjeduje svoje bezgranično savršenstvo u apsolutnoj jednostavnosti svoje naravi, svako je savršenstvo identično njegovoj naravi⁹⁸. Iz savršenstava nepromjenljivosti i jednostavnosti, kaže Augustin, platoničari su shvatili da je Bog sve stvorio i da je nemoguće da bi on bio stvoren od bilo čega⁹⁹.

Malo naprijed u *De civitate Dei* Augustin se vraća na tu temu u jednom odlomku koji je zaista *locus classicus* njegovih filozofskih refleksija o Bogu i stvaranju. Iznova komentirajući *Ego sum qui sum* (Izl 3, 14), izjavljuje da je Bog, budući da je najviša esencija, tj. onaj koji na najviši način postoji, obdario s *esse* sve ono što je stvorio *ex nihilo*, ali ne sa *summe esse*, što je sam Bog¹⁰⁰. Odlučno je za ispravnu interpretaciju ovog odlomka ispravno razumijevanje Augustinove upotrebe termina *essentia*. U istom odlomku on priznaje da makar se ta riječ prije smatrala neologizmom, sada se ispravno rabi kao istoznačnica za ono što su Grci nazivali οὐσία. Dakle, nedvojbeno je da je i za samog Platona οὐσία značila stalnost biti i inteligibilne forme, tako da stvarno egzistirati znači biti savršeno autoidentičan¹⁰¹. Budući da se ponekad drži da je platonska οὐσία istoznačna augustinskoj *esenciji* (*essentia*), neki su držali da je Augustinova metafizika, poput Platonove, »esencijalistička« a ne »egzistencijalistička«, tj. da Augustin daje prednost esenciji pred egzistencijom¹⁰². Dakle, za Augustina, prvotna karakteristika Božje naravi jest njegova nepromjenljivost, koja ga radikalno razlikuje od stvorenja, a kojih je prvotna karakteristika promjenljivost. Pa ipak, u netom navedenom odlomku, Augustin ne samo da Božju nepromjenljivost izvodi iz Božjeg *esse* (*summe sit, et ideo immutabilis*), nego i nadodaje, na neplatonski način, da suprotno od *summe esse* jest *non esse*. Drugim riječima, dok platonskoj οὐσία, nepromjenljivom biću, suprotno nije ne-biće nego promjenljivo biće, Augustinovu *esse* suprotno je *non esse*¹⁰³.

⁹⁴ Izl 3, 14 (prema LXX).

⁹⁵ Usp. *De civ. Dei* 8, 11.

⁹⁶ *Isto mj.*

⁹⁷ *Isto mj.*

⁹⁸ *De civ. Dei* 11, 10.

⁹⁹ *De civ. Dei* 8, 6.

¹⁰⁰ *De civ. Dei* 12, 2.

¹⁰¹ *Fedon* 78d.

¹⁰² Usp. E. GILSON, *Introd. à l'étude de st. Aug.*, Paris 1969^a, pp. 27–28.

¹⁰³ *De civ. Dei* 12, 2.

Osim toga, Augustinova koncepcija o Bogu kao *summe esse* odlučujuća je za njegovo pobijanje manihejskog poimanja zla kao supstancije. U jednom od svojih prvih djela zaključio je da iz činjenice da je najviše dobro nužno vrhovno biće, jedino suprotno Bogu jest ne-biće¹⁰⁴. Augustinov argumenat vrijedi i efikasan je jedino ako Augustinova *essentia* znači egzistentno biće (*id quod est*). U jednom ranijem djelu, koje je napisao kao katekumen, Augustin je domišljato primijetio da »bit jest bit samo zato što postoji«¹⁰⁵. Dakle, dok je Augustin termin *essentia* izveo iz grčkog οὐσία da bi izrazio prvotno savršenstvo Božje, transformirao mu je značenje, nadahnuto egzistencijalnom tvrdnjom Božjeg imena: *Ego sum qui sum*¹⁰⁶.

Slično preinačenje nalazimo i u samom odlomku *De civitate Dei* (12, 2) gdje Augustin posvaja platonско poimanje μέθεξις (participacija) u učenju o stvaranju. Pošto je ustvrdio da Bog »postoji na najviši način« (*summe sit*), objašnjava da Bog, kada stvara bića iz ničega, daje im *esse*, ali ne ono *esse* koje je njemu vlastito. U jednom drugom poglavlju malo ispred u istoj knjizi, govor što ga Augustin rabi ne ostavlja nikakve sumnje, nego jasno pokazuje da je primarni efekt kreativnog čina *esse* egzistencijalno shvaćeno, a ne »esencija« platonски shvaćena, tj. kao *štastvo* (kviditet). Bez takvog komuniciranja *esse*, kaže Augustin, stvorenje ne bi bilo ni ova ni ona vrsta bića, nego jednostavno ne bi ni postojalo¹⁰⁷.

Dok Augustin drugdje izjavljuje da je čin stvaranja istina koju nameće vjera i koju sa sigurnošću uči razum¹⁰⁸, u *De civitate Dei* priznaje da je *način* na koji se stvaranje zgodilo toliko skrovito i neshvatljivo koliko i sam stvoritelj¹⁰⁹. U svom nastojanju da shvati i artikulira biblijsko pripovijedanje o stvaranju u jedan racionalan govor, Augustin iznova pribjegava platonскоj filozofiji. Ovdje, međutim, valja razlikovati između samog Platona i onih koje Augustin zove jednostavno »platoničari«. Možda valja primijetiti, kad Augustin prenosi platonско poimanje o Bogu kao *causa constitutae universitatis*, itd. (8, 10), on taj stav ne pripisuje izričito Platonu, već radije općenito platonicismima. Sada, osim jednog zagonetnog *hapax-a* u *Državi* (6, 509 b), gdje se kaže da dobro nije samo autor spoznatih stvari nego i njihova bivstvovanja i esencije, Platonovi spisi ne uče *potpunu* ovisnost svih stvari o Bogu glede njihova podrijetla. Štoviše, mnogo godina ranije, u djelu naslovljenom *De ideis*, koje predstavlja pokršćanjenu verziju Platonova *Timeja* o izradi kozmosa, Augustin osuđuje kao »svetogrdno« Platonovo mišljenje, tj. da bi Bog bio prisiljen kontemplirati jedan zaseban i neovisan svijet ideja kada je stvarao univerzum¹¹⁰.

Nasuprot, to je bio Plotinov platonizam koji je poslužio Augustinu kao filozofski supstrat najbliži kršćanskoj doktrini o stvaranju. Drukčije od svih svojih

¹⁰⁴ Usp. *De mor. Eccl. cath. et Man.* 2, 1, 2.

¹⁰⁵ *De imm. animae* 12, 19: *Omnis enim essentia non ab aliud essentia est, nisi quia est.*

¹⁰⁶ *Enarr. in ps.* 134, 4: *Ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, Qui est, misit me.*

¹⁰⁷ *De civ. Dei* 12, 26.

¹⁰⁸ *De Gen. ad litt.* 1, 14, 28: *Catholica fides praecepit et certissima ratio docet.*

¹⁰⁹ *De civ. Dei* 10, 12.

¹¹⁰ Usp. *De div. quaest.* 83, 46.

filozofskih predšasnika, Plotin je prvi ponudio revolucionarnu doktrinu da sve stvari, uključujući i inteligibilni svijet (νοῦς), pa i sama materija (ὕλη) u konačnici proistječu iz jednog jedinog principa, a to je Jedno ili Dobro. Pa ipak, poput svojih grčkih predšasnika, i Plotin je naučavao nužnost svijeta te, dosljedno, njegovo postojanje *ab aeterno*. Budući da je Augustin izravno poznavao »milanski krug« neoplatoničara, među kojima Simplicijana, Manlija Teodora i, vjerojatno, samog Ambrozija¹¹¹, činilo bi se da kreacionistička doktrina koju Augustin u *De civitate Dei* pripisuje platoničarima, potječe od već pokršćanjene verzije neoplatonizma. I, makar on kategorički tvrdi da svijet *de facto* ima vremensko podrijetlo¹¹², to svoje uvjerenje temelji na autoritetu Biblije, a ne na razumu. Nekoliko godina ranije, u *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, djelu napisanom god. 398. ali objavljenom tek 427., bio je već iznio mišljenje o vremenskom podrijetlu univerzuma¹¹³.

Što se tiče stvaranja, Augustin kaže da postoje naročito tri stvari koje treba znati: tko ga je izveo? kako? zašto? »Pitamo li se — kaže on — tko je stvorio svjetlo?, odgovaramo: Bog. Kojim sredstvom ga je stvorio? On je rekao: neka bude svjetlo. I bi svjetlo. Zašto ga je stvorio? Jer bijaše dobro«¹¹⁴.

Dakle, pod vodstvom biblijske objave, Augustin se uspio osloboditi ne samo grčkog i manihejskog dualizma, nego i neoplatonske dogme prema kojoj je *bonum* uvijek *diffusivum sui*.

Premda je Augustin hvalio platoničare zato što su nadmašili druge filozofe u otkrivanju Boga kao izvorišta bitka, istine i sreće, bio je prisiljen, zbog apologetskih razloga, razotkriti i pobiti u *De civitate Dei* neke zablude koje su se dijametralno kosile s objavljenom istinom. Te su zablude poglavito dvije: nužnost i, dosljedno, vječnost svijeta. Što se tiče ove druge, zanimljivo je primijetiti da Augustin, drukčije nego predstavnici takozvanog srednjovjekovnog augustinizma, čini se, nije isključivao apsolutnu mogućnost jednog svijeta koji bi postojao vječno, uz uvjet da se prizna da je Bog njegov uzrok. Priznaje ipak da je jedno takvo mišljenje »jedva shvatljivo« (*modo quodam vix intelligibili*)¹¹⁵.

2. Bog, svjetlo istine (*lux percipiendae veritatis*)

Budući da svaka epistemološka teorija mora uzeti u razmatranje narav spoznajnog subjekta, bit će nužno iznijeti sintezu Augustinove filozofije čovjeka, prije nego što se prikaže njegov nauk o podrijetlu čovjekove intelektualne spoznaje. Zapravo, problem autentične naravi čovjeka poprima nadasve važno značenje u *De civitate Dei*, u kojem je djelu Augustinova apologetika prvenstveno upravljena intelektualnoj eliti njegova vremena. Među tim sljedbenicima Plotina i Porfirija agresivno su kružila izvjesna neoplatonska učenja s ciljem da diskreditiraju

¹¹¹ Usp. A. SOLIGNAC, u BA 14, pp. 529—536.

¹¹² *De civ. Dei* 12, 17.

¹¹³ *De civ. Dei* 3, 3.

¹¹⁴ *De civ. Dei* 11, 21.

¹¹⁵ *De civ. Dei* 11, 4.

neka fundamentalna vjerovanja kršćanske religije. Na čelu tih zabluda bilo je tradicionalno platonsko učenje koje je autentičnu ljudsku osobu esencijalno i isključivo definiralo po njezinu duhovnom počelu, duši. I makar je Augustin rado priznavao svoj dug tim filozofima, zato što su mu omogućili da shvati duhovnu realnost, njegova ga je uloga da bude branitelj vjere, prisilila da odbaci tu platonsku antropologiju i da je zamijeni biblijskom vizijom čovjeka koja je velikim dijelom nadahnuta učenjem o inkarnaciji i o uskrsnuću.

Poglavito pitanje usredotočilo se oko *naravi* sjedinjenja duše i tijela. Po Platonu, samo je duša autentični čovjek, povezanost tijela i duše čisto je akcidentalno sjedinjenje, u kojem je tijelo, u najgoroj hipotezi, stvarna zapreka životu duše, a u najboljoj tijelo je instrumenat kojim se duša služi da bi upravljala i vladala djelovanjem tijela. Protiv te suviše spiritualističke koncepcije Augustin zdušno brani esencijalno jedinstvo čovjeka, kao činjenicu o kojoj nema diskusije, makar dopušta da je *način* na koji se duhovni princip povezuje i saopćava život tjelesima nešto čudesno i da premašuje ljudsko shvaćanje. Ipak, zaključuje Augustin, to sjedinjenje je pravi čovjek¹¹⁶.

Da bi se razumjelo kako je Augustin prispio do sve zrelijeg i konačnog izražaja svoga učenja o čovjeku, treba usporediti taj njegov doseg s njegovim ranijim naporima u želji da dađe odgovor o pravoj naravi čovjeka. Ako je točno da se on progresivno udaljavao od platonskog utjecaja, u onoj mjeri kako je rastao u spoznanju kršćanske objave, to se udaljavanje navlastito zapaža ovdje, tj. u njegovu naporu da dođe do adekvatne formule kako bi izrazio stvarnu narav čovjeka.

Čini se da se ne bi moglo poreći da Augustin u nekim svojim prvim radovima, gdje je platonski utjecaj jači, definira dušu rječnikom koji sličí koncepciji duše u Platona. Na primjer, duša postoji »da bi upravljala tijelom«¹¹⁷, ili »upotrebljava smrtno i zemaljsko tijelo«¹¹⁸ više-manje onako kao što jahač upotrebljava svoga konja¹¹⁹. Pa ipak, ni u svojim prvim radovima Augustin nikada ne definira čovjeka bez izričitog spominjanja njegove tjelesne ili animalne komponente¹²⁰.

Ali, u konačnici, kršćanska je objava pružila Augustinu autentičnu filozofiju o čovjeku. Nadasve su mu dva učenja pružila jasno svjedočanstvo o stvarno integralnom poimanju čovjeka. To bijahu kršćanske dogme o utjelovljenju i uskrsnuću. U *De civitate Dei* ne samo da brani činjenicu utjelovljenja, već i njegovu mogućnost, protiv dva ugledna platoničara, Apuleja i Porfirija. Prvi, latinski platoničar, ponovio je u svom *De deo Socratis* (4) famoznu Platonovu izreku: *Nullus deus miscetur homini*¹²¹. Porfirije, učenik Plotinov, napadao je i utjelovljenje i uskrsnuće na temelju svoje famozne izreke: *omne corpus esse fugiendum*, na koju se Augustin izričito navraća u *De civitate Dei* (10, 29).

¹¹⁶ *De civ. Dei* 21, 10.

¹¹⁷ *De civ. Dei* 13, 22.

¹¹⁸ *De mor. Eccl. cath. et Man.* 1, 27, 52: ... *mortali atque terreno utens corpore.*

¹¹⁹ *De mor. Eccl. cath. et Man.* 1, 4, 6.

¹²⁰ *De beata vita* 2, 7: ... *neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem; De ordine* 2, 11, 31: *homo est animal rationale mortale.*

¹²¹ *Gozba* 203a.

Osim što je napadao tu ultraspiritualističku antropologiju, Augustin je bio prisiljen pobijati i kristološke zablude, koje su dovodile u pitanje puno čovječstvo Kristovo. Protiv kršćanskih gnostika koji su nijekali fizičku realnost Kristova tijela, i protiv apolinarista koji su nijekali ljudsku dušu odnosno intelektualni princip ljudske naravi Kristove, Augustin je u ortodoksnom kršćanskom učenju pronašao nepobitnu evidentnost za integralnu koncepciju čovjeka. Po Augustinu, spasenjsko poslanje Kristovo motiviralo je i samu inkarnaciju¹²². Jer, kao što je čitav čovjek bio pogođen padom, tako je čovjek *in toto* trebao otkupljenja. U tri svoja prva djela¹²³ čini se da Augustin evocira čuvenu izreku Gregorija Nazijanskog: »Što nije uzeto, nije ozdravljeno« (*Ep.* 101).

No, nema sumnje da je nauk o uskrsnuću pružio najizvršniji dokaz i najjaču garanciju o esencijalno dvostrukoj naravi čovjeka. Ta doktrina, osim toga, pridodaje novo dostojanstvo ljudskoj osobi, koje je bilo ispalo iz obzorja i najvećih filozofa grčke tradicije. U slučaju duše, ona je zadobila identičnost, jedinstvenost i nerazdvojivu vezu s vlastitim tijelom i imunitet od reinkarnacije, tj. eshatološke sudbine povratka u isto stanje. Pa, budući da je sadašnje jedinstvo tijela i duše, u najboljem slučaju, vremensko i nestalno, to isto jedinstvo nakon uskrsnuća pojaviti će se kao trajno i neuništivo, kada će i tijelo, oslobođeno svake raspadljivosti, posjedovati vlastitu besmrtnost. Tada će savršenstvo dvostruke naravi čovjeka nadmašiti i ono savršenstvo u kojemu je čovjek bio stvoren, jer umjesto »moći ne umrijeti« (*posse non mori*), sada će uživati stanje »ne moći umrijeti« (*non posse mori*)¹²⁴.

Kada se usporede prve Augustinove definicije o čovjeku, koje su nošene platonskim prizvukom, s definicijama koje je formulirao u kasnijim svojim spisima, postaje očigledno do koje su mjere kršćanske dogme pomogle Augustinu u definiranju naravi čovjeka terminima koji nedvosmisleno odražavaju esencijalno jedinstvo te naravi¹²⁵. Te kasnije formulacije bjelodano ukazuju da je tijelo esencijalni elemenat ljudske naravi, i da je njegovo sjedinjenje s dušom po naravi, te da sačinjava jednu jedinu ljudsku osobu. U djelu *De cura pro mortuis gerenda*, napisanom 421., Augustin odbacuje poimanje da su tijela izvanjski instrumenti koje duša koristi te inzistira da ona pripadaju samoj naravi čovjeka¹²⁶. Dakle, budući da ni tijelo ni duša, uzeti zasebno, ne sačinjavaju narav čovjeka, moraju se uzeti kao dvije komponente, međusobno komplementarne, koje se ujedinjuju da bi oblikovale ujedinjenu narav, a to je čovjek.

Možda u pomanjkanju adekvatnih filozofskih izvora koji su mu bili na raspolaganju, Augustin nije bio u stanju do kraja shvatiti *način* kako se tijelo i duša ujedinjuju da bi oblikovali jedinstvenu narav. To je očito, na primjer, u jednoj definiciji čovjeka u *Komentarima na Ivanovo evanđelje* gdje upinje velike sile kako bi se oslobodio zasada platonizma. Tu, na pitanje: »*Quid est homo?*«, odgovara

¹²² *Sermo* 171, 1: *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere.*

¹²³ *Usp. De vera rel.* 16, 30; *De fide et symb.* 4, 8; *De agone chr.* 19, 21.

¹²⁴ *De civ. Dei* 22, 30.

¹²⁵ Kao što je s pravom primijetio C. BOYER, *Sant' Agostino*, Milano 1946, p. 14: »Kršćanska je dogma vodila Augustina i omogućila mu da spozna istinsku narav čovjeka«.

¹²⁶ *De civ. Dei* 3, 5.

prilično platonski: »*anima rationalis habens corpus*«¹²⁷. Valja i ovdje primijetiti da Augustin terminom *habens* zamjenjuje više platonski termin *utens*. Iz onoga što slijedi vidi se kako se napreže da bi odstranio platonske prizvuke pojašnjavajući definiciju: »Duša imajući tijelo«, nadodaje, »ne formira dvije osobe nego samo jednog čovjeka« (*non facit duas personas sed unum hominem*). U svakom slučaju valja se prisjetiti kako sam Augustin potkraj svoga života zastupa, da je način kako je duhovno ujedinjeno s tjelesnim »svakako čuderno« (*omnino mirus*) i da ga »čovjek ne može shvatiti« (*non comprehendit ab homine potest*)¹²⁸.

Pošto smo ukratko razložili Augustinovu filozofiju čovjeka, moramo sada razmotriti njegovo učenje o načinu na koji čovjek, kao subjekt koji spoznaje, dolazi do posjedovanja svoje intelektualne spoznaje. U svojoj diskusiji o platonskoj logici u *De civitate Dei*, zastupa tvrdnju da su platoničari superiorniji drugim filozofima zbog njihova učenja o porijeklu intelektualne spoznaje čovjeka¹²⁹. Tu se spominje stoička i epikurejska osjetilna epistemologija koje »*kriterij istine*« (*iudicium veritatis*) utvrđuju na temelju podataka osjetilne percepcije. Stoici, primjećuje Augustin, također su bili pokušali stvoriti znanost dijalektike na temelju spoznaje po osjetilima¹³⁰. A platoničari su stvorili jasnu razliku između realnosti koje se vide umom i objekata koji se dohvaćaju osjetilima¹³¹. Što je još značajnije, oni su otkrili »da je svjetlo uma, koje je nužno da bi se postigla spoznaja stvari, sam Bog koji je sve stvorio«¹³².

U prvi se mah može činiti čudnim da je Augustin imao relativno malo da kaže o tom pitanju božanske iluminacije u *De civitate Dei*, kad se zna da je to središnja doktrina koja prožima dobar dio njegove filozofije. Ta prividna anomalija nestaje kada se sjetimo apologetskog cilja ovog djela, tj. pobijanja, među ostalim, tih filozofa koji su stalno ugrožavali kršćansku religiju. Što se tiče doktrine o iluminaciji, Augustin priznaje da »ne postoji nikakav sukob o tom pitanju između nas i najslavnijih filozofa«¹³³, tj. platoničara. Pa ipak, makar *De civitate Dei* nije obilan izvor za teoriju spoznaje kod Augustina, to djelo sadrži štiva koja izražavaju bit njegova učenja o spoznaji iznenađujućom jasnoćom i preciznošću.

Morali bismo još napomenuti da nam Augustin u *De civitate Dei* daje jedan *locus classicus* za pobijanje univerzalnog skepticizma, pobijanje koje izvodi iz neposredne sigurnosti koju netko ima o vlastitoj egzistenciji intuitivno dohvatljivoj u činu mišljenja; to je takozvani »augustinski *cogito*«. Odlomak o kojem je riječ od golemog je povijesnog značenja zbog velike sličnosti s kartezijskom formulacijom. U tom pasusu, pošto je protiv akademika ustvrdio apsolutnu sigurnost vlastite egzistencije koja je sadržana u samom činu mišljenja, Augustin

¹²⁷ *In Io Ev. tr. 19, 1, 15.*

¹²⁸ *De civ. Dei 21, 10.* Posljednje četiri knjige ovog djela, uključujući 21. knjigu, objavljeni su oko god. 426., kad je Augustin imao 72 godine.

¹²⁹ *De civ. Dei 8, 7.*

¹³⁰ *Isto mj.*

¹³¹ *Isto mj.*

¹³² *Isto mj.*

¹³³ *De civ. Dei 10, 2.*

anticipira slijedeću objekciju tih istih filozofa: »A što ako se varaš?«, na koju odgovara: »Ako se varam, postojim. Jer tko god ne postoji, sigurno se ne može varati; dakle, ako se varam, postojim«¹³⁴.

Pa kako je Augustin priznavao slaganje svog učenja o božanskoj iluminaciji s učenjem platoničara, ne predstavlja poteškoću identificirati njegove izvore. Dovoljno je spomenuti da je on otkrio postojanje inteligibilnog svjetla kada je, čitajući neke platonske knjige, upozoren da se vrati samom sebi: »Udoh u intimu svog srca«, kaže, »i spazih vlastitim okom svoje duše nepromjenljivo svjetlo« (*vidi... supra mentem meam lucem incommutabilem*)¹³⁵. Nesumnjivo je temeljno za teoriju o spoznaji kod Augustina tradicionalna platonska distinkcija između osjetilnog svijeta i višeg inteligibilnog svijeta: »Osjetilne su stvari one koje se mogu proniknuti organima vida i opipa, a inteligibilne one koje se misle intuicijom uma«¹³⁶.

Augustinovo izlaganje o božanskoj iluminaciji otkriva samo jedan aspekt platonske doktrine o μέθεξις, ili participaciji. Jer, kao što Božje *esse* nije *esse* stvorenja (*rebus... esse dedit, sed non summe esse*)¹³⁷ nego je samo participacija na egzistenciji Božjoj, tako ni duša »ne može biti svoje vlastito svjetlo« (*sibi lumen esse non posse*) nego postaje svjetla »participirajući na tom drugom istinskom svjetlu« (*sed alterius veri luminis participatione lucere*)¹³⁸. Izričito se aludira na izravan plotinski izvor u toj točki u jednom odlomku koji reproducira plotinsku doktrinu prema kojoj i *anima mundi* postaje sretna od svjetla koje nije njezino nego pripada onom svjetlu po kojem je stvorena¹³⁹.

Da bi objasnio participirajuću i izvedenu narav svjetla duše, Augustin rabi dvije analogije: jednu crpi iz fizičkog svjetla, uzetu iz Plotina, druga je biblijskog porijekla, iz prologa Evanđelja po Ivanu. U prvoj ponavlja plotinsku analogiju koja uspoređuje odnos između svjetla duše i njezina izvora, sa svjetlom mjeseca i njegova izvora, sunca¹⁴⁰. U drugoj analogiji, izvedeni karakter duševnog svjetla izražen je odnosom između Krista i njegova preteče Ivana Krstitelja, te tako tu nauku čini »sukladnom Evanđelju« (*consonans Evangelio*). Dok se kaže da Ivan ne bijaše svjetlo nego je trebao dati svjedočanstvo za svjetlo, Krist je nazvan istinito svjetlo koje obasjava svakog čovjeka koji dolazi na ovaj svijet (Iv 1, 8—9). Ova razlika, zaključuje Augustin, dostaje da se dokaže kako razumska odnosno intelektualna duša, kao ona Ivanova, ne može biti svoje vlastito svjetlo, nego je obasjana participacijom na onom drugom istinskom svjetlu¹⁴¹.

Za formalnije i tehničko izlaganje Augustinova učenja, moramo posegnuti za jednim pasusom iz njegova djela *De Trinitate*, koji se s pravom smatra *locus*

¹³⁴ *De civ. Dei 11, 26*; Usp. L. BLANCHET, *Les antécédents historiques de Je pense, donc je suis*, Paris 1920; G. LEWIS, *Augustinisme et cartésianisme*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 1087—1104.

¹³⁵ *Confess. 7, 10, 16.*

¹³⁶ *De civ. Dei 8, 6.*

¹³⁷ *De civ. Dei 12, 2.*

¹³⁸ *De civ. Dei 10, 2.*

¹³⁹ *De civ. Dei 10, 2*; usp. PLOTIN, *Enn. 5, 1, 10.*

¹⁴⁰ *De civ. Dei 10, 2*; PLOTIN, *Enn. 5, 6, 4.*

¹⁴¹ *De civ. Dei 10, 2.*

classicus njegove nauke o božanskoj iluminaciji. Tu, nakon kraćeg pobijanja platonskog sjećanja, anonimno se pozivajući na epizodu o robu iz *Menona* (84–85), Augustin izlaže vlastitu doktrinu kao alternativno i vjerodostojnije tumačenje nego što je to Platonova teorija sjećanja sa svojim implicitnim pojmom preegzistencije. Zbog važnosti treba navesti čitav odlomak: »Treba naprotiv vjerovati da je narav intelektualne duše tako sazdana da, povezana s inteligibilnim stvarima po naravnom redu kako je to uredio Stvoritelj, te stvari vidi u nekom netjelesnom svjetlu svoje vrste (*sui generis*), na isti način kao što tjelesno oko vidi ono što je uokolo njega, u tjelesnom svjetlu, jer je stvoreno kao sposobno za to svjetlo i s njim usklađeno«¹⁴².

Iz ovog je kratkog i zgusnutog opisa moguće izvesti sve ključne elemente Augustinove teorije o spoznaji: 1) um *otkriva* istine inteligibilnog svijeta, ne dolazi do njih sjećanjem; 2) makar se stvarno razlikuje od inteligibilnih realnosti, um je s njima povezan strukturom svoje naravi, u skladu s uredbom Stvoritelja; 3) srodnost između intelektualne duše i inteligibilnog svijeta pripada strogo redu naravi; 4) da bi postigla spoznaju inteligibilnih realnosti, duša potrebuje intervenciju neke vrste netjelesnog svjetla koje Augustin naziva *sui generis*. Izraz *sui generis* gramatički je dvosmislen, i uzrokuje dvije različite interpretacije¹⁴³. Ako se uzme u općenitom smislu, *sui generis* bi značilo da je svjetlo potpuno jedinstveno. Ipak, u stvarnom kontekstu, *sui generis* može značiti također da je svjetlo iste naravi kao i um, tj. netjelesno. Kako god bilo, dvosmislenost ne dodiruje bitnu točku; to znači: svjetlo je, po naravi, netjelesno.

Čini se izvjesnim da se Augustinova doktrina, kao i njegova formulacija, nadahnjuje većim dijelom na Plotinu. U svom izlaganju *O percepciji i memoriji* (*Enn.* 4, 6. 3), Plotin kaže da duša *neposredno spoznaje* inteligibilno »po memoriji«, uvodeći tako pojam *memoria praesentium*, izraz koji Augustin upotrebljava u jednom sličnom kontekstu u *De Trinitate*¹⁴⁴. Plotin još kaže da duša poznaje inteligibilne stvari »nekom naravnom srodnošću s njima« i da su one naravno vlasništvo duše. Osim toga, on kaže da te inteligibilne realnosti sačinjavaju za dušu njezinu »naravnu viziju«¹⁴⁵. Zbog tih začuđujućih sličnosti stvorena je hipoteza po kojoj bi Augustin bio preuzeo srž svojega učenja iz toga jedinog odlomka *Eneada*¹⁴⁶. Unatoč tome, Augustinova se doktrina ne može u potpunosti identificirati s Plotinovom. Za Augustina izvor intelektualnog života duše je najviše biće i stvoritelj duše, dok za Plotina izvorište iluminacije duše nije plotinsko vrhovno biće. Jedno, nego derivirana i subordinirana hipostaza: božanski intelekt (vođ).

¹⁴² *De Trin.* 12, 15, 24. Od srednjega vijeka nauka o iluminaciji je uzrokovala kontroverzije glede njezina pravog značenja. Za predodžbu najznačajnijih interpretacija te doktrine usp. E. GILSON, *nav. dj.*, 103–130; M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, pp. 189–243; C. E. SCHUTZINGER, *The German Controversy on st. Aug.'s Illumination Theory*, New York 1960.

¹⁴³ Usp. E. GILSON, *nav. dj.*, p. 107, bilj. 1.

¹⁴⁴ *De Trin.* 14, 11. 14.

¹⁴⁵ Usp. PLOTIN, *Enn.* 4, 6, 3.

¹⁴⁶ C. BOYER, *S. Aug. a pu prendre chez Plotin l'essentiel de sa propre théorie*, u *L'Idée de Vérité*, Paris 1940^e, p. 213, bilj. 1.

Usko povezane s tom doktrinom o božanskoj iluminaciji jesu i dvije komplementarne teorije o idejama (egzemplarizam) i o *Magister interior*. Međutim, kako se nijedna od njih dviju formalno ne obrađuje u *De civitate Dei*, za formalno i klasično izlaganje tih dviju tema, moramo posegnuti za dvama ranijim djelima napisanim u Tagasti, dok je Augustin bio još laik. Ta su dva djela: *Questio 46.* iz *De diversis quaestionibus 83* (niz odgovora na pitanja koja potječu iz Tagaste ali su objavljeni tek kada je Augustin već bio biskup)¹⁴⁷, i *De Magistro*, dijalog između Augustina i njegova sina Adeodata, objavljen oko 390.

U *De civitate Dei*, međutim, postoje dva pasusa koji obrađuju anđeosku spoznaju, gdje Augustin ukratko spominje egzemplarizam te narav i ulogu božanskih ideja u stvaranju. U prvom, u kojem se tema uvodi u odnosu s božanskom iluminacijom, on interpretira riječi Postanka: »*Neka bude svjetlo i bi svjetlo*« (1, 2) kao da se odnose na stvaranje anđela o kojima kaže: »... *profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia*...«¹⁴⁸. U drugom pasusu, pošto je učinio razliku između spoznaje koju imaju anđeli o stvaranju (*in diurna cognitione*) i one koju ima čovjek (*tanquam vespertina*), Augustin postavlja tvrdnju o superiornosti anđeoske spoznaje iz činjenice što anđeli poznaju stvorene realnosti »... *in Verbo Dei... ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt... incommutabiliter permanentes*...«¹⁴⁹.

Na koncu odlomka koji sažimlje središnju temu pitanja 46, *De ideis*, on iskazuje odlučujući problem ovako: *Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit*¹⁵⁰. Makar je božanska mudrost jedna a ne mnogostruka, kaže Augustin, ona unutar sebe sadrži nevidljive i nepromjenljive ideje (*rationes*) o svim stvarima, pa i o onima koje su vidljive i promjenljive. Budući da je Bog znao ono što je učinio, slijedi da je učinio ono što je znao (*porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat*)¹⁵¹. Postoji tu jedna stvar, zaključuje Augustin, koja nas čudi, a istinita je (*mirum sed tamen verum*): *quod iste mundus notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset*¹⁵².

Specifično dijalektički aspekt doktrine o božanskoj iluminaciji, onaj o *Magister interior*, izričito je naznačen u jednom jedinom odlomku *De civitate Dei*. Tu, još jedanput, Augustin stavlja u korelaciju tradicionalnu trodjelnu podjelu filozofije (fizika, logika, etika), s trostrukim predstavljanjem Boga kao izvora postojanja, istine, i blaženstva. Kako naša narav, da bi postojala, ima Boga za autora, razmišlja Augustin, mi zasigurno moramo imati tog istog Boga za učitelja da bismo znali ono što je istinito (*Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem*)¹⁵³. Ova karakterizacija Boga kao *Učitelja* u savršenu je skladu s opisom u *De Magi-*

¹⁴⁷ Usp. *Retract.* 1, 25.

¹⁴⁸ *De civ. Dei* 11, 9.

¹⁴⁹ *De civ. Dei* 11, 29.

¹⁵⁰ *De civ. Dei* 11, 10.

¹⁵¹ *Isto mj.*

¹⁵² *Isto mj.*

¹⁵³ *De civ. Dei* 11, 25.

stro, gdje Augustin tvrdi da to djelo sadrži diskusije, upite i otkriće da jedini učitelj koji uči čovjeka pravu spoznaju jest Bog¹⁵⁴.

U *De Magistro* Augustin dolazi do tog zaključka pošto je dokazao da riječi, po sebi, ne mogu roditi istinu u umu drugoga, već drugoga moramo upućivati (*admonere*) da istinu traži u svom vlastitom umu. U umu mi vidimo izravno inteligibilne realnosti »kao nazočne u onom unutarnjem svjetlu istine« (*quae praesentia contuemur in illa interiore luce Veritatis*)¹⁵⁵. Zato, zaključuje Augustin, nitko ne uči posredstvom riječi, »nego iz samih realnosti, zahvaljujući iluminacijskom djelovanju Boga iznutra« (*sed ipsis rebus Deo intus pandente manifestis*)¹⁵⁶. A onaj koji prebiva u unutarnjem čovjeku jest Krist¹⁵⁷, tj. nepromjenljiva i vječna mudrost Božja¹⁵⁸.

Tako, u ovim malobrojnim odlomcima, Augustin je stvorio kompletnu sintezu svih aspekata svoje teorije o spoznaji. Prvo, konačni izvor ljudske spoznaje jest »nepromjenljiva i vječna mudrost Božja«, u skladu s kojom je sve stvoreno. Drugo, nije um sam po sebi svjetlo mudrosti, već on samo otkriva istinu, zahvaljujući participaciji na tom svjetlu. Konačno, budući da je izvor iluminacije duše utjelovljena mudrost Božja »koja prebiva u unutarnjem čovjeku«, slijedi, da je jedini istinski učitelj čovjeka Krist, *Magister interior*.

3. Bog, izvor blaženstva (*fons bibendae felicitatis*)

Poput svojih platonskih predšasnika, i Augustin je uzimao moralnu filozofiju kao vrhunac i rezultat filozofskog istraživanja, kao onu koja po važnosti i dostojanstvu premašuje i naravnu filozofiju i dijalektiku. Pa kako problem sreće i morala nisu doli dva različita aspekta istog temeljnog pitanja ljudske sudbine, Augustin Boga predočuje, slijedeći platoničare, ne tek kao *beatitudinis largitorem*¹⁵⁹, nego i kao *ordo vivendi*¹⁶⁰.

Imajući u vidu predominantnu temu o dva grada i ulogu ljubavi u njihovu podrijetlu i određenju, prirodno je da Augustinovo izlaganje o Bogu kao izvoru blaženstva i morala premašuje izlaganje o Bogu kao uzroku postojanja i izvoru istine. Osim toga, dok je Augustin mogao prihvatiti bitnost platonskog učenja o te dvije zadnje točke, kako ih je on interpretirao, osjetio se prisiljenim ispiti-vati i vrednovati mnogostruka različita poimanja o ljudskoj sreći koja dijele građane »nebeskog grada« i one »zemaljskog grada«. Da bi dokazao da je pravo blaženstvo koje je Bog podario sâm Bog, Augustin se morao pozvati ne samo na autoritet Biblije, nego i upotrijebiti sve razumske argumente u raspravi s nevjernima¹⁶¹.

¹⁵⁴ Usp. *Retract.* 1, 12: ... *disputatur et quaeritur, et invenitur, magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum.*

¹⁵⁵ *De magistro* 12, 40.

¹⁵⁶ *Isto mj.*

¹⁵⁷ Usp. Ef 3, 16–17.

¹⁵⁸ Usp. 1 Kor 1, 24.

¹⁵⁹ *De civ. Dei* 8, 5.

¹⁶⁰ *De civ. Dei* 8, 4.

¹⁶¹ *De civ. Dei* 19, 1.

Premda je Augustinova polemika o sreći upravljena prvenstveno protiv platoničara njegova vremena, on je savršeno svjestan da, unatoč nestanku stoičkih i epikurejskih škola kao institucija, društvo bijaše duboko opijeno njihovim učenjima. To objašnjava zašto Augustin, u prvim poglavljima 19. knjige, obrađuje pojam τέλος, početnu točku svih klasičnih teorija o moralnosti u starini. Naime, unatoč mnogobrojnim i kontradiktornim mišljenjima (Varon je nabrojio 288 mogućih teorija), svi moralni filozofi slagali su se da sreću odrede kao istinski τέλος, odnosno konačni cilj ljudskog života i djelovanja¹⁶². Još više, oni su učili, da *summum bonum*, kakvo god ono bilo, treba tražiti radi njega samoga, dok se svaka druga stvar treba željeti u odnosu prema njemu¹⁶³. Takvo »dobro«, kaže Augustin, nazvano je »finalnim«, ne zato što predstavlja konac dobra, nego zato što vodi dobro prema svojoj punoj savršenosti¹⁶⁴.

Augustin velikim dijelom svoju moralnu nauku razvija dokazivanjem radikalne nesposobnosti predloženih učenja moralnih filozofa da pribave čovjeku trajnu sreću. Osim platoničara, najpoznatijih moralnih filozofa, stoici su i epikurejci držali ne samo da je sreća moguća u sadašnjem životu, nego i da ju je moguće postići čovjekovim prirodnim sredstvima. Pa ipak, kako primjećuje Augustin, i sama stoička krepost nužno iziskuje neprestanu borbu sa zlom, dok se epikurejski cilj mirnoće, popraćen ili ne s užitkom, uopće ne da dohvatiti u životu koji je izložen neizbježnim neostalnostima ovog vremenitog življenja¹⁶⁵. Platoničari su, naprotiv, kako bilježi Augustin, držali da je sreća za dušu nemoguća dok je ta duša zatvorena u zemaljsko tijelo, i, što je još važnije, shvatili su da je izvor njezine sreće *izvan i iznad* nje¹⁶⁶. Temeljna superiornost moralnog učenja platoničara, kako ga je razumijevao Augustin, sastojala se u činjenici što za Platona *summum bonum* znači »živjeti kreposnim životom, a to je moguće samo onome tko poznaje i nasljeđuje Boga«¹⁶⁷.

Premda je Platon ispravno identificirao Boga kao predmet i uzrok blaženstva duše, činjenicom što je prihvatio teoriju vječnih ciklusa i metempsihoze, efektivno je odbacio onaj jedini uvjet bez kojega nikakva prava sreća nije moguća, to jest, da bude trajna. Sigurno je, kaže Augustin¹⁶⁸, da je Platon naučavao da su duše poslije smrti osuđene na povratak u druga tijela, čak u tijela životinja¹⁶⁹. Samo ona sreća, bilježi on, koja je *kraj bez kraja*, jest konačna sreća¹⁷⁰. Osim toga on primjećuje da ukoliko bi se pitalo Božji grad da se izjasni o različitim gore spomenutim mišljenjima, i ponaosob o *summum bonum* i o *summum malum*, on bi odgovorio da je »život vječni« *sumum bonum*, a »vječna smrt« je *summum*

¹⁶² O naravi i ulozi τέλος-a u Augustina i u grčkoj filozofiji usp. R. HOLTE, *Beatitudo et sagesse. St. Aug. et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, u *Etud. Aug.*, Paris 1962.

¹⁶³ *De civ. Dei* 19, 1.

¹⁶⁴ *Isto mj.*

¹⁶⁵ Usp. *De civ. Dei* 19, 4.

¹⁶⁶ *De civ. Dei* 19, 25.

¹⁶⁷ *De civ. Dei* 8, 8.

¹⁶⁸ *De civ. Dei* 10, 30.

¹⁶⁹ Usp. PLATON, *Fedro* 249; *Fedon* 81e.

¹⁷⁰ *De civ. Dei* 19, 10.

*malum*¹⁷¹. Za Augustina, prava sreća nije samo *summum bonum* i »život vječni«, nego i savršeni mir rezerviran građanima nebeskog grada i već u nekoj mjeri moguć u ovom životu u onih koji u ovom životu žive čestito¹⁷². Samo u *De civitate Dei* Augustin predlaže čak deset definicija mira. Posljednja, i ujedno najkraća, rekapitulira ostale, formulom koja je postala klasična: *Pax . . . tranquillitas ordinis*¹⁷³. U *De civitate Dei* tema mira zauzela je mjesto teme »života vječnoga« i prevladava u Augustinovim refleksijama o podrijetlu i određenju dvaju gradova. Oba grada, svaki na svoj način, teže dobru mira, ali pravi mir može postići samo Božji grad čiji građani uživaju »mir s Bogom u ovom svijetu po vjeri, a u budućem svijetu licem u lice«¹⁷⁴.

Definirajući mir kao *tranquillitas ordinis*, Augustin uvodi jedan pojam koji nadahnjuje i dominira čitavim korpusom njegova moralnog učenja. Sreća i moralnost samo su dva različita aspekta problema ljudske sudbine. Dosljedno tome, za Augustina, Bog nije samo izvor ljudske sreće (*fons bibendae felicitatis*) nego i posljednji odlučujući uzrok ljudskog ponašanja (*ordo vivendi*). Drugim riječima, Bog je ujedno *cilj* ljudskog življenja i *put* kojim čovjek dolazi do Boga, budući da je Bog izvor moralnog reda (*ordo vivendi*) kojemu čovjek mora suobličiti svoj život da bi našao savršenu sreću u Bogu.

Zato se, bez pretjerivanja, može ustvrditi da se Augustinovo moralno učenje temelji na pojmu *reda*. Kao što ćemo vidjeti, njegova temeljna učenja, na primjer, o *ljubavi*, *zakonu* i *kreposti*, polaze od središnjeg pojma reda, i na nj se vraćaju. I baš u *De civitate Dei* Augustin formulira svoju čuvenu definiciju reda: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*¹⁷⁵. To poimanje reda podrazumijeva univerzum hijerarhijski sazdan, sačinjen od naravi koje se protežu od najniže razine tjelesnog bića do vrhunca stvaranja, predstavljenog u anđelima. Među svima tima, ipak, čovjek zauzima jedinstveno mjesto, rekapitulirajući ponešto od totalnog savršenstva univerzuma. Bog je, kaže Augustin, dao čovjeku narav koja participira na naravi kamenja, drveća, životinja i na intelektualnom životu anđela¹⁷⁶. Očito, ta je koncepcija čovjeka od kapitalne važnosti za bilo koji sistem vrednota, a osobito za Augustinovo učenje o moralnom životu čovjeka.

Iz činjenice da je moralni život dobro uređeni život, slijedi da se moralno savršenstvo čovjeka sastoji u ispravnom izboru i vrednovanju stvorenih dobara u univerzumu, onako kako se mikrokozmički reflektiraju unutar njegove vlastite naravi. Vrhovni, vječni zakon određuje da »sve bude savršeno uređeno«. U *De libero arbitrio* pojam tog zakona, za koji se kaže da je »utisnut u nas« (*quae impressa nobis est*), definiran je kao zakon »prema kojemu je pravo da sve stvari budu savršeno uređene« (*qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*)¹⁷⁷. U jednom

prijašnjem dijalogu se kaže da je vječni zakon upisan, tako reći, »u duše mudrih« (*in sapientes animas quasi transcribitur*)¹⁷⁸. Primijenjen na čovjeka, taj zakon traži da čovjek podloži izvanjska dobra tijelu, tijelo duši, a unutar same duše da sjetila budu podložna razumu i, konačno, da se razum podloži Bogu.

Ipak, pravo čovjeku da se zove »dobrim« pribavlja ljubav prema dobru, a ne tek spoznaja dobra¹⁷⁹. Iznova pojam reda odigrava odlučujuću ulogu u Augustinovu poimanju ljubavi. Jednom analogijom nadahnutom aristotelskom doktrinom o *locus naturalis*, Augustin naravnu težinu tijelâ, pomoću koje tijela gravitiraju prema svom ispravnom smještaju u fizičkom svijetu, uspoređuje s nekom vrstom duhovne težine duše. Pa ako i ne bismo bili drugo doli tijelo, kaže Augustin, i obdareni osjetilnom percepcijom, imali bismo jednako tako neke vrste atrakciju prema našem pravom položaju u redu naravi (*. . . quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus*)¹⁸⁰. Kao tijelo, i duša je prisiljena od neke vrste težine da traži svoj pravi položaj, a ta težina je ljubav¹⁸¹. Ali, kako je objekt ljubavi uvijek neko dobro, unutarnje nagnuće duše da ljubi bit će naplaćeno onda kad bude dohvatilo istinski objekt svoje ljubavi. Dakle, kao što tijelo ne može nadići svoje naravno nagnuće da nađe svoj pravi smještaj, tako ni duša ne može odoljeti svojoj urođenoj prisili da ljubi. Drugim riječima, čovjek nije slobodan ljubiti ili ne ljubiti, nego jedino određivati koja će dobra biti objekti njegove ljubavi. Pa ipak, za razliku od stvari koje su dobre u sebi, ljubav prema njima može biti ili dobra ili zla. Budući da se čovjek identificira sa svojom voljom, ukoliko je moralan čovjek čovjek dobre volje, slijedi da je volja izvor dviju ljubavi, dobre i zle. Zato se dobro uređena volja identificira s dobrom ljubavlju, kao što se pokvarena volja identificira sa zlom ljubavlju¹⁸².

Točno tako kao što kvaliteta ljubavi određuje moralno stanje pojedinih ljudi, tako i ta ista kvaliteta ljubavi određuje i samo stanje društva. Preciznije, opreka između dobre i zle ljubavi rađa dva suprotna grada (*civitates*), nebeski i zemaljski, podrijetlo i određenje kojih jest velika tema velikog Augustinova remek-djela *De civitate Dei*.

Primijetili smo već da um dolazi do vlastite spoznaje vrhovnih pravila moralnog reda zahvaljujući samoj božanskoj iluminaciji koja ih otkriva kao nepromjenljive i vječne istine metafizičkog i matematičkog reda. Osim toga, ta ista »moralna iluminacija« otkriva duši i praktična sredstva kojima čovjek može suobličiti svoj život s tim moralnim propisima, a to su spoznaja i vršenje kreposti¹⁸³. U *De libero arbitrio* Augustin je nekoć kazao da ta moralna iluminacija opskrbljuje čovjeka »nekim svjetlilima kreposti« (*quaedam lumina virtutum*) koja nadolaze iz samog izvora iz kojega izvire spoznaja samih propisa¹⁸⁴. Čovjek, nastavlja Augustin, ne postiže krepost mudrosti, pravednosti, umjerenosti i jakosti

¹⁷¹ *De civ. Dei* 19, 4.

¹⁷² *De civ. Dei* 19, 10.

¹⁷³ *De civ. Dei* 19, 13.

¹⁷⁴ *De civ. Dei* 19, 27.

¹⁷⁵ *De civ. Dei* 19, 13.

¹⁷⁶ *De civ. Dei* 5, 11.

¹⁷⁷ *De lib. arb.*, 1, 6, 45.

¹⁷⁸ *De ordine* 2, 8, 25; usp. *Contra Faustum Man.* 22, 27: *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

¹⁷⁹ *De civ. Dei* 11, 28.

¹⁸⁰ *Isto mj.*

¹⁸¹ *Isto mj.*

¹⁸² *De civ. Dei* 14, 7.

¹⁸³ *De civ. Dei* 14, 28.

¹⁸⁴ *De lib. arb.* 2, 10, 29.

jednostavno iz razlaganja koje mu pružaju drugi, nego svaki čovjek postaje osobno krepostan samo »prilagođujući svoju dušu nepromjenljivim pravilima ponašanja i svjetlilima kreposti koja na neuništiv način prebivaju u toj samoj istini i mudrosti koja je svima zajednička«¹⁸⁵.

Pa, premda je krepost po sebi dodatna u odnosu na sreću, Augustin ne oklijeva uključiti je, skupa sa srećom, u konačni cilj ljudskih aspiracija¹⁸⁶. Krepost i sreća, svaka na svoj način, doprinose konačnom savršenstvu čovjeka ukoliko krepost obuhvaća sve ono što treba *činiti*, dok sreća obuhvaća sve ono što treba *željeti*¹⁸⁷.

I ovdje je pojam reda fundamentalan za Augustinovu misao, i u *De civitate Dei* nalazimo njegovu konačnu i klasičnu formulaciju. Vidjeli smo već da je duša nekom unutarnjom dinamikom neodoljivo gonjena prema ljubavi. Ali jedna takva ljubav, po sebi, ostaje moralno indiferentna. Dakle, kako bilježi Augustin, i samu ljubav treba ljubiti na uredan način, tako da, ispravno ljubeći ono što treba ljubiti, prisprijemo do posjedovanja kreposti kojom ćemo provoditi čestit život¹⁸⁸. »Dakle, zaključuje Augustin, čini mi se da je kratka i istinska definicija ova: *Ordo est amoris*«¹⁸⁹.

Kroz njegovu dugu književnu karijeru, pojam je kreposti u Augustina doživio važne preinake. U nekim njegovim prvim djelima, na primjer, definicije kreposti odražavaju stoičku viziju kreposti, kao nešto posve imanentno duši, bez ikakva odnosa prema nekom objektu koji bi transcendirao samu dušu i činio je blaženom. Zato se krepost definira kao »neka ravnoteža života u savršenoj harmoniji s razumom (*virtus aequalitas quaedam esse vitae rationi undique consentientis*)¹⁹⁰. Na drugom mjestu, krepost se identificira sa stanjem savršenog razuma u čovjeku: »*perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur*«¹⁹¹. Obje definicije, čini se, ovisе o klasičnoj Ciceronovoj definiciji stoičke doktrine: *Virtus est animi habitus, naturae modo atque ratione consentaneus*¹⁹². Unatoč tome, u jednom spisu napisanom samo godinu dana poslije krštenja, Augustin definira krepost kao »savršenu ljubav prema Bogu« (... *nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei*)¹⁹³. I pojam kreposti kao »uređena ljubav« uključena je već u jednom pasusu prve knjige *De doctrina Christiana* (djelo napisano oko 397.), gdje se kaže da je pravedan i svet čovjek onaj koji posjeduje »uređenu ljubav« (*Ille autem iuste et sancte vivit... qui ordinatam dilectionem habet*)¹⁹⁴.

Izlaganje o kreposti što nam ga Augustin pruža u *De civitate Dei* od izuzetne je važnosti iz dva razloga: prvo, premda se bitni elementi njegove definicije kreposti nalaze u prijašnjim djelima, jedino se u *De civitate Dei* ti elementi stapaju u formalnu definiciju koja je postala klasičnom, kako po svom sadržaju tako

¹⁸⁵ *De lib. arb.* 2, 19, 25.

¹⁸⁶ *De civ. Dei* 4, 21.

¹⁸⁷ *Isto mj.*

¹⁸⁸ *De civ. Dei* 15, 22.

¹⁸⁹ *Isto mj.*

¹⁹⁰ *De quant. animae* 16, 27.

¹⁹¹ *De div. quaest.* 83, q. 30.

¹⁹² *De inventione* 2.

¹⁹³ *De mor. Eccl. cath. et Man.* 1, 15, 25.

¹⁹⁴ *De doctr. Chr.* 1, 27–28. Usp. *De div. quaest.* 83, q. 30 gdje se binom *uti-frui* povezuje s *virtus* kao *ordinatio*.

i po svojoj kratkoći: *ordo amoris*. Drugo, u tom istom djelu Augustin se pozivlje na autoritet Svetog pisma za potkrepu svoje definicije. Tu, pošto je definirao krepost kao *amor ordinis*, odmah nadodaje: »Evo zašto, u Pjesmi nad pjesmama, zaručnica Kristova, Božji grad, pjeva: 'Uredi ljubav u meni'«¹⁹⁵.

Na drugom mjestu, Augustin na očit način identificira krepost i ljubav, dokažući da četiri prvotne ili kardinalne kreposti¹⁹⁶ nisu drugo nego četiri različita modaliteta same ljubavi: »U svemu tome, i u ovom životu krepost nije drugo doli ljubiti ono što treba ljubiti; razboritost je to izabrati, hrabrost je ne biti u tome lišen neprilika, umjerenost je okaniti se zamamnosti, pravednost je osloboditi se osjećaja oholosti«¹⁹⁷.

Makar je Augustinova doktrina o kreposti bitno izražena u drugim njegovim djelima, postoje neki naglasci o pojedinim aspektima kreposti koji odražavaju polemički karakter *De civitate Dei*. Ponajprije, Augustin mora braniti jedinstvenu moralnu superiornost kršćanske religije protiv onih koji bi željeli izjednačiti istinske kršćanske kreposti s čisto prividnim krepostima koje se pripisuju Rimljanima iz davnih vremena. Drugo, mora se suočiti s platoničarima svoga vremena, koji su, napustivši visoku moralnu nauku Platonovu, odbacili, zbog svoje oholosti, posredništvo Kristovo, te su se okrenuli teurgiji i kultu demona. I, makar treći protivnik nije izrijekom spomenut, činjenica da Augustin uporno ponavlja nužnost milosti za istinsku krepost, otkriva njegovu preokupaciju u tom razdoblju zbog moralnog naturalizma što ga je propagirao njegov najljući protivnik i branitelj pelagijanizma, Julijan Eklanski. Samo u svjetlu tih triju faktora može se shvatiti njegova ponešto stroga i nepomirljiva optužba protiv takozvanih kreposti pogana.

Augustinov temeljni napad na precjenjivane kreposti starih Rimljana proizlazi iz ispitivanja naravi same kreposti. »Istinska je krepost samo ona«, inzistira, »koja teži prema cilju gdje se nalazi stvarno dobro čovjeka, dobro koje je veće od bilo kojeg drugog«¹⁹⁸. Dosljedno tome, promašivši bilo koji odnos prema Bogu, te takozvane kreposti treba smatrati manama, a ne krepostima (*etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes*)¹⁹⁹. Osim toga, budući da su »najčasnije« kreposti slavni Rimljana bile usmjerene ili prema osobnoj slavi ili prema slavi zemaljskog grada, tim je krepostima nedostajao bitan element koji razlikuje »istinske kreposti« od »prividnih«, tj. odnos prema vrhovnom dobru čovjeka.

Filozofi, s druge strane, makar otvoreno prezirali slavu, došli su do toga, zbog svoje oholosti, da su gajili mudrost pred svojim očima i ugadali sami sebi²⁰⁰. Pored toga, primjećuje Augustin u jednom prijašnjem djelu, ljudski je obzir doveo filo-

¹⁹⁵ *De civ. Dei* 2, 4. Bilo je sugerirano da se Augustinovo pozivanje na taj biblijski tekst duguje čitanju dvaju Origenovih djela o Pjesmi nad pjesmama, tj. *Homilija*, koje je preveo Jeronim, i *Komentara*, što ga je preveo Rufin. Usp. B. ALTANER, *Aug. und Origenes*, u *Historisches Jahrbuch*, 1951, str. 29–30 (pretiskan u *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, str. 239–240).

¹⁹⁶ Označenje tih četiriju kreposti kao »kardinalne« čini se da je uveo sv. Ambrozije. Usp. AMBROZIJE, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 49, 62.

¹⁹⁷ *Ep.* 155, 4, 13.

¹⁹⁸ *De civ. Dei* 5, 12.

¹⁹⁹ *De civ. Dei* 19, 25; Usp. J. WANG TCH'ANG-TCHE, *St. Aug. et les vertus des païens*, Paris 1938.

²⁰⁰ *De civ. Dei* 5, 20.

zofe do stvaranja kompromisa između monoteizma, ispovijedanog u njihovim školama, i popuštanja narodnoj praksi politeizma (*scholas habent dissidentes et templa communia*)²⁰¹.

U biti, međutim, Augustinovo prisvajanje jedinstvene autentičnosti naravi kreposti za kršćansku krepost proizlazi iz njegove identifikacije istinske kreposti s ljubavlju Božjom. U jednom izvanrednom pasusu *De civitate Dei*, on potkrepljuje to učenje jasnom aluzijom kako na moralni naturalizam pelagijevaca, tako i na kriva učenja o posredništvu koje su predlagali kasniji platoničari. Jedino po ljubavi Božjoj čovjek može biti pobjednik nad porokom. Ta ljubav, međutim, ne samo što je dar što ga Bog besplatno daje čovjeku, nego je i dar koji se prima jedino po posredniku između Boga i čovjeka, čovjeku Isusu Kristu²⁰².

Polemika koju Augustin vodi protiv filozofa svoga vremena postaje posebno hitna na polju morala. Oni koji se opiru superiornosti kršćanskog učenja jesu oni isti platoničari koji su, kako Augustin priznaje, »nam se približili više od ostalih« (*Nulli nobis quam isti propius accesserunt*)²⁰³. Čini se ipak da bliskost platoniskog učenja kršćanskom ne predstavlja uvijek koristan faktor. S jedne strane, bilo je od pomoći raspravljati s tom poganskom elitom, kako bi se mogućim obraćenicima omogućilo da njihovo obraćenje na kršćanstvo ne bi značilo potpuno nepriznavanje njihove platonске baštine. S druge strane, ta ista bliskost platonizma kršćanstvu predstavljala je možda veće opasnosti negoli prednosti. To se odnosilo posebno na one platoničare koji su slijedili Porfirija. Svojim zanosom za osobno spasenje i potrebom za neke vrste posredništvom neovisno o Kristu, oni više nisu predstavljali saveznika kršćanstvu, nego opasnog i strahovitog neprijatelja. Kao kršćanski apologet, Augustin se morao zaokupiti dokazivanjem, ne onoga gdje je platonizam *uspicio*, nego onoga u čemu je *promašio*.

Kad bi Augustin bio učinio samo to, njegova bi pobjeda bila možda samo od povijesnog interesa za buduće generacije. Srećom, međutim, kršćanskom je filozofu bilo namijenjeno da nadživi kršćanskog apologetu i da nam u *De civitate Dei* preda osobnu i kršćansku filozofiju koja je rasvjetljavala i nadahnjivala ljude svih epoha.

ROBERT RUSSELL

III.

POLITIKA*

I. SV. AUGUSTIN I POLITIKA

1. Ako hoćemo na korektan način protumačiti značenje ideja o politici što ih nalazimo u *De civitate Dei*, moramo se, preliminarno, podsjetiti na način kako sv. Augustin pristupa k politici i kako je uzima u razmatranje u okviru globalnog usmjerenja svoje misli (i svoje duše). Ne namjeravam ovdje raspravljati o metodološkom pitanju, treba li u tom slučaju govoriti o teologiji politike ili o kršćanskoj filozofiji politike. Ne poričem važnost takvog metodološkog pitanja, ali imam dojam da ono odgovara više našoj modernoj brizi oko sistematizacije znanja negoli augustinskom načinu razmišljanja. Augustinovo razmišljanje, ako se ne varam, polazeći od usmjerenja i obraćenja duše k Bogu, korača snažno objedinjavajućim hodom, u smislu puta mudrosti. Jednostavan prikaz augustinskog razmišljanja o politici može, stoga, ostaviti po strani metodološko pitanje, koje zanima specijaliste.

Na početak stavljam dvije napomene, koje imaju opći i uvodni značaj, a smatram da ih je uputno formulirati u obliku negacija: a) sv. Augustin politiku ne cijeni; b) on nije teoretičar politike. Te dvije negativne izjave, vjerujem, ne bi trebale suviše začuditi poznavaoce augustinske misli. Ipak zahtijevaju, makar kratko, obrazloženje.

Prva će negacija, naime, s jedne strane utvrditi u njihovu uvjerenju one koji kršćanstvo smatraju antihumanističkim, a posebno one koji ga takvim smatraju baš zbog odvojenosti od politike. To je tvrdio već Rousseau, teoretičar »civilne

* Ovaj mi uvod pruža priliku — na kojoj sam zahvalan P. Augustinu Trapèu — za jednu retractsiju onoga što sam pred nekoliko godina bio napisao u svojoj knjizi *La città politica di S. Agostino* (Milano, 1960). Dok ta knjiga, ako se ne varam, ostaje od koristi u nekim točnim analizama augustinske vizije politike, ne dijelim više mišljenje s njezinom temeljnom impostacijom. S jedne strane, tada sam se bio inspirirao na filozofiji vrednota i na juridičkom formalizmu i, s druge strane, povlačio sam iz principa Pada stroge negativne konsekvencije u poređenju s pravnim naturalizmom koji sam identificirao s pretjeranom racionalističkom verzijom koja je tih godina bila raširena u katoličkoj pravno-političkoj kulturi. Ako još i danas vjerujem da je pravni naturalizam daleko od Augustinove misli, priznajem sada da mi moja teza nije dopuštala razabrati precizan Augustinov odnos prema ontološkoj strukturi realnog (red Stvaranja!), koji stvarno ne proturječi, nego dapače ističe, bijedu te onda dijalektičnost postojanja u palom vremenitom stanju. Napose, moja mi teza nije dopuštala shvatiti važnost koju Hiponac pridaje pravednosti, koja je prema njemu ukorijenjena u ontološku strukturu i namijenjena da se preobrazi, na svom vrhuncu, u Božju ljubav. Uvjeren sam danas da augustinsko razmišljanje vodi do produbljenog i jasnog shvaćanja ljudskog stanja, u kojemu se ontološka dimenzija, i egzistencijalna i eshatološka, razlikuju, makar su međusobno koherentno povezane. U tom okviru, naravno pravo nalazi, po mom mišljenju, svoje legitimno mjesto.

²⁰¹ *De vera rel.* 1, 1.

²⁰² *De civ. Dei* 21, 16.

²⁰³ *De civ. Dei* 8, 5.

religije«, pa stoga, kao neki Celsus redivivus, kritičar kršćanstva, a posebno katolicizma (*Contrat social IV*, 8). S druge strane, skandalizirat će one kršćane koji — ako i ne idu dotle da religioznu poruku svedu na politički angažman (kako se uostalom danas u nekim slučajevima događa) — smatraju da je politički angažman, ako ne baš prvotan, a ono svakako hitan baš sa stanovišta kršćanskog svjedočenja. Druga će negacija, opet, zbuniti onoga tko je navikao govoriti (ili slušati kako se govori) o »učenju o državi« ili o »političkom učenju« sv. Augustina; to su izrazi kojima su se služili i ugledni istraživači (Schilling, Carlyle, Arquillière, Combès, i dr.); ili koji vezuje, u stvari površno, ime sv. Augustina uz teokratska »politička učenja«. Stoga je potrebno dokumentirati te dvije negacije i točnije odrediti njihovo značenje.

Promotrimo prvu negaciju: sv. Augustin ne cijeni politiku. U vezi s time ovdje će biti dosta nekoliko podataka u svrhu lakšeg snalaženja, jer ćemo temu bolje razjasniti kasnije, kad bude riječ o *De civitate Dei*. Iako općenito, može biti korisno upozoriti da je, s obzirom na vrednovanje politike, stav sv. Augustina vrlo različit od stava sv. Tome. Sv. Toma, naime, daje prilično pozitivnu ocjenu politike, s osloncem na pojam općeg dobra. Dapače — nadovezujući se na Aristotela — ponekad ide dotle da daje dojam precjenjivanja politike kao jednog stupnja prema blaženstvu, a što neka tumačenja još naglašavaju, kao ono Lachanceovo jučer, i J. B. Metzovo danas. Sv. Augustin, nasuprot, sve u svemu, daje suprotan dojam: slabo uvažavanje politike, koje ide sve do njezina obezvređivanja. Na svaki način, ako netko i nije voljan potpisati tu posljednju tvrdnju, nemoguće je ne zapaziti da sv. Augustin — kako na psihološkom tako na spekulativnom planu — gaji jasan osjećaj distanciranja od politike, ne samo osobnog nego i teoretskog.

Ne čini se da bi politika igrala ikakvu ulogu unutar onog itinerariuma koji vodi dušu prema Bogu kroz duboko ispitivanje same sebe: treba samo pomisliti na *Soliloquia* ili na *Ispovijesti*. Svakako, politika nema nekog povlaštenog mjesta u etapama prema *sapientia*. U spisu *De quantitate animae* (35, 79) kaže se za nju da je *ars circa corpus*, svojstvena — bez sumnje — čovjeku, ali zajednička i dobrima i zlima; ona se tiče onih zemaljskih dobara od kojih će se duša, zahvaljujući *kreposti* (virtus), naučiti oslobađati, kako bi dosegla *mudrost* (sapientia); u odnosu prema mudrosti politika je, stoga, još neznanje (ignorantia).

Glavni sadržaji politike — kako oni općenitiji i diskutabilni (*honores... laudes... gloria popularis*) tako i oni uzvišeniji, kao što su sloboda i osjećaj za domovinu (*civitas, quae parentis loco haberi solet*) — uvršteni su u djelu *De libero arbitrio* među ona vremenita dobra (*temporalia*) od kojih *iubet... aeterna lex avertere amorem... et eum mundatum convertere ad aeterna* (1, 15, 32). Zato i »dobro uređena« država (*bene constituta terrena civitas*), iako posjeduje *modum quemdam pulchritudinis suae*, spada — po riječima spisa *De vera religione* (26, 48) — u područje »starog čovjeka, izvanjskog i zemaljskog« (*vetus homo, et exterior et terrenus*). Sv. Augustin se, dakle, ne zaustavlja na konstataciji, prilično očitoj za kršćanina, da je politika nešto vremenito u tom smislu da je ona nešto naravno, pa da je stoga »određena da jednoga dana nestane« (*Ennar. in Ps. 61, 8*) jer se ne može nastavljati u vječnom životu. Augustin ide dalje; on poziva na odjeljivanje samoga sebe od politike, jer je politika vremenita u smislu »starog čovjeka« (*vetus homo*), tj. ona je nešto što je vezano uz neotkupljenog čovjeka.

Ukratko, sv. Augustin nosi u sebi najživlji osjećaj za ono što bismo — parafrazirajući Pascala — mogli nazvati »bijedom politike«, iako priznaje da je politika

na zemlji potrebna. Zato se on ne brine, dapače ne podnosi tradicionalne diskusije o najboljem obliku političke vlasti, koje su, nasuprot, bile tako drage grčkoj filozofiji, što je i shvatljivo, jer političnost za grčku filozofiju tvori samo stanje čovjekovo. Odsječnom rečenicom Augustin prekida slične diskusije, koje će ipak, stoljećima kasnije, kršćanska misao ponovno preuzeti, i one će se nastavljati sve do danas; dosta se sjetiti sklonosti sv. Tome prema monarhiji ili Maritainove prema republikanskoj demokraciji. *Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?* reći će Augustin izričito u *De civitate Dei* (5, 17), preuzimajući veoma indirektnu, ali jednako jasnu napomenu iz *De vera religione* (26, 48). Ukratko, politika za sv. Augustina svakako nije put za postignuće blaženstva, dapače vrlo često s velikom lakoćom odvrća čovjeka od toga puta, jer ga privezuje uz svjetovni život pa zbog toga nosi sa sobom napast gospodovanja i pohlepe. Može se raspravljati o tom stavu sv. Augustina ili se s njime ne slagati, ali je to svakako njegov stav.

Međutim, čovjek može politiku ne cijeni ili je čak obezvređivati, a ipak istodobno biti njezin teoretičar. Dapače, obezvređivanje može biti posljedica precizne teorije o politici, »satanokratske« (da se poslužim sretno pogodnim izrazom Maritainovim), koja, rasklopivši mehanizme i raskrinkavši namjere politike, završi u njezinu odbacivanju i osudi. Tako bismo imali egzaktno preobrtanje *ante litteram* stava što ga je razradio Machiavelli. Sigurno je da sv. Augustin ne zatvara politiku u satanokratski horizont; za dokaz je dosta već navedena fraza iz *De vera religione* koja se tiče države: *habet... modum quemdam pulchritudinis suae*. Ipak, on bez sumnje anticipira Machiavellija u nesmiljenom realizmu tolikih svojih naznaka o politici koje daju snagu njegovu tumačenju njezine svjetovnosti. Kako bilo, prva negacija (»Sv. Augustin ne cijeni politiku«) nužno ne uključuje drugu (»Sv. Augustin nije teoretičar politike«). Stoga ovu treba posebno opravdati.

Napominjem, prije svega, da sv. Augustin nije teoretičar politike s *izvanjskog* gledišta, tj. ukoliko se promatra organizacija njegovih spisa. U tako raznoliku kompleksu njegovih djela nema nijednoga koje bi na specifičan i organski način bilo posvećeno politici, ni pod filozofskim ni pod teološkim profilom, ni spekulativnim ni moralnim. U tome je Augustin, kao i sv. Ambrozije, u potpunosti dionik opće orijentacije patrističke misli; nasuprot, jasno se razilazi s *modus tractandi* koji će biti svojstven sv. Tomi i drugim srednjovjekovnim filozofima, pa i onima augustinske inspiracije, kao što je Egidije Rimski.

Pružila li to zapažanje izvanjskog tipa neku valjanu indicaciju? U određenom smislu *da*, ukoliko slijedi iz predašnje negacije. Kao što, rekao bih, svi Oci, tako ni sv. Augustin ne drži da bi politika *zasluživala* specifičnu obradu u okviru kršćanskog znanja, iako on — kako ćemo vidjeti — poznaje politiku i zahvaća njezine istaknute aspekte možda bolje od svih drugih Otaca. Ipak bi bilo krivo dati previše važnosti tome izvanjskom zapažanju. Naime, (također) pod profilom organizacije spisa može se reći da sv. Augustin stoji uz Platona kao što sv. Toma stoji uz Aristotela: u tom smislu, da dok dva posljednja slijede sistematsku metodu, posvećujući specifične traktate pojedinim aspektima iskustva, dotle prva dva slijede metodu koju bih nazvao perspektivističkom i spiralnom. Zapravo, obično se nijedna njihova refleksija o nekoj specifičnoj temi ne iscrpljuje u samoj sebi, ni u jednom pojedinom djelu, nego otvara perspektivu na globalnost iskustva; stoga se oni teme laćaju ponovno i ponovno, ali ne u obliku jednostavnog ponavljanja, u svakom novom spekulativnom pothvatu. Ako bi netko pitao, u kojem pojedinač-

nom djelu Platon ili Augustin raspravljaju o spoznaji ili o dobru, o Bogu ili o mudrosti, i tako dalje, odgovor bi morao glasiti: u svima (ili gotovo u svima). Razlika je samo više ili manje, u rasporedu prema perspektivnom planu. Zato odsutnost specifičnog djela o politici u augustinskom korpusu ne znači baš mnogo: važno je provjeriti da li je politika jedna od središnjih tema njegove misli, makar bez one očitosti koju bi joj pružio sustavni raspored.

I eto, pod tim nutarnjim profilom, sv. Augustin se jasno diferencira od Platona; ako se već želi praviti kakva paralela, onda radije plotinska. S obzirom na hipon-skog biskupa, zapravo, ne bi imalo smisla diskutirati — kao što se, naprotiv, može s obzirom na Platona, a što se i radi, bilo s osloncem ili bez oslonca u *Sedmom pismu* — je li ili nije njegova misao u biti politička, tj. je li ili nije njezin cilj politika, kako bi se pomoću nje, na primjer, razriješila dramatična filozofska aporija istine u praksi neefikasne (dapače poražene, sa Sokratom) pred snagom mnijenja i broja. Ništa od svega toga ne vrijedi za Augustina. Neka se promotre vjerojatno središnja djela (ako se može tako reći) dvojice autora: Platonova *Država* i Augustinova *Država Božja*, za koja je istraživač takve vrijednosti kakve je Werner Jaeger rekao da je drugo »kršćanski preoblikovalo«¹ prvo¹. Tvrdnja, zapravo diskutabilna, ne mora odmah biti odbačena, bar zbog važnosti što su je ta djela imala u tradiciji platonsko-augustinske misli. Ali bar što se tiče našega problema — to jest mjesta koje je zauzimala politika u refleksiji dvaju mislilaca — Jaegerova tvrdnja može biti uzeta u obzir samo ako se »preoblikovanje«² shvati u najjačem značenju te riječi. A to znači: kao radikalna izmjena orijentacije tih dvaju djela.

Smjer tendencije jednog točno je obratan od smjera tendencije drugog. U Platonovoj se *Državi* sabire sve čovječansko iskustvo i iskorištavaju sva dostignuća raznih platonskih istraživanja (gnoseoloških, ontoloških, etičkih, itd.) da bi se zacrtao idealan *polis* — a s time i kroz to, razumije se, integralna dimenzija čovjeka. Nasuprot, u *De civitate Dei* politika je jedan od mnogih elemenata iskustva (nipošto najglavniji!) koji imaju pružiti svjedočanstvo o Božjoj transcendenciji i o radikalnoj razlici blaženog života od zemaljskog života. Sv. Augustin ne zacrtava nikakav idealan model političke *civitas* s obzirom na njezine strukture, njezinu organizaciju, njezin juridički sustav. A nadasve, Augustin ni u kakvoj političkoj *civitas* ne gleda određenje integralne dimenzije čovjeka; bit čovjeka može doći do svoje punine, do pavlovske *plerome*, samo i jedino u nebeskom Jeruzalemu. Dapače, sasvim se legitimno može sumnjati da je *bene ordinata civitas* za Augustina stepenica u usponu prema *civitas Dei*, pa da ona u svojim strukturama, a ne samo u svetosti svojih članova, tvori neku pripravu za *civitas Dei*.

U toj se perspektivi razumije kako se pitanje o teokraciji za sv. Augustina teoretski uopće ne postavlja. Gilson je, povjesnički skrupulozno, u vezi s tim napisao: »Iako on nije nikada izričito formulirao princip teokratskog režima, ideja teokratskog režima nije nespojiva s njegovim učenjem, jer ako ideal Države Božje ne uključuje takve ideje, ipak je ni ne isključuje«³. S gledišta logičke mogućnosti ta je tvrdnja bez daljnijega točna, ali činjenica da teokratska ideja ne dolazi ni kao puka formulacija, pokazuje da je ona sasvim *à côté* onoga problema s kojim

se suočio sv. Augustin. Gdje bi se mogla pružiti bolja prilika za tu formulaciju od one koju pruža raspravljanje o *civitas* u globalnosti njezina značenja, od one Božje do one đavolske? A sv. Augustin ipak o tome uopće ne govori. Uostalom, idealan je opis kršćanskog cara, donesen u *De civitate Dei* (5, 24) — koji uopće nije smješten na istu razinu s platonskim filozofima-kraljevima — opis pobožna čovjeka, sveta čovjeka jer disciplinira samoga sebe i vlada nad samim sobom većma nego nad podložnicima; prema tome, jer ih vodi pomoću svoga vlastitog primjera, a ne pomoću nekog političkog sistema i političkih mjera.

Takozvani »politički augustinizam«⁴ mogao je, stoga, bez sumnje u Augustinovu djelu ne pronalaziti neku kategoričku *prepreku* koja bi mu onemogućavala da se ne izgradi kao teorija; mogao je, također, izvlačiti za svoju teoriju pogodne elemente iz Augustinovih pastoralnih spisa: tu prvenstveno mislim na spise koji se tiču polemike s donatistima. Ali je perspektiva »političkog augustinizma«⁴ sigurno sasvim drukčija od perspektive Augustinove. Za stvaranje teorije teokracije neophodno je držati da je politika u sebi put (manje ili više neophodan) prema spasenju i blaženstvu, a to je suprotno misli i dubokom uvjerenju sv. Augustina.

Uostalom, politički je augustinizam, kako je poznato, teorizacija prilično kasnija, srednjovjekovna a ne patristička, koja je došla do zrelosti više vjekova poslije sv. Augustina, i u odnosu prema Augustinu ona se odvija u prilično izmijenjenom povijesnom i kulturno-institucionalnom kontekstu. Dosta je ovdje podsjetiti kako je bila različita fizionomija pod kojom je teološko-filozofska refleksija zahvaćala i prikazivala glavni iskustveni politički fenomen onih vremena: Carstvo. Bez sumnje, mogu se zapaziti značajni elementi koji su zajednički kristijaniziranom Rimskom Carstvu augustinske periode i kršćanskom Carstvu (ili kraljevstvu) srednjovjekovnog razdoblja. U jednom i drugom slučaju, na primjer, drži se, s jedne strane, da Carstvo pripada vremenitom redu, i da je, s druge strane, njegova *potestas* božanskog podrijetla, u skladu s pavlovskom tvrdnjom *omnis potestas a Deo*.

Ipak, bar što se tiče problema, od prvorazredne važnosti, što vlasti daje njezinu legitimnost, moramo registrirati značajnu razliku u stavovima. U prvom slučaju, posjedovanje legitimnosti počiva na političko-socijalnoj tradiciji kojoj se priznaje autonomnost od religiozne činjenice, iako se podvrgava providnosnoj interpretaciji: dobri i zli carevi prihvaćaju se jednako, dobri kao primjer i nagrada, a zli kao opomena i kazna. Na svaki način, legitimnost carskog autoriteta spada u »naravni«⁴ red. U drugom slučaju, nasuprot, ono što daje političkoj vlasti njezinu legitimnost, makar se ta vlast prima po pravilima *ex iure humano*, to je njezino religiozno poslanje, »nadnaravno«, pa i u vremenitim stvarima (*in temporalibus*).

Razlika između ta dva slučaja očita je iz razlike koja razdvaja duboko simboličko posvetno pomazivanje srednjovjekovnih careva ili kraljeva (sa strane pape ili biskupa) od antičke molitve za rimskog cara, bio on poganin ili kršćanin³. Nisu bez razloga tu molitvu držali obvezatnom i takvi koji su, kao Tertulijan, držali da car, zbog same svoje funkcije, ne bi mogao biti kršćanin⁴. Sv. Augustin, sigurno, ne ide do takve drastične tvrdnje da bi politička vlast bila nespojiva s ispovijeda-

¹ *Paideia*, tal. prijevod, Firenze 1959, vol. III, p. 129.

² *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949³, p. 240.

³ Najstariji primjer takve molitve nalazi se u *Poslanici Korinćanima* pape Klementa Rimskog.

⁴ Usp. *Apologeticum*, 21 i 29—32.

njem kršćanske vjere: dostatan su dokaz njegove pohvale Teodoziju. Ipak, on izričito poriče da bi legitimnost političke vlasti nužno zavisila od ispovijedanja kršćanske vjere, jer pravi razliku između kralja za zemaljske stvari, za vremeniti život, i kralja za nebeske stvari, za vječni život (*Enarr. in Ps 55, 2*). Augustin nedvosmisleno izjavljuje da Bog, po planu svoje Providnosti, podjeljuje vlast, *regnum terrenum*, ne samo dobrima i zlima (Augustu i Neronu) nego čak i pobožnima i bezbožnima (*et piis et impiis*): kršćaninu Konstantinu i otpadniku Julijanu (*De civ. Dei, 5, 21*).

Posebno je značajno što Augustin tako točno navodi slučaj Julijana. Ako se vodi računa o odgovarajućim povijesnim referencijama, držim da to ima važnije teoretsko značenje od već spomenutog, ipak značajnog, suda Tertulijanova. Kad naime Tertulijan tvrdi nespojivost između vlasti i vjere, to može izgledati opravdanim jer se odnosi na Carstvo (i vlast) koje je još posve pogansko u svome izvoru, strukturi i svrhovitosti, a k tome još i progonitelj, takvo, dakle, da ispada tuđe kršćanskom mentalitetu. Sv. Augustin, međutim, piše u vrijeme kad je Carstvo već kristijanizirano, s obzirom na koje suverenitet jednog otpadnika tvori jasnu abnormalnu devijaciju; ništa ne bi bilo logičnije u tom smislu od poricanja njegove legitimnosti. Sv. Augustin, nasuprot, priznaje legitimnost uz točno razlikovanje: on hvali kršćanske vojnike koji su, također u vezi s naredbama otpadnika, znali razlikovati između Gospodina vječnoga i gospodina vremenitog, pokoravajući se ovome u zemaljskom redu, ali ne u duhovnom redu (*Enarr. in Ps 124, 7*). Međutim, u okviru srednjovjekovnog kršćanstva hipoteza o caru ili kralju koji ne bi bio kršćanin očito je nezamisliva: kako bi nevjernik mogao biti na čelu *respublicae christianorum*? Zato je apostaziju vladara sv. Toma izričito smatrao zakonitim motivom za gubitak gospodstva (*dominium*), po presudi Crkve (*sententialiter*), premda dominij proizlazi iz onoga *ius humanum* koji *ius divinum* ne ukida⁵. Ukratko: teoretski i povijesni razlozi ne dopuštaju da bi se augustinski stav u vezi s odnosom između vjere i vlasti smjelo smatrati istim s kasnijim teokratskim tezama.

Zaključujem ovaj rapidan pregled o općenitom stavu sv. Augustina u odnosu prema politici. Ako on ne cijeni politiku i nije njezin teoretičar, izgleda dopuštenim tvrditi da je u grandioznom i bogatom mozaiku egzistencije, zacrtanu u njegovim djelima, politika prisutna kao pozadinska kockica. Riječ je o kockici, ili bolje o skupu kockica koje imaju, moglo bi se reći, funkciju svjetla-tame, tj. služe većma tome da se s većom živošću istakne središnji i dominantan prikaz, nego što bi bile njezin dio.

2. To što sam dosad rekao ipak nipošto ne znači da se sv. Augustin nije zanimao za politiku. Kao biskup, on sigurno nije politički biskup, kao što drugi bijahu bili ili bijahu; on je bitno religiozni biskup, koji je ostajao vjeran monastičkom životu, zauzet oko brige za duše, a posebno specifičnim biskupskim poslanjem propovijedanja; sjetimo se samo njegovih *Sermones, Enarrationes in Psalmos*, homilija na Ivanovo evanđelje i tako dalje. Ali baš kao religiozni biskup on se našao, htio ili ne, uvučen u politička pitanja, kako je to bilo sasvim shvatljivo u epohi kad je nedavna (i još ne potpuna i razrađena) kristijanizacija zahtijevala autoritet i po-

⁵ Usp. *Summa theol.* II-II, q. 12, a. 2; u *ad primum*, slučaj Julijana tumači se s motivima povijesne prirode.

litičke akcije. Ne treba misliti samo na velike kontroverzije koje su se rodile s arijevtvom, donatizmom i pelagijanstvom, a unutar kojih nije uvijek lako razdvojiti religiozni vid od političko-socijalnog. Neka se pomisli na interveniranje biskupa, izazvana ljubavlju, kod javnih vlasti za ublažavanje kazni, za prizivanje pomoći ili milosrđa, za obranu siromaha. Treba misliti nadasve na intenzivno svakodnevno dijeljenje pravde kojemu se sv. Augustin posvećivao, budući da je strankama bilo dopušteno da biraju između carskog i biskupskog tribunala, po neke vrste »voluntarnoj jurisdikciji« (kojoj se religiozni temelj nalazi u 1. poslanici Korinćanima).

Pod tim je vidicima sv. Augustin poznavao, možda više od bilo kojeg kršćanskog teoretičara, po osobnom iskustvu politiku iznutra, ne u njezinim ambicijama, makar plemenitim, i u njezinim velikim planovima, nego u njezinu svakodnevnom ostvarivanju, u teškoćama administracije ili u mučnoj skrupuloznosti u izricanju sudova, što je tako dobro iznio na svjetlo u *De sermone Domini in monte* (2, 59–66) i u *Sermo XIII* (6–7). No upravo u tom svakodnevnom izvođenju politika silazi sa svog pijedestala te se njezina kvaliteta i humana upravljenost stavlja na probu od stvarnih pitanja ljudi, realnih pojedinaca. Tu se ona razdvaja (često tako reći nezamjetljivim stupnjevanjem) na plemenito ali naporno i nezahvalno služenje drugima ili na tašto i pohlepno gospodovanje. Sv. Augustin je baš budan promatrač toga jednoga i drugoga, uvijek pozoran da pohvali ljepotu prvoga, ali lucidan i nepristran u dijagnosticiranju drugoga u njegovim mračnim korijenima.

S druge strane, s brojnim društvenim pitanjima sa znatnim odjekom na politički život — obiteljske i građanske dužnosti, vlasništvo i pravedna plaća i sl. — za koje postaje osjetljiv zbog svojega aktiviteta bilo kao pastir bilo kao apologetičar-polemičar, sv. Augustin se sučeljava i rješava ih pod etičkim profilom u svojim moralnim traktatima ili u apologetskim spisima. To moralno ocjenjivanje proširuje se dotle da zahvaća također neke probleme u pravom smislu političke, iako najopćenitije, kao što je pokoravanje zakonima, dužnost plaćati poreze, pružanje vojničke službe, ponašanje u ratu. Perspektiva pod kojom se obrađuju takvi društveni i politički problemi uvijek je strogo i isključivo duhovna i moralna, kako je to svojstveno svoj patrističkoj tradiciji. Nikad se to ne pretvara u političku ili socijalnu teoriju. Uostalom, kako je dobro napisao Marrou, »le propre de saint Augustin est de se refuser à l'abstraction: il veut toujours considérer les choses de l'homme non pas *in se*, mais *in ordine exercitii*«⁶, u čemu je njemu svojstven način moralne i pastoralne obrade. Ali je očito da slična perspektiva uključuje unutarnje razumijevanje iskustva koje se ima ocijeniti; traži se ispitivanje toga iskustva u njegovim najskrivnijim egzistencijalnim aspektima, a u tom je Augustin majstor.

Zbog tih svojstava ne iznenađuje da su fama i autoritet sv. Augustina, mislioca i duhovnog i pastoralnog vođe, bili u njegovo vrijeme nadaleko priznati. Kako pokazuje njegova korespondencija, njemu se obraćaju za savjet obični ljudi, odlične osobe, službene ličnosti, i ne samo u religioznim i duhovnim nego i u društvenim i političkim pitanjima. I sv. Augustin ih ne ostavlja bez odgovora, uvijek u naznačenoj optici. Prisjetimo se samo, primjera radi, na *Pisma 104 i 133* protiv torture

⁶ H. MARROU, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, u *Studia patristica*, 1957, p. 347.

i osude na smrt, na *Pismo 138* o ratu, na *Pismo 153* o vlasništvu. I u govorima često nađemo općenitije referencije na slična pitanja i na nespokojsva koja su se javljala u kršćanskom puku.

Ako se vodi računa o osobnom iskustvu hiponskog biskupa i o zaista znatnoj množini (i kakvoći) opažanja u vezi s politikom, raspršenih u njegovim djelima, čovjek dobiva dojam da se nalazi pred paradoksom. Sv. Augustin je daleko od toga da bude samo indiferentan sudionik u političkim zbivanjima Carstva, on poznaje politiku u konkretnosti njezinih kako pozitivnih tako i negativnih aspekata, ali ipak ne stvara teorije o politici niti pokazuje bilo kakav interes za takvu teoriju, pa ipak je ne osuđuje. Ali je to paradoksalno, reći će se, samo za nas moderne, koji smo se sad već mentalno navikli na sistematsku enciklopediju znanja i na to da se u toj enciklopediji dodjeljuje politici istaknuto mjesto. Pa ipak, paradoks izgleda postoji također u odnosu prema velikim klasičnim modelima, bez obzira jesu li ti modeli sistematični ili ne, i je li ih sv. Augustin imao pred očima ili nije, kao što su Platon i Ciceron s jedne strane, i Aristotel s druge. U nakani da se prevlada taj paradoks, osim u nezadovoljstvu augustinskom nesustavnošću, nalazi možda svoje objašnjenje nerijetko poduzimanje da se saberu zapažanja, refleksije, sudovi u vezi s političkim i društvenim životom koji se nalaze u ukupnom augustinskom korpusu, pa da se onda ta *disiecta membra* slože u jednu organsku političku i/ili socijalnu »doktrinu«.

Takvi pokušaji sigurno nisu bez vrijednosti, jer uredno prezentiraju materijal bez sumnje dragocjen, koji bi suviše često za čitatelja mogao ostati nezapažen zbog razbacanosti njegova smještaja. Ali ulijeću u ne male rizike. *Prvo*, da ta *obiter dicta* — kako ih je prilično dobro nazvao F.J. Thonnard⁷ — pretvore u teze jednog organskog govora, kod čega može biti zamračena prigoda, pa stoga i duh tih *dicta*. *Drugo*, u rizik da naš *modus scribendi* nametnemo Augustinovu, pronalazeći sistem gdje ga nema, i gdje postoje samo elementi za jedan sistem augustinske inspiracije. Kako je dobro napisao Gilson⁸, obično se u spisima sv. Augustina traži *sistem*, dok nam ti spisi nasuprot pružaju samo *metodu* (a ja bih dodao: *perspektivu*) za refleksiju. Ako to vrijedi za ukupno djelo Hiponca, s većim razlogom vrijedi za njegovu refleksiju o politici. *Treće*, upada se u rizik, i to najteži, da se iz vida izgubi koje je »žarište« (ako se može tako reći) oko kojega se okreće misao i duša svečeva. Tako se može konačno svršiti u tome da mu se pripiše konstrukcija jedne *scientia* (političke) koju on nije htio pisati jer ju je nadilazio njegov ideal *sapientia*⁹, i prikazati ga kao da traži naizvana ono što je on, naprotiv, tražio isključivo u najdubljoj nutрини duše: razjašnjenje određenja čovjekova.

Ali već spomenuti paradoks doista je samo prividan. Kratke dosadašnje naznake trebale su nam jasno pokazati da se augustinsko ulaženje u konkretnu politiku, makar nipošto odvojeno ili rubno u svečevu životu, zbiva ipak u znaku religiozne djelatnosti, pastoralnih preokupacija ili duhovnog i moralnog vodstva. Zato nije u kontrastu s njegovim teocentričkim i metapolitičkim Weltanschauung-om

ni s njegovim mističkim i spekulativnim ciljevima, dapače ih čitanjem iskustva učvršćuje. Iskustvo ga, naime, uči kakve prigode i sredstva — podsjetimo se dijalektike *uti-frui* — za otkupljenje ili pogubljenje (jer to on želi shvatiti) donosi *živjeti* u politici, ne politika sama u sebi.

Uostalom, ta se točka savršeno razjašnjava baš u *De civitate Dei*, u toj Državi preobraženoj iz platonske u kršćansku, da se poslužimo navedenim Jaegerovim riječima.

Najdramatičnije kulturno-historijsko pitanje koje se nametnulo, i bilo nametnuto, budnoj osjetljivosti sv. Augustina, tiče se upravo politike, podignute do njezina najvišeg značenja civilizacije. Mučeno endemijskim nutarnjim podjelama i barbarskim invazijama, Rimsko je Carstvo prijeteće uzdrmano u svojoj političkoj egzistenciji, dok izgleda da bi mu kristijanizacija morala osigurati, s jedne strane, čestitost običaja i slogu osjećaja, s druge strane, božansku zaštitu. A u tu dramu Carstva uvučena je sudbina same civilizacije napredujućim valovljem barbarstva. Savjesti i kulturu onoga vremena zbuñuje uznemirujuće pitanje: Rim, *urbs* koji je postao *orbis*, ne propada li *zato što* je postao kršćanski? Pitanje se javilo već u vrijeme strave pred harajućom najezdom Ostrogota Radagaja tako reći pred vrata grada (usp. *De civ. Dei* 5, 23), svoj vrhunac dostiže u času Alarikove pohare Rima, tvori temu famozne izmjene pisama između Marcelina i sv. Augustina, te time i poticaj da napokon pristupi obradi teme *De civitate Dei* koja je u svečevu duhu bila već dugo prisutna.

Već se sv. Ambrozije bio našao sučeljen s pitanjem te vrste, prigodom zgode s oltarom Viktorije, koja ga je suprotstavila Simahu. Ali se pitanje onda postavljalo mnogo manje dramatično. Simah je bio poganin, Marcelin kršćanin: koliko je dakle shvatljivija optužba prvoga, toliko je većma zbuñujuća perpleksnost drugoga. Simah je nazrijevao osvetu napuštenih bogova u jednoj gladi, događaju dakako teškom ali prirodnom, toliko koliko i čestom. Marcelin je bio zbuñjen događajem izuzetnim: profanacijom Rima, simbola vječnosti Carstva (usp. *Sermo 105, 10*) i ukupne civilizacije. Lakše je bilo odgovoriti sv. Ambroziju, u trenutku kad je rastući autoritet velikog vladara i vjernoga kršćanina, kakav je bio Teodozije, davao dojam sigurnosti da će se rimska sreća ponovno zadobiti. Prilično je teže Augustinu da pruži odgovor, izazvanom u času kad su se one nade već bile rasplinule, a Carstvo je glavinjalo pod slabim vodstvom Honorija.

U tako poremećenoj situaciji politika skače u prvi plan: kao garancija jedne civilizacije u projekciji univerzalne, ukazuje se kao probno poprište za samu religiju, ne samo s obzirom na njezinu svjetsko-socijalnu valjanost nego i s obzirom na duhovnu i moralnu vrijednost. S jedne strane, kršćani se ne ukazuju sposobnima da uredi društvo bolje nego pogani; s druge strane, molitva i krepost ne proizvode to da padne oružje iz ruku stranaca ni da nestanu mržnje susjeda. Jesu li kršćani, dakle, rasa određena da živi na rubu društva? Vraća se uznemirujuća optužba Celzova... Možda imamo nešto analogno u naše dane: raskršćanjenje, odvajanje masa od vjere, do poplave sekularizma i masovnog ateizma (novo barbarstvo), nije li to dokaz da molitva i krepost nisu dosta, da samo politički angažman (kršćanski) može opet osvojiti te mase za kršćanstvo? Odatle proizlazi prijedlog, ili bar problem, nove politike, koja bi postupala iz kršćanske vjere i bila okrenuta prema kršćanskoj vjeri kao svojoj prvotnoj i glavnoj realizaciji. Nije ovdje mjesto za diskusiju toga pitanja kako ga iznose danas, često u terminima suviše ekstremiziranim i pretjerano pojednostavljenim. Sigurno je da je augustinski odgovor na dramu Carstva i rimske civilizacije bio sasvim drugog tipa.

⁷ U jednoj *note complémentaire* izdanja *De civ. Dei* u *Bibliothèque augustiniennne*, vol. 37, Bruges 1960, p. 750.

⁸ Usp. *Introduction* . . . , p. 322.

⁹ O tom pitanju, vidi pažljivo istraživanje F. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, Padova 1974, 2 voll.

Velikom sintetičkom snagom napisao je Gilson da sv. Augustin, kad se suočava s konkretnim problemima psihološkog, egzistencijalnog, društvenog reda, uokviruje te probleme u jednu »povijesnu kozmologiju«, kojoj su bitni termini slijedeći: »comment Dieu s'est communiqué à la nature et à l'homme par la création; comment, l'ordre établi par cette communication ayant été détruit par le péché, une autre nature a succédé à la première; à quelles conditions enfin l'ordre primitif pourrait être restauré«¹⁰. Eto, *De civitate Dei* savršeno se uklapa u tu perspektivu refleksije, dapače predstavlja najorganskiji i najbogatiji izražaj te perspektive. Stoga možda predstavlja najjasniju afirmaciju Božje transcendencije i gospodstva nad svijetom i poviješću što ju je kršćanska misao formulirala u odnosu prema nekom političkom i kulturalnom problemu s povijesnim dimenzijama, u tom slučaju epohalnim. Takvom afirmacijom sv. Augustin rasvjetljuje daljnji smisao (i kao značenje i kao smjer) povijesti, eshatološki; ali on zbog toga ne ignorira situacije ni njihove implikacije kako za čovjekovu sadašnjost tako ni za njegovo određenje, jer se upravo u njima uprisutnjuje (i shvaća) milost i grijeh. Niti, s druge strane, ne predlaže put golog pijetističkog rješenja ili evazivne *fuga mundi*, jer zapaža i potcrtava svu vrijednost unutarnjeg obraćenja za ciljeve kako shvaćanja tako i otkupljenja povijesti. Snagom te globalne impostacije, *De civitate Dei* ne može se nipošto klasificirati ili interpretirati kao djelo o politici, iako, *de facto* ne zauzima u odnosu prema politici manihejski ili gnostički stav osude. Kao što sve ljudsko, tako i politika može u augustinskoj perspektivi biti prijemljiva za preobrazbu koja je djelom vjere čini transparentnom i spasava je djelom ljubavi.

II. POLITIČKE TEME U *DE CIVITATE DEI*

1. Pošli smo od općih zapažanja o Augustinovu načinu gledanja na politiku; sad nas je taj govor doveo do ključnog slučaja u *De civitate Dei*: tu nalazimo najbolje probno poprište tih zapažanja. Sad se već dugo vremena složno isključuje, kao interpretacija koja iskrivljuje djelo, globalno tumačenje po političkom ključu, kao da bi se konflikt između dviju *civitates* mogao identificirati kao konflikt između Crkve i Države. S druge strane, u *De civitate Dei* ne može se otkriti prijedlog ni nekog modela institucionalnih struktura ni političkih strategija ili projekata; prema tome, djelo ne dopušta upotrebe u praktično-ideološke svrhe. Pa ipak, kao i svaka refleksija iz vjere o čovjekovu položaju — u ovom slučaju: o dvije *civitates* u njihovu putujućem položaju — djelo *De civitate Dei* baca svjetlo, neka bude i skraćeno, također na narav »političkoga«, kako se običava danas govoriti da bi se strukturalni aspekt politike razlikovao od operativnog ili preskriptivnog.

No, budući da je riječ upravo o skraćenim svjetlima, raspršenim meditacijama u funkciji svjetla-sjene, korisno ih je rekonstruirati na način tematski, a ne sistematski, a da pri tom ne vodimo brige o *ordo orationis* samoga djela, koje je već u sebi zamršeno zbog dugog perioda svoga sastavljanja, i zapravo ne pruža jednospjerni trag u svojim promatranjima u vezi s politikom. Najznačajnije teme za koje mislim da im je moguće ući u trag jesu slijedeće: društveni položaj čovjeka; pojam naroda; mir.

2. Najsolidnije i uobičajeno opravdanje »političkoga« u antičkoj misli, bolje rečeno njegov prvi temelj, leži u društvenosti čovjeka. Sv. Augustin u to ne sumnja: u *De civitate Dei*, jednako kao i u prijašnjim i kasnijim djelima, on se sasvim prilagođuje grčko-rimskoj kulturnoj tradiciji, bez nastojanja da bude originalan. Društvenost čovjeka ukazuje mu se kao princip koji se može lako konstatirati, pa prema tome vrijedi za sve, ne samo za mudraca: *quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos nullo amplius adprobamus* (19, 5). Socijalnost je prirodna datost duševnog života, koja se u ljudskom rodu očituje na istaknut način: *nilhil enim est quam hoc genus... tam sociale natura* (12, 28). Čovjek je, dakle, po prirodi društveno biće, biće u odnosu; zato ga samo njegovo ustrojstvo tjera da se na konkretan i određen način udružuje sa sebi sličnima: *homo fertur quodam modo suae naturae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam* (19, 12).

Društvenost je, dakle, konstitutivni, ontološki princip čovjeka, i to po sebi aktivni princip: ontološka je društvenost uzrok traženja (i stvaranja) različitih oblika društva kakvi oblici postoje u stvarnosti. Taj princip goni čovjeka da baš u takvim oblicima udruživanja traži mir, uza sve i preko svih egzistencijalnih sukoba, čak unutar konfliktnosti same. Čak i ona, naime, unatoč prividima, na objektivan način pokazuje potrebu (i želju) za mirom u društvenosti, kako je to sretno izraženo u posljednjem citatu. S druge strane, društvenost i mir sačinjavaju neke vrste hendijadu (svezu), jer se jedno izražava u drugom, pa je, prema tome, i mir ontološka datost, jer bez nekog stupnja mira s drugima nema života. I ono što je pervertirano *necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est et ex quibus constat: alioquin nihil esset omnino* (19, 12). Na tu ću se točku još vratiti, ali već ovdje treba imati na pameti: ta naravnost mira, pa dakle i socijalnosti, može doduše biti iščašena u svojim manifestacijama, ali ne može biti eliminirana: *non amare... qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae debeat etiam extrema vestigia (isto mjesto)*. Kad to tvrdi sv. Augustin, čiji je stav sa zahvatom istočnog grijeha u narav dobro poznat, onda je to od skrajnje važnosti.

Naravna socijalnost — koju ni grijeh nije izbrisao — iskazuje se na egzistencijalnom planu (a ni tu Augustin ne kazuje ništa novo u odnosu prema klasičnoj tradiciji) u tri stupnja, u tri načina bivstvovanja, odnosno u tri tipična oblika, koji rastu u širinu: *domus*, tj. obitelj, *civitas vel urbs*, tj. političko tijelo, *orbis terrae*, tj. sav ljudski rod (19, 7). Dakle, budući da je socijalnost temelj »političkoga« u koliko je ovo *gradus... societatis humanae (isto mjesto)*, i *civitas*, politička struktura, nalazi svoje objašnjenje u ontološkoj datosti.

Utemeljivanje »političkog« na naravnoj socijalnosti nije kod sv. Augustina povjerenjeno samo čitanju ontološke strukture čovjeka. Potvrđuje se također isticanjem antropološkog (u današnjem smislu riječi) zbivanja preko kojeg se dolazi do stvaranja političke grupe. I u tom je slučaju riječ o malo naznaka, koje su u skladu s kulturnom tradicijom onoga vremena, prihvaćenom kao samo-po-sebi-razumljivom. *Civitas* ima svoje podrijetlo u obitelji. Već se u spisu *De bono coniugali* (c. 1) nalazila tvrdnja: *prima naturalis humanae societatis copula vir et uxor est*. Tvrdnja se vraća u *De civ. Dei* u ciceronijanskim terminima: *copulatio maris et feminae, quantum attinet ad genus mortaliū, quoddam seminarium est civitatis* (15, 16). I još: *hominis domus initium sive particula... civitatis* (19, 16). »Političko« je, dakle, naravni razvitak naravnog obiteljskog društva u okviru opće ontološke društvenosti čovjeka.

¹⁰ E. GILSON, *Introduction...*, p. 315.

Sv. Augustin se ipak ne zadovoljava ontološkim i antropološkim čitanjem stvarnosti: prodirući u unutrašnjost, pod vodstvom Pisma, on otkriva duboki smisao svega toga. Što se tiče pitanja naravne socijalnosti, njegovo je naučavanje vrlo jasno i kreće se bez teškoće. Biblijsko podrijetlo svih ljudi od jednog jedinog praoca ima precizno značenje: Bog je htio da njihova socijalnost bude poduprta *non tantum inter se naturae similitudine, vero etiam cognationis affectu* (12, 22), koji će ih afekt povezivati *in unitatem concordem pacis vinculo* (14, 1). Viđena u svjetlu Objave, ontološka datost ne samo biva modificirana nego postaje transparentna, pokazujući sve svoje bogatstvo značenja kako egzistencijalnog tako i mističkog. Naravna socijalnost stječe zato svoj puni meta-fizički (dakle ne naturalistički) smisao ljudskog bratstva i znaka općeg Božjeg očinstva¹¹.

Složenija je, međutim, hermeneutika antropološkog pitanja o prirodnoj derivaciji »političkog« od obitelji, po biblijskom ključu. To se pitanje, naime, u augustinskom govoru usko zapele u biblijsku rekonstrukciju podrijetla dviju mističkih *civitates*. Utemeljenje prve političke *civitas* pridaje sv. Augustin, na liniji Geneze, bratoubojici Kajinu, dok Abel *tamquam peregrinus non condidit*¹². Suprotstavljanje nevinog Abela, *peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei*, osuđenom Kajinu, *pertinens ad hominum civitatem* (15, 1), s kojim se veže podrijetlo »političkoga«, baca mračnu sjenu na »političko«.

S obzirom na to nameće se prva napomena: to suprotstavljanje naznačuje na najjasniji mogući način da je za sv. Augustina *Civitas Dei* neka realnost radikalno drukčija od političkog tijela, nemajući zajedničke mjere, tako da ni na kakav način, ni kroz kakvu medijaciju, političko tijelo ne može dospjeti do toga da bi se identificiralo s onom *superna sanctorum civitas*. To je izvan diskusije; mora li se, međutim, onda reći da se »političko« identificira s *civitas terrena* osuđenih? Paralela između bratoubojstva Kajinova i bratoubojstva Romulova (15, 5), osnivača Rima (a koji se u *De civitate* uzima kao simbol »političkog«), kao i simbolizam biblijskih imena — Kajin znači *possessio* i grad što ga je on osnovao zove se (po imenu njegova prvorođenca) Henoh, tj. *dedicatio* (15, 17) — daju dojam kao da na to upućuju: politička *civitas* rađa se iz bratoubojstva i požude za zemaljskim stvarima.

Pa ipak, ako dobro gledamo, sv. Augustin nije propustio zabilježiti razliku »političkog« od *civitas terrena* ili *diaboli* (kojoj je glavni i sigurniji simbol Babilon, tj. *confusio*), kako god ta distinkcija išla po oštrici britve, tako da se ponekad čini nesigurnom. Kajin, naime, ako i jest utemeljitelj političke *civitas*, nije utemeljitelj one *diaboli*, budući da je u toj drugoj već rođen, kao i svaki drugi čovjek koji *ex damnata pro genie exoritur... ex Adam malus et carnalis*, kao i sam Abel (15, 1). Ali, za razliku od Abela, Kajin je poslije sebe potvrdio kao njezina građanina po svojoj *rerum terrenarum cupiditas* (15, 5), koja ga je dovela do bratoubojstva.

S druge strane, Kajin je osnovao političku *civitas* kad je, kaže sv. Augustin, njegova obitelj porasla dotle da je postala narod: *cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet iam populi quantitatem* (15, 8). Biblijska hermeneutika, dakle, potvrđuje antropološki podatak (podrijetlo »političkog« od obi-

telji) i spasava ga od satanokratskog tumačenja. Ne treba zaboraviti, što se toga tiče, da, makar nakon ne malih nesigurnosti¹³, sv. Augustin upravo u *De civitate Dei* izričito tvrdi da porast obitelji spada *ad gloriam connubii* a ne *ad poenam peccati* (14, 21), jer je to Bog htio *ante peccatum hominis ab initio* kao *donum nuptiarum* (14, 22).

U tom smislu »političko«, smješteno u okvir reda stvaranja, nalazi, s jedne strane, svoju punu legitimnost u *status viae* posredstvom ljudske socijalnosti i rasta obitelji, kojih je ono naravni razvitak; s druge strane, stječe značenje očitovanja, makar i ograničenog, čovječanskog bratstva. Ali tim samim »političko« nije izuzeto, kao što to nije ni ženidba, od zasjede grijeha, jer Pad donosi sa sobom nedostatnost naravnog podrijetla, kako god legitimnog, i potrebu duhovnog preporođenja u Kristu i slijeđenja Krista: *in Christum renascendo proficere* (15, 1). Odatle ambivalentnost postojanja, koja se posebno izražava u društvenom životu; to nam na lapidaran način, sažimajući je integralno, kazuje jedna augustinska fraza, već djelomično citirana: *nihil enim est quam hoc genus [humanum] tam discordiosum vitio tam sociale natura* (12, 28). Kako onda »političko« može prevladati antinomiju *vitium-natura*? To je konkretan problem s kojim se politika suočava sve tamo od svoga ontološkog utemeljenja.

Pitanje je to teže što se čini da sv. Augustin politički život označuje kao privilegirano mjesto za očitovanje strasti i one *cupiditas* za zemaljskim stvarima: gospodovanje, bogatstvo, časti, slava... Suvišno je nizati vrlo brojna mjesta iz *De civitate Dei* gdje se to pojavljuje. Dosta je podsjetiti da od samog početka djela *dominandi libido* (*praef.*), koja karakterizira, a istodobno i zarobljuje, mističnu *Civitas terrena*, nalazi preciznu paralelu u duhu i događajima rimskog naroda, izraženu gotovo istim riječima (1, 30). Načelno opravdano na onto-antropološkom planu, je li »političko«, dakle, na historijsko-egzistencijalnom planu osuđeno da bude preisprijetnuto od zla?

Na toj je točki uputno napustiti temu ljudske socijalnosti da uzmemo u pretres drugo tematsko izvođenje u *De civitate Dei*, koje se direktno tiče područja politike jer se bavi najvećim političkim entitetom: to je *populus* ili *res publica*.

3. Pitanjem definicije pojmova *populus*, *res publica*, bavi se sv. Augustin u dva različita konteksta *De civitate Dei*: u 2. knjizi (c. 21), gdje mu to služi za odbacivanje poganske tvrdnje da je kršćanstvo izazvalo kraj građanskih kreposti te stoga dekadenciju Rima, i u 19. knjizi (cc. 21—24), gdje mu to treba za preciziranje odnosa između *Civitas Dei* i *res publica*. Kako god su ta dva teksta vrlo daleko jedan od drugoga (također po vremenu kad su napisani) i koliko god je njihova nakana različita (prvi je apologetski a drugi spekulativan), oni ipak zajedno tvore jedinstven tematski izvod. Tu nalazimo izloženu jednu liniju pristupanja k netom naznačenom problemu i njegova rješavanja: kako »političko« može prevladati zasjede *vitium-a*, zla?

I u tom slučaju sv. Augustin polazi od poticaja klasične filozofije, prihvaćajući odatle prevalentan tradicionalni odgovor: rješenje političkih zala jest u pravednosti. Kako je poznato, u toj se diskusiji svetac oslanja prvenstveno na dijelove Cice-

¹¹ O tome vidi pronicavu analizu F. CAVALLA, *nav. dj.*, vol. 11, pp. 7—18.

¹² *De civ. Dei* 15, 1. Već je sv. Ambrozije pripisivao dvojici braće porijeklo dviju duhovnih *sectae* (usp. *De Cain et Abel*, 1, 1, 4) a sv. Augustin je to više puta ponovio u *Enarrationes in Psalmos* (61, 7; 64, 2; 142, 3).

¹³ Usp. napose *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 19, 30.

ronova djela *De republica*, djelomično izgubljene, koje on parafrazira ili reproducira u cijelosti. Ciceronovski je princip nedvosmislen: *sine summa iustitia rem publicam regi non posse* (2, 21), jer *res publica* znači *res populi*. Zato za Cicerona pravednost nije samo *regulativni* princip političkog života nego također i *nadasve konstitutivan* princip naroda. Narod, naime, nije *omnis coetus multitudinis, sed coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (isto mj.). Kao harmonija u glazbi, tako pravednost u društveno-političkom životu utvrđuje slogu među najrazličitijim dijelovima pa prema tome uspostavlja jedinstvo *res publica-e* (isto mj.). Kad nestane pravednosti, toga jedinstva nestaje; onda se može u strogom smislu reći *omnino nullam esse rem publicam, quoniam non esset res populi... nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus* (isto mj.).

Zaključivanje je linearno: »političko« nalazi svoju bit u pravednosti. Ta točka, čini se, dobiva punu potvrdu u vrlo poznatom pasusu *De civitate Dei*, gdje se iskorištava slavna epizoda dijaloga između Aleksandra Velikog i jednog gusara te se donosi famozna rečenica: *remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (4, 4). Upit izgleda čisto retorički, toliko je ugnjetavalačka (imperijalistička, danas bismo rekli) evidentnost nepravedne države. Ipak, čitan u svojoj integralnosti tekst unosi u temu *populus-a* (*regnum* je njegova specifikacija) novu i problematičnu dimenziju, naviještenu već ranije (2, 21) a koja će se kritički razvijati kasnije (19, 21—23).

Zašto su kraljevstva, ako se ukloni pravednost, samo velika udruženja za zločin? Ne zaustavljajući se samo na ugnjetavačkoj evidenciji, sv. Augustin iznimnom lucidnošću zahvaća jednu točku od velike važnosti: po sebi *latrocinia*, udruženja za zločin, nisu drugo nego *parva regna*. Zapravo, postoji istovjetnost strukture udruživanja između *regnum* i *latrocinium* (ako se izuzme različnost dimenzija), jer i ovo drugo *manus* (*šaka*) *ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur* (4, 4). Pažljivu čitatelju ne može umaći da ti rekviziti sasvim odgovaraju onome: *iuris consensus* i *utilitatis communitio* što konstituira *narod* (*populus*) prema Ciceronovoj definiciji. Uostalom, savršeno je jasno i iskustveno dokazano da i *latrocinium* može opstojati samo na bazi neke svoje »pravednosti« odnosno *unutarnje* harmonije, koja ne sprečava razbojničku družinu da nepravedno djeluje prema van (kao što će sv. Augustin potvrditi malo kasnije, usp. 19, 12), kao što to isto ne sprečava jednom ujedinjenom narodu; razlika se ne sastoji u tome što bi ovome nedostajala pohlepa, nego u nekažnjivosti koju mu osigurava njegova moć: *non dempta cupiditas, sed addita impunitas* (4, 4; usp. također 19, 12). Dokaz je primjer Rima, koji je, jer je bio ujedinjen, osvojio svijet.

Ali onda ta »pravednost« (koja se svodi na uređenu unutarnju organizaciju) ne može biti istinska pravednost. I Augustin je stvarno već pri kraju 21. glave 2. knjige ustvrdio: *vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est*. Tu točku on naširoko razvija u 19. knjizi. Sažimljem ukratko obrise zaključivanja koje se izvodi u glavama 21—23. Ako pravednost, prema klasičnoj definiciji grčko-rimske tradicije, znači dati svakome što je njegovo, nije pravedan onaj koji ne daje Bogu, stvoritelju čovjeka, ono što je njegovo; a budući da ondje gdje nema pravednosti, nema ni *res publica* ni naroda, onda iz toga slijedi da ne postoji *res publica* kad nema istinske pravednosti kojom se zahtijeva pokoravanje i ljubav prema Bogu. Upozoravam: taj je rezultat za sv. Augustina logički neizbježiv

budući da njegov pojam pravednosti, uvijek strogo jednoznačan, pavlovski¹⁴, kulminira u ljubavi prema Bogu. Naime, ako pravednost — ponavljam — znači dati svakome svoje, onda punina pravednosti stoji u uzvraćanju Bogu ljubavi za ljubav. Slijedeći smionu i veoma originalnu dijalektiku (transfiguracije umjesto hegelovske *Aufhebung*), sv. Augustin gleda pravednost, onako kako je shvaća »naravna« misao, kako se na svojem vrhuncu preobražava u ljubav. To je čvrsta točka augustinske misli. Od samih početaka te misli pronalazimo u njoj da se pravednost definira kao *amor Deo tantum serviens, et per hoc bene imperans ceteris quae homini subiecta sunt*¹⁵, a kasnije, u *De natura et gratia* (c. 70) on će reći: *caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est*.

Odatle, nastavljajući s apsolutnom strogošću i u punoj vjernosti svome shvaćanju dubokog značenja pravednosti, zaključivanje je došlo do paradoksalnog rezultata: jedina istinska *res publica* je *Civitas Dei*, koja nije od ovoga svijeta; zemaljske države, međutim, *de facto* nisu *res publicae*. »Političko« izlazi, ne kažem poraženo, ali posvema rastvoreno zbog svoje nemogućnosti da odgovori vlastitoj strukturi. Ali paradoks je, da tako kažemo, željen: želi se signalizirati nemogućnost upotrebe pojma pravednosti — u njegovu punu značenju koje uvijek upućuje na Boga — za razumijevanje strukturalne stvarnosti »političkog«, dramatski ambivalentne.

Sv. Augustin, naime, vraćajući se na raniju naznaku o *probabiliores definitiones* naroda (2, 21), daje sada vlastitu definiciju: *populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communione sociatus* (19, 24). Bitna varijanta te nove definicije u odnosu prema pređašnjoj sastoji se u supstituiranju sintagme *concors dilectio* namjesto *iuris consensus*, tj. ljubav dolazi na mjesto pravednosti¹⁶. Ta supstitucija traži pojašnjenje, jer je izazvala brojne diskusije.

Ona, zapravo, ne predstavlja »žaljenja vrijednu zabludu kod velikog katoličkog naučitelja«, kako je bilo površno napisano¹⁷, koja bi proizlazila iz čisto teološkog (tj. supernaturalističkog) poimanja pravednosti, jer, kako sam već naznačio, augustinska dijalektika preobrazbe čuva netaknuto »naravno« značenje pravednosti: dati svakome svoje. S druge strane, nova definicija nosi samo prividno sa sobom potiskivanje pravednosti u drugi plan, kako se neadekvatno izražava Gilson¹⁸, jer supstituiranje ljubavi pravednosti čak strogo proizlazi baš iz najdubljeg shvaćanja-uzvisivanja pravednosti: pravednost je, dakle, u središtu Augustinova umovanja, ona je njegov teoretski oslonac.

Bez sumnje, izdvajanje u pojedinačni govor o *dilectio* i *amor* — ekvivalentnih termina, kako sam Augustin kaže na drugom mjestu (14, 7) — kao bitnog definicijskog elementa naroda, savršeno odgovara općoj orijentaciji augustinske misli koja slijedi red ljubavi¹⁹, do te točke da samu pravednost vidi kao preobraženu u ljubav.

¹⁴ Prisjetimo se Rim 13, 10: *punina zakona je ljubav*.

¹⁵ *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 15; usp. također *Ep.*, 120, 4, 19.

¹⁶ Jedva je potrebno spominjati da koliko Ciceron toliko i Augustin *ius* uzimaju u terminima *iustitia*.

¹⁷ Usp. A. J. CARLYLE, *St. Augustin and the City of God*, u F. J. C. HEARNshaw, *The social and political ideas of some great mediaeval thinkers*, London 1923, p. 50.

¹⁸ Usp. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952, p. 41.

¹⁹ Kako je naglasio, ovaj puta vrlo dobro, GILSON, *Introduction...*, pp. 312—314.

Ali ne treba zaboraviti da čitava *De civitate Dei* nalazi svoj oslonac na ideji o anti-nomičkoj dvojnosti ljubavi — isklesanoj u famoznom pasusu 14. knjige (c. 28): *fecerunt itaque civitates duas amores duo...* — koja ovdje, u slučaju diskusije o narodu, dobiva precizne i dosta važne konsekvencije.

Ljubav je najveća agregatna snaga života, ukoliko je vrelo sloge i jedinstva; stoga narod kao ujedinjujuća egzistencijalna društvena formacija ne može ne nalaziti u njoj vlastiti konstitutivni i agregatni princip. Državne institucije i zakoni, moralna ponašanja i običaji, nalaze svoj temelj i svoj direktivni kriterij u takvoj zajedničkoj i pozajedničarstvujućoj ljubavi: to je uobličen i društven izražaj ljubavi. Ako ljubavi nema, »političko« se ne konstituira; ako ljubav prestane, »političko« se korumpira, rastvara se i prestaje postojati. Ali da bi se jedan narod konstituirao i politički održao, za to se de facto ne zahtijeva da priznaje Krista kao svoga *conditor rectorque*, kako je rezultiralo iz referencije na pravednost (2, 21). Potrebno je, nasuprot, i dostatno da ima *neku* ljubav zajedno. Ipak to nije dosta da bi ga učinilo narodom *pravednim*, jer da bi bio pravedan, morao bi slijediti onu *ljubav Božju (amor Dei)*, koja jest pravednost u svojoj preobraženoj punini smisla: *iustitiae veritas* (19, 24). U tom smislu sv. Augustin može zaključiti da su Rimljani, kao i Asirci ili Grci itd., uistinu konstituirali narode (*res publicas, regna*) u političkom smislu riječi, makar nisu poznavali Boga, pa prema tome ni istinske pravednosti (*iustitiae veritatem*).

Paradoks se međutim razrješava: nepolitička *Civitas Dei* nije, zapravo autentična *res publica*, kako bi princip pravednosti nužno zahtijevao da se zastupa. »Političko« de facto ima svoju vlastitu konzistenciju, vlastitu strukturu, kojoj je nosivi elemenat *amor* ili *dilectio* nečega zajedničkoga: zemaljskog »općeg dobra«. U toj perspektivi politička struktura rezultira kao ovisna o ontološkoj strukturi čovjeka, ali nezavisna od religijske vjere.

Ta individuacija političke ljubavi (građanske ili nacionalne solidarnosti, rekli bismo danas) i njezine strukturalne važnosti sigurno je klasično grčka: sjetimo se Aristotelove *politiké philia*. Ali iz dvojstva dviju ljubavi (*amores*), do čega je došao svojom vjerom rasvijetljenom refleksijom, sv. Augustin izvlači konsekvencije koje stvarno nisu grčke. Već u 5. knjizi *De civitate Dei*, vraćajući se i razvijajući temu prije naviještenu u konciznim i klasičnim terminima²⁰, on je jasno pokazao, na primjeru Rima, kako je ta ujedinjujuća »politička ljubav«, koja je građane nagonila da skupno dobro pretpostavljaju partikularnom interesu, bila uzrokom rimske veličine (5, 12—13). Ipak jedne veličine koja je takva *secundum hominum existimationem* (5, 12); kreposti koja je radije mana i čini (ljude) samo *minus turpes* (5, 13). Zato Rimljani *perceperunt mercedem suam* (5, 15), a ta plaća je, po pravdi, ne vječni život, nego samo politički uspjeh (*isto mj.*). Tu tezu Augustin sistematski potvrđuje u 19. knjizi; kako god je hvale vrijedno da duša komandira nad tijelom i razum nad manama, ako sve to nije podvrgnuto Bogu, onda i te kreposti *vitia sunt potius quam virtutes* (19, 25).

²⁰ Usp. Ep. 138, 3, 17: *Deus ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intelligeretur hac addita, fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas.*

Za sv. Augustina, dakle, *zoon politikón* ne predstavlja, na grčki način, punoću humanuma, već naprotiv predstavlja njegov nesretni vremeniti položaj, budući da nadvladavanje privatnih egoizama i pohlepa u predanju sebe javnoj stvari i ljubavi prema zemaljskoj domovini ne može postići drugo osim svjetovne slave i moći, koje su iluzorne ako nisu grešne. Uokviren u perspektivu antinomije dviju ljubavi, narod, taj najviši politički entitet, nalazi se po tome sučeljen s radikalnom alternativom. Ili ostaje vjeran onome što ga strukturalno kvalificira, tj. ljubavi prema vlastitom vremenitom *bonum commune*, i onda će imati veće garancije za politički uspjeh, ali se neće dići iznad zemaljske dimenzije čovjekova položaja. Ili slijedi *amor Dei* i obraća svoje zemaljsko jedinstvo prema mističnom jedinstvu *Civitas Dei*, a onda neće moći ne transcendirati plan političnosti odričući se, poradi blaženstva, bilo kakve garancije uspjeha. Drugim riječima, »političko« samo po sebi ne spasava, nego se nasuprot spasava po nečemu što je iznad politike.

Ipak, sv. Augustin zatvara temu *naroda* naglašavajući dužnost kršćanina da moli za upravljače i za zemaljski mir Babilona (19, 26). Hermeneutika augustinske refleksije o politici mora, međutim, načiniti daljnji korak, i zahvatiti temu o miru.

4. Augustinska tematizacija mira prekoračuje — to je jedva potrebno spominjati — teren politike: mir se, zapravo, u svojoj svojoj punini izražava u *Civitas Dei*, gdje se on realizira kao *ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo* (19, 17). To je savršenstvo mira, to jest njegovo samoostvarenje bez nedostataka i proturječja; to je u tom smislu kritička mjera za razumijevanje i vrednovanje svakog mogućeg mira, odnosno za određivanje njegova stupnja (ontološkog) bitka i (aksiološkog) dobra. Na taj način biva rasvijetljen i mir u političkom smislu u njegovoj ne površinskoj realnosti i otkriva se njegova intimna struktura — dijalektička, kako ćemo vidjeti. Stoga ta tema posjeduje također svoju jasnu političku vrijednost, dapače je, mislim, odlučujuća ako se hoće do dna razumjeti cjelovita misao sv. Augustina s obzirom na politiku. Tema o miru prisutna je više-manje posvuda u korpusu Augustinovih spisa, ali se ipak prvenstveno razrađuje u 19. knjizi *De civitate*, s izvanrednim bogatstvom teoretskih i fenomenoloških naznaka. Ovdje ću to svesti na bitno.

Brzim panoramskim uvidom, sabirući u sintezu mnoge analize koje je već razvio u ovom ili u drugim djelima, sv. Augustin pokazuje nam najprije kako je sva egzistencija čovjekova uzbukana trajnim nesigurnostima, zasjedama, sukobima: u prijateljskom odnosu, u obitelji, u građanskom životu, u međunarodnim odnosima (19, 1—9). Ipak, jednom dubljem pogledu ta situacija dramatičnih razdiranja, makar se ne razrešava, otkriva nešto bitnije: svi žele mir, jer *dulcedo pacis... omnibus cara est* (19, 11). Također u situacijama najotvorenije konfliktnima, mir je dijalektički prisutan kao istinski cilj čovjekov, pa čak svakoga živoga bića: *sicut enim nemo gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit* (19, 12). Čak i ratovi se hoće s namjerom da se postigne mir; pa i banditi, da bi lakše mogli postavljati zasjede protiv mira drugih, hoće biti u miru među sobom (*isto mj.*). Ukratko, živo biće, a posebno čovjek, nikako ne može ne ljubiti bar neki mir (*amare... qualemcumque pacem nullo modo potest, isto mj.*). Mir je, dakle, nešto dobro, vrednota univerzalno cijenjena, koja usmjeruje — na jasan ili skriven, koherentan ili kontradiktoran način — akciju svakoga subjekta u kojoj se god on situaciji našao.

Sv. Augustin se ipak ne zaustavlja na isticanju o univerzalnom aksiološkom priznavanju mira kao dobra: kako sam već spomenuo, on meće na svjetlo, također

i nadasve, dublje i radikalnije ontološko značenje mira. Bez mira nema bića: *quae aliquae naturae sunt... nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent* (19, 13). Dobra i zla, pravedna i nepravedna, bića nalaze mir upisan u svojoj ontološkoj strukturi; u tom smislu čak i ono što je perverzno *etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit; alioquin nihil esset omnino* (19, 12). Od te temeljne konstatacije, augustinski se govor otvara prema rapidnom ali prodornom tvrđenju o miru kao strukturi bitka i nužnog uvjeta života na njegovim raznim razinama (19, 13—14).

Kako tijelo tako i duša (bilo razumna ili nerazumna), kako čovjek kao jedinstvo duše i tijela, tako obitelj ili država (*civitas*), vuku svoje *biti što jesu*, pa stoga mogućnost svoga postojanja, iz mira, iz harmonije (*temperatura, consensio, concordia*) elemenata od kojih je svaki (opet) na svoj način složen²¹; trpe, padaju i raspadaju se ukoliko se smanjuje ili ukoliko nestane taj mir. Zato *pax omnium rerum [est] tranquillitas ordinis* (19, 13), spokojstvo reda koje je vlastito svakome biću promatranome u njegovoj strukturi, u skladnoj složenosti dijelova iz kojih je sastavljeno. Ako se definira u ontološkim terminima, red je *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (isto mj.)*. Dakle, mir je uvijek ondje gdje je, i dokle je, život. Ukoliko je on struktura bića, pa dakle ontološki uvjet egzistiranja, on prethodi, stoji s ove strane one aksiološke ocjene koju je sv. Augustin već priznao (vidjeli smo) kao prisutnu u tajni akcije. Dapače, dopušteno je reći, da je za sv. Augustina — tako dalekog od suvremenog etičkog non-kognitivizma — ontološkičnost mira temelj njegove vrijednosti, njegova univerzalna prisutnost u bitku utemeljuje univerzalnost njegova cijenjenja kao nečega što mora biti.

Ali sve to, zapravo, ne nosi kod sv. Augustina sa sobom ni racionalističku jednoznačnost egzistencije ni neki naturalistički determinizam etičkog života. De facto, ako je mir prisutan u svakom biću i ocjenjivan kao vrednota u svakoj situaciji, ipak u vremenitom životu to stoji u odnosu prema partikularnosti svakoga bića i svake situacije; tada nastaje kontrast iz različitog i relativnog mira za kojim teži jedno ili drugo biće: time »se želi, ne da ne bude mira, nego da bude onaj koji se želi« (19, 12), pa zato opak čovjek *odit iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam (isto mj.)*. S druge strane, budući da je svako zemaljsko biće konačno, sam je život jedno trajno i progredijentno umiranje, kao što je već rečeno, u odlučnim terminima, u *Confessiones: omnia intereunt; ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint* (4, 10, 1; usp. 11, 7, 2). Zato za svjetovna bića mir, *tranquillitas ordinis*, nikad ne postoji kao cjelovit u konačnoj egzistenciji, nego je dijalektički vezan za nered i za konflikt: za moć smrti, moglo bi se reći jezikom antike, a koji se potvrđuje u moderno vrijeme psihoanalitičkim otkrićem *thanatos-a*. Uvijek i prisutan i odsutan u zemaljskom životu, mir postiže svoje savršenstvo i punoću — *pax sine vespera* (*Confess.*, 13, 35, 50) u *Civitas Dei*, gdje *non erit vita mortalís, sed plane certeque vitalís* (*De civ. Dei* 19, 17) — u rađanju za vječnost u kojoj on upravlja čitavim kozmosom, otkupljenim u svoju globalnu harmoniju, bez neslaganja.

Ontološko biva osvijetljeno iz eshatološkoga i u eshatološkom nalazi svoje ispunjenje; naravno, ako je stvoreno (*a te, ne de te!*), slika je nadnaravnoga,

²¹ Vidi u vezi s tim vrlo pronicavu semantičku analizu L. SPITZER, *L'armonia del mondo*, tal. prijevod, Bologna 1967, pp. 94—95; usp. također pp. 37—44.

ali mu nije istovjetno. Zato, za vremenitu dijalektiku odsutnosti-prisutnosti, ontološka potrebitost mira ne određuje njezinu etičku nužnost, makar utemeljuje njezinu obaveznost i dužnost. Samo u *pax aeterna atque perfecta* u *Civitas Dei* (19, 20) koincidiraju ontološko i aksiološko na temelju postignutog savršenstva bića, poradi čega *in illa... pace finali, ... sanata immortalitate atque incorruptione, natura vitia non habebit... non opus erit ut ratio vitiiis, quae nulla erunt, imperet* (19, 27).

Opisano raspravljanje o temi *populus-a* smještava se i nalazi svoje definitivno razjašnjenje unutar ovoga govora o miru. Složna ljubav prema općem dobru (*bonum commune*) rađa onaj unutrašnji mir (i dakle partikularni, relativni) bez kojega političko tijelo ne može dospjeti do bivstvovanja niti subzistirati. No takav mir nije nikad totalan (nije ni apsolutan ni univerzalan), i to ne samo zato što je smješten u vremenu, pa je prema tome vremenito-privremen, nego i zato što je opće dobro zemaljsko. *Concordia civium* odnosi se, zapravo, na stvari *ad mortalem vitam pertinentes* (19, 17); zato politika, čak ni u svome najvišem rezultatu (građanska sloga), nije u stanju da realizira istinski mir, to jest da integralno zadovolji najdublji ontološki zahtjev čovjeka. Naime, ono što politički ujedinjuje, ako je zemaljsko, samim tim dijeli, kako prema unutra tako prema van. Tu dodirujemo pravu središnju točku augustinske refleksije u vezi s politikom: za tu refleksiju su, smijemo tvrditi, raspadanje i propadanje političkog tijela imanentni samom njegovu konstitutivnom principu, i zato su neprekoračivi.

Okolo toga rezultata mogu se sabrati u tematsku jedinicu brojna zapažanja raspršena više-manje posvuda u *De civitate Dei*. Naznačit ću one tipološki najznačajnije. Sv. Augustin je više puta — donekle shematski — obavljanje političke aktivnosti svodio na odnos zapovijed-pokornost (usp. na pr. 19, 13, 16 i 17). To zapovijedanje — koje on strogo promatra kao funkciju strukturalnog jedinstva »političkoga«²² — dovodi do podjele u borbi za vlast. Egzemplarno to pokazuje Romulovo bratubojstvo: *qui enim volebat dominando gloriari, minus utique dominaretur, si eius potestas vivo consorte minueretur* (15, 5). Vlast ne dopušta rasparčavanja, ali baš zato rađa rivalitete i borbe: Machiavelli nema čemu podučiti augustinski egzistencijalni realizam.

Isto se događa u internacionalnom životu. Zapravo, kada jedan narod i izbjegne unutrašnjim podjelama jer je ujedinjen u ljubavi prema vlastitom općem dobru, on samim sobom konstituira odjeljenje od one univerzalne *societas mortalium* koja je, makar raspršena po svoj zemlji i po najraznolikijim mjestima, *unius tamen eiusdemque naturae quadam communionem devincta* (18, 2). Već sam upozorio da je za sv. Augustina to ontološko jedinstvo ljudskog roda najviši znak bratstva ljudi pod zajedničkim Božjim očinštvom. Ali za augustinsku dijalektičku viziju egzistencije, maksimum poziva na savršenstvo popraćen je maksimumom rizika. Zapravo baš univerzalno društvo *sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior* (19, 7). Uistinu, ono *plerumque inter se dividitur, et pars partem, quae praevallet, opprimit* (18, 2): izvanjski ratovi nastaju, možemo komentirati, iz ekspanzivne moći koja pupa od jednog ujedinjenog naroda (svjesnog sebe, rekao bi Hegel) koji hoće *omnes... suos facere... ut uni cuncti et cuncta deservient* (19, 12).

²² Usp. 19, 13: *pax civitatis (est) ordinata imperandi ac oboediendi concordia civium*. Valja se prisjetiti na pozivanje na *imperium principis* u definiciji *regnum-a* (4, 4).

U zemaljskoj želji za jedinstvenim gospodovanjem sviju gnijezdi se sam izvor dijeljenja: zato, kaže Augustin, babilonska je zbrka jezika — po kojoj *divisae sunt gentes dispersaeque per terras* (16, 4) — bila kazna za oholost koja se htjela dići do jedne *dominatio imperantis* koja bi bila rivalska s Bogom. Ponovno: stavljen pod znak zemaljskog gospodstva, maksimum napora za jedinstvom rađa maksimumom podjele, ako je istina da različitost jezika čini ljude međusobno više strancima od životinja (19, 7). Podjele, ratovi: neminovna dijalektički kontrapunkt jednog mira koji je jednako neminovno prisutan. Kao što ne postoji rat koji ne bi uključivao mir unutar suprotstavljenih četa ratnika, i koji ne bi za cilj imao mir, tako ne postoji zemaljski mir u kojemu ne bi bila uključena potencijalnost rata. A sv. Augustin je neprekidno inzistirao na okrutnosti rata, kao tipičnom izrazu *civitatis terrenaе*, babilonskog »pobrkanja« i njezine pohlepe.

Jamačno, sv. Augustin zna da postoje pravedni ratovi, izazvani nepravdom drugoga: *iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti* (19, 7), zato borba *videtur... bonis necessitas... quia peius esset ut iniuriosi iustoribus dominarentur* (4, 15). Radi se o nuždi (zemaljskoj) nipošto pohvalnoj za onoga tko posjeduje *sapientiam*; za takvoga *si se hominem meminit*, mnogo je više razloga da se žali nego da se slavi što mora voditi pravedan rat, jer ga ne bi bilo kad među ljudima ne bi bila prisutna ona *iniquitas* koja je autentično zlo (19, 7). Pravi objektiv čovjeka vjerom prosvijetljena nije da nepravednom ratu suprotstavi pravedan rat (»negacija negacije«, moglo bi se reći s Hegelom) nego to da uspije da nestane iz vlastita srca ljubav za zemaljskim stvarima koja rađa nepravdu, dakle i borbe²³.

Produbljujući i razvijajući pravac misli, kojega su pretpostavke jasne već od *De quantitate animae* i od *De libero arbitrio*, sv. Augustin došao je sada, u *De civitate Dei*, dotle da pokaže nemogućnost politike da bude, *ukoliko je politika*, elemenat, ne kažem obraćenja čovjeka, nego niti onog izmirenog jedinstva prema kojemu teži po svojoj naravi. I to ne samo moralnim sudom o neospornim teškoćama kreposnog djelovanja u području politike, nego razlozima koji zahvaćaju samu strukturu »političkog«, dakle razlozima koji su politički neprevladivi. Ako se, naime, »političko« konstituirano po ljubavi i u ljubavi prema nekom zemaljskom zajedničkom dobru, po potestativnom odnosu i u njemu, po institucionalnoj i kulturnoj podjeli (jezici!) univerzalne *societas hominum* i u toj podjeli, onda ono, tj. »političko«, ne biva promatrano samo kao potencijalna prigoda za mane, tj. moralnim prosuđivanjem, nego većma kao stvaran tipičan izraz palog stanja čovjekova, tj. egzistencijalnim prosuđivanjem. Babilonska *confusio* uključno je sadržana u političkom jedinstvu koje se ograničuje na to da hoće biti samo za sebe.

Držim da se smije tvrditi kako za sv. Augustina baš »političko« dopušta, s jedne strane, zahvaćanje, *per speculum in aenigmate* temeljnih značajki mistične *civitatis* osuđenih, anticipiranih u vremenitom iskustvu; a s druge strane, potvrdu, očitošću

²³ Augustinova misao o ratu općenito je bila izvrtana, neki je prihvaćaju a drugi ne. U stvari njegova meditacija o ratu, pretvorila se u školsku i retoričku klasifikaciju — tipična je u tom smislu rasprava Combès-a, *nav. dj.*, pp. 261—299 — zapostavljajući tako žarišnu točku: korijen rata je grijeh; čovjek se može udaljiti od rata jedino ulazeći napor da se oslobodi grijeha. U toj perspektivi, koja je jedino autentično augustinska, treba čitati sve tekstove o ponašanju vojnika i o ratu, od *De libero arbitrio*, preko *Contra Faustum* do *De civitate Dei*, itd.

realnih činjenica, istinitosti objavljene riječi o *mysterium iniquitatis*. Nije slučajno što on, kao »figure« te *civitas* osuđenih, iznosi slučaj Babilona i Rima; nije slučajno što njegovo razmišljanje neprekidno preskače od ispitivanja *civitatis terrenaе* na ispitivanje političke *civitas*, budući da jedna baca svjetlo na drugu i obrnuto, dotle da nije uvijek lako i sigurno utvrditi o kojoj od njih govori.

Ali teoretska distinkcija, u načelu, postoji i ona je sigurna: *Država* nije *civitas diaboli*. Ponaajprije jer *Država*, kako sam već pokazao, jest naravni izražaj ontološke ljudske društvenosti i naravni razvitak naravnog društva obitelji; stoga ontološka struktura čovjeka utemeljuje egzistencijalnu mogućnost da budu *in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium* (4, 15). Zatim, jer po dijalektičnosti vremenite egzistencije — u kojoj su, po Božjem daru, prisutna *quaedam bona huic vitae congrua* (19, 3) — ni *Država* nije nikad lišena nekog dobra u koliko je donositeljica i čuvarica onoga relativnog mira bez kojega je naravni društveni život nemoguć, pa stoga *bonis malisque communis est* (19, 26). Zato onaj tko živi od vjere ne odbacuje »političko« ni njegov mir, jer i *Civitas caelestis*, dok je putnička na svijetu, *ista pace necesse est ut utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat* (19, 17). Ukratko, *quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis*, pa se stoga nameće dužnost da se za nju staramo i molimo (19, 17 i 26).

Sv. Augustin odbacuje, dakle, s jedne strane, kako identifikaciju vjere s politikom tako i projekt savršene *Države*, pa i kršćanske; ali s druge strane, zabacuje također satanokratsko poimanje politike. Njegovo je rješenje drugo: neuklonivo, jer nužno za postojanje, ali neotkupljivo vlastitim sredstvima i unutar vlastite strukture, »političko« vuče svjetlo i podršku u svojim neizbježivim aporijama i kontradikcijama od nečega što nije političko, odnosno od neprekidnog unutarnjeg obraćenja i čišćenja njegovih udova. Od te *metanoje* oni će dobivati snagu da djeluju po takvoj pravednosti koja već ovdje, na zemlji, jest istinska *propter verum boni finem ad quem refertur* (19, 27) i koja se zato već ovdje preobražava u ljubav Božju, nadilazeći područje »političkog« u napetosti da dosegnu *pax beatitudinis* i *beatitudo pacis*, svojstvene vječnom životu (*isto mj.*). Kako za građanina tako za cara kršćanina, ta autentična i integralna pravednost, na putovanju sa zemlje prema *Civitas Dei*, jest rezultat i znak njihova nutarnjeg obraćenja, prema kojem Augustin, u ovom kao i u svakom drugom slučaju, vodi svaki ljudski angažman kao prema svome izvoru.

5. Zaključak. Nastojao sam na ovim stranicama iz *disiecta membra* zapažanja o politici, prisutnih u *De civitate Dei*, izvući jedinstven i koherentan govor, jer držim da takav govor stvarno unutra postoji. Ali, ako se ne varam, riječ je o jedinstvu i koherentnosti, ne neke političke »doktrine« (a još manje neke »ideologije«), nego o itinerarijumu otkupljenja u političkom životu. Zemaljska *peregrinatio* ne može ne prelaziti na neki način političko stanje: toga je sv. Augustin realistički svjestan; stoga mu je na srcu da zacrtta put za prelaženje *preko* takvog stanja, da bi se išlo dalje, težeći stalno prema onom dalje.

No, dok zacrtava taj meta-politički itinerarij, on je znao magistralno dohvatiti, jednom lucidnošću koju tijek vjekova ništa nije zatamnio, strukturalne značajke politike i dijalektičku ambivalenciju koja joj je svojstvena. Ljubav prema jednom zemaljskom zajedničkom dobru, složan i uređen mir među njezinim članovima, jedinstvo njezinih institucija, sačinjavaju strukturu »političkog«, to je sam uvjet

njegova postojanja. Ali tim samim te značajke zatvaraju »političko« u relativnost i partikularnost, koje, po jednoj strani, čine zajedničko dobro podvrgnutim kontroverzijama, te stoga nestabilnim; po drugoj strani, čine političko tijelo odijeljenim i odjeljujućim od univerzalnog ljudskog roda. U jednom i drugom slučaju, »političko« nalazi izvor nesloga i borbi u samom onom što ga čini da jest; otkriva tako nemogućnost vlastite autarhije, a nadalasve vlastitu nemoć da konstituirá globalni okvir unutar kojega zemaljska egzistencija dostiže puno shvaćanje i realizaciju same sebe. Gledajući daleko preko politike, sv. Augustin je vidio, bolje od mnogih drugih, ono što politika stvarno jest. No to mu je bilo moguće jer ono »daleko«, kamo je gledao, jest onaj Bog (*intimior intimo meo*) od koga se *ipsum lumen rationis accenditur* i koji utoliko čini svaku realnost transparentnom.

SERGIO COTTA
(Preveo Zdenko T. Tenšek)

BIBLIOGRAFIJA

I. OPĆA DJELA

1. PREGLEDI I BIBLIOGRAFSKI REPERTORIJI

- AA. VV., *Miscellanea Augustiniana*, Nijmegen-Rotterdam 1930.
 AA. VV., *Miscellanea Agostiniana*, Roma 1930-31.
 AA. VV., *Recherches Augustiniennes*, II, (Hommage F. Cayré), Paris 1962.
 ANDRESEN C., *Zum Aug. Gespräch der Gegenwart*, Köln 1962, pp. 459-581.
 IDEM, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973².
 ANNÉE PHILOLOGIQUE, *Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*; usp. pod. *Augustinus*.
 AUGUSTINIANA, *Bibliographie d'histoire augustiniennne*, u *Augustiniana*, 15 (1965), pp. 315-358.
 AUGUSTINUS, *Bibliografía agustiniana*, u *Augustinus*, 2 (1957) i ss.
 BARDY G., »Le Cité de Dieu«: *Bibliographie générale*, u *BA* 33, Paris 1959, pp. 145-163.
 BAVEL T. J. van - ZANDEE F. van der, *Répertoire Bibliographique de St. Aug. 1950-1960*, Steenbrugge 1963; dijelom objelodanjeno u nastavcima u *Augustiniana*, 1 (1950) i ss.
 BOGAERT M., *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, u *Revue Bénéd.*, 74 (1964), pp. 1-40; 75 (1965), pp. (41)-(72).
 BOYER CH., *Bulletin augustinien*, u *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 134-142.
 BULLETIN AUGUSTINIEN, u *Revue des Études Augustiniennne*.
 CAPÁNAGA V., *Bibliografía agustiniana*, u *Augustinus*, 11 (1966) i ss.
 IDEM, *Boletía antropológico agustiniano*, u *Augustinus*, 4 (1959), pp. 251-262.
 CHIRAT H., *Chronique d'ancienne littérature chrétienne*, u *Revue Sc. Rel.*, 38 (1964), pp. 399-411; 39 (1965), pp. 168-194.
 CLEMENS V., *Aug. Werke in deutscher Sprache*, u *Wissenschaft und Weisheit*, 21 (1958), pp. 141-145.
 DEL ESTAL J. M., *Historiographia de la »Ciudad de Dios«: od 1928 do 1954*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 647-774.
 FICHER AUGUSTINIEN, *Aug. Bibliography*, Paris-Boston 1972.
 HANSLIK R., *Zur Aufarbeitung der Aug. Überlieferung*, u *Wiener Humanistische Blätter*, 10 (1967), pp. 15-19.
 LAMIRANDE E., *Un siècle et demi d'études sur l'Ecclésiologie de st. Aug.*, u *REA*, 8 (1962), pp. 1-125.
 IDEM, *Supplément bibliographique sur l'Ecclésiologie de st. Aug.*, u *REA*, 17 (1971), pp. 177-182.
 LOF L. J. van der, *Die Übersetzung von Civitas Dei ins Deutsche und ins Niederländische*, u *Augustiniana*, 13 (1963), pp. 373-386.
 LORENZ R., *Aug. Literatur seit dem Jubiläum von 1954*, u *Theologische Rundschau*, 25 (1959), pp. 1-75.
 IDEM, *Zwölf Jahre Aug. Forschung (1959-1970)*, u *Theologische Rundschau*, 38 (1973), pp. 292-333; 39 (1974), pp. 95-138. 253-286. 331-364; 40 (1975), pp. 1-41. 97-149. 227-261.
 MORÁN J., *Bibliografía en la »Ciudad de Dios«*, u *BAC*, Madrid 1958.
 NEBREDA E., *Bibliographia Augustiniana seu operum collectio*, Romae 1928.
 NYGREN G., *Den svenska augustinusforskningen*, u *Teologinen Aikakauskirja* 64, Helsinki 1959, pp. 133-146.
 OBERLEITNER M., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Aug.*, Wien 1969-70.
 RIGOBELLO A., *Studi agostiniani in Italia nell'ultimo ventennio*, u *Scuola e Cultura*, 32 (1969), pp. 73-84.

- ROEY A. von - DREESEN C., *Bibliographia Patristica*, Leuven 1974.
 RONDET H., *Bulletin augustiniens*, u *Rech. Sc. Rel.*, 52 (1964), pp. 269-287 i ss.
 RÖMER F., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Aug.*, Wien 1972.
 RÖTTGES E. H., *Aus der Aug. Forschung der letzten Jahrzehnte*, u *Theol. u. Philos.*, 41 (1966), pp. 84-91
 SANTO TOMAS J.-J. de, *Études sur st. Aug.*, u *Revue Thomiste*, 58 (1958), pp. 567-572.
 SCHNEEMELCHER W., *Bibliographia Patristica*, u *Intern. Patrist. Bibliogr.*, Berlin 1959 i ss.
 SCIACCA M. F., *Augustinus*, Bern 1948.

2. TRADICIJA TEKSTA, KOMENTARI I KRONOLOGIJA

- ALONSO TURIENZO T., *Tradición manuscrita escorialense de la «Ciudad de Dios»* u *CD*, 167/1 (1955), pp. 589-623.
 CAPÁNAGA V., *Comentadores de la «Ciudad de Dios»*, u *Augustinus*, 6 (1961), pp. 361-368.
 CASAS HOMS J. M., *Juan Luis Vives y sus comentarios a la «Ciudad de Dios»*, u *CD.*, 167/2 (1955), pp. 599-614.
 CHATILLON F., *Le premier traducteur et commentateur de la «Cité de Dieu»*, Raulde Presles, u *Rev. Ét. lat.*, 35 (1957), pp. 71-73.
 CORTÉS H., *Un incunable de la «Ciudad de Dios»*, u *Bolivar*, 6 (1954), pp. 895-896.
 CRANZ F. E., *St. Aug.'s «City of God» in English Translation and Commentary*, u *Speculum*, 27 (1952), pp. 199-202.
 DOMBART B., *De codicibus quibusdam librorum Augustinianorum de Civ. Dei*, Norimbergae 1862.
 IDEM, *Zur Textgeschichte der Civitas Dei seit dem Entstehen der ersten Drucke*, Leipzig 1908.
 ESNOS G., *Les anciennes traductions italiennese du De civ. Dei*, Roma 1968.
 ESPENBERGER I.N., *Einleitung zur Übersetzung der ausgewählten Werke des hl. Kirchenvaters Aur. Aug.*, München 1911.
 FIUMI F., *Le edizioni del De civ. Dei di S. Ag. nel secolo XV*, Firenze 1930.
 FOUREZ L., *L'évêque Cheurot de Tournai et sa «Cité de Dieu»*, u *R. Belge d'Archéol. et Hist. Art*, 23 (1954), pp. 73-110.
 GALBIATI G., *Il cod. Ambrosiano C. 155 INF. e la versione Trecentista del De civ. Dei*, u *R. Filos. Neoscol.*, 23 (1931), suppl. spec., pp. 509-510.
 GARCÍA DE LA FUENTE A., *Una traducción inédita castellana de la «Ciudad de Dios»*, u *Religión y Cultura*, 15 (1931), pp. 274-284.
 INGOLD A. M. P., *Histoire de l'édition bénédictine de st. Aug.*, Paris 1903.
 KALB A., *Zum Text der Civitate Dei Aug. (codex Petropolitanus)*, u *Blätter für Bayerische Gymnasialschulwesen*, 1927, pp. 159-165.
 IDEM, *Bemerkungen zum Text der Civitas Dei Aug. (Codex Veronensis)*, u *Philologus*, 87 (1932), pp. 477-480.
 KALINKA E., *Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins*, Wien 1925.
 JONES P. V. E., *The Manuscript Tradition of Aug.'s De civ. Dei*, u *J. Theol. St.*, 17 (1965), pp. 142-145.
 LA BONNARDIERE A. M., *Recherches de chronologie augustiniennese*, Paris 1965.
 LABORDE A. de, *Les manuscrits à peintures de la «Cité de Dieu» de st. Aug.*, Paris 1909.
 LACROIX B., *La date du XIe livre du De Civitate Dei*, u *Vigiliae Christianae*, 5 (1951), pp. 121-122.
 LEHMANN P., *Ein Basler Fragment des Nordfranzösischen az-Typus*, u *Palaeographia Latina*, 2 (1923), pp. 56-80.

- LOWE E. A., *A List of the Oldest Extant Manuscripts of st. Aug. with a Note on the codex Bambergensis*, u *Misc. Ag.*, II, Roma 1931, pp. 235-251.
 MARROU H.-I., *La division en chapitres des livres de la «Cité de Dieu»*, u *Mél. Jos. de Ghellinck*, Gembloux 1951, pp. 235-249.
 MONCEAUX P., *Notiz über die Chronologie der Werke Augustins (Sur la chronologie des oeuvres d'Augustin)*, u *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris 1908, pp. 51-53.
 MURIANOFF M., *Zum beneventanischen Schriftum und Initialornamentik*, I: *Das Leningrader Fragment De civitate Dei*, u *IMU*, 8 (1965), pp. 309-311.
 NASALLI ROCCA E., *I manoscritti agostiniani della Biblioteca Comunale di Piacenza*, u *Accademie e Biblioteche d'Italia*, 37 (1969), pp. 19-29.
 OLIVAR A. M., *Los manuscritos patristicos y liturgicos latinos de la Universidad de Salamanca*, u *Anal. Sacra Terrac.*, 22 (1949), pp. 75-92.
 RACKL M., *Die griechischen Aug. Übersetzungen*, u *Misc. Fr. Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 1-38.
 RASTED J., *A Fragment of Aug. De Civitate Dei*, u *Classica et Mediaevalia*, 9 (1947), pp. 195-199.
 REIFFERSCHIED A., *De latinorum codicum subscriptionibus*, u *Index Scholarum in Universitate Litterarum Vratislaviensi, Vratislaviae 1872-'73*, pp. 1-8.
 ROCHAIS H., *Fragments du De Civitate Dei*, [Bibliothèque de l'Institut Catholique de Paris] (Latinski rkp. 55, VI st.) u *REA*, 17 (1971), pp. 293-298.
 RUBIO L., *Un extracto de la «Ciudad de Dios», original y autógrafo del Rey Felipe V*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 615-619.
 SALVI G., *Di un preteso contributo dato dal monastero di Subiaco alla Biblioteca Vaticana (editio princeps Sublacensis)*, u *Benedictina*, 4 (1950), pp. 283-295.
 VALORIANI S., *Massimo Planude traduttore di S. Ag.*, u *Atti dell'VIII Congresso intern. di Studi bizantini*, I, Roma 1953, pp. 234ss.
 WALLEIS TH., *In decem primos libros et XXII De Civ. Dei S. Aug. expositio*, (Rukopis iz god. 1396), Biblioteca Angelica, Roma.
 WILMART A., *Un nouveau témoin de l'écriture ab de Corbie* (London, Harley 4980), u *Revue bénédictine*, 42 (1930), pp. 269-272.
 IDEM, *La tradition des grandes ouvrages de S. Aug.*, III, *La «Cité de Dieu»*, u *Misc. Ag.* II, Roma 1931, pp. 257-315.
 WOHLEB L., *»Zur Wertung des ältesten Textzeugen für Augustins 'Gottesstaat' (Cod. Lugdunensis)«*, u *Berliner Phil. Wochenschr.*, 35 (1915), pp. 476-477.
 WUNDT M., *Zur Chronologie augustinischer Schriften*, u *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 21 (1922), pp. 128-135.
 ZARB S., *Chronologia operum Sancti Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Romae 1934, pp. 48-49.

3. KRITIČKA IZDANJA

Iz prošlih vremena, prije početka ovog stoljeća, spomenimo letimično najučestalija izdanja Augustinove *Države Božje*. Godine 1522. objavljena je Erazmova redakcija *De civitate Dei* u izdanju Louisa Vivèsa iz Louvaina, izdanje koje je do 1600. više puta pretiskivano. Godine 1531. pojavilo se pariško izdanje C. Chavellona, koje se u osnovi oslanja na Erazmov tekst. Izvršno je, međutim, izdanje koje su pripremili teolozi iz Louvaina a objavljeno je u Anversu god. 1576. i 1577.

Iz 1685. datira izdanje benediktinaca Sv. Mavra, u sklopu objavljivanja svih djela sv. Augustina, koje je započelo 1679. To izdanje, koje je uvelike zauzelo mjesto što ga je držalo izdanje louvainskih teologa, u osnovi je preuzeo i prenio Migne u svojoj *Patrologia Latina*. To je izdanje svakako još i sad najbolje i jedino kompletno.

- DOMBART B., Sancti Aurelii Augustini episcopi *De Civitate Dei libri XXII* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig, G. B. Teubner, 1905-1908³ (Prvo izdanje iz 1863, a kasnije se — s revizijom A. KALBA — pojavilo u još dva izdanja: 1928-1929. i 1955. Ovo potonje izdanje objelodanjeno je u *Corpus Christianorum*, 47-48, tiskano kod Brepolsa).
- HOFFMANN E., Sancti Aurelii Augustini episcopi *De Civitate Dei libri XXII*. (CSEL, 40), Prag-Wien-Leipzig, 1898-1900.
- TAMIETTI G., S. Aug. *De civ. Dei liber quintus*, Torino 1903³.
- WELDON E. C., S. Aurelii Augustini *De Civitate Dei*, London, 1924.
- WEYMANN K., Sancti Augustini *Civitas Dei*, Bremen, Bremer Presse, 1925. (Jedno od najodličnijih izdanja s gledišta metode i znanstvene vrijednosti).

4. PRIJEVODI

Talijanski

- BORGOGNO C., *La «Città di Dio»* (*Collana Patristica*, 44/45), Roma, izd. Paoline, 1963³.
- COSTA C.-A., *Sant'Aurelio Agostino, «La Città di Dio»*. Testo, introd. e note (*Corona Patrum Salesiana*, series latina, 7-8); libri I-V. Torino, SEI, 1939. 2 voll.
- GIORGI C., *Sant'Agostino, «La Città di Dio»*. Trad. introd. e note (*Biblioteca Agostiniana*, 4-7), Firenze, LEF, 1927-1930. 4 voll.

Francuski

- BARDY G. - COMBÈS G., *Saint Augustin, «La Cité de Dieu»*. Texte de la IV^e ed. de B. Dombart et A. Kalb; intr. et notes de G. Bardy, trad. par G. Combès (*Bibliothèque Augustinienne*, 33-37), Paris-Bruges, DDB, 1959-1960.
- DE LABRIOLLE P. - PERRET J., *Saint Augustin, «La Cité de Dieu», libri I-X*. Texte latin et trad. française, intr. et notes de P. De Labriolle, Trad. de J. Perret, Paris, Frères Garnier, 1941 i 1946. 2 voll.
- SAISSET M., *Saint Augustin, La «Cité de Dieu»* (*Oeuvres complètes de Saint Augustin*, 13), Chartres 1869.

Njemački

- PERL C. J., *Aurelius Augustinus «Der Gottesstaat»*, u *Deutscher Sprache*, Salzburg, Verlag O. Müller, 1951-'53. 3 voll. 1966².
- SCHRÖDER A., *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus XXII. Bücher über den «Gottesstaat» aus dem lateinischen übersetzt*, (*Bibliothek der Kirchenväter*, II, 1, 16, 20), Kempten-München, J. Kösel, 1911-1916. 3 voll.
- THIMME W., *Aurelius Augustinus. Vom «Gottesstaat»*, Zürich, Artemis-Verlag, 1955. 2 voll.

Španjolski

- DIAZ DE BEYRAL J. C., *La «Ciudad de Dios» de San Ag.*, Nueva trad. revisada, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1930.
- MORÁN J., *La «Ciudad de Dios»* (*Obras de San Agustín*, 16-17), BAC, Madrid 1958.
- RIBER L. - BASTARDAS J., *San Agustín, la «Ciudad de Dios», libri I-V*, Barcelona, *Alma Mater*, 1953 i 1958. 2 voll.
- RIESCO G., *San Agustín, La «Ciudad de Dios»*, Buenos Aires, 1947.

Engleski

- BARKER E., *St. Augustine. «City of God»*, J. Healey's transl. with a selection from Vive's commentaries. New York - London, V. G. Tasker, 1957. 2 voll.

- DODS M., *Saint Augustine, «The City of God»*, New York, Hafner Publishing, 1948, 2 voll., 1950² (uvod Th. Merton).
- HEALEY J., *St. Augustine. «The City of God»* (De Civ. Dei) (Reprint of 1610 edition), Farrau, Browne and Co., 1900. 2 voll.
- HEALEY J. - BARKER E., *Saint Augustine, The «City of God»*, uvod E. Barker, London-Toronto, Dent and Sons, 1931, 1934², 1945³. 3 voll.
- LEVINE Ph. - GREEN W. M. - WIESEN D. S. - MC CRACKEN G. E. - SANFORD E. M., *Saint Augustine. «The City of God against the Pagans»*, (Loeb Classical Library, 411-417), London-Cambridge, Harvard Un. Press, 1957-1972. 7 voll.
- ZEMA D. B. - WALSH G. G. - MONAHAN G. - HONAN D. J., *St. Augustine, «The City of God»*, uvod E. Gilson (*The Fathers of the Church*, 8, 14, 24), New York, 1950-1954. 3 voll.

Portugalski

- PAES LEME O. - AZZI R., *«A Cidade de Deus»*, (*Bibl. de Cultura Cristã*), São Paulo, izd. Américas, 1961. 3 voll.

Nizozemski

- WYTZES J., *«De staat Gods»*, Kampen, J. H. Kok, 1947.

Švedski

- LIDMAN SV., *Aurelius Augustinus: «Om Gudsstaten»*, 1921, 1944⁵.

Poljski

- KUBICKI WL., *Sw. Agustyn, «Panstwo Boze»* (*De Civ. Dei*). Cjelovit tekst od Dombart-Kalba, prijevod i komentar, Poznan. Univ. Press, 1930-1934. 2 voll.

Slovački

- PATOPRSTY M., *Sv. Aurelius Augustin: «Bozi stát»*. I vol., St. Dian-Traava, Vojtecha, 1948. libri I-X.

Ruski

- ACCADEMIA DI KIEV, *Opera S. Augustini Hipponensis, edita ab Accad. Eccl. Kiev* (in Russo), Kiev, 1980-'87. 1910². 4 voll. Anastatičko izdanje, Bruxelles, Foyer Oriental Chr., 1974.

Grčki

- DALEZIOS A., *E Politeia tou Theou* (Ἡ πολιτεία τοῦ Θεοῦ), Athena, 1954-'56. 4 voll.

5. ANTOLOGIJE

Latinski

- VERHAIJEN M. - WOLDRING K. - HOGVELD L., *Aurelii Augustini humaniora selecta*. Uvod, tekst i komentar; predgovor A. Sizoo (*Scriptores graeci et romani*, 45-46), Zwolle, Tienk Willink, 1950-'51.

Talijanski

- ALVARO F., *La «Città di Dio»* (prijevod izabranih poglavlja s dugačkim izvacima i bilj.), Siena, Cantagalli, 1930. 3 voll.
- BENDISCIOLI M., *Della «Città di Dio»*, Brescia, La Scuola, 1949³.
- BONGIOANNI F. M., *La «Città di Dio», scelta e compendio di passi*; Torino, Paravia, 1938. 1953³ (uz suradnju G. SAVIA).

- BREZZI P., »De Civitate Dei, libri XXII«, prijevod odabranih odlomaka, Firenze, Le Monnier, 1938.
- CAPASSO G., *Il pensiero filosofico di S. Agostino*. Trad. di G. Auletta (izvaci iz *De Civ. Dei, Confessiones* i *De vera Religione*), Napoli, izd. Conta, 1952.
- DE LIBERO G., *La »Città di Dio« nel XV centenario della pubblicazione (426-1926)*, Milano, Hoepli, 1929-'30.
- DELLA ROCCA G., *La »Città di Dio« di Sant'Agostino (354-430)*, Napoli, La Riviera, 1930.
- GIOVANNIELLO V., *Aurelius Augustinus: La »Città di Dio«*, Firenze, Sansoni, 1951. 1963².
- JOANNES F. V., *Per conoscere Sant'Agostino. Un'antologia delle opere*, Milano, Mondadori, 1976.
- MARZIOLI C., *Sant'Agostino, De vera Religione e pagine scelte del De Civitate Dei*, Firenze, Le Monnier, 1935.
- MORESCHINI C., *Antologia Agostiniana*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- PESCE D., *Agostino: »La Città di Dio«*, Firenze, La Nuova Italia, 1954.
- PUCCI U., *Sant'Agostino, La »Città di Dio«*, Torino, SEI, 1938.
- ROTTA P., *De Vera Religione ed estratti del De Civ. Dei*. Prijevod i komentar, Torino, Paravia, 1932.

Francuski

- BARDY G., *La »Cité de Dieu«* uvod Ch. Fougerat, (*Les grandes Maîtres*), Paris, Bordas, 1949.
- BERTRAND L., *Les plus belles pages de Saint Augustin*, Paris 1914.
- VIDAL G., *Saint Augustin: »La Cité de Dieu«*, extraits suivis contenant toute la doctrine du saint Docteur. Uvod A. Leynard, Avignon, izd. Aubanel, 1930.

Njemački

- BERNHART J. Von, *Augustinus »Bekentnisse« und »Gottesstaat«; Sein Werk ausgewählt*, Leipzig, Kröner, 1930; Stuttgart 1951², 1965³.
- FISCHER J., *Der gültige »Gottesstaat«; Augustinus Werk De Civ. Dei*, Heidelberg-Weibstadt, V. Kemper, 1948.
- IDEM, *S. Augustinus: De Civitate Dei* (In Auswahl bearb. Text), Münster Westf., Aschendorff, 1954.
- GROSS K., *Aurelius Augustinus, von den Ursachen der Grösse Roms De Civ. Dei Buch V*, Bamberg, Bayerische Verlagsanstalt, 1952.
- HARNACK A., *Augustin, Reflexionen und Maximen*, Tübingen 1922.
- KLÖSEL H., *Augustinus De Civitate Dei*, Paderborn, F. Schöningh, 1953.
- JEHLE F., *Aurelius Augustinus, Der »Gottesstaat«*; Wels-Lambach, St. Adalbert Verlag, 1953.
- IDEM, *Wörterverzeichnis mit Erläuterungen zu Aurelius Augustinus, Auswahl aus De Civ. Dei* (Heidelberger Texte, *Latein. Reihe*, 27a), Heidelberg, F. H. Kerle V., 1954.
- ZEFF M., *Aurelius Augustinus: Auswahl aus De Civ. Dei*, (Heidelberger Texte, *Lateinische Reihe*, 27), Heidelberg, F. H. Kerle V., 1954.

Španjolski

- MARIAS J., *La filosofía en sus textos*, Barcelona, Labor, 1950.
- NUEDA L., *Trascripciones abreviadas de las obras más famosas de místicos, ascéticos y doctores de la Iglesia*, Barcelona, izd. Amaltea, 1943.

Engleski

- BARROW R. H., *Introduction to Saint Augustine »The City of God«*, London, Faber and Faber, 1950; New York, 1951.
- HITCHCOCK F. R. M., *St. Augustine's Treatise on the »City of God«*, (Transl. of Christian Literature, Latin Textes, s. II), New York - London, The MacMillan Company, 1951.
- HOHENSEE H., *The Augustinian Concept of Authority*, u *Folia*, Suppl. II, 1954.
- MOST W. G., *Saint Augustine's De Civ. Dei* (Selection with notes and glossary), Washington, Cath. Education Press, 1949.
- WAND J. W. C., *City of God*, London-Oxford, Univ. Press, 1963.

II. TEKSTUALNA I LITERARNA PITANJA

1. IZVORI ZA »DE CIV. DEI«

- ADAM A., *Das Fortwirken des Manichäismus bei Aug.*, u *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 69/6-7 (1958), pp. 1-25.
- ALFARIC P., *Evolution intellectuelle de st. Aug.: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918.
- ANGUS S., *The Sources of the first Ten Books of Aug.'s »De civ. Dei«*, Princeton 1906.
- ARNOU R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1927, Roma 1967².
- BARRA G., *La figura e l'opera di T. Varrone reatino nel »De civ. Dei« di Ag.*, Napoli 1969.
- BASSI D., *S. Ag. e Virgilio*, u *Annali Istr. Media*, 6 (1930), pp. 420-431.
- BISCHOFF B., *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus dem »Oracula Sibyllina«*, u *Mél. J. de Ghellink*, I, Gembloux 1951, pp. 124 ss.
- BÖHLIG A., *Zu gnostischen Grundlagen der »Civitas Dei« Vorstellung bei Aug.*, u *Zeitschr. f. Neutest. Wissenschaft.*, 60 (1969), pp. 291-295.
- BOYER CH., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de st. Aug.*, Paris 1920, Roma 1953².
- CALABI I., *Le fonti della storia romana nel »De civ. Dei«*, u *R. Biblique*, 41 (1932), pp. 550-560.
- CALDERINI A., *Riflessi di storia antica nel »De civ. Dei« di S. Ag.*, Milano 1931 (pretisak u *R. Fil. Neosc.*, 23 [1931], suppl., pp. 405-421).
- CALLAGHAN J. F., *Aug. and the Greek Philosophers*, Villanova 1967.
- CAMERON A., *Cicero and St. Aug.*, u *Hermes*, 95 (1967), pp. 256 ss.
- CARDAUNS B., *Varros Logistoricus über die Götterverchung*, Würzburg 1960.
- CASAMASSA A., *Le fonti della filosofia di S. Ag.*, u *Acta hebdom. Aug.*, Torino 1931, pp. 86-96 (pretisak u *Scritti Patristici* I, Roma 1955, pp. 175-184).
- CHEVALIER I., *St. Aug. et la pensée grecque*, Fribourg 1940.
- CLAUSEN W., *Notes on Sallust's »Historiae«*, u *Amer. Journ. Philol.*, 68 (1947), pp. 293-301.
- COCHRANE CH. N., *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1940; New York 1957.
- COLOMBO S., *Lattanzio e S. Ag.*, u *Didaskaleion*, 10 (1931), pp. 1-22.
- COLUNGA A., *S. Ag. expositor de las profecías en la CdD*, u *CD*, 167/1 (1955), n. str., pp. 401-415.
- COMBÈS G., *St. Aug. et la culture classique*, Paris 1927.
- CONNETRY V. D., *Hagendahl: Aug. and the Latin Classics*, u *Aug. Studies*, 1 (1970), pp. 223-236.
- COURCELLE P., *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948².
- IDEM, *Interprétations néoplatonisantes du l. VI de l'Énéide*, u *Entretiens sur l'Antiquité class.*, Genève, III, pp. 95-136.
- IDEM, *Les pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, u *Arch. d'hist. doctr. et littér. du Moyen-âge*, 22 (1955), pp. 5-74.
- IDEM, *La postérité chrétienne du »Songe de Scipion«*, u *R. Ét. Lat.*, 36 (1958), pp. 205-234.

- IDEM, »Connais-toi, toi-meme« dans Rome impériale, u *Ann. du Coll. de France*, 61 (1961), pp. 337-340.
- IDEM, *St. Aug. a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, u *R. Ét. Anc.*, 63 (1961), pp. 78-85.
- DAHL A., *Aug. und Plotin*, Lund 1945.
- DE BRUYNE D., *Les citations bibliques dans le »De civ. Dei«*, u *R. Biblique*, 41 (1932), pp. 550-560.
- DUVAL Y. M., *L'éloge de Théodose dans la »Cité de Dieu«* (5, 26, 1), u *Rech. Aug.*, 4 (1966), pp. 135-179.
- FERRARI L. C., *Background to Aug.'s »City of God«*, u *Class. Journ.*, 67 (1972), pp. 198-208.
- FIGARI E., *Sul frammento di Sallustio »Hist. 1, 31«*, u *Maia*, 18 (1966), pp. 167-169.
- FINK HERRERA G., *S. Ag. y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del »De civ. Dei«, u CD, 167/II (1955), pp. 435-449.*
- FRANCKEN C. H. J., *Fragmenta M. T. Varronis quae inveniuntur in libris Aug. »De civ. Dei«, Leiden 1836.*
- IDEM, *Die Quellen Aug. im XVIII Buche seiner Schrift »De civ. Dei«, Hoexter 1886.*
- FRANK E., *St. Aug. and Greek Thought: Knowledge, Will and Belief*, Zürich-Stuttgart 1955.
- GARCIA DE LA FUENTE O., *Interpretación exegetica del Genesis en la »CdD«, u CD, 167/1 (1955), pp. 353-400.*
- GLORIE F., *Sources de St. Jérôme et de St. Aug.*, u *Sacris Erudiri*, 18 (1967-68), pp. 451-477.
- GRANDGEORGE L., *St. Aug. et le néoplatonisme*, Paris 1896; anast. pretisak, Frankfurt M. 1966.
- GREEN W. M., »Initium omnis peccati superbia«. *Aug. on Pride as the First Sin*, u *Publ. Class. Philol. Univ. California*, 13 (1949), pp. 407-432.
- GRUPPE D., *Die Überlieferung der Bruchstücke von Varro*, u *Antiq. Rer. Hum. (Misc. Th. Mommsen)*, Berlin 1877, pp. 540-554.
- GUIGNEBERT CH., *La culture antique et st. Aug.*, u *R. Hist. Religions*, 120 (1940), pp. 25-41.
- HADOT P., *Citations de Porphyre chez Aug.*, u *REA*, 6 (1960), pp. 205-244.
- HAGENDAHL H., *Aug. and the Latin Classics, (Studia Gotheburgensia 20)*, Stockholm 1967.
- HAND V., *Aug. und das Klassisch-römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe Gloria, Virtus, Iustitia und Res Publica in »De civ. Dei«, (Dissert. Theol)*, Hamburg 1970.
- HOFFMANN E., *Platonisme in Aug.'s Philosophy of History*, u *Philosophy and History*, London 1963, pp. 173-190.
- HOLL K., *Aug. innere Entwicklung*, Berlin 1922.
- HÖLSCHER U., *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, u *Hermes*, 81 (1953), pp. 257-277; 385-418.
- HUMPHREY E. F., *Politics and Religion in the Days of Aug.*, New York 1912.
- IVANKA E. von, *El mundo de los estoicos y la »Ciudad de Dios« de S. Ag.*, u *Humanitas*, 2 (1950), pp. 110 ss.
- IDEM, *Römische Ideologie in der »Civitas Dei«, u Aug., Mag., Paris 1955, II, pp. 411-417.*
- KESELING P., *Aug. und Quintillian*, u *Aug. Mag.* Paris 1954, I, pp. 201-204.
- IDEM, *Publius Syrus bei Aug. (De civ. Dei 4, 3)*, u *Philol. Wochenschr.*, 49 (1929), pp. 495-496.
- IDEM, *Virgil bei Aug.*, u *Philol. Wochenschr.*, 62 (1942), pp. 383-384.
- IDEM, *Nochmals Virgil bei Aug.*, u *Philol. Wochenschr.*, 64 (1944), pp. 95-97.
- KOCH H., *Konstantin den Store: Pax romana - pax christiana*, Copenhagen 1952, pp. 4-111.
- KUKULA R. C., *Kritisch - exegetische Nachlese zum jüngeren Plinius und zur Civitas Aug.*, u *Wiener Studien*, 24 (1903), pp. 308-318.
- KUHLMANN H., *De veteris historicorum in Aug. »De civ. Dei«, libris primo, altero, tertio vestigiis*, Schleswig 1900.
- KURFESS A., *Die Sibylle in Aug. Goottesstaat*, u *Theol. Quartalschrift*, 107 (1936), pp. 532-542.
- IDEM, *Aug. u. die Tiburtinische Sibylle*, u *Theol. Quartalschrift*, 131 (1951), pp. 458-464.

- IDEM, *Der Historiker Sallust in Aug. Gottesstaat*, u *Theol. Quartalschrift*, 108 (1937), pp. 341-356.
- JOLIVET R., *Essai sur les rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée Chrétienne*, Paris 1920.
- IDEM, *St. Aug. et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932.
- LABRIOLLE P. de, *La réaction paienne, étude sur la polemique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris 1934.
- LACROIX B., *Les adversaires visés par st. Aug. dans »La Cité de Dieu«, u Mediaeval and Renaiss. Studies*, 4 (1958), pp. 163-175.
- MAERTENS TH., *Jérusalem, Cité de Dieu, Psaume 22, 123-124*, u *Lumière et Vie*, 19-20 (1954), pp. 1-19; 1-15.
- MARROU H. I., *Un lieu dit Cité de Dieu*, u *Aug. Mag.*, I, Paris 1954, pp. 101-110.
- MARTÍNEZ MORÁN F., *El espíritu virgiliano en la CdD*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 433-459.
- IDEM, *Influencia literaria de Cicerón en la CdD*, u *CD*, 173 (1960), pp. 249-267.
- IDEM, *Algunas ideas virgilianas en la CdD*, u *Arch. Agustiniario*, 44 (1950), pp. 413-426.
- MANDOUZE A., *St. Aug. et la cité grecque*, u *R. Ét. Latines*, 47 (1969), pp. 396-417.
- MELINE J., *La littérature gréco-latine dans la »Cité de Dieu«, u R. Ét. Latines*, 16 (1938), pp. 347 ss.
- MEUTHEN E., *Der ethische Charakter der civitates bei Aug., u. ihre Fehldeutung*, u *Aus Mittelalter und Neuzeit*, Bonn 1957, pp. 42-62.
- MONTEIL A., *Les philosophies antiques dans la »Cité de Dieu«, u R. Ét. Latines*, 16 (1938), p. 347 (sažetak).
- NAILIS CH., *Aur. Aug. en Euhemerus*, u *Philologische Studien*, 11 (1939-40), pp. 81-89.
- NAWRATIL K., *Die Geschichtsphilosophie der Aeneis*, u *Wiener Studien*, (1939), pp. 113-128.
- OBERSTEINER J., *Aug. Civitas Dei und die Geschichtstheologie der Bibel*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 313-350.
- O' CONNELLY J., *The Enneads and St. Aug.'s Image of Happiness*, u *Vigiliae Chr.*, 17 (1973), pp. 128-164.
- O' MEARA J. J., *Aug. and Neo-Platonism*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 91-111.
- IDEM, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Aug.*, Paris 1959.
- ORLANDI T., *Il De civ. Dei di Ag. e la storiografia di Roma*, u *Studi Romani*, 16 (1968), pp. 17-29.
- IDEM, *Sallustio e Varrone in Ag. (De civ. Dei I-VII)*, u *Parola del Passato*, 23 (1968), pp. 19-44.
- OROZ RETA J., *S. Ag. y la cultura clásica*, u *Helmántica*, 14 (1963), pp. 79-166.
- PARMA C., *Plotinische Motive in Aug. Begriff der Civ. Dei*, u *Vigiliae Chr.*, 22 (1968), pp. 45-48.
- PAVAN M., *Ag. emulo di Sallustio*, u *Studi Romani*, 8 (1960), pp. 637-646.
- PÉPIN J., *La Connaissance d'autrui chez Plotin et chez st. Aug.*, u *Augustinus*, 3 (1958), pp. 227-245.
- PERLER O., *Nous bei Plotin und Verbum bei Aug.*, (dissert.), Fribourg 1931.
- PESCE D., *Città terrena e città celeste nel pensiero antico: Platone, Cicerone, S. Ag.*, Firenze 1957.
- PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem...*, Leipzig 1935.
- PICCOLOMINI R., *Platone nel libro VIII del De civ. Dei*, u *Augustinianum*, 11 (1971), pp. 233-261.
- RETHORE J., *Les sources historiques profanes dans les cinq premiers livres de la »Cité de Dieu«, Dijon 1966.*
- RODRIGUEZ C., *El alma virgiliana de s. Ag.*, El Escorial 1931.
- RUCH M., *L'Hortensius de Cicéron: Histoire et reconstruction*, Paris 1958.
- SCHELKE K. H., *Virgil in der Deutung Aug.*, Stuttgart 1939.
- SCHWARTE K. H., *Die Vorgeschichte der augustianischen Weltakterlehre*, Bonn 1966.
- SCIACCA M. F., *St. Aug. et le néoplatonisme*, Louvain-Paris 1956.
- SODANO A. R., *L'interpretazione ciceroniana di Timeo 41 A7-B6 nelle citazioni testuali di S. Ag.*, u *REA*, 11 (1965), pp. 15-24.

- SOLMSEN P., *New Fragment of Cicero's De Republica*, u *Class. Philology*, 37 (1940), pp. 423-424.
- STEIN E., *Histoire du Bas-Empire*, I, Tournai 1959.
- STEMPEL H. A., *Die heidnische Religion in der Theologie Aug.* (dissert.) Sveuč. Heidelberg 1964.
- TERNES Ch. M., *Die Entwicklung der römischen Staatsideologie von Cicero bei Aug.*, u *Nouv. R. Luxembourgeoise Acad.*, 3 (1966), pp. 101-116.
- TESTARD M., *St. Aug. et Cicéron*, Paris 1958.
- THEILER W., *Porphyrios und Aug.*, Halle 1930.
- THOMPSON B., *Patristic Use of the Sibylline Oracles*, u *R. of Religions*, 16 (1952), pp. 115-163.
- TOURNIER F., *Les »deux cités« dans la littérature chrétienne*, u *Études*, 123 (1910), pp. 644-665.
- VASOLD J., *Aug. quae hauserit ex Virgilio*, München 1907-1908.
- VERBEKE G., *Aug. et le Stoïcisme*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 67-89.
- WALTER F., *Zu Cicero und Aug.*, u *Philol. Wochenschrift*, 61 (1941), pp. 431-432.
- WIJNPERSSE W. M. A. van de, *Vergilius bij Aug.*, u *Studia Cath.*, 7 (1930-31), pp. 132-140.
2. KOMPOZICIJA I STIL
- ALVAREZ DIEZ U., *La »Ciudad de Dios« y su arquitectura interna*, u *CD 167/1* (1955), pp. 65-116.
- BALMUS C. L., *Étude sur le style de st. Aug. dans les »Confessions« et la »Cité de Dieu«*, Paris 1930.
- BARDY G., *La formation du concept de »Cité de Dieu« dans l'oeuvre de st. Aug.*, u *L'Année Théol. Aug.*, 12 (1952), pp. 5-19.
- IDEM, *Les méthodes de travail de st. Aug.*, u *Aug. Mag.*, I, Paris 1954, pp. 19-24.
- IDEM, *St. Aug. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1946⁶.
- COLBERT M. C., *The Syntax of the Civitate Dei of St. Aug.*, (*Patristic Studies*, 4), Washington 1923.
- DEFERRARI R. J. - KEELER M. L., *St. Aug.'s »City of God«: its Plan and Development*, u *Am. Journ. of Philol.*, 50 (1929), pp. 109-137.
- DICKER A., *De eenheid van st. Aug.'s De civ. Dei*, u *Studia Cath.*, 4 (1929-30), pp. 110-126; 164-181.
- DIEBOLD CH., *L'expression imagée dans la »Cité de Dieu« de st. Aug.*, (Dissert.) Sveuč. Dijon 1967.
- FINAERT J., *L'évolution littéraire de st. Aug.*, Paris, 1939.
- GUÉRIN Ch., *Le Trésor des lettres latines*, II, Paris 1975.
- GUY J. C., *Unité et Structure logique de la »Cité de Dieu« de st. Aug.*, Paris 1961.
- HAGENDAHL H., *Aug. and the Latin Classics*, Göteborg 1967.
- HORTON J. T., *The De civ. Dei as a Religious Satire*, u *Classical Journ.*, 60 (1965), pp. 193-203.
- LAMBOT C., *Lettre inédite de st. Aug. relative au De civ. Dei*, u *Revue bénédictine*, 51 (1939), pp. 109-121.
- LOF L. J. van der, *Trois problèmes de traduction chez st. Aug.*, u *Augustiniana*, 18 (1968), pp. 22-28.
- MAHONEY C. S., *The Rare and Late Nouns, Adjectives and Adverbs of St. Aug.'s De civ. Dei*, (*Patristic St.* 44), Washington 1935.
- MARROU H. I., *La technique de l'édition à l'époque patristique*, u *Vigiliae Chr.*, 3 (1949), pp. 208-224.
- IDEM, *La division en chapitres des livres de la »Cité de Dieu«*, u *Mél. J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, pp. 235-249.
- MOHRMANN Ch., *Aug. als schrijver*, u *Jaarboek der Rijksuniversiteit*, Utrecht 1954-55, pp. 51-59.
- IDEM, *St. Aug. écrivain*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 43-66.

- MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, III, Torino 1932, pp. 383-385; 431-451.
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1916-1919.
- ORLANDI T., *Origine e composizione del I libro del De civ. Dei di Ag.*, u *Studi Classici e Orientali*, 14 (1965), pp. 120-133.
- REYNOLDS G., *The Clausulae in the De civ. Dei*, (*Patristic St.* 7), Washington 1924.
- RIVERA DE VENTOSA E., *La estructura de la »Ciudad de Dios«, a la luz de las formas fundamentales del amor*, u *Mél. V. Capánaga*, Madrid 1967, pp. 355-374.
- SCHIEMAN M. B., *The Rare and Late Verbs in St. Aug.'s De civ. Dei*, (*Patristic St.* 53), Washington 1938.
- VEGA A., *Estructura literaria de la »Ciudad de Dios«*, u *CD*, 167 (1955), pp. 13-51.
3. UVODI I RAZNE UVODNE STUDIJE
- ALLARD G. H., *Pour une nouvelle interprétation de la Civitas Dei*, (*St. Patristica* 9), Berlin 1966, pp. 329-339.
- BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1913-1932.
- BARDY G., *Définition de la »Cité de Dieu«*, u *L'Année Théol. Aug.*, 12 (1952), pp. 113-129.
- BARROW R. H., *Introduction to St. Aug.'s »The City of God«*, London 1950.
- BELLON K. L., *Les métamorphoses de la »Cité de Dieu«* u *St. Cath.*, 28 (1953), pp. 130-136.
- BIEGLER I., *Die Civitas Dei des hl. Aug.*, Paderborn 1894.
- BLIEMETZRIEDER F., *Über hl. Aug. Schrift De civ. Dei*, u *Theol. Quartalschrift*, 95 (1913), pp. 101-119.
- BREZZI P., *Analisi e interpretazione del De civ. Dei di S. Ag.*, Tolentino 1960.
- BUTTI C., *La mente di S. Ag. nella »Città di Dio«* (*Bibl. Agostin.* 18), Firenze 1930.
- CAYRÉ T., *La »Cité de Dieu«*, u *R. Thomiste*, 35 (1930), pp. 487-507.
- DELARUELLE L., *A propos de la »Cité de Dieu«*, u *Mél. V. Magnien*, Toulouse 1949, pp. 27-38.
- FERRARI L., *Some Surprising Omissions from Aug.'s »City of God«*, u *Augustiniana*, 19 (1969), pp. 336-346.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de st. Aug.*, Paris 1969⁴.
- IDEM, *Les métamorphoses de la »Cité de Dieu«*, Paris-Louvain 1952.
- GRILLOUX P., *L'âme de st. Aug.*, Paris 1921².
- HERTLING G., *Aug. der Untergang der antiken Kultur*, Leipzig 1902.
- HOFFMANN E., *Zu Aug. De civ. Dei*, Wien 1901.
- HITCHCOCK F. M., *St. Aug.'s Treatise on the »City of God«*, London 1900.
- HOLL K., *Aug. innere Entwicklung*, Berlin 1923.
- KARSTEN H. T., *Een commentaar of Aug. De civ. Dei*, u *Nederl. Theol.*, 3 (1914), pp. 64-74.
- KIENITZ E. von, *Aug. Genius de Abendlandes*, Wuppertal 1947.
- KISS A., *Sz. Ag. De civ. Dei*, Budapest 1930.
- KLOESEL H., *Aug. De civ. Dei Erläuterungen*, Paderborn 1954.
- LABRIOLLE P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, II, Paris 1947³, pp. 614-620.
- LAMOTTE J., *But et adversaires de st. Aug. dans le De civ. Dei*, u *Augustiniana*, 11 (1961), pp. 436-469.
- LOF J. van der, *Einige Bemerkungen zur Polemik in De civ. Dei*, u *Augustiniana*, 12 (1962), pp. 291-298.
- MUÑOZ VEGA P., *Introducción a la síntesis de S. Ag.*, Roma 1945.
- PADOVANI U. A., *La »città di Dio« di S. Ag.*, Milano 1931.
- PRATOLA V., *Problemi agostiniani*, L'Aquila 1969.

- PRETE S., *Introduzione al De civ. Dei*, Bologna 1967.
 IDEM, *La «Città di Dio» nelle «Lettere» di S. Ag.*, Bologna 1968.
 IDEM, *Spunti coesistenzialistici nel De civ. Dei di S. Ag.*, u *Incontri Culturali*, 2 (1969), pp. 663-667.
 ROCCA G. Della, *La «Città di Dio» di Aur. Ag.*, u *Studi onore G. Del Vecchio*, I, Roma 1930, pp. 125-162.
 SALIN E., *Civitas Dei*, Tübingen 1926.
 SALVATORELLI L., *Storia della letteratura cristiana*, Milano 1936, pp. 236-241.
 SCHIPPERS J. W., *De ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, (Dissert.), Sveuč. Utrecht 1952.
 SCHMIDT A. M., *Aug. Bürgerschaft Gottes*, u *Theol. Zeitschrift*, 11 (1955), pp. 45-67.
 SCHWARZ G., *Was Aug. wirklich sagte*, Wien 1969 (tal. prijevod *Cosa ha detto veramente S. Ag.*?, Roma 1972).
 SMALLEY B., *John Ridewall's Commentary on De civ. Dei*, u *Medium Aevum*, 24 (1957), pp. 140-153.
 UCHIDA Y., *Praefatio in the «City of God» of st. Aug.*, Tokyo 1960.
 VECCHI A., *Introduzione al De civ. Dei*, Modena 1957.
 VÉLEZ D. M., *La «Ciudad de Dios» de s. Ag.*, u *Religión y Cultura*, 9 (1930), pp. 447-452.
 VERSFELD M., *A Guide to the «City of God»*, New York 1958.
- III. SADRŽAJ »DE CIV. DEI«
1. FILOZOFSKI PROBLEMI
- BAUMGARTNER M., *Augustinus*, u *Grosse Denker*, Leipzig 1911.
 BIOT C., *L'ironie et l'humour de st. Aug. dans la «Cité de Dieu»*, (Diss.), Dijon, Faculté de Lettres et Sciences humaines, 1967.
 BLANC E., *Dictionnaire de Philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, Lyon 1906 (pod imenom *Augustinus*).
 BLAZQUEZ N., *El concepto de substancia según s. Ag. »De civ. Dei« y »Enarraciones in Psalms»*, u *Augustinus*, 15 (1970), pp. 369-383.
 BOYER Ch., *L'idée de vérité dans la philosophie de st. Aug.*, Paris 1921.
 IDEM, *La «Cité de Dieu», source de la philosophie augustinienne*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 53-65.
 BRUNN E. Zum, *Être ou ne pas être d'après st. Aug.*, u *REA* 14 (1968), pp. 91-98.
 BUENO MARTÍNEZ G., *Lectura lógica de la «Ciudad de Dios»*, u *S. Agustín: Estudios y Coloquios*, Madrid 1960, pp. 147-170; i u *Revista de Filosofía*, 14 (1955), pp. 134-156.
 BURLEIGH J. H. S., *The «City of God», a Study of St. Aug.'s Philosophy*, London 1949.
 BUSHMAN R. M., *St. Aug.'s Metaphysics and Stoic Doctrine*, u *The New Scholasticism*, 26 (1952), pp. 283-304.
 CAPASSO G., *Il pensiero filosofico di S. Ag.*, Napoli 1952.
 CASADO F., *El repudio de la filosofía antigua en la «Ciudad de Dios»*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 67-93.
 CAYRÉ F., *Initiation à la Philosophie de st. Aug.*, Paris 1947.
 COCCIA A., *Unità del genere umano e dignità dell'uomo nel pensiero di S. Ag.*, u *La Città di Vita*, 16 (1961), pp. 729-738.
 CUSHMAN R. E., *Faith and Reason in the Thought of St. Aug.*, u *Church History*, 19 (1950), pp. 271-294.
 DINKER E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.
 EHRHARDT A. A. T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, III: »Civitas Dei«, Tübingen 1969.
 EIBL H., *Aug. und die Patristik*, München 1923.
 EISLER R., *Philosophen-Lexikon: Pod imenom Augustinus*, Berlin 1912.

- EUCKEN R., *La visione della vita nei grandi pensatori* (prijevod P. Martinetti), Milano 1909.
 FOSTER K., *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Aug. Weisheitsbegriff. Eine Beitrag zur Methode nach De civ. Dei. u Aug. Mag.*, III, Paris 1955, pp. 381-389.
 FRUTOS E. C., *Antología filosófica*, Zaragoza 1945.
 GILSON E., *Notes sur l'être et le temps chez st. Aug.*, u *Rech. Aug.*, II, Paris 1962, pp. 205-223.
 GRABMANN M., *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Aug. und Thomas von Aquin. Forschungen über die Augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin*, Münster 1924.
 HAGER F. P., *Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Aug.*, u *Studia philosophica*, 33 (1973), pp. 85-111.
 HEIMSOETH H., *I grandi temi della metafisica occidentale*, Milano 1972.
 HENRY P., *St. Aug. on Personality*, New York 1960.
 HESSEN J., *Patristische und scholastische Philosophie*, Breslau 1922, (pod imenom: *Augustinus*).
 HUFTIER M., *Le tragique de la condition humaine et chrétienne chez st. Aug.*, Tournai 1964.
 KRATZER X., *Die Frage nach dem Seelendualismus bei Aug.*, u *Archiv für Gesch. der Phil.*, 28, N. F. 21 (1915), pp. 310-335; 369-395.
 JACKSON B. D., *Semantics and Hermeneutics in St. Aug.'s »De doctrina christiana«* (Diss.), Sveuč. Yale 1967.
 JANICH P., *Aug. Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung*, u *Archiv für Gesch. der Phil.*, 54 (1972), pp. 168-186.
 JANSEN B., *Zur Lehre des hl. Aug. von dem Erkennen des »Rationes aeternae«*, u *Aur. Aug. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Aug.*, Köln 1930, pp. 111-136.
 JASPERS K., *Plato and Aug.* (Prijevod R. Manheim), New York 1966.
 LECHNER O., *Idee und Zeit in der Metaphysik Aug.*, München 1964.
 LOGOZ E., *La genèse de la pensée de st. Aug.*, u *Revue de Théol. et Phil.*, 38 (1905), pp. 498-520; 39 (1906), pp. 256-282; 40 (1907), pp. 197-216; 304-324.
 MADEC G., *Note sur la vision augustinienne du monde*, u *REA* 9 (1963), 139-146.
 MARIAS J., *Ja filosofía en sus textos*, Barcelona s. d.
 MARROU H.-I., *St. Aug. et la fin de la culture antique*, Paris 1938-46.
 MARTIN J., *Les grandes philosophes: Saint Augustin*, Paris 1923².
 MARTIN R., *The Two Cities in Aug.'s Political Philosophy*, u *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), pp. 195-216.
 MARTÍNEZ A., *Introducción a la filosofía del espíritu de s. Ag.*, u *Revista de Filosofía*, 1 (1950), pp. 315-326.
 MELZER E., *Die Augustinische Lehre von Causalitätserkenntnis Gottes zur Welt; ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie*, Neisse 1892.
 MEYER H., *Geschichte der Lehre vom Keimkräften von der »Stoa« bis zum Ausgang der Patristik*, 1914.
 MITTERER A., *Die Entwicklungslehre Augustins, nach ihm, Thomas und Heute*, Wien-Freiburg 1956.
 MONNOT P., *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la «Cité de Dieu»*, u *Arch. de Phil.*, 7 (1930), pp. 142-185.
 MONTGOMERY W., *St. Aug.: Aspects of his Life and Thought*, London 1914.
 MUNOZ ALONSO A., *Concepto agustiniano de Filosofía en la «Ciudad de Dios»*, u *S. Agustín: Estudios y Coloquios*, Zaragoza 1960, pp. 35-47; *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 153-168.
 PADOVANI U. A., *Filosofia e teologia della storia*, Brescia 1953.
 PALMIERI P., *La persona umana nel pensiero di S. Ag.*, u *Studia patavina*, 1 (1954), pp. 270-399.
 PEGUEROLES J., *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de s. Ag.*, u *Pensamiento*, 28 (1972), pp. 165-191.

- PÉPIN J., *S. Ag. e la Patristica occidentale*, u *La Filosofia Medievale* (Od I do XV st.) Milano 1976, pp. 46-61.
- PHILIPS, *La raison d'être du mal d'après St. Aug.*, Louvain-Paris 1927.
- POPP J., *Die Weltanschauung Augustins*, München 1909.
- QUADRI G., *Il pensiero filosofico di S. Ag.*, Firenze 1934.
- IDEM, *Il pensiero filosofico di S. Ag. con particolare riguardo al problema dell'errore*, Firenze 1969³.
- REARDON B. M. G., *The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Aug.*, u *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 288-294.
- ROMEYER Bl., *Études sur st. Aug.: trois problèmes de philosophie augustinienne*, Athene 1930.
- RORDORF W., *St. Aug. et la tradition philosophique antifataliste, à propos du »De Civ. Dei 5,1-11«*, u *Revue des études latines*, 51 (1973), pp. 23-24.
- SAMEK LUDOVICI E., *Agostino*, u *Questioni di storiografia filosofica*, I, Brescia 1975, pp. 445-501.
- SAWICKI F., *Die Geschichtsphilosophie als »Philosophia perennis«*, u *Philosophia perennis*, I, Regensburg 1930, pp. 511-525.
- SCHMAUS M., *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, u *Studia Patristica*, VI, Berlin 1962, pp. 503-518.
- SCHÖPF A., *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*, München 1970.
- SCIACCA M. F., *S. Agostino: 1. La vita e l'opera; 2. Il pensiero; 2/I. L'itinerario della mente*, Brescia 1948.
- IDEM, *Filosofia e teologia della storia in S. Ag.*, u *Provvidenza e Storia - Atti Pavesi*, IV, Pavia 1974, pp. 29-42.
- SWEENEY L., *Lombard, Augustine and Infinity*, u *Manuscripta*, 2 (1958), pp. 24-40.
- THONNARD F. J., *La philosophie de la »Cité de Dieu«*, u *REA* 2 (1956), pp. 403-423.
- IDEM, *La notion de la liberté en la philosophie augustinienne*, u *REA* 16 (1970), pp. 243-270.
- TOLLEY W. P., *The Idea of God in the Philosophy of St. Aug.*, London 1930.
- VACA C., *Puntos para una psicología del pecado en la »Ciudad de Dios«*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 269-282.
- VEGA A., *La filosofía de s. Ag.*, u *La Ciudad de Dios*, 140 (1927-28).
- WINTER E., *De doctrinae neoplatonicae in Augustini De Civitate Dei vestigiis*, Fribourg (Suisse) 1928.
- WOHLFAHRT K. A., *Der metaphysische Ansatz bei Aug.*, Meisenheim 1969.
2. APOLOGETIKA I TEOLOGIJA
- ALCORTA ECHEVARRIA J. I., *El ordo amoris y la aversio a Deo en la dialéctica de las dos ciudades*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 125-150.
- ALLEN D. W., *The Doctrine of Aug. on the Resurrection of the Dead in »The City of God«*, (Diss.), Sveuč. Temple 1964.
- BENOIT A., *Remarque sur l'eschatologie de St. Au.*, u *Gottesreich und Menschenreich: Festschr. E. Stähelin*, Basel 1969, pp. 1-9.
- BOYER CH., *Essais sur la doctrine de St. Aug.*, Paris 1932.
- BRINTON R., *The Idea of God in the De Civ. Dei of St. Aug.*, u *Church Quarterly Review*, 108 (1929), pp. 39-55.
- BUSNELLI G., *L'Avvocato dei tempi cristiani*, u *La Civiltà Cattolica* 65 (1914), pp. 514-530.
- CABO E., *El cristianismo y la cristianidad según S. Ag.*, Bilbao 1944.
- CAMELOT TH., *Quod intelligimus debemus rationi. Note sur la méthode théologique de st. Aug.*, u *Hist. Jahrbuch*, 67 (1958), pp. 397-402.
- CAMPENHAUSEN A., von, *Aug. und der Fall von Rom*, u *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, pp. 253-271.

- CARLSON TH. F., *De contentione Aurelii Augustini cum paganis in libro eius »De Civitate Dei«*, Lund 1847.
- CARRETERO E. D., *Antropología teológica de la »Ciudad de Dios«*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 193-268.
- CASTELLI E., *I presupposti di una teologia della storia*, Milano 1952.
- CLARKE B. L., *God, Time and History*, u *Anglican Theological Review*, 45 (1963), pp. 358-372.
- COURCELLE P., *Propos antichrétiens rapportés par st. Aug.*, u *Rech. Aug.*, 1 (1958), pp. 149-184.
- DELEHAYE H., *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933².
- IDEM, *St. Aug. et les miracles de S. Etienne*, u *Analecta Bollandiana* 43 (1823), pp. 74-85.
- DOMINGUEZ DEL VAL U., *El martirio, argumento apologético en la »Ciudad de Dios«*, u *La Ciudad de Dios*, 167/1 (1955), pp. 527-542.
- DUVAL Y.-M., *Aug. et les persécutions de la deuxième moitié du VI^e siècle*, u *Mélanges de science religieuse*, 23 (1966), pp. 175-191.
- ENGELS J., *La doctrine du signe chez St. Aug.*, u *Studia Patristica* VI, Berlin 1962, pp. 366-373.
- FUCHS H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938.
- GAEBEL W., *Aug. Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt*, Breslau 1924.
- GÖTTE J., *Preliminary Studies for the Interpretation of st. Aug.'s Concept of Providence, Supplement I*, 1953 (24 pp.).
- KLENK G. F., *Aug. als Mensch und Seelsorger*, u *Stimmen der Zeit*, 153 (1953), pp. 115-121.
- JÜNGST J., *Kultus und Geschichtsreligion, Pelagianismus und Augustinismus*, Giessen 1901.
- LABRIOLLE P. de, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris 1934; 1942².
- LANGE D., *Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Aug. »De Civitate Dei«*, u *Evangelische Theologie*, 28 (1968), pp. 430-441.
- LAOYE J.-A., *Aug.'s Apologetic Use of the Old Testament as Reflected in the »De Civ. Dei«*, (Diss.), 1972.
- LE ROY BOURTON M., *The Problem of Evil, a Criticism of the Augustinian Point of View*, Chicago 1909.
- LOF L. J. van der, *Eucharistie et présence réelle selon st. Aug. (à propos d'un commentaire sur De Civ. Dei, X, 6)*, u *REA* 10 (1964), 295-304.
- LOGOZ G., *Aug. et le dogme*, u *Revue de Théol. et Phil.*, 42 (1909), pp. 525-565; 43 (1910), pp. 208-236.
- LORENZ R., *Die Herkunft des augustiniischen »frui Deo«*, u *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 64 (1952-53), pp. 34-60.
- LUBACH H. de, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; (tal. prijevod *Agostinismo e Teologia moderna*, Bologna 1968).
- LÜTTGERT G., *Theologumena Varroniana a s. Augustino in iudicium vocata*, Sorau 1858-1859.
- MADEC G., *»Tempora Christiana«. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?*, u *Scientia Augustiniana*, Würzburg 1975, pp. 112-136.
- MARTINEZ F. - CANTERA G., *El sentido escatológico en el »De Civ. Dei«*, u *Religión y Cultura*, 19 (1973), pp. 23-29.
- MARKUS R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Aug.*, Cambridge 1970.
- MC CALLIN J.-A., *The Christological Unity of St. Aug.'s »De Civ. Dei«*, u *REA* 12 (1966), 85-109.
- NAZARIO DE S. TERESA, *La »Ciudad de Dios«, filosofía de la mística. De san Ag. a san Juan de la Cruz*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 151-178.
- NIELEN J. M., *Augustinus*, u *Neue Jahrbuch für Pedag.*, 1931, pp. 7-19.

- O'GRADY J. F., *Priesthood and Sacrifice in »City of God«*, u *Augustinianum*, 11 (1971), pp. 27-44.
- OROZ J., *Introducción a una »Theologia« agustino-varroniana, vista desde la »Ciudad de Dios«*, u *La Ciudad de Dios*, 167 (1955), pp. 459-473.
- ORTEGA MUNOZ J. F., *Doctrina de S. Ag. sobre la tolerancia en materia de religión*, u *La Ciudad de Dios*, 179 (1966), pp. 618-646.
- PACIORKOWSKI R., *Il cristianesimo nel pensiero apologetico di S. Ag.*, Poznan 1952.
- PÉPIN J., *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, u *REA* 2 (1956), pp. 265-295.
- PERGAMO B., *De Sancti Augustini methodo apologetico*, u *Antonianum*, 6 (1931), pp. 3-36.
- POLMAN A. D. R., *The Word of God According to St. Aug.*, Grand Rapids (Michigan) 1961; London 1962.
- PRETE S., *Escatologia e Parenesi negli scrittori cristiani latini*, Bologna 1966.
- QUACQUARELLI A., *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Ag.*, Milano 1952.
- SCHINDLER A., *Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390-400*, u *Theologische Zeitschrift*, 29 (1973), pp. 95-116.
- SCHOLZ H., *»Fruitio Dei«. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik, u Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein kommentar zu Aug. »De Civ. Dei«*, Leipzig 1911; 1967².
- SCHÜTZ A., *Gott in der Geschichte: Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie*, Salzburg-Leipzig 1936.
- SIHLER G. G., *From Augustus to Aug. Essays and Studies Dealing with the Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity*, Cambridge 1923.
- SOLERI G., *Alla ricerca di una teologia della storia*, u *Città di vita*, 9 (1954), pp. 19-37.
- STAFFNER H., *Die Lehre des hl. Aug über das Wesen der Erbsünde*, u *Zeitschrift für kath. Theol.*, 79 (1957), pp. 385-416.
- STAKEMEIER E., *»Civitas Dei«. Die Geschichtstheologie des hl. Aug. als Apologie der Kirche*, Paderborn 1955.
- STOSZKO I., *L'Apologétique de st. Aug.*, Strasbourg 1932.
- STRAUB J. von, *Geschichtsapologetik in der Krisis der römischen Reiches*, u *Historia*, 1 (1950), pp. 52-81.
- SULLIVAN J. E., *The Image of God. The Doctrine of St. Aug. and its Influence*, Dubuque (Iowa) 1963.
- TESELLE E., *Aug. the Theologian*, London 1970.
- IDEM, *Aug.'s Strategy as an Apologist*, Villanova 1974.
- THIEME K., *Gott und die Geschichte: Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik*, Freiburg 1948.
- THONNARD F. J., *Science et Sagesse dans la »Cité de Dieu«*, u *CD*, 167 (1955), pp. 511-524.
- THOUVENOT R., *St. Aug. et les Patens*, u *Latomus*, 70 (1964), pp. 682-690.
- TSCHOLL J., *Aug. Augmerksamkeit an Makrokosmos*, u *Augustiniana*, 15 (1965), pp. 389-413.
- VACA C., *La antropología religiosa en S. Ag.*, u *Religión y Cultura* 18 (1972), pp. 475-481.
- VOOGHT P. de, *La théologie du miracle selon st. Aug.* u *Rech. de Théol. ancienne et médiévale*, 10 (1938), pp. 317-343; 11 (1939), pp. 5-16; 197-222.
- WACHTEL A., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn 1960.
- ZIEGENFUSS W., *Augustinus, Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1948.
- ZIMARA C., *Die Lehre des heiligen Augustinus über die sogenannte Zulassungen Gottes*, u *Divus Thomas*, 19 (1941), pp. 269-294.

3. EKLEZIOLOGIJA

- ADAM A., *Der manichäische Ursprung der Lehre von der zwei Reichen bei Aug.*, u *Theolog. Literaturzeitung*, 77 (1952), cc. 385-390.
- BAKEL H. A. van, *Tyconius, Augustinus ante Augustinum*, u *Nieuw Theol. Tijdschr.*, 19 (1930-31), pp. 36-57.
- BALTHASAR H.-U. von, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955.
- IDEM, *S. Augustin: Le visage de l'Eglise* (Prijevod Th. Camelot), Paris 1958.
- BARR R. B., *The Two Cities in St. Aug.*, u *Laval*, 18 (1962), pp. 211-229.
- BENZ E., *Augustinus Lehre von der Kirche*, Wiesbaden 1954.
- BEUMER J., *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Aug.*, u *Münchener Theol. Zeitschrift*, 3 (1952), pp. 161-175.
- BREZZI P., *La Concezione agostiniana della »Città di Dio«*, Galatina 1947.
- CAMPELO M., *Los dos mundos de san Ag.*, u *Revista de Filosofía*, 23 (1964), pp. 347-360.
- CAMPOS J., *La »Ciudad de Dios« según la mente y sentir de los Padres de la Iglesia*, u *CD*, 184 (1971), pp. 495-579.
- CAYRÉ F., *La »Cité de Dieu«*, u *Revue Thomiste*, 35 (1930), pp. 487-507.
- IDEM, *Le docteur des deux cités*, u *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), pp. 281-303.
- CENTENO J. F., *La dimensión sacramental de la Iglesia según S. Ag.*, u *Estudio Agust.*, 3 (1968), pp. 491-503.
- CILLERUELO L., *La oculta presencia del maniqueísmo en la »Ciudad de Dios«*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 475-510.
- CONGAR Y. J.-M., *Civitas Dei et Ecclesia chez st. Aug.*, u *REA*, 3 (1957), 1-14.
- CORDOVANI R., *Le due città nel De catechizandis rudibus di S. Ag.*, u *Augustinianum*, 7 (1967), pp. 419-447.
- DEL ESTAL G. - ROSADO A. J. J., *Equivalencia de civitas en el De civ. Dei*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 367-454.
- DUCHROW U., *Reino de Dios, Iglesia y sociedad humana en s. Ag.*, u *Mélanges V. Capánaga*, Madrid 1967, pp. 139-160.
- ECKERT K., *Aug. Ein Lehrer der Kirche*, Berlin 1965².
- EIBL H., *Vom Götterreich zum »Gottesstaat«*, Freiburg im Br. 1951.
- FAVARA G., *Chiesa e grazia in S. Ag.*, u *Divus Thomas*, 55 (1952), pp. 375-395.
- IDEM, *La necessità della Chiesa secondo S. Ag.*, Acireale 1950.
- FOLGADO FLÓREZ S., *Sentido eclesial católico de la Civitas Dei. Puntos de eclesiología agustiniana*, u *Augustinianum*, 14 (1974), pp. 91-146.
- FRICK R., *Die Geschichte der Reich-Gottesgedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928.
- FUCHS H., *Gloriosissimam civitatem Dei...*, u *Museum Helveticum*, 22 (1965), pp. 190 ss.
- GALEANI P., *Provvidenza e beni temporali secondo S. Ag.*, Roma 1952.
- GALLI D., *Il teocentrismo di S. Ag.*, Bologna 1963.
- GAVIGAN J. J., *Sancti Augustini doctrina de Purgatorio, praesertim in opere De civ. Dei*, u *La Ciudad de Dios*, 167/2 (1955), pp. 283-296.
- GILSON E., *Église et »Cité de Dieu« chez st. Aug.*, u *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen age*, 20 (1954), pp. 5-23.
- IDEM, *Les métamorphoses de la »Cité de Dieu«*, Louvain 1952.
- GONSALUS W., *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Aug.*, Leipzig 1921.
- GONZÁLEZ E., *San Ag. en la Historia del Dogma*, u *S. Agustín: Estudios y Coloquios*, Zaragoza 1960, pp. 75-99.
- GÖTTE J., *Vorsehungsgedanke und Vorsehungsglaube des hl. Aug.*, u *Jahresbericht des Canisius Kollege*, 1950-'51, pp. 22-71.
- GRANGE I., *Le miracle d'après st. Aug.*, Brignai 1912.
- GUÉTRY J.-P., *Espérance chrétienne et fin d'un monde. La »Cité de Dieu« de st. Aug.*, u *Recherches et réflexions sur l'espérance chrét. aujourd'hui*, Paris 1974, pp. 57-78.

- HAHN TH., *Tyconius-Studien*, Leipzig 1900.
- HAYEN A., *L'Église et le Temporel: Les Métamorphoses de la «Cité de Dieu», a propos d'un livre recente*, u *Nouv. Revue Théol.*, 75 (1953), pp. 853-858.
- HENDRIKX E., *Der betekenis van Augustinus*, De civ. Dei voor Kerk en Staat, Groningen-Djakarta 1954.
- IDEM, *Die Bedeutung von Aug. De civ. Dei für Kirche und Staat*, u *Augustinianum*, 1 (1961), pp. 79-93.
- HERBIGNY M. de, *Les arguments apologétiques de st. Aug.*, u *Revue Pratique de Apologétique*, 8 (1909), pp. 561-579. 664-679. 744-759; 9 (1909-'10), 565-589. 664-678. 732-750.
- HIPPEL E. von, *Aug. Lehre vom »Gottesstaat«*, u *Neues Abendland*, 6 (1951), pp. 476-485.
- HOFMANN F., *Der Kirchenbegriff des hl. Aug. in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, München 1933.
- HOLSTEIN H., *Le peuple de Dieu d'après la »Cité de Dieu«*, u *Mélanges V. Capánaga, Strenas Augustinianas I*, Madrid 1967, pp. 193-208.
- HOLTKEMPER F.-J., *Die menschlichen Aussagen über Gott in der Sicht Augustins* (Diss.), Münster 1964.
- KAMLAH W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Aug. »Bürgerschaft Gottes«*, Stuttgart 1951.
- KINDER E., *Reich Gottes und Kirche bei Aug.*, Berlin 1954.
- LAMIRANDE E., *Le temps de l'Église. Notes en marge de st. Aug. et d'Oscar Cullmann*, u *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 32 (1962), pp. 25*-44*, 73*-87*.
- IDEM, *L'Église céleste selon st. Aug.*, Paris 1963.
- IDEM, *Anima Ecclesiae chez st. Aug.*, u *REA* 13 (1967), pp. 319-320.
- IDEM, *Études sur l'ecclésiologie de st. Aug.*, Ottawa 1969.
- LAURAS A. - RONDET H., *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de st. Aug.*, u *Études Augustiniennes*, Paris 1953, pp. 97-160.
- IDEM, *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du De civ. Dei*, u *La Ciudad de Dios*, 167/1 (1955), pp. 117-150.
- LEISEGANG H., *Der Ursprung der Lehre Aug. von der Civitas Dei*, u *Archiv für Kulturgeschichte*, 16 (1925-'26), pp. 127-158.
- MATSUDA T., *The »City of God« in Aug.*, u *Medieval Thought*, 10 (1968), pp. 23-41.
- MELCHIOR B.-M., *Two Loves That Built Two Cities*, u *The Teacher's Scrapbook, Classical Journal*, 48 (1953), pp. 237-240.
- MICHELS TH., *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Salzburg 1935.
- MONDADON L. de, *Bible et Eglise dans l'apologétique de st. Aug.*, u *Rech. Science Religieuse*, (1911), pp. 209-239; 441-457; 546-569.
- MUDLER W. J. M., *Gottesstaat und Gottesreich*, u *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam, 1930, pp. 212-219.
- MÜLLER K., *Kirche und Reich Gottes bei Aug.*, u *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, 27 (1928), pp. 202-211.
- NAZZARO A. V., *Note di ecclesiologia agostiniana in margine a l'»Église de ce temps«, di P. Borgomeo*, u *Vichiana*, 2 (1973), 23 pp.
- PANGE J. de, *La Cité de Dieu de s. Aug.*, Paris 1930. (1500. obljetnica smrti sv. Augustina).
- PESCE D., *Città terrena e città celeste nel pensiero antico. Da Platone a S. Ag.*, Firenze 1957.
- RAHNER H., *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961.
- IDEM, *L'Ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971.
- RAMBACH W., *Ecclesia und Regnum Dei bei Aug.*, u *Philologus*, 93 (1938), 248-265.
- RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Aug. Lehre von der Kirche* (Münchener Theol. Studien, 2), München 1954.

- IDEM, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, u *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, pp. 965-979.
- IDEM, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber regularum*, u *REA*, 2 (1956), pp. 173-187.
- SALIN E., *Civitas Dei*, Tübingen 1926.
- SAUSER E., *Zum Bild der unselbständigen Kirche in der Theologie des hl. Aug.*, u *La Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 747-775.
- SAUCEROTTE A., *Révolution et contre-révolution dans l'Église. Doit-elle brûler st. Aug.?*, Paris 1970.
- SCHNEIDER R., *Welt und Kirche bei Aug. Ein Beitrag zur Frage des christlichen Existenzialismus*, München 1949.
- SIMONIS W., *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Aug.*, u *Scholasticism*, 43 (1968), pp. 481-501.
- SPANEDDA G., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Ag.*, Sassari 1944.
- STAEHLIN E., *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Basel 1951.
- STEGEMANN V., *Aug., »Gottesstaat«*, Tübingen 1928.
- STRAUB J., *Die geschichtliche Stunde des hl. Aug. Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem »Gottesstaat«*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 571-583.
- VÉLEZ P. M., *Las dos ciudades de san Ag., la de Dios y la de Satanás*, u *Religión y Cultura*, 23 (1933), pp. 161-192.
- VERGÉS S., *La Encarnación del Verbo y la Iglesia en san Ag. Teología de símbolos bíblicoeclesiales*, u *Estudios Eclesiásticos*, 42 (1967), pp. 73-112.
4. MORALNI, DRUŠTVENI I POLITIČKI PROBLEMI
- AIMO M. A., *Una nuova interpretazione di S. Ag.*, u *Rivista intern. di Filosofia del Diritto*, 43 (1966), pp. 684-689.
- ALVÁREZ L., *Doctrina social de s. Ag.* u *Religión y Cultura*, 12 (1930), pp. 190-207. 321-341; 13 (1931), pp. 348-366; 15 (1933), pp. 197-214.
- ALVAREZ TURIENZO S., *De como la teología se halla al fondo de la política*, u *La Ciudad de Dios*, 187 (1974), pp. 474-482.
- ARQUILLIERE H.-X., *Observations sur l'augustinisme politique*, u *Revue de Philosophie*, (1930), pp. 539-556.
- BAKKER R., *Hoe denkt Aug. over de Staat?*, u *Vox Theologica*, 21 (1951), pp. 135-144.
- BARBERO G., *Il pensiero politico cristiano. Vol. II: Sant'Agostino (Classici Politici 13)*, Torino 1965.
- BATTISTA A. M., *Intorno ad alcune interpretazioni recenti del pensiero politico agostiniano*, u *Storia e Politica*, 3 (1964), pp. 571-588.
- BARGALLÓ CIRIO J. M., *Pensamiento político y jurídico de s. Ag.*, Buenos Aires 1960.
- BARKER E., *Essays on Government*, Oxford, 1951², (usp. pp. 234-270).
- BAYNES N. H., *The Political Ideas of St. Aug.'s*, De civ. Dei, London 1936.
- BELLOFIORE L., *Stato e giustizia nella concezione agostiniana*, u *Rivista internaz. di filosofia del diritto*, 41 (1964), pp. 150-160.
- BELS J., *La mort volontaire dans l'oeuvre de st. Aug.*, u *Revue de l'histoire de religions*, 187 (1975), pp. 145-180.
- BICKERSTETH C., *St. Aug.'s »City of God« and the War*, u *Church Quarterly Review*, 80 (1916), pp. 347-358.
- BIGONGIARI D., *The Political Ideas of St. Aug.*, u *Essays on Dante and Medieval Culture*, Firenze 1964, pp. 93-103.
- BLÁSQUEZ N., *S. Ag. contra la pena de muerte*, u *Arbor*, 91 (1975), pp. 205-215 (55-65).
- BOURGEOT J., *Aug. Philosophie des Friedens und des Krieges*, Leipzig 1926.
- BOYER CH., *Saint Augustin moraliste (Les Moralistes chrétiens. Textes et commentaires)*, Paris 1932.

- BREZZI P., *Le dottrine politiche dell'età patristica: Antologia filosofica*, Napoli 1950.
- IDEM, *Una civitas terrena spiritualis come ideale storico-politico di s. Ag.*, u *Aug. Mag.*, II. Paris 1954, pp. 915-922.
- BROOKES E. H., *The »City of God« and the Politics of Crisis*, Toronto 1960.
- BRUCCULERI A., *Il pensiero sociale di S. Ag.*, Roma 1945². Španjolski prijevod: *El pensamiento social de san Agustín*, México 1952.
- BURT D. X., *Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia religiosa*, u *Augustinus*, 5 (1960), pp. 369-404.
- IDEM, *St. Aug.'s Evaluation of Civil Society*, u *Augustinianum*, 3 (1963), pp. 87-94.
- CAMELOT TH., *St. Aug., Doctor of Peace*, u *Cross and Crown*, 6 (1954), pp. 69-80.
- CAMPO DEL POZO F., *Derecho natural de contenido mudable según S. Ag.*, u *La Ciudad de Dios*, 183 (1970), p. 536-568.
- CAPONE-BRAGA G., *La concezione agostiniana della libertà*, Padova 1931.
- CARLSON CH. P., *The Natural Order and Historical Explication in St. Aug.'s »City of God«*, u *Augustiniana*, 21 (1971), pp. 417-447.
- CARY-ELWES C., *Peace in the »City of God«*, u *La Ciudad de Dios*, 167/I (1955), pp. 417-430.
- CATON H., *St. Aug.'s Critique of Politics*, u *The New Scholasticism*, 7 (1973), pp. 433-457.
- CAYRÉ F., *La philosophie de la paix. Les conditions de la paix dans la cité humaine d'après st. Aug.*, u *L'Année Théol. Augustinienne*, 6 (1945), pp. 148-173.
- CECCHINI C., *Il problema morale in S. Ag.*, Reggio Emilia 1934.
- CERIANI G., *Giustizia e Carità nella »Città di Dio«*, Venegono Inferiore 1941.
- CHROUST A. H., *St. Aug.'s Philosophical Theory of Law*, u *Amer. Quarterly Law Review*, 25 (1950), pp. 285-315.
- IDEM, *The Fundamental Ideas in St. Aug.'s Philosophy of Law*, u *American Journal of Jurisprudence*, 18 (1973), pp. 57-79.
- COCCIA A., *La schiavitù nel pensiero di S. Ag.*, u *Città di Vita*, 17 (1962), 340-349.
- IDEM, *L'umanità di S. Ag. La pena di morte e la tortura*, u *Città di Vita*, 17 (1962), 586-597.
- IDEM, *L'ideale agostiniano di una giusta società umana*, u *Città di Vita*, 18 (1963), pp. 313-323.
- COMBÈS G., *La doctrine politique de st. Aug.*, Paris 1927.
- COTTA S., *La città politica di S. Ag.*, Milano 1960.
- CRANZ F. E., *The Development of Aug.'s Ideas on Society before the Donatist Controversy*, u *Harvard Theol. Review*, 47 (1954), pp. 255-316.
- DAWSON CH., *St. Aug. and his Age. The Dying World, The »City of God«*, u *A Monument to St. Aug. (15. Century)*, London 1930, pp. 11-77.
- DELSGADO LARSEN B., *Les forces en oeuvre dans la vie sociale selon st. Aug.*, (na dansk), u *Lumen*, 17 (1974), pp. 168-182.
- DEANE A. H., *The Political and Social Ideas of St. Aug.*, New York - London, Columbia Univ. Press, 1963.
- DE LA BRIÈRE Y., *La conception de la paix et de la guerre chez st. Aug.*, u *Revue de Philosophie*, 1 (1930), pp. 557-572.
- IDEM, *La tradition doctrinale, la paix et la guerre chez st. Aug.*, u *Mélanges Augustiniennes*, Paris 1935.
- D'EUGENIO C., *Il diritto naturale in S. Ag.*, u *Idea*, 17 (1961), pp. 510-515.
- DIESNER H. J., *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins*, Halle-Saale 1954.
- IDEM, *Die »Ambivalenz« des Friedensgedankens und der Friedenspolitik bei Aug.*, u *Wissenschaftliche Zeitschrift Halle*, 10 (1961), pp. 877-880; i u *Kirche und Staat in spätrömischen Reich*, Berlin 1963, pp. 46-52.
- DOUGHERTY J. P., *City of Man*, u *Cont.* 6 (1968), pp. 180-195.
in the Late Roman Empire, u *Académie Royale de Belgique*, 52 (1966), pp. 351-366.
- DOWNEY GL., *Polis and Civitas in Libanius and St. Aug. A Contrast between East and West in the Late Roman Empire*, u *Académie Royale de Belgique*, 52 (1966), pp. 351-366.
- IDEM, *The »Ethical City«, the »Secular City« and the »City of God«*, u *Anglican Theological Review*, 56 (1974), pp. 34-41.

- DUIJNSTEE X. P., *St. Aur. Aug. over Kerk en Staat*, Tilburg 1930.
- ECKSTÄDT K., *Aug. Anschauungen vom Staat*, (Diss.), Tübingen 1912.
- EHRHARDT A., *Politische Metaphysik von Solon bis Aug.*, Tübingen 1959-1969.
- FASSÓ G., *S. Ag. e il giusnaturalismo cristiano*, u *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, 3 (1964), pp. 175-182.
- FERBER W., *Der Kirchenlehrer des Völkerfriedens: zum Aug.-Jubiläum 1954*, u *Schweiz. Kirchenzeit.*, 122 (1954), pp. 219 ss.
- FERNANDEZ M. H., *El pecado como concepto fundamental en el problema justificativo del derecho y el Estado. El pensamiento agustiniano y el problema deontológico del derecho*, u *Rev. de la Fac. de Derecho de Madrid*, 13 (1943), pp. 82-159.
- FERRAILOLO A. D'O., *Il pensiero politico di S. Ag. e di S. Tommaso*, Sant'Agata di Puglia (Foggia) 1950.
- FIGGIS J. M., *The Political Aspects of St. Aug.'s »City of God«*, London 1921; Gloucester (Mass.) 1963².
- FONT Y PUIG P., *Ideario político de s. Ag.*, u *Augustinus*, 5 (1960), pp. 163-174.
- FORTIN E. L., *The Political Implications of St. Aug.'s Theory of Conscience*, u *Augustinian Studies*, 1 (Villanova 1970), 133-152.
- IDEM, *Idealisme politique et foi chrétienne dans la pensée de st. Aug.*, u *Rech. Augustiniennes*, 8 (1972), pp. 231-260.
- FORTIN T., *Le droit de propriété dans st. Aug.*, Caen 1906.
- FRAZIER T. R., *Ethics of the »City of God«*, u *Journal of Religious Thought*, 26/1 (1969), pp. 23-36.
- FRIBERG H. F., *Love and Justice in Political Theory. A Study of Aug.'s Definition of the Commonwealth*, Chicago 1944.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ E., *S. Ag. y el Derecho natural*, Madrid 1942.
- IDEM, *Jus Naturae*, Valladolid 1954.
- GARILLI G., *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Ag.*, Milano 1957.
- GESTEL C. van, *De Staatsleer van Aug.*, u *Thomistische Tijdschr.* 1 (1930), pp. 756-770.
- GIORGIANNI V., *Il concetto del Diritto e dello Stato in S. Ag.*, Padova 1951.
- GÓMEZ PÉREZ R., *Libertad y autoridad: Reflexiones en-torno a un texto de s. Ag.*, u *Studia Catholica*, 6 (1929-'30), pp. 309-329.
- HARTIGAN R. S., *St. Aug. on War and Killing. The Problem of the Innocent*, u *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 195-204.
- HENSCHÉL M., *Das malum in Aug. De civitate Dei. Studien zur Struktur seines Denkens*, (Diss.), Jena 1957.
- HIDALGO J., *El concepto de imperio en s. Ag.*, u *Arbor*, 1 (1944), pp. 430-438.
- HOHENSEE H., *The Augustinian Concept of Authority*, u *Folia, suppl.* II, 1954, pp. 80.
- HORN C. V. von, *Beiträge zur Staatslehre St. Aug. nach De civ. Dei*, Breslau 1934.
- HOULOU A., *Le droit pénal chez st. Aug.*, u *Revue hist. de droit Français et étranger*, 52 (1974), pp. 5-29.
- HRABAR V., *La doctrine du droit international chez st. Aug.*, u *Archives de philos. du droit et de sociol. juridique*, 2 (1932), pp. 428-446.
- HUMPHREY E. F., *Politics and Religion in the Days of Aug.*, New York 1912.
- IBEAS D., *Problemática social agustiniana de la guerra y de la paz*, u *Rev. intern. de Sociol.*, 3 (1943), 23-51.
- IDEM, *Problemática social agustiniana de la concepción imperialista*, u *Rev. intern. de Sociol.*, 5 (1945), pp. 153-174.
- IDEM, *Problemática social agustiniana del Estado*, u *Rev. intern. de Sociol.*, 5 (1945), pp. 303-334.
- IDEM, *Problemas sociales. Estudios de sociología agustiniana*, Madrid 1958.
- KEHNSCHERPER G., *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei*, Halle 1957.

- KILZER E., *The social Thought of St. Aug.*, u *The Amer. Benedictine Review*, 3 (1952), pp. 293-305.
- KIS A. G., *Gedanken des hl. Aug. über die Sklaverei mit Rückblick auf den antiken Zeitgeist*, Wien 1942.
- KLINGNER P., *La idea de justicia de Hesíodo a s. Ag.*, u *Estudios Políticos*, 49 (1953), pp. 23-26.
- KODREBSKI J., *Teorija o državi kod Augustina* (poljski), u *Prawo*, 42 (1965), pp. 105-116.
- KOLDE F., *Das Staatsideal des Mittelalters, seine Begründung durch Aug.*, Leipzig 1902.
- KORNATOWSKI W., *Die Richtlinien und Leitgedanken der sozialen Lehre des hl. Aug.*, u *Zycie mysl.*, 1/2 (1962), 115-134; 5/6 (1962), 151-173; 5/6 (1963), 128-153; 3/4 (1964), 110-133.
- IDEM, *Društvena i politička misao sv. Augustina* (poljski), Warszawa 1965.
- KOSTERS L., *Le droit des gens chez st. Aug.*, u *Revue de Droit intern. et de Législation comparée*, 14 (1933), pp. 31-61. 282-317. 637-676.
- JANSEN B., *Die Staatsauffassung des hl. Aug.*, u *Der Kathol. Gedanke*, 8 (1935), pp. 74-79.
- JÄGER A., *Aug. und der antike Friedensgedanke*, u *Neue Philologische Untersuchungen*, Sv. III, Berlin 1928, pp. 5-15.
- LANSEROS M., *El Derecho y el Estado en s. Ag.*, u *Revista Española de Derecho Canon.*, 1 (1946), pp. 521-530.
- LAUFS J., *Der Friedensgedanke bei Aug. Untersuchungen zum XIX Buch des Werkes De civ. Dei*, Wiesbaden 1973.
- LEMAÎTRE A., *Aug. et la «Cité de Dieu»*, u *Alma Mater*, 31 (1947), pp. 177-187.
- LOHR M., *Etički problemi u De civ. Dei sv. Augustina* (poljski sa sažetkom na engleskom), u *Roczniki filozoficzne*, 16 (1968), pp. 67-74.
- LOHSE B., *Aug. Wandlung in seiner Beurteilung des Staates*, u *Studia Patristica*, VI, (Berlin 1962), pp. 447-475.
- LOPEZ RÍOCEREZO J. M., *La humanización del castigo en la penología de la «Ciudad de Dios»*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 311-341.
- LUCKS K., *Die Gedanken des Aur. Aug. über das Naturrecht und die Gerechtigkeit. Eine rechts-philosophische Untersuchung*, (Diss.), Köln 1957.
- MAC QUEEN D. T., *The Origin and Dynamics of Society and the State according to St. Aug.*, u *Augustinian Studies*, 4 (1973), pp. 73-101.
- MARKUS R. A., *Two Conceptions of Political Authority: Aug. De civ. Dei, XIX, 14-15, and some Thirteenth century Interpretations*, u *Journal of Theological Studies*, 17 (1965), pp. 68-100.
- IDEM, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Aug.*, London-Cambridge, Univ. Press, 1970.
- MARIANI U., *Lo stato nella concezione agostiniana*, u *Vita e Pensiero*, 17 (1930), 546-552; *Augustiniana* (Napoli 1955), pp. 175-190.
- MARSHALL R. T., *Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the De civ. Dei*, (*Patristic Studies* 86), Washington 1952.
- MARTIN J., *La doctrine sociale de st. Aug.*, Paris 1912.
- MARTIN R., *The Two Cities in Aug.'s Political Philosophy*, u *Journal History of Ideas*, 33 (1972), pp. 195-216; vidi prijevod, »IDEJE«, *God.* III, br. 3, Beograd [1972], str. 93-113.
- MAUSBACH J., *Die Ethik des hl. Aug.*, Freiburg im Br. 1909.
- MC KEE D. K., *Aug.'s Political Thought*, u *Drew G.*, 40 (1970), pp. 80-87.
- MELLI R., *Il concetto di autorità negli scritti di S. Ag.*, Lecce 1948.
- MILLAR F. X., *The Significance of St. Aug.'s Criticism of Cicero's Definition of the State*, u *Philosophia Perennis*, (Festgabe J. Geysler), Regensburg 1930, pp. 99-112.
- MONCEAUX P., *St. Aug. et la guerre*, u *L'Eglise et le droit de guerre*, Paris 1913, 1916².
- MONTANARI F., *La «Citta di Dio»*, u *Studium*, 26 (1930), pp. 633-638.
- MORÁN J., *Sexualidad, humanización y pecado original. A propósito del libro XIV del De civ. Dei*, u *Archivo Teológico Agustiniiano*, 1 (1966), pp. 215-244.
- NYGREN A., *Die Ehrenrettung von Amor bei Aug.*, u *Dragma*, Lund 1938, pp. 367-373.

- O'CONNELL J., *The social Philosophy of St. Aug.*, u *The Irish Eccles. Record*, 82 (1954), pp. 297-309.
- OFFERGELT F., *Die Staatslehre des hl. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken* (Diss.), Bonn 1914.
- ORLANDI T., *Imperium e res publica nel De civ. Dei di Ag.*, u *Rendiconti Ist. Lombardo Scienze e Lettere*, 101 (1967), pp. 81-100.
- ORTEGA MUÑOZ J. F., *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano*, u *Revista de Estudios Clásicos*, 20 (1965), pp. 5-35.
- IDEM, *Doctrina de s. Ag. sobre la tolerancia en materia de religión*, u *CD*, 179 (1966), pp. 618-646.
- PARKER M., *St. Aug. and the Conception of Unitary Sovereignty*, u *Annales du Midi*, 2 (1954), pp. 951-957.
- PERL C. I., *Über die Wertphilosophie Aug. Ein Versuch axiomatischer Einführung in den »Gottesstaat«*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 113-123.
- PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*, Leipzig 1935; München 1951 (Reprint).
- PINORMA L., *Jumalan valtakunta ja maallinen Yhteisö Augustinuksen teoksessa De civ. Dei*, Oslo 1941.
- PIOVESAN E., *Quid de pace Sanctus Augustinus senserit*, u *Latinitas*, 21 (1973), pp. 4-7.
- RECCE R. D., *Aug.'s Social Ethics: Churchly or Sectarian?*, u *Foundations*, 18 (1975), pp. 75-87.
- RÉGOUT R., *La doctrine de la guerre juste de st. Aug. à nos jours*, Paris 1935.
- REUTHER R. R., *Aug. and Christian Political Theology*, u *Interpretation*, 29 (1975), pp. 252-265.
- REY A. L., *La actitud estimativa de la bello en s. Ag.*, u *Augustinus* 3 (1958), pp. 351-358.
- RIBERA M. G., *El concepto de la Ley eterna, Ley natural y Ley positiva en la «Ciudad de Dios» de s. Ag.*, u *Jus*, 18 (1947), pp. 121-127.
- RICCIO S., *Il pensiero sociale di S. Ag. nella Mater et Magistra*, Napoli s.d.
- ROBBERS H., *Mensch en gemenschap bij s. Aug. et S. Thomas van Aquino*, u *Studiën*, 132 (1939), pp. 250-259.
- ROBERTI G., *Il diritto romano in S. Ag.*, u *Riv. Filos. Neoscolastica*, Suppl., 23 (1931), pp. 305-366.
- ROBLES L., *Matrimonio y «Ciudad de Dios» en s. Ag.*, u *Studium Avila.* 9 (1969), pp. 257-280.
- ROLLAND GOSSELIN B., *La Morale de st. Aug.*, Paris 1925.
- RONDET H., *Pax, tranquillitas ordinis*, u *CD* 167/2 (1955), pp. 343-364.
- RYAN J. K., *The Augustinian Doctrine of Peace and War*, u *Amer. Eccles. Review*, 116 (1947), pp. 401-421.
- SCHILLING O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Aug.*, Freiburg im Br. 1902; 1910².
- IDEM, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Freiburg in Br., 1914.
- IDEM, *Die Staatslehre des hl. Aug. nach De civ. Dei*, u *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus*, Köln 1930, pp. 301-313.
- SCHNÜRER G., *Die Anfänge der Abendländischen Völkergemeinschaft*, Freiburg in Br. 1932.
- SCHRÖDER U., *Aug. Ansicht vom christlichen Staat als Glied der Civitas Dei*, Greifswald 1922.
- SEIDEL B., *Die Lehre des hl. Aug. vom staate*, Breslau 1909.
- SEKULIĆ I., *Jedna znamenita duhovna veza Istoka i Zapada*, Eseji I, Sarajevo 1967, str. 65-83.
- SERRA T., *El Derecho y el Estado en s. Ag.*, Madrid 1944.
- SOTO E., *Lineamenta iuris criminalis in doctrina S. Aug.*, Roma 1972.
- SPÖRL J., *Aug. Schöpfer einer Staatslehre?*, u *Historisches Jahrbuch*, 74 (1954), pp. 62-78.
- STANKA R., *Die politische Philosophie der Altertums*, Wien-Köln 1951.
- STRATMANN F. M., *Die Heiligen und der Staat*, Vol. III: *Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus und Aug.*, Frankfurt am M. 1950.

- SWIFT L. J., *Aug. on War and Killing: Another View*, u *Harvard Theol. Rev.*, 66 (1973), pp. 369-383.
- SWITALSKI B., *Plotinus and the Ethics of St. Aug.*, New-York, 1946.
- TEIXIDOR L., *La libertad humana en s. Aug.*, u *Estudios Eclesiásticos*, 9 (1930), pp. 433-461.
- THONNARD F. J., *La morale conjugale selon st. Aug.*, u *REA*, 15 (1969), 113-131.
- TORTI G., *S. Ag. e la »grande guerra santa«*. Nota sul De civ. Dei 15, 5, u *Giornale Italiano di Filologia*, 23 (1971), pp. 362-375.
- TOSATTI Q., *Ag. e lo Stato romano*, u *Studi Romani*, 3 (1955), pp. 532-547.
- TOURSCHER F. E., *War and Peace in St. Aug.'s De civ. Dei*, Washington D. C. 1934.
- TREBST J., *Die vier Staatsbilder Aug. in der Civitas Dei*, Jena 1921.
- TRUYOL A. S., *El Derecho y el Estado en S. Ag.*, Madrid 1944.
- IDEM, *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de s. Ag.*, u *Verdad y Vida*, 2 (1944), pp. 308-336, 513-531.
- VANESSE M. L., *Le concept de societates et quelques notions connexes dans le De civ. Dei de st. Aug.* (Diss.), Louvain 1946; usp. *Revue Belge de Philol. et d'Histoire*, 25 (1946-47), p. 370.
- VECCHI A., *Filosofia e teologia nella morale agostiniana*, u *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), 555-574.
- VELA L., *S. Ag. político*, u *Estudios Eclesiásticos*, 49 (1947).
- VERDÚ P. L., *Persona y comunidad en la »Ciudad de Dios«*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 299-309.
- VÖLKEN K., *Die »Gottesstaat«*. Die staatswissenschaftlichen Teile, Leipzig 1923.
- WANG TCH'ANG-TCHE J., *St. Aug. et les vertues des patiens*, Paris 1938.
- WENDORFF B., *Die Staatslehre des Aur. Aug. nach De civ. Dei*, Berna-Leipzig 1926.
- WIESENTHAL F., *Die Wandlungen des Friedensbegriffes von Aug. bis Thomas* (Diss.), München 1949.
- WULF M. de, *Histoire de la Philosophie Médiévale: Politique*, vol. 2. Paris-Louvain 1925.
- WYTZES J., *Einige Gedanken van Aug. over de Staat*, u *Philosophia Reformata*, 3 (1939), pp. 25-43.
- ZARAGÜETA J., *Perspectiva ética de la »Ciudad de Dios«*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 285-311.
- ŽIVKOVIĆ A., *Civitas terrena kod Sv. Aug.*, u *Bogoslov. smotra*, 18 (1930), pp. 51-66.
5. VRIJEME I HISTORIOGRAFIJA U »DE CIV. DEI«
- ALICI L., *Genesis del problema agostiniano del tempo*, u *Studia Patavina*, 22 (1975), pp. 43-67.
- ALVAREZ GÓMEZ M., *Filosofía de la Historia y política de Dios*, u *CD*, 187 (1974), 486-489.
- ALVAREZ J., *Teología de la historia de Israel según S. Ag.*, u *Misc. M. Cuervo López*, Burgos 1970, pp. 83-99.
- AMARI G., *Il concetto di storia in S. Ag.*, Roma 1951.
- ASTRADA P., *El tiempo en S. Ag.*, u *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca 1963, pp. 277-291.
- AUSTIN M. N., *St. Aug. in History*, u *The Journal of religious history*, 2 (1963), pp. 335-342.
- BACHSCHMIDT H., *Der Zeitbegriff bei Aug. und die Orientierung eines modernen Zeitbegriffs an seinen Gedanken*, u *Philosophisches Jahrbuch*, 60 (1950), pp. 438-449.
- BAGET-BOZZO G., *La teologia della storia nel De civ. Dei di S. Ag.* (Diss.), Pont. Univ. Lateranense, 1966-'67.
- BAILLEUX E., *La création et le temps selon st. Aug.*, u *Mél. de Science Religieuse*, 26 (1969), pp. 65-94.
- BALTHASAR H. U. von, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Bruges-Paris 1970.
- BARBOSA P., *Concepção da História em S. Ag.*, u *Estudos*, 26 (Brasile 1966), pp. 31-40.
- BAURAIN L., *Le temps d'après st. Aug.*, u *Revue Augustinienne*, 4 (1902), 183-193.

- BERLINGER R., *Zeit und Zeitlichkeit bei Aur. Aug.*, u *Zeitschrift für philos. Forschung*, 7 (1953), pp. 493-510; (francuski) *L'Année Théologique August.*, 13 (1953), pp. 260-279.
- BEZANÇON J.-N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez st. Aug.*, u *Rech. Augustiniennes*, 3 (1965), pp. 133-160.
- BIERZYCHUDEK E., *La Peregrinación de Pueblo de Dios según S. Ag.*, u *Riv. Biblica*, 28 (1966), pp. 87-99.
- BRAUN O., *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Leipzig 1921.
- BREZZI P., *La coscienza della storia nel cristianesimo antico*, u *Quaderni di Roma*, 2 (1948), pp. 354-366.
- BRÜNNER P., *Zur Auseinandersetzung zwischen antiken und christlichen Zeit- und Geschichtsverständnis bei Aug.*, u *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 14 (1933), pp. 1-25.
- BUCKLEY J. M., *St. Aug.'s Correspondence on the Temporal Responsibility of the Christian*, Paris 1965.
- BUONAIUTI E., *Saggi sul cristianesimo primitivo*, Roma 1923.
- BURNS J., *St. Aug.'s »City of God« and the Current World-Crisis*, u *The Eccles. Review*, 104 (1941), pp. 233-244.
- BUTTI C., *La mente di S. Ag. nella »Città di Dio«*, (Biblioteca Agostiniana 18), Firenze 1930.
- CAMPELO M. M., *Tiempo e historia, presupuestos teológicos e intencionales de eternidad*, u *Estudio Agustiniano*, 4 (1969), pp. 15-77.
- CAPANAGA V., *Los ciclos cósmicos en la »Ciudad de Dios«* u *CD*, 167/2 (1955), pp. 95-112.
- CARLSON CH. P., *The Natural Order and Historical Explanation in St. Aug.'s »City of God«*, u *Augustiniana*, 21 (1971), pp. 417-447.
- CARVALHO J. V. de, *O dentido da história na »Cidade de Deus«*, u *Brotéria*, 47 (1948), pp. 441-460.
- CASARES T. D., *La concepción del tiempo en el libro XI de las »Confesiones« de S. Ag.*, u *Sapientia*, 21 (1966), pp. 169-200.
- CASTELLI E., *I presupposti di una teologia della storia*, Milano 1952.
- CATALDO G., *La filosofia della storia nel De civ. Dei di S. Ag.*, Bari 1950.
- CHAIX-RUY J., *La »Cité de Dieu« et la structure du temps chez St. Aug.*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 923-932.
- IDEM, *Le problème du temps dans les »Confessions« et dans la »Cité de Dieu«* u *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), pp. 464-477.
- IDEM, *St. Aug. Temps et histoire*, u *Études Augustiniennes*, Paris 1956.
- IDEM, *Anti-historisme et théologie de l'histoire*, u *Rech. Augustiniennes*, 1 (1958), pp. 303-315.
- CHIOCCHETTA P., *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche (Profili e Sintesi 3)*, Roma 1953.
- CLARKE B. L., *God, Time and History*, u *Anglican Theol. Review*, 45 (1963), pp. 358-372.
- CORRADI G., *Filosofia della Storia. Uno studio*, Torino-Palermo 1893.
- COURCELLE P., *Histoire littéraire des Grandes invasions germaniques*, Paris 1964³.
- CULLMANN O., *Le Christ et le Temps: Temps et histoire dans le Christianisme primitive*, Neuchâtel 1947.
- DANIÉLOU J., *Philosophie ou Théologie de l'histoire?*, u *Dieu vivant*, 19 (1951), pp. 127-136.
- DEL ESTAL G., *La »Ciudad de Dios« ante el curso de los tiempos. Historia. Filosofía de la historia. Filosofía cristiana de la historia*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 207-283.
- DELP A., *Der Mensch und die Geschichte*, Colmar 1943.
- DEN BOER W., *Aug. en de Geschiedenis*, u *Tijdschrift voor Gesch.*, 67 (1954), pp. 316-325.
- DÍAZ DE CERIO F., *La historia según s. Ag. (354-430). Textos, sinopsis, Bibliografía*, u *Perficit*, 1/15-17 (1968), pp. 351-402; 1-52.
- DRAGAN M., *De philosophia historiae in s. Aug.* (na poljskom), Bochnia-Kraków 1910.
- ELEFERING L. J., *Het oordeel van den Kerkvater Aug. over de romeinsche oudheit, Bijdragen toteen commentaar op de eersre vijf boeken van De civ. Dei*, Pretoria 1942.
- ELICES M., *Función historiológica de paz, principalmente en el libro XIX de la »Ciudad de Dios«*, u *CD*, 177 (1964), pp. 77-85.

- FELIPE E., *A visao de História em s. Ag. nas perspectivas de Deus e de homem*, u *Filosofia*, 23 (1959), pp. 191-209.
- FERRABINO A., *S. Ag. e la religione della Storia*, u *Humanitas*, 9 (1954), pp. 959-965.
- FLÓREZ R., *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 169-185.
- FORSTER K., *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Aug. Weisheitsbegriff, ein Beitrag zur Methode nach De civ. Dei*, u *Aug. Mag.*, III, Paris 1954, pp. 381-389.
- GILLET J., *Temps et exemplarisme chez st. Aug.*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 933-941.
- GREEN W. B., *St. Aug. on Time*, u *Scottish Jour. of Theology*, 18 (1965), pp. 148-163.
- GUERA F., *I problemi del cristianesimo antico nella «Città di Dio»*, Palermo 1939.
- GUIGNEBERT CH., *St. Aug. et la fin du monde antique*, u *Revue Historique*, 189 (1940), pp. 403-413.
- QUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et st. Aug.*, Paris 1971⁴.
- GÜNTHER H., *Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte, Ein Geschichtsausschnitt*, Würzburg 1949.
- HAECKER TH., *Der Christ und die Geschichte*, Kösel 1949.
- HENDRIKX E., *De visie van Aug. De civ. Dei*, u L. J. Rogier, *De zin der Geschiedenis*, Heerlen 1951, pp. 63-88.
- HERDING O., *Aug. als Geschichtsdemker*, u *Univ. Schriften*, 2 (1947), pp. 651-662.
- HERMELINK H., *Die Civitas terrena bei Aug.*, Tübingen 1921.
- HERTLING G. von, *Aug. der Untergang der antiken Kultur*, Mainz 1911³.
- HERZOG R., *Weltrechtämmerung*, u *Gymnasium*, 51 (1940), pp. 101-106.
- HEUSSI K., *Vom Sinn der Geschichte. Aug. und die Modernen*, Jena 1930.
- HOFFMANN E., *Platonism in Aug.'s Philosophy of History*, u *Phil. and Hist. Essays to E. Cassires*, Oxford 1936, pp. 173-190.
- HOSEK R., *Historische-soziale Motive der Ansichten Aug. über das römische Imperium*, u *N. Beiträge zur Gesch. der Alten Welt*, II, Berlin 1965, pp. 305-314.
- HUBAUX J., *St. Aug. et la crise cyclique*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 943-950.
- KEYES G. L., *Christian Faith and Interpretation of History*, Lincoln, Ne., 1966.
- KÖNIG H., *Das organische Denken Aug. an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung*, München 1966.
- JÄGERSCHMIDT A., *Die Geschichtsphilosophie des hl. Aug.*, u *Benediktinische Monatsschr.*, 1930, pp. 270-286.
- LANGE D., *Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Aug. De civ. Dei*, u *Evang. Theol.*, 28 (1968), pp. 430-441.
- LECHNER O., *Idee und Zeit in der Metaphysik des Aug.*, München 1964.
- LETURIA P., *Las coordenadas de la historia universal en la historiología de s. Ag.*, u *Misiones Extranjeras*, 1 (1954), pp. 16-32.
- LEWALTER E., *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Aug.*, u *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 53 (1934), pp. 1-51.
- LÖWENICH W. von, *Aug. und das christliche Geschichtsdemken*, Gütersloh 1947.
- LÖWITZ K., *Meaning in History*, Chicago 1948.
- MADEC G., *Note sur la vision august. du monde*, u *REA*, 9 (1963), pp. 139-146.
- MARKUS R. A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Aug.*, Cambridge 1970.
- MARIANI U., *Cultura histórica de s. Ag.*, u *Religión y Cultura*, 5 (1960), pp. 476-482.
- MARROU H. I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Aug.*, Paris-Montréal 1950.
- IDEM, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968.
- IDEM, *La théologie de l'histoire*, u *Aug. Mag.*, III, Paris 1954, pp. 193-212.
- MARTÍNEZ A., *Historia y vida según s. Ag.*, u *Atti Congr. Naz. Filos.*, III, Mendoza 1949, pp. 1984-1987.

- MAZZEO P., *Il problema agostiniano del tempo nelle Confessioni e nel De civ. Dei*, u *Annali Fac. Lettere*, Bari, 15 (1972), pp. 279-313.
- MC CABE J., *St. Aug. and his Age*, New York — London 1903.
- MEDA F., *Il dominatore della storia e il De civ. Dei*, u *Vita e Pensiero*, 21 (1930), pp. 494-501.
- MEYER H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, II, Paderborn 1947.
- MILBURN R. L., *Early Christian Interpretation of History*, London 1954.
- MOMMSEN TH., *St. Aug. and the Christian Idea of Progress*, u *Journ. History of Ideas*, 12 (1951), pp. 346-374.
- MOREAU J., *Le temps et la création selon st. Aug.*, u *Giornale di Metafisica*, 20 (1965), pp. 276-290.
- NEUNER F., *Der geschichtsphilosophische Aufriss von Aug. »Göttesstaat«*, u *Theol. prakt. Quartalschrift*, 102 (1954), pp. 20-26.
- NIEMANN A., *Aug. Geschichtsphilosophie*, Greifswald 1895.
- O' REILLY M. V., *S. Aug. De excidio Urbis Romae sermo*, Washington 1955.
- ORLANDI T., *Il De civ. Dei di Ag. e la storiografia di Roma*, u *Studi Romani*, 16 (1968), pp. 17-29.
- ORTEGA MUÑOZ J. F., *Estudio de las relaciones Iglesia-Estado desde el año 313 hasta el 410*, u *CD*, 187 (1974), pp. 70-106.
- OTT H., *Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit*, u *Theol. Rundschau*, 21 (1953), pp. 62-96.
- PADOVANI U. V., *La «Città di Dio» di S. Ag. Teologia e non filosofia della storia*, u *S. Ag.*; Milano 1931, pp. 220-263.
- IDEM, *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano*, u *Humanitas*, 9 (1954), pp. 966-976.
- IDEM, *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 179-190.
- PATRIDES C. A., *The Grand Design of God: the Literary Form of the Christian View of History*, London-Toronto 1972.
- PEGUEROLES J., *Sentido de la historia según s. Ag.*, u *Augustinus*, 16 (1971), pp. 239-261.
- PICARD G. L., *La Carthage de st. Aug.*, Paris 1965.
- PINTA LLORENTE M. DE LA, *El pensamiento histórico de s. Ag.*, u *Arch., Agustín.*, 35 (1931), pp. 338-344.
- PRINI P., *Autobiografia e storia del mondo nel pensiero di s. Ag.*, u *Provvidenza e Storia*, Pavia 1974, pp. 15-27.
- QUINN J. M., *The Concept of Time in st. Aug.*, u *Augustinianum*, 5 (1965), pp. 5-57.
- QUISPEL G., *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, u *Eranos Jahrbuch*, 20 (1951), pp. 115-140.
- REINKENS J., *Geschichtsphilosophie des hl. Aug.*, Schaffhausen 1866.
- REYNOLD G. DE, *St. Aug. et la civilisation catholique*, u *Misc. Ag.*, Rotterdam 1930, pp. 382-390.
- RHEE J. S., *St. Aug. and the History*, u *Northeast Asia Jour. of Theology*, 2/4 (1970), pp. 1-14.
- RIVERA DE VENTOSA E., *Relación entre ejemplarismo y cultura en la concepción Agust. de la historia*, u *Est. Agustín.*, 3 (1968), pp. 553-563.
- RODRÍGUEZ J. M., *S. Ag. secularizador del paganismo*, u *Religión y Cultura*, 21 (1975), pp. 469-482.
- ROSSI P., *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo S. Ag.*, u *Riv. Filos. Neoscol.*, 23 (1931), suppl., pp. 42-56.
- RUOTOLO G., *La filosofia della storia e la «Città di Dio»*, (*Bibl. Agostiniana* 21), Firenze 1932, Roma 1950.
- SAWICKI F., *La filosofia della storia*, Firenze 1925.
- SCHMIDT B., *Der Geist als Grund der Zeit*, (Dissert.), Freiburg 1967.

- SCHMIDT R., Aetates mundi. *Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, u *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 67 (1955-56), pp. 288-317.
- SCHMÖLZ F. M., *Historia sacra et profana bei Aug.*, u *Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol.*, 8 (1961), pp. 308-321.
- SCHWARTE K. H., *Die Vorgeschichte der augustin. Weltalterlehre*, Bonn 1966.
- SCIACCA M. F., *Il concetto di storia in S. Ag. Il suo culmine nei due amori della «Città di Dio»*, u *CD*, 167/1 (1955), pp. 187-204.
- SEEBERG E., *Geschichte u. Geschichtsanschauung dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen*, u *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 60 (1941), pp. 309-331.
- SEYRICK G. J., *Die Geschichtsphilosophie Aug. nach seiner Schrift De civ. Dei*, Leipzig 1891.
- SHINN R. L., *Christianity and the Problem of History*, St. Louis 1964.
- SIMARD G., *Philosophie et théologie de l'histoire d'après la «Cité de Dieu»*, u *Revue Univ. Ottawa*, 7 (1937), pp. 441-448.
- IDEM, *Le quatre livres historiques de la IIe partie du De civ. Dei (livres XV-XVIII)*, u *Revue Univ. Ottawa*, 6 (1937), pp. 65*-72*.
- SORANZO G., *La visione storica che S. Ag. ebbe del suo tempo*, u *Riv. Filos. Neoscolastica*, suppl., 23 (1931), pp. 377-404.
- SOY M., *La filosofía de la historia de S. Ag.*, u *Criterio*, 5 (1929), pp. 56-75; 205-212.
- SUTER R., *El concepto del tiempo según s. Ag.*, u *Convivium*, 19/20 (1965), pp. 97-111.
- THILS G., *Espérance et sens chrétien de l'histoire*, u *Lumen Vitae*, (1954), pp. 493-502.
- UCHIDA Y., *St. Aug. and the End of the Ancient World*, Tokyo 1961.
- VACHTTEL A. H., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aur. Aug.*, Bonn 1960.
- VELEZ M., *La «Ciudad de Dios» como filosofía de la historia*, u *Religión y Cultura*, 21 (1933), pp. 55-81.
- VERWIEBE W., *Welt u. Zeit bei Aug.*, Leipzig 1933.
- VISMARA S., *La storiografia nella cultura greco-romana, nel pensiero neocristiano e in S. Ag.*, u *Riv. Filos. Neoscolastica*, 20 (1928), pp. 261-278.
- VITTADELLO A. M., *Concezione agostiniana ed hegeliana della storia*, (Dissert.), Univ. Cattolica, Milano 1969.
- VOGEL H., *Memoria, Historia. Eine Frage, angeregt durch Aug.*, u *Evangelische Theol.*, 23 (1963), pp. 393-404.
- ZIEGLER A. W., *Stimmen aus der Völkerwanderung: Eine Auswahl von Text aus der lateinischen altchristlichen Literatur*, Regensburg 1950.
- IDEM, *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. Beiträge zur augustinischen Geschichtstheologie*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 981-989.

IV. SREDINA I UTJECAJ »DE CIV. DEI«

1. SV. AUGUSTIN I RIM

- ARBESMANN R., *The Idea of Rome in the Sermones of St. Aug.*, u *Augustiniana*, 4 (1954), pp. 305-324.
- BARRA G., *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel De civ. Dei di Ag.*, Napoli 1969.
- BONAMENTE G., *Il metus punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Ag. ed Orosio*, u *Giornale Ital. di Filosofia N. S.*, 6 [27] (1975), pp. 137-169.
- BRACCO R., *La Romanità di S. Ag.*, Tolentino 1930.
- BRONZINI G., *Romanità di S. Ag.*, u *Convivium*, 3 (1931), pp. 247-261.
- BROWN R. L., *Aspects of Christianization of the Roman Aristocracy*, u *Journal of Roman Studies*, 51 (1961), pp. 1-11.
- BURGER J. D., *Aug. et la ruine de Rome*, u *Revue de théol. et de philos.*, 30 (1942), pp. 177-194.

- CANNONE G., *Il Sermo de excidio urbis Romae di S. Ag.*, u *Vetera Christianorum*, 12 (1975), pp. 325-346.
- CAMELOT TH., *St. Aug. et les vertues des Romains*, (Recensione), u *Revue des études Latines*, 28 (1950), pp. 40-41.
- CAMPENHAUSEN H. von, *Aug. und der Fall von Rom*, u *Universitas*, 2 (1947), pp. 257-268.
- CASATI G., *Ag. a Roma*, u *Augustinianum*, 9 (1969), pp. 134-138.
- CHASTAGNOL A., *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, u *Revue des études anciennes*, 58 (1956), pp. 241-253.
- COURCELLE P., *Mille nocendi artes (Vergilius, Aen. 7, 338: De civ. Dei, 2, 10; 8, 18, 19, 23)*, u *Mélanges de philos., de littérature et d'histoire ancienne P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 219-227.
- DE LUCA G., *La romanità di S. Ag.*, u *Studi Romani*, 10 (1962), pp. 256-268.
- DICKER A., *Karakter en Cultuur der romeinen in St. Aug. De Civit. Dei I-V*, Nijmegen-Utrecht 1931.
- DIESNER H. J., *Der römische Imperialismus im Urteil Aug.*, u *Wissenschaftl. Zeitschrift der Univ. Greifswald*, 1 (1951-'52), pp. 106-108.
- FASCHER E., *Gott und die Götter. Zur Frage von Religionsgeschichte und Offenbarung*, u *Theologische Literaturzeitung*, 81 (1956), pp. 279-307.
- FONTAINE J., *L'histoire romaine dans la «Cité de Dieu» de st. Aug.* (Diss.), Paris 1942; *usp. Revue des études Latines*, 20 (1942), p. 174.
- GEROSA P., *S. Ag. e la decadenza dell'impero romano*, u *Didaskaleion*, 4 (1915), pp. 257-293.
- IDEM, *S. Ag. e l'imperialismo romano*, u *Misc. Ag.*, II, Roma, 1931, pp. 977-1040.
- HAGENDAHL H., *Zu Aug. Beurteilung von Rom in De civ. Dei*, u *Wiener Studien*, 79 (1966), pp. 509-516.
- HELD W., *Die Vertiefung der allgemeinen Krise im Westen des römischen Reiches*, Berlin 1974.
- KODREBSKI J., *Augustin i rimsko pravo (poljski)*, u *Riv. Univ. di Łódzkiego*, 38 (1965), pp. 37-49.
- KÖTTING B., *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster West. 1961.
- LAMOTTE J., *Le Mythe de Rome 'Ville Eternelle' et st. Aug.*, u *Augustiniana*, 11 (1961), pp. 225-260.
- LEPELLEY CL., *St. Aug. et la Cité romano-africaine*, u *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, pp. 13-39.
- LUETCKE K. H., *Auctoritas bei Aug., mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart 1968.
- MAC CORMACK S., *Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius*, u *Classical Quarterly*, 25 [69] (1975), pp. 131-150.
- MADDEN M. D., *The Pagan Divinities and their Worship as Depicted in the Works of St. Aug. Exclusive of the «City of God»*, (*Patristic Studies*, 24), Washington 1930.
- MAYER F. G., *Aug. und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39)*, Stuttgart 1955.
- MANDOUZE A., *St. Aug. et la religion romaine*, u *Rech. Augustin.*, 1 (1958), pp. 187-223.
- MC CABE J., *St. Aug. and the Roman Claims*, u *Cont. Ref.*, 82 (1902), pp. 685-695.
- MERZBACHER F., *Aug. und das antike Rom.*, u *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 39 (1950), pp. 102-112.
- OROZ RETA J., *S. Ag. y León Magno frente al destino de Roma*, u *Augustinus*, 9 (1964), pp. 175-191.
- IDEM, *Roma en la concepción de s. Ag. y san León Magno*, u *Studia Patristica*, 9 (Berlin 1966), pp. 469-486.
- IDEM, *L'attitude de st. Aug. à l'égard de Rome*, u *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Paris 1974, pp. 146-157.

- PÖSCHL V., *Aug. und die Römische Geschichtsauffassung*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 957-963.
- RIVERA DE VENTOSA E., *El factor ético de la visión agustiniana de la historia de Roma*, u *CD*, 186 (1973), pp. 333-354.
- SEMERIA G., *La romanità di S. Ag.*, u *Vita e Pensiero*, 21 (1930), pp. 473-482.
- STRAUB J., *Aug. sorge um die Regeneratio Imperii. Das Imperium romanum als Civitas terrena*, u *Historisches Jahrbuch*, 73 (1954), pp. 34-60.
- WILKS M. J., *Roman Empire and Christian State in the De civ. Dei*, u *Mél. Capánaga*, Madrid 1967, pp. 489-510.
- WYTZES J., *Aug. en Rome*, u *Hermeneus*, 26 (1954), pp. 41-50; 68-73.
2. UTJECAJ »DE CIV. DEI«.
- AA. VV., *Acta hebdomadae agustinianae-thomisticae*, Torino 1931.
- ABRUZZESE G., *S. Ag. nella lotta delle due civiltà*, u *Augustiniana*, Napoli 1930, pp. 117-125.
- ARENA A., *S. Ag. e Dante*, Palermo 1889.
- ARQUILLIERE H. X., *L'Augustinisme politique*, Paris 1956².
- IDEM, *Réflexion sur l'essence de l'augustinisme politique*, u *Aug. Mag.*, II, Paris 1954, pp. 991-1002.
- IDEM, *Origines de la théorie des deux glaives*, u *Studi Gregoriani*, 1 (1947), pp. 501-521.
- BARDY G., *Le De civ. Dei, source principal du »Discours sur l'Histoire Universelle«*, Paris 1913.
- BENÉ CH., *Érasme et st. Aug. ou influence de st. Aug. sur l'humanisme d'Érasme*, Genève 1969.
- BERNHEIM E., *Die augustinische Geschichtsanschauung in Ruotger's Biographie des Erzbischofs Bruno von Köln*, u *Zeitschr. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.*, 33 (1912), pp. 309-335.
- IDEM, *Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, I, Tübingen 1918.
- BOYER CH., *Augustinisme. À propos d'une récente controverse*, u *CD*, 181 (1968), pp. 802-806.
- BREDOW G. VON, *Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1972.
- BREZZI P., *La concezione agostiniana della »Città di Dio« e le sue interpretazioni medioevali*, u *Riv. storica italiana*, 5/3 (1938), pp. 78-86.
- IDEM, *L'influenza di S. Ag. sulla storiografia e sulle dottrine politiche del M. E.*, u *Humanitas*, 9 (1954), pp. 977-989.
- IDEM, *Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medioevale*, u »Forma futuri saeculi«, Torino 1975.
- CALCATERRA C., *S. Ag. nelle opere di Dante e del Petrarca*, u *Riv. Filos. Neoscol.*, suppl., 23 (1931), pp. 422-499.
- CARLYLE A. J.-R. W., *An History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh-London 1950⁴.
- CARRERAS ARTAU J., *El agustinismo político medieval y su vigencia en la Confederación catalano-aragonesa*, u *Rev. de Filosofía*, 14 (1955), pp. 129-152.
- CAYRÉ F., *St. Aug. initiateur de l'école d'Occident*, u *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), pp. 449-463.
- CHEVALIER U., *Répertoire de sources historiques du Moyen Âge*, Paris 1905.
- CHIOCCIONI P., *L'agostinismo nella »Divina commedia«*, Firenze 1952.
- DEMAN TH., *St. Aug. maître de culture chrétienne*, u *La Vie Spirituelle asc. et mystique*, suppl., 62 (1940), 158*-187*.
- DUCHROW U. - HOFFMANN H., *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, Gütersloh 1972.
- EIBL H., *Aug. an der Wende von der Antike zum Mittelalter*, u *Misc. Aug.*, Rotterdam 1930, pp. 450-462.
- ELORDUY E., *El plan de Dios en S. Ag. y Suárez*, Madrid 1969.
- FAGGI A., *Dante e S. Ag.*, u *Marzocco*, del 17.3.1929.

- FEDERICI G.-C., *I principi animatori della filosofia vichiana*, u *Analecta Gregoriana*, 46 (1947), pp. 247 (poseban broj).
- FERRAILOLO D'ORIA A., *Il pensiero politico di S. Ag. e S. Tommaso*, Sant'Agata di Puglia (Foggia) 1950.
- FILOSA C., *La »virtù« dei Romani nel giudizio di S. Ag. e di Dante*, u *Dante e Roma*, Firenze 1965, pp. 195-210.
- FINK G., *Recherches bibliographiques sur Paul Orose*, u *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 58 (1952), pp. 271-322.
- FISCHER J., *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Aug.*, (Diss. Würzburg 1942), Heidelberg-Weibstadt 1948.
- FOCHERINI A., *La dottrina del diritto della guerra da S. Ag. a Baltazar d'Ayala*, Modena 1912.
- FOLZ R., *Sur les traces de st. Aug.: Otton de Freising historien de deux Cités*, u *Collectanea Ordinis Cister. Reform.*, 20 (1958), pp. 237-345.
- GAFFREY B., *Dei augustinische Geschichtsanschauung im Liber ad amicum des Bischofs Bonitho von Sutri*, Langelsaltz 1918.
- GARCÍA DE CASTRO G. R., *Paulo Orosio, discípulo de s. Ag.*, u *Boletín Univ. de Granada*, 3 (1931), pp. 3-28.
- GARCÍA PRIETO L., *La paz y la guerra, Luis de Molina y la escuela española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho intern. moderno*, Zaragoza 1944.
- GEROSA P., *L'Umanesimo agostiniano del Petrarca. I: L'influenza psicologica*, u *Didaskaleion*, 3 (1925), pp. 65-113; II: *L'influenza dottrinale*, u *Didaskaleion*, 7 (1929), pp. 127-148.
- GILARDI P., *Un riflesso dell'anima di S. Ag. in Boezio, Dante e Petrarca*, Pavia 1913.
- GIUBBINI A., *Il Divino: Ag., Pascal, Manzoni*, Roma 1926.
- GÖLLER E., *Die Staats- und Kirchenlehre Aug. und ihre Fortentwicklung im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1930.
- GRABMANN MAUSBACH J., *Aur. Aug. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Aug.*, Köln 1930.
- GRIMALDI V., *S. Ag. e Petrarca*, Napoli 1898.
- HASHAGEN J., *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig 1900.
- HESSER H., *Die Wirkungen des Augustinischen Geschichtsphilosophie auf die Weltanschauung und Geschichtsschreibung Liudprands von Cremona*, Greifswald 1921.
- KÄPPELI TH., *Une critique du commentaire de Nicola Trevet sur le De civ. Dei*, u *Archivum Fratrum Praedic.*, 29 (1959), pp. 200-205.
- KLINKENBERG H. M., *Der Sinn der Chronik Ottos von Freising*, u *Aus Mittelalter und Neuzeit G. Kallen zum 70. Geburtstag*, Bonn 1957, pp. 63-76.
- KLUGE O., *Die Romgedanke von der Antike zur Renaissance*, u *Gymnasium*, 52 (1941), pp. 38-70.
- KOCH J., *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising*, u *Münchener Theologische Zeitschrift*, 4 (1953), pp. 79-90 ss.
- KOLDE F., *Das Staatsideal des Mittelalters, I: Seine Grundlegung durch Aug.* (Diss.), Berlin 1902.
- JACCARD P., *De st. Aug. à Pascal. Histoire d'une maxime sur les vertus des philosophes*, u *Revue de Théol. et de Philosophie*, (1940), pp. 41-55.
- JOLIVET R., *Le problème du mal d'après st. Aug.*, Paris 1936.
- JOURNET CH., *Le régime de la Chrétienté sacrale*, u *Nova et Vetera*, 14 (1939), pp. 244-267.
- LEFF G., *Medieval Thought from St. Aug. to Ockham*, Harmondsworth 1958.
- LINDAU H., *Aug. geschichtliche Stellung*, u *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 37 (1918), pp. 406-432.
- MADDEN M. D., *Political Theory and Law in Medieval Spain*, New York 1930.
- MARIANI U., *Le teorie politiche di S. Ag. e il loro influsso sulla scuola agostiniana del sec. XIV*, Firenze 1933.
- IDEM, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957.
- MIRBT K., *Die Stellung Aug. in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits*, Leipzig 1888.

- MORRA G., *L'Agostinismo medioevale e S. Bonaventura*, u *Questioni di storiografia filosofica*, I., Brescia 1975, pp. 579-614.
- PACAUT M., *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris 1957.
- PADOVANI U.-A., *Storicismo teologico-agostiniano e filosofico-hegeliano*, u *Humanitas*, 9 (1954), pp. 966-977.
- PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia (Lateranum, IV/1-2)*, Roma 1940.
- PRETE S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano*, Bologna 1964.
- RAITIERE M. N., *More's »Utopia« and »The City of God«*, u *Studies in the Renaissance*, 20 (1973), pp. 144-168.
- RAMOS MOTTA CAPITAO A., *Santo Agostinho na Obra de Paulo Orósio*, u *Filosofía*, 1 (1954), pp. 35-40.
- RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959.
- RECTOR H. J., *The Influence of St. Aug.'s Philosophy of History on the Venerable Bede in the »Ecclesiastical History of the English People«*, (Diss.), Duke Univ. 1975.
- RÉGOUT R., *La doctrine de la guerre juste de st. Aug. à nos jours*, Paris 1935.
- RIGOBELLO A., *Storia e metafisica nel pensiero di U. A. Padovani*, u *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), pp. 158-165.
- RODRIGUEZ C., *El magisterio literario de s. Ag. y la poesía de Virgilio en la edad media*, u *Religión y Cultura*, 15 (1931), pp. 110-138.
- ROHMER T., *La finalité morale chez les Théologiens de S. Aug. à Duns Scot*, Paris 1939.
- ROSE M. C., *Aug.'s Thought and Present-Day Christianity: A Reappraisal*, u *The Thomist*, 39 (1975), pp. 49-64.
- ROUASET P., *La conception de l'histoire à l'époque féodale*, u *Mélanges d'histoire du moyen-âge*, Paris 1951, pp. 623-633.
- RUIZ DE SANTIAGO J., *Tomás Campanella y el agustinismo político*, u *Rev. de Filosofía*, (México), 8 (1975), pp. 251-281.
- SAGE A., *Augustinisme et Théologie moderne*, u *REA*, 12 (1966), 137-156.
- SCHMIDLIN J., *Die Geschichtsphilosophie und Kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, Freiburg i. Br. 1906.
- SCHREY H.-H., *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969.
- SEVILLA ANDRÉS D., *El impacto de S. Ag. en Donoso. La »Dos Ciudades« y las »Dos Civilizaciones«*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 621-645.
- SHEWRING W. A. H., *Adversaria Augustiniana*, u *Revue Bénédictine*, 44 (1932), pp. 263-269.
- SIMONE L. DE, *S. Ag. y el agustinismo medieval*, u *Conferenza al Congresso Ital. di filosofia Agostiniana*, 20-23 ottobre 1954.
- SMALLEY B., *Thomas Waleys O. P.*, u *Archivum Fr. Praedicatorum*, 25 (1954), pp. 50-107.
- IDEM, *John Ridewall's Commentary on De civitate Dei*, u *Medium Aevum*, 25 (1956), pp. 140-153.
- IDEM, *A Quotation from John Ridewall on De Civitate Dei*, u *Medium Aevum*, 33 (1964), pp. 21-26.
- SOKOLOWSKI P. VON, *Aug. und die christliche Zivilisation*, Halle 1927.
- SPIEZ E., *Die Geschichtsphilosophie Aug. und ihre Auswirkungen im Mittelalter*, u *Schweizerische Rundschau*, 30 (1930-'31), pp. 298-307; 516-524.
- SPÖRL J., *Grundformen hochmittelalterliche Geschichtsanschauungen*, München 1935.
- IDEM, *Die Civitas Dei im Geschichtsdenken Otto's von Freising*, u *CD*, 167/2 (1955), pp. 577-596.
- TAVARD G., *Le theme de la »Cité de Dieu« dans le protestantisme américain*, u *REA*, 5 (1959), pp. 207-221.
- TOURNIER F., *Les deux Cités dans la littérature chrétienne*, u *Etudes*, 123 (1910), pp. 644-665.
- TROELTSCH E., *Aug., die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift De civ. Dei*, München 1915; Trad. Ital.: *S. Ag., il cristianesimo antico e il medioevo* (prev. E. Tessitore), Napoli 1970.

- VIGNAUX G. P., *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, Neuschâtel-Paris 1957.
- WASZINK J. H., *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, Vandoeuvres (Genève) 1957.
- WATSON F., *J. L. Vives and St. Aug.'s Civitas Dei*, u *Church Quarterly Review*, 76 (1913), pp. 127-151.
- WECKWERTH A., *Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude: ein Bild des »Gottesreiches«*, u *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69 (1958), pp. 26-78.

3. AKTUALNOST »DE CIV. DEI«

- CIUCCI R., *Sant'Agostino oggi*, Firenze 1969.
- CUNNINGHAM W., *St. Aug. and his Place in the History of Christian Thought*, London 1886.
- DEL TON G., *Timori e speranze per l'avvenire. Meditando il De Civitate Dei*, u *Divinitas*, 17 (1973), pp. 5-18.
- GEYSER J., *Aug. und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besondere Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923.
- HARNACK A., *Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern?*, u *Aus Wissenschaft und Leben*, II., Leipzig 1911.
- HESSEN J., *Aug. und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1924.
- JANSEN B., *Aug., ein moderner Denker*, u *Stimmen der Zeit*, 98 (1920), pp. 29-40.
- MEHL R., *Notes sur l'actualité de st. Aug.*, u *Revue d'histoire et de Philos. religieuse*, 31 (1951), pp. 224-233.
- MITTERER A., *Die Entwicklungslehre Aug. nach ihm, Thomas und Heute*, Wien-Freiburg 1956.
- MONDADON L., *Du doute méthodique chez st. Aug.*, u *Rech. de sciences religieuses*, 1913.
- PÉREZ Q., *El primer hombre moderno*, u *Razón y Fe*, 95 (1931), pp. 146-162; 213-223.
- PRÉAUX J., *De la »Cité de Dieu« de st. Aug. a la »Cité séculière« de H. Cox*, u *Problemes d'histoire du Christianisme*, 3 (1972-'73), pp. 73-97.
- TAKAHASHI W., *The Contemporary Significance of Aug.'s De Civ. Dei*, u *Studies in Medieval Thought*, 14 (1972), pp. 1-15 (japanski sa sažetkom na engleskom, p. 175).

[V. VENANZI]

LATINSKI TEKST I KRATICE

Latinski tekst oslanja se na izdanje Maurista (vol. VII) tiskano u Migneu u *Patrologia Latina* (vol. 41), uspoređen je s kritičkim izdanjem iz *Corpus Christianorum* (vol. 47), Brepols, Turnhout 1955. koji preuzima 4. kritičko izdanje DOMBART B. - KALB A., *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig 1928-29.

Važnije varijante između teksta Maurista i CC unijete su u bilješci.

Kratice:

CC	<i>Corpus Christianorum.</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i>
M	Editio monachorum S. Mauri, Parisiis 1679-1700.
PL	<i>Patrologia Latina.</i>
Am.	ed. J. de Amerbach, Basileae 1489.
Codd.	antichi codici confrontati dai Maurini.
Edd.	antiche edizioni precedenti quella dei Maurini.
Er.	ed. D. Erasmus, Basileae 1529.
Lov.	ed. Lovaniensis 1577.
Lugd.	ed. Lugdunensis 1561.
Ven.	ed. Venetiana 1584.
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> , Paris.
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid.
CD	<i>Ciudad de Dios</i> , Madrid.
NBA	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana</i> , Roma.
REA	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris.

Kratice u bilješkama:

<i>posl. (ep., epp.)</i>	poslanica, poslanice
<i>isp.</i>	ispušta
<i>dad.</i>	dodaje
<i>fr., fr.</i>	fragment, fragmenti
<i>s., ss.</i>	slijedeći (jedn. i množ.)
<i>str. (p., pp.)</i>	stranica, stranice
<i>rkp.</i>	rukopis
<i>usp. (cf.)</i>	usporedi

DE CIVITATE DEI O DRŽAVI BOŽJOJ

Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est, cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei¹ adversus eorum blasphemias vel errores libros *De civitate Dei* scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrerent, quae differre non oporteret et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem *De civitate Dei* grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum. Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui fatentur haec mala nec defuisse umquam nec defutura mortalibus, et ea nunc magna, nunc parva locis temporibus personisque variari, sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant. His ergo decem libris duae istae vanae opiniones Christianae religioni adversariae refelluntur. Sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur, quamquam, ubi opus est, et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus adversa. Duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi; secundi quattuor excursus earum sive procursum; tertii vero, qui et postremi, debitos fines. Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut *De civitate Dei* potius vocarentur. In quorum decimo libro non debuit pro miraculo poni in Abrahae sacrificio flammam caelitus factam inter divisas

¹ Ps 69 (68), 10; Iv 2, 17.

Međutim, Rim je kobno pao poražen u silovitoj provali Gota pod zapovjedništvom kralja Alarika. Mnogi štovatelji lažnih bogova, koje nazivamo uobičajenim imenom pagani, nastojeći pripisati taj zator kršćanskoj vjeri, stadoše po navadi žestoko i ogorčeno huliti na istinskoga Boga. Stoga, goreći revnošću za dom Gospodnji¹⁾, protiv njihovih hula ili zabluda odlučih napisati knjige *O Božjoj državi*. To me je djelo zabavilo nekoliko godina, jer su iskršavali mnogi drugi poslovi koji se nisu mogli odgadati i koje sam morao prve obaviti. I napokon je dovršeno ovo veliko djelo, *O Božjoj državi*, u dvadeset i dvije knjige. Prvih pet knjiga pobijaju one koji bi htjeli da se radi boljitka u ljudskome životu uzdrži štovanje mnogih bogova koje pagani običavahu štovati, te tvrde, kako se to zabranjuje, da od toga nastaju i uznažaju se spomenute nevolje. Slijedećih pet govore protiv onih koji propovijedaju kako takvih zala nije smrtnicima nikada manjkalo, niti će ih manjkati, sad golemih sad malenih, različitih prema mjestu, vremenu i osobama, ali tvrde kako je štovanje mnogih bogova, kojim njima prinose žrtve, korisno po život nakon smrti. Dakle, u tih deset knjiga pobijaju se ta dva isprazna mnijenja oprečna kršćanskoj vjeri. Nu kako nam ne bi tkogod prigovorio da smo samo pobijali tuđe, dok naše nismo ustvrdili, time se bavi drugi dio ovoga djela, koji se sastoji od dvanaest knjiga, pa ipak ondje gdje treba mi i u prvih deset knjiga potvrđujemo ono što je naše, i u dvanaest onih drugih pobijamo ono što je oprečno. Dakle, od dvanaest slijedećih knjiga četiri prve sadržavaju podrijetlo dvaju gradova, od kojih je jedan Božji a drugi ovoga svijeta; dok četiri druge sadržavaju njihov put ili razvoj, a četiri ostale, koje su i posljednje, njihove primjerene svrhe. Međutim, sve te dvadeset i dvije knjige, iako opisuju i jedan i drugi grad, imaju naslov po boljemu, pa se tako radije zovu *O Božjem gradu* (ili *O Božjoj državi*). U desetoj

victimas cucurrisse², quoniam hoc illi in visione monstratum est. In septimo decimo <libro> quod dictum est de Samuele: *Non erat / de filiis Aaron*³, dicendum potius fuit: *Non erat filius sacerdotis*. Filios quippe sacerdotum defunctis sacerdotibus succedere magis legitimi moris fuit. Nam in filiis Aaron reperitur pater Samuelis, sed sacerdos non fuit, nec ita in filiis, ut eum ipse genuerit Aaron, sed sicut omnes illius populi dicuntur filii Israel. Hoc opus sic incipit: *Gloriosissimam civitatem Dei etc.*

² *De civ. Dei* 10, 8.

knjizi nije trebalo unijeti kao čudo što se Abrahamu dok žrtvovaše s neba spustio oganj te projurio između podijeljenih žrtava²), jer mu je to pokazano u viđenju. Ono što je u sedamnaestoj knjizi rečeno o Samuelu »da ne bijaše od sinova Arona« treba zapravo glasiti ovako: »Samuel ne bijaše sin svećenika«³). Bilo je više u skladu sa zakonitim običajem da sinovi svećenika zamijene umrle svećenike; Samuelov otac jest naveden među Aronovim sinovima, ali nije bio svećenik, i ne treba razumijevati da bijaše tako od sinova kao da ga je rodio sam Aron, nego onako kao što se svi ljudi toga naroda nazivaju sinovima Izraela. Samo djelo počinje ovako: »Najslavniju državu Božju« i tako dalje . . .

³ *De civ. Dei* 17, 5.

EPISTOLA 212/A

Scripta a. 426.

Aug. Firmo ei transmittens libros *De civitate Dei* cum breviculo totius operis simul docens quomodo dividendi sint quibusque ad describendos dari oporteat.

DOMINO EXIMIO MERITOQUE HONORABILI AC SUSCIPiendo FILIO FIRMO,
AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM

Libros *De civitate Dei* quos a me studiosissime flagitasti etiam mihi relectos sicut promiseram mihi, quod ut fieret, adiuvante quidem Deo, filius meus germanus tuus Cyprianus vere sic institit quemadmodum mihi ut instaretur volebam. Quaterniones sunt XXII quos in unum corpus redigere multum est. Et si duos vis codices fieri, ita dividendi sunt ut decem libros habeat unus, alius duodecim. Decem quippe illis vanitates refutatae sunt impiorum, reliquis autem demonstrata atque defensa est nostra religio, quamvis et in illis hoc factum sit ubi opportunius fuit, et in istis illud. Si autem corpora malueris esse plura quam duo, iam quinque oportet codices facias, quorum primus contineat quinque libros priores quibus adversus eos est disputatum qui felicitati vitae huius non plane deorum sed daemoniorum cultum prodesse contendunt, secundus sequentes alios quinque qui vel tales vel qualescumque plurimos deos propter vitam quae post mortem futura est per sacra et sacrificia colendos putant. Iam tres alii codices qui sequuntur quaternos libros habere debebunt. Sic enim a nobis pars eadem distributa est ut quattuor ostenderent exortum illius civitatis totidemque procursum sive dicere maluimus excursus, quattuor vero ultimi debitos fines. Si ut fuisti diligens ad habendos hos libros ita fueris ad legendos, quantum adiuvent experimento potius tuo quam mea promissione cognosces. Quos tamen nostri fratres ibi apud Carthaginem ad hoc opus pertinentes quod est *De civitate Dei* nondum habent, rogo ut potentibus ad describendum dignanter libenterque concedas. Non

PL 965
NBA 532
CC III

POSLANICA 212/A¹

Napisana 426.

Augustin Firmu, šaljući mu XXII knjige djela *O Božjoj državi* s općim sažetkom i posebno za svaku knjigu s naputkom kako treba podijeliti i komu dati na prijepis.

Vrlomu i časnomu gospodinu i poštovanomu sinu Firmu Augustin upućuje pozdrav u Gospodinu.

Knjige *O Božjoj državi*, koje si od mene najusrdnije tražio, poslao sam ti onako kako bijah obećao, pošto su mi ponovno pročitane, što je dakako učinjeno uz pomoć Božju a na zamolbu mojega sina i tvojega brata Ciprijana, koji je uznastojao da bude kako sam želio da se obavi. To su XXII bilježnice, što je odviše da se stegne u jedan svezak. Ako želiš načiniti dva sveska, onda trebaš tako raspodijeliti da u jedan stane deset a u drugi dvanaest. Naime, u prvih deset pobijaju se ispraznosti bezbožnikâ, dok se u preostalima dokazuje i brani naša vjera, iako je ovo drugo učinjeno i u prvima gdje bijaše potrebnije, kao i ono prvo u drugima. Ako pak ushtjedneš da bude više od dva sveska, trebaš načiniti pet svezaka, od kojih prvi sadržava pet prvih knjiga, u kojima se raspravlja protiv onih što tvrde kako za sretnost ovoga života koristi štovanje ne zapravo bogova, nego zloduha; drugi svezak slijedećih pet protiv onih koji misle kako radi života što će doći nakon smrti treba svetkovinama i žrtvama štovati bilo takve bilo koje druge mnoge bogove. Slijedeća tri sveska trebaju sadržavati svaki po četiri knjige. Taj smo dio razdijelili tako da prve četiri knjige pokažu nastanak grada Božjeg, druge četiri njegov put ili bolje da kažemo njegov razvoj, a treće četiri primjerene svrhe. Budeš li i u čitanju ovih knjiga onako ustrajan kao u njihovu traženju, bolje ćeš osobnim iskustvom negoli mojim obećanjem spoznati koliko one mogu pripomoći. Što se tiče onih knjiga *O Božjoj državi* koje naša braća tu u Kartagi još nemaju, molim te da se udostojiš i udovoljiš njihovu zahtjevu da ih prepisu. Samo im

(1) CC 47, III—IV. Tu je poslanicu prvi objavio C. Lambot, *Lettre inédite de S. Aug. relative au 'De civitate Dei'*, u *Revue Bénédictine* 51 (1939), pp 109-121.

enim multis dabis sed vix uni vel duobus et ipsi iam ceteris dabunt. Amicis vero tuis sive in populo christiano se desiderent instrui sive qualibet superstitione teneantur unde videbuntur posse per hunc nostrum laborem Dei gratia liberari, quomodo impertias ipse videris. Ego scriptis meis, si Dominus voluerit, crebro curabo requirere / quantum accesseris in legendo. Non te autem latet ut eruditum virum quantum adiuvet ad cognoscendum quod legitur repetitio lectionis. Aut enim nulla aut certe minima / est intellegendi difficultas ubi est legendi facilitas, quae tanto maior fit quanto magis iteratur, ut assiduitate [maturescat quod indiligentia]^a fuerat immaturum. Domine eximie meritoque honorabilis ac suscipiende fili Firme, ad eos sane libros quod *De Academicis* recenti nostra conversione^b conscripsi, quoniam eximietati tuae prioribus ad me litteris innotuisse monstrasti, quomodo perveneris quaeso rescribas. Quantum autem collegerit viginti duorum librorum conscriptio missus breviculus indicabit.

NBA 534

CC IV

^a *Praznina u izvorniku. Rekonstrukcija teksta: CC.*

^b *conversazione CC.: usp. De Trin. 15, 12, 21: NBA 4, 656 ss.*

nemoj davati previše, nego po jednu ili dvije, a oni će ih onda dati drugima. A sam ćeš pak vidjeti, kako ćeš ih dati svojim prijateljima, bilo onima u puku kršćanskome koji se žele poučiti, bilo onima koje još drži kakva praznovjerica, te gdje se čini mogućim da se izbave, uz milost Božju, s pomoću ovoga mojega djela. Ja ću se svojim pismima, ako Gospodin ushtjedne, počesće raspitivati kako napreduješ u čitanju. Tebi kao učenu mužu nije nepoznato koliko ponovljeno čitanje pomaže da se shvati ono što se čita. Naime, ili je nema nikakve ili je zaista mala teškoća razumijevanja ondje gdje postoji lakoća čitanja, koja je to veća što se više ponavlja, tako da po čestoći dozrije ono što zbog nemara bijaše nedozrelo. Vrli i časni gospodine i poštovani sine Firme, što se tiče onih knjiga koje napisah *O akademcima*, odmah nakon svojega obraćenja, budući mi je tvoja preuzvišenost u prijašnjem pismu javila da su ti poznate, molim te piši mi kako si došao do njih. A koliko je stvari skupljeno u ovome djelu od dvadeset i dvije knjige, pokazat će ti priloženi sažetak.²⁾

(2) To jest *Breviculus*, sadržaj gradiva razrađenog u pojedinim knjigama djela *O Božjoj državi*, zapravo sažeci pojedinih poglavlja svake knjige.

KNJIGA I.

Prva je knjiga razmatranje o povijesnim strahotama: pažljivo, ali i polemičko i puno tuge. Osim općeg pristupa, ostali se tekst može podijeliti na tri dijela.

U općem se pristupu suprotstavljaju dvije države: Božja i zemaljska; to je motiv koji se stalno vraća tijekom čitava djela. One se uobličuju na različitim razinama: jedna je ljudska i propadljiva, druga božanska koja se s naporom od zemaljskosti oslobada u vječnost.

U prvom se dijelu, polemičkim tonom, pokazuje da su barbari, u čast Kristovu, u pljački Rima odustali od krutog, neumoljivog i tisućgodišnjeg ratnog zakona i običaja: oni su poštedjeli život, slobodu i imutak pobijeđenima koji su se sklonili u bazilike apostola, i takvima koji nisu bili kršćani. Rimljani, nasuprot, kao pobjednici nisu nikad pružili svojim bogovima takvo svjedočanstvo dobrote. Navode se četiri epizode: osvajanje Troje, građanski rat, zauzeće Sirakuze i Taranta. Poslovična je rimska blagost tek u ta dva posljednja slučaja nešto ublažila krutost Marsova zakona (1—7).

U drugom dijelu, baveći se strahotama zapadnogotske okupacije Rima, Augustin uvodi novu, metahistorijsku perspektivu u tumačenje događanja među ljudima, bilo da su ta događanja radosna ili žalosna, slavna ili ponizujuća, kako s obzirom na dobre tako i s obzirom na zle. U toj perspektivi on ispituje nevolje koje su zadesile Rimljane, a to su: gubitak imutka, mučenje, okrutni postupci, glad, smrt, lišenost groba poginulih, stavljanje u ropski položaj, bacanje u tamnicu (s time u vezi raspravlja se o epizodi Atilija Regula), a osobito silovanja nad posvećenim djevicama i čestitim ženama. Ta razmišljanja navode Augustina na opširno dokazivanje da je samoubojstvo nelegitimno, etički i građanski (navode se primjeri Lukrecije i Katona Utičkoga) (8—28).

U trećem dijelu Augustin kudi Rimljane zbog moralne izopačenosti. On je pritom žestoko polemičan; uzroke toj izopačenosti otkriva u pretjeranu blagostanju i u nesmišljenoj žudnji za vlašću (29—36).

BREVICULUS

Praefatio	<i>De suscepti operis consilio et argumento.</i>
CC V	1. <i>De adversariis nominis Christi, quibus in vastatione Urbis propter Christum barbari pepercerunt.</i>
	2. <i>Quod nulla umquam bella ita gesta sint, ut victores propter deos eorum, quos vicerunt, parcerent victis.</i>
	3. <i>Quam imprudenter Romani deos penates, qui Troiam custodire non potuerant, sibi crediderint profuturos.</i>
	4. <i>De asylo Iunonis in Troia, quod neminem liberavit a Graecis, et basilicis Apostolorum, quae omnes ad se confugientes a barbaris defenderunt.</i>
	5. <i>De generali consuetudine hostium victas civitates evertentium quid Cato senserit.</i>
	6. <i>Quod ne Romani quidem ita ullas ceperint civitates, ut in templis earum parcerent victis.</i>
	7. <i>Quod in eversione Urbis, quae aspere gesta sunt, de consuetudine acciderint belli; quae vero clementer, de potentia provenerint nominis Christi.</i>
	8. <i>De commodis atque incommotis, quae bonis ac malis plerumque communia sunt.</i>
	9. <i>De causis correptionum, propter quas et boni et mali pariter flagellantur.</i>
	10. <i>Quod sanctis in amissione rerum temporalium nihil pereat.</i>
	11. <i>De fine temporalis vitae sive longioris sive brevioris.</i>
	12. <i>De sepultura humanorum corporum, quae Christianis etiamsi fuerit negata nil admittit.</i>
	13. <i>Quae sit ratio sanctorum corpora sepeliendi.</i>
	14. <i>De captivitate sanctorum, quibus numquam divina solacia defuerunt.</i>
	15. <i>De Regulo, in quo captivitatis ob religionem etiam sponte tolerandae exstat exemplum, quod tamen illi deos colenti prodesse non potuit.</i>
	16. <i>An stupris, quae etiam sacrarum forte virginum est passa captivitatis, contaminari potuerit virtus animi sine voluntatis assensu.</i>
CC VI	17. <i>De morte voluntaria ob metum poenae sive dedecoris.</i>
	18. <i>De aliena violentia et libidine, quam in oppresso corpore mens invita perpetitur.</i>
	19. <i>De Lucretia, quae se ob illatum sibi stuprum peremit.</i>
	20. <i>Nullam esse auctoritatem, quae Christianis in qualibet causa ius voluntariae necis tribuat.</i>
	21. <i>De interfectionibus hominum, quae ab homicidii crimine excipiuntur.</i>
	22. <i>An umquam possit mors voluntaria ad magnitudinem animi pertinere.</i>

SAŽETAK

<i>O nakani i razlogu poduzetoga djela</i>	Proslov
<i>O protivnicima imena Kristova, koje za pustošenja Grada barbari zbog Krista poštedješe</i>	1.
<i>Nikad ratovi nisu tako vođeni da bi pobjednici pobijedene poštedjeli zbog njihovih bogova</i>	2.
<i>Kako su nerazborito Rimljani vjerovali da će njima pomoći oni isti bozi zaštitnici koji ne bijahu mogli zaštititi Troju</i>	3.
<i>O Junoninu utočištu u Troji, koje nikoga ne izbavi pred Grcima, i o crkvama apostolâ koje od barbara obraniše sve koji se njima utekoše</i>	4.
<i>Što je Katon kazao o općoj navadi u neprijatelja koji razaraju pobijedene gradove</i>	5.
<i>Nikada ni sami Rimljani, zauzimajući gradove, ne poštedješe pobijedene u njihovim hramovima</i>	6.
<i>Grozote počinjene pri zauzeću Rima dogodile su se po ratnoj navadi; činovi milosrđa proizašli su iz možnosti Kristova imena</i>	7.
<i>O dõbrima i o zlocama, koji su većinom zajednički i dobrima i zlima</i>	8.
<i>O uzrocima nedostataka, zbog kojih su jednako izloženi kušnjama i dobri i zli</i>	9.
<i>Gubitkom prolaznih dobara sveci ništa ne gube</i>	10.
<i>O svršetku prolaznog života, bilo dužeg bilo kraćeg</i>	11.
<i>O pogrebu ljudskih tijela, koji kad kršćanima i bijaše uskraćen, ništa im ne oduze</i>	12.
<i>Zbog čega treba pokapati tijela svetaca</i>	13.
<i>O zatočeništvu svetaca, kojima nije nikad uzmanjkalo utjehe Božje</i>	14.
<i>O Regulu, koji pruža primjer kako se zbog vjere svojevóljno daje u sužanjstvo, što ipak nije moglo ništa koristiti tomu štovatelju bogova</i>	15.
<i>Da li se oskvrnućima, koja u sužanjstvu možda prctprješe i svete djevice, mogla ukaljati krepost duše a bez voljnog pristanka</i>	16.
<i>O dobrovoljnoj smrti zbog straha od kazne ili sramote</i>	17.
<i>O tuđoj i nasilnoj nasladi, koju silovano tijelo pretrpi protiv volje uma</i>	18.
<i>O Lukreciji, koja sebi oduze život jer bijaše oskvrnjena</i>	19.
<i>Nema te ovlasti koja kršćanima u bilo kojem slučaju dopušta pravo na samoubojstvo</i>	20.
<i>O onim ubojstvima ljudi koja su iznimke od optužbe za zločin</i>	21.
<i>Može li ikada svojevóljna smrt značiti veličinu duše</i>	22.

23. *Quale exemplum sit Catonis, qui se victoriam Caesaris non ferens interemit.*
24. *Quod in ea virtute, qua Regulus Catone praestantior fuit, multo magis emineant Christiani.*
25. *Quod peccatum non per peccatum debeat declinari.*
26. *De his, quae fieri non licent, cum a sanctis facta noscuntur, qua ratione facta credenda sint.*
27. *An propter declinationem peccati mors spontanea appetenda sit.*
28. *Quo iudicio Dei in corpora continentium libido hostilis permissa sit.*
29. *Quid familia Christi respondere debeat infidelibus, cum exprobrant, quod eam a furore hostium non liberavit Christus.*
30. *Quam pudendis prosperitatibus affluere velint, qui de Christianis temporibus conqueruntur.*
31. *Quibus vitiorum gradibus aucta sit in Romanis cupido regnandi.*
32. *De scaenicorum institutione ludorum.*
33. *De vitiis Romanorum, quos patriae non correxit eversio.*
34. *De clementia Dei, quae Urbis excidium temperavit.*
35. *De latentibus inter impios Ecclesiae filiis et de falsis intra Ecclesiam Christianis.*
36. *De quibus causis sequenti disputatione sit disserendum.*

- Kakav je primjer Katona, koji se ubio, ne mogavši podnijeti Cezarovu pobjedu* 23.
- Ona vrlina po kojoj Regul bijaše izvrsniji od Katona mnogo se više ističe među kršćanima* 24.
- Ne smije se jedan grijeh izbjegavati drugim* 25.
- Kako valja tumačiti one postupke koji su nedopustivi, a zna se da su ih sveci pođuzimali* 26.
- Smije li se počinuti samoubojstvo kako bi se izbjeglo grijehu* 27.
- Po kojem je Božjem sudu dopušteno da se neprijateljska požuda ogriješi o tijela onih što žive u suzdržanosti* 28.
- Što sluga i sluškinje Kristove trebaju odgovoriti nevjernicima kad im ti prigovaraju što ih Krist nije izbavio od bijesa neprijateljskoga* 29.
- Oni što se tuže na kršćansko razdoblje žele naprosto uživati u sramotnim raskošima* 30.
- Kojim je stupnjevima porokâ narastala među Rimljanima požuda za vlašću* 31.
- O uspostavi kazališnih priredaba* 32.
- O porocima Rimljana, koje nije popravila ni propast domovine* 33.
- O milostivosti Božjoj, koja je ublažila propast Grada* 34.
- O sinovima Crkve skrivenim među bezbožnicima i o lažnim kršćanima unutar Crkve* 35.
- O kojim razlozima treba razlagati u slijedećoj raspravi* 36.

LIBER PRIMUS

AN TEMPORUM CALAMITATES DEI PROVIDENTIA REGANTUR

PRAEFATIO

PL 13
CC 1

Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens¹, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam², quoadusque iustitia convertatur in iudicium³, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto⁴ et mea ad te promissione debito^a defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est⁵. Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia, non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat. Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituímus, in Scriptura populi sui^b sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*⁶. Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus affectat amatque sibi in laudibus dici:

*Parcere subiectis et debellare superbos*⁷.

PL 14

Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari / appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praeterendum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.

^a hoc . . . debito] hoc opere a te instituto, et mea promissione debito M.
^b populis suis M.

¹ Hab 2, 4.

² Usp. Rim 8, 25.

³ Ps 94 (93), 15.

⁴ Usp. AUGUSTIN, *Epp.* 136, 3; 138, 4, 20: NBA 22, 140, 194.

⁵ Ps 62 (61), 9.

⁶ Jak 4, 6; 1 Pt 5, 5; Izr 3, 34.

⁷ VERGILIJE, *Aen.* 6, 853.

KNJIGA PRVA

LJUDSKE NESREĆE I PROVIDNOST

PROSLOV

Najslavniju državu Božju — kakva je ili u ovome tijeku dobâ, dok »od vjere živeći«¹) hodočasti među bezbožnicima, ili u onoj postojanosti vječnoga sjedišta, koje sada »strpljivo iščekuje«²) sve dok se »pravda ne preobrati u sud«³), nakon čega će po veličanstvu doći do posljednje pobjede i savršena mira — nju, najdraži moj sine Marcelline^A, poduzeh braniti (u ovome djelu⁴) tebi namijenjenu i koje ti obećanjem dugujem) protiv onih koji bogove svoje njezinu tvorcu pretpostavljaju; što jest i golem i težak posao, ali Bog je moj pomagač⁵). Znam, naime, kakve su sile potrebne da se oholi uvjere kolika je moć poniznosti, po kojoj — ne od ljudske oholosti, nego darom božanske milosti — nastaje uzvišenost što nadilazi sve zemaljske veličine podložne vremen-skoj mijeni. Jer kralj i utemeljitelj te države, o kojoj nakanismo govoriti, u pismu puku svojem objavi izriječ božanskog zakona, kojim se kaže: »Oholima Bog se opire, a poniznima milost pruža.«⁶) To pak, što Bogu pripada, nadmeni duh ohole duše sebi prisvaja te hvastajući se voli reći: »Praštati pokornima a obarati ohole.«⁷)

Stoga ni o zemaljskoj državi nad kojom dok želi gospodariti — iako joj puci služe — gospodari sâma požuda za gospodstvom —, ne treba šutjeti, nego reći koju, koliko to dopušta razlog djela i moja sposobnost (1).

(1) Ovaj svečani proslov sažimlje pojam Božje države kao i svrhu, zamisao, metodu i vrela čitavog djela, ističući teškoće i najavljujući određeni stil (zamašitih klasičnih stavaka, kakvi su već ovi prvi). Očevidno, djelo je namijenjeno obrazovanim ljudima, kršćanima i poganima. Pojam se Božje države određuje dvojako: zemaljski, jer ona živi u vjeri i strpljivu očekivanju, i nebeski, jer će jednom na nebu slaviti pobjedu i uživati savršeni mir. Prva se crta stalno gleda u odnosu prema slijedećoj, onoj budućoj i slavodobitnoj, pa je stoga Božja država već sada »najslavnija«, »preslavna« (*gloriosissima civitas Dei* — kojim izrazom i počinje Augustinovo pisanje). Time je naglašena eshatonska njezina značajka, i ujedno opravdana piščeva nakana da je brani. Cilj mu je upravo obraniti Božju državu od opadanja i optužbi poganskih, od onih koji gaje mnogoboštvo i drže se zemaljske države. Oprečnost između dvije države nagovješćuje metodu raspravljanja. Ovdje se odmah izdvajaju nepomirljivi stavovi, vlastiti ljubavi Božjoj i ljubavi sebe, to jest oholost i poniznost; u biti dvije ljubavi, prema velebnoj Augustinovoj sintezi, utemeljuju dvije države (v. niže 14,28). Svrha je djelu, dakle, opisati gibanje cjelokupne

Quoddam ius belli in honore Christi intermittitur (1-7)

Victi in loca
christianorum
confugiunt.

CC 2

PL 15

1. Ex hac namque existunt inimici, adversus quos defendenda est Dei civitas, quorum tamen multi, correcto impietatis errore, cives in ea fiunt satis idonei; multi vero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis Redemptoris eius ingrati sunt, ut hodie contra eam linguas non moverent, nisi ferrum hostile fugientes in sacratis eius locis vitam, de qua superbiunt, invenirent. An non etiam illi Romani Christi nomini infesti sunt, quibus propter Christum barbari pepercerunt? Testantur hoc martyrum loca et basilicae Apostolorum, quae in illa vastatione Urbis ad se confugientes suos alienosque receperunt⁸. Huc usque cruentus / saeviebat inimicus, ibi accipiebat litem trucidatoris furor, illo ducebantur a miserantibus hostibus, quibus etiam extra ipsa loca pepercerant, ne in eos incurrerent, qui similem misericordiam non habebant. Qui tamen etiam ipsi alibi truces atque hostili more saevientes posteaquam ad loca illa veniebant, ubi / fuerat interdictum quod alibi belli iure licuisset, et^c tota feriendi refrenabatur immanitas et captivandi cupiditas frangebatur. Sic evaserunt multi, qui nunc Christianis temporibus detrahunt et mala, quae illa civitas pertulit, Christo imputant; bona vero, quae in eos ut viverent propter Christi honorem facta sunt, non imputant Christo nostro, sed fato suo, cum potius deberent, si quid recti saperent, illa, quae ab hostibus aspera et dura perpessi sunt, illi providentiae divinae tribuere, quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere itemque vitam mortali iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere probatamque vel in meliora transferre vel in his adhuc terris propter usus alios detinere; illud vero, quod eis vel ubicumque propter Christi nomen vel in locis Christi nomini dicatissimis^d et amplissimis ac pro largiore misericordia ad capacitatem multitudinis electis praeter bellorum morem truculenti barbari pepercerunt, hoc tri-

^c et] *isp. M.*

^d *dedicatissimis M.*

⁸ PAVAO OROZIJE, *Hist.* 7, 39, 1.

»Pravo rata« obustavljeno Kristu u slavu (1-7)

1. Iz te zemaljske države potječu neprijatelji od kojih valja braniti državu Božju. Mnogi od njih, odrekavši se zablude bezbožja, postaju dostatno prikladnim građanima u Božjoj državi. Ali i mnogi plamte takvim ognjevima mržnje protiv nje i toliko su nezahvalni prema bjelodanim dobročinstvima njezina Iskupitelja, iako danas ne bi mogli ni jezikom maknuti da nisu bježeći od neprijateljskog oružja u njezinim svetištima spasili svoj život, kojim se ohole. Zar nisu neprijateljski prema imenu Kristovu i oni Rimljani koje zbog Krista barbari poštedješe? Svjedoče o tome svetišta mučenikâ i crkve apostolâ, koji za onog pustošenja Grada⁸) prihvatise pribjege i svoje i tuđe. Sve dotle je bjesnio krvožedni neprijatelj, tu bijaše granica ubilačkom gnjevu, tamo milosrdni neprijatelj odvedoše one što ih poštedješe izvan samih svetišta, kako ne bi dopali onima što nisu imali slična smilovanja. Nu i u onih što su drugdje grozno i neprijateljski bješnjeli kad dodoše do tih mjesta (gdje bijaše zabranjeno što drugdje po zakonu rata bijaše dopušteno) obuzda se sva bijesna surovost i prestade požuda za robljenjem. Tako se izbaviše mnogi koji sad kleveću kršćansko doba, i Kristu pripisuju zla što ih je taj grad pretrpio, dok dobra (koja su im učinjena da su na životu, a u čast Kristovu) ne pripisuju našem Kristu, nego svojoj sudbini (2). A prije bi trebali — ako štogod pravo shvaćaju — pripisati one nevolje i okrutnosti, što ih od neprijatelja pretrpješe, božanskoj providnosti, koja običava ratovima popravljati i zatirati izopačene ljudske običaje, te kušati takvim nevoljama pravedan i pohvalan život smrtnika, pa ga iskušana ili preseliti u bolji svijet ili zadržati još ovdje na zemlji u druge neke svrhe; a to pak što: ili bilo gdje zbog Kristova imena, ili na samim mjestima posvećenim Kristovu imenu (koja po posebnoj milosti odabrana bijahu dostatno prostrana prihvatiti brojnije mnoštvo) — mimo svih ratnih običaja — surovi ih barbari poštedješe, morali bi ti

O protivnicima
imena Kristova,
koje za pustoše-
nja Grada barbari
zbog Krista pošte-
dješe

stvarnosti prema vječnom obzoru i usput pobiti poganske prigovore. Djelu su vrelo Sveto pismo, odakle Božji grad crpi svjetlo i mudrost, ali i spisi poganskih klasika, od kojih se tu mjesto drugih odmah navodi Vergilije, Augustinu toliko drag i kršćanstvu toliko blizak a u isti mah dalek. Osjećamo kako se pisac boji bremena kojeg se latio te razumijemo kako će, kad ga nakon 14 godina bude priveo kraju, duboko odahnuti (usp. *Retractationes* 2,43,1) i zašto se opetovano ispričava čitatelju za moguće omaške i previde.

(2) Dok za Pavla Orozija (*Hist.* 7, 39-40) rijetkost da se neprijatelj, pogotovo divljak, iskaže čovječan predstavlja određenu, ne znam koliko značajnu, crtu povijesnih tokova, za Augustina je to njena bitna vrednota, te sačinjava jednu od osnovnih postavki cjelokupne rasprave.

buere temporibus Christianis, hinc Deo agere gratias, hinc ad eius nomen veraciter currere, ut effugiant poenas ignis aeterni, quod nomen multi eorum mendaciter usurparunt, ut effugerent poenas praesentis exitii. Nam quos vides petulanter et procaciter insultare servis Christi, sunt in eis plurimi, qui illum interitum clademque non evasissent, nisi servos Christi se esse finxissent. Et nunc ingrata superbia atque impiissima insania eius nomini resistunt corde perverso, ut sempiternis tenebris puniantur, ad quod nomen ore vel subdolo confugerunt, ut temporali luce fruerentur.

Victis in templa deorum confugientibus numquam victores pepercerunt.

2. Tot bella gesta conscripta sunt vel ante conditam Romam vel ab eius exortu et imperio: legant et proferant sic aut^e ab alienigenis aliquam captam esse civitatem, ut hostes, qui ceperant, parcerent eis, quos ad deorum suorum templa confugisse compererant, aut aliquem ducem barbarorum praecepisse, ut irrupto oppido nullus feriretur, qui in illo vel illo templo fuisset inventus. Nonne vidit Aeneas Priamum

per aras

Sanguine foedantem quos ipse sacraverat ignes?? /

CC 3

Nonne Diomedes et Ulixes

caesis summae custodibus arcis

Corripuere sacram effigiem manibusque cruentis

Virgineas ausi divae contingere vittas?

Nec tamen quod sequitur verum est:

Ex illo fluere ac retro sublapsa referri

PL 16

Spes Danaum¹⁰. /

Postea quippe vicerunt, postea Troiam ferro ignibusque delerunt, postea confugientem ad aras Priamum obruncaverunt¹¹. Nec ideo Troia periit, quia Minervam perdidit. Quid enim prius ipsa Minerva perdiderat, ut periret? an forte custodes suos? Hoc sane verum est; illis quippe interemptis potuit auferri. Neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus servabatur. Quo modo ergo colebatur, ut patriam custodiret et cives, quae suos non valuit custodire custodes?

^e aut] *isp. M.*

⁹ VERGILIJE, *Aen.* 2, 501 s.

¹⁰ VERGILIJE, *Aen.* 2, 166—170.

¹¹ Usp. VERGILIJE *Aen.* 2, 663.

pripisati kršćanskom dobu, te zbog toga Bogu zahvaliti, zbog toga se istinski obratiti njegovu imenu (kako bi izbjegli kaznama vječnoga ognja), imenu koje su mnogi od njih lažno zazivali, kako bi izbjegli kaznama sadašnje propasti. Jer među onima koje vidiš gdje drsko i bezobrazno vrijeđaju sluge Kristove nalaze se mnogi koji onoj propasti i onome pokolju ne bi izbjegli da se sami ne izdavahu za sluge Kristove (3). Sada s nezahvalnom ohološću i bezbožnom ludošću opiru se izopačenim srcem njegovu imenu, da budu kažnjeni vječnom tminom; istom imenu kojem su se samo ustima i prijetvorno utjecali, kako bi se naužili prolazna svjetla.

2. Opisani su mnogi ratovi bilo prije osnutka Rima ili od njegova početka do svevlasti. Nek te opise neznabošci pročitaju i navedu nam primjer kakva zauzeta grada, u kojem bi neprijatelji što ga osvojiše pošteđjeli one koji bijahu potražili utočišta u hramovima svojih bogova; ili kakvog barbarskog vojskovođu koji bi naredio da se pri upadu u grad ne pogubi nitko od onih koji se zateknu u ovome ili onome hramu. Zar Eneja nije vidio Prijama »krvlju oganj gdje kalja, kog je posvetio sâm na oltaru.«⁹)

Nisu li Diomed i Uliks oni koji:

»Kad poubijav stražare, što na vrh tvrđave bjehu

Pograbe svetinju te se onako krvavih ruku

Još djevičanske trake na boginji usude dirat . . .«

I nije li istinito ono što slijedi:

»Od tad se raspline, pade i udari natrag Ahivcem

sav nad . . .«¹⁰)

Jer nakon toga pobijediše; nakon toga opustošiše Troju ognjem i mačem; nakon toga posjekoše Prijama, što potraži utočišta kraj žrtvenika¹¹). I ne propade Troja stoga što izgubi svoju Minervu. Što je naime sama Minerva prije izgubila, da bi propala? Možda svoje čuvar? To je istina; pošto su ti pobijeni, Minervu su mogli odnijeti. Jer nije kip štitio ljude, nego su ljudi štitili kip. Kako se, dakle, mogla štovati kao zaštitnica domovine i građana ona koja nije mogla očuvati ni vlastite čuvar (4)?

Nikad ratovi nisu tako vođeni da bi pobjednici pobijedene pošteđjeli zbog njihovih bogova

(3) Pobijedeni su, po starom običajnom i ratnom pravu, prestajali biti pravnim osobama (sjetimo se poznatog povika *Vae victis!* — »Jao poraženima!« — galskog ratnika Brenna); poraženi su gubili temeljna »ljudska prava«: pravo na život, na slobodu, na imovinu, na obitelj.

(4) U svjetlu vlastite nauke Augustin zauzima stanovište naspram zaštitnog božanstva, koje bijaše idealizacija, sublimacija ili naprosto poosobljeni genij roda i njegove čistoće (totem): otud potreba da ga ljudi brane i prenose drugamo (usp. Vergilije, *Georg.* 1,498).

Nec dii iram
victoris effu-
giunt.

3. Ecce qualibus diis Urbem Romani servandam se commis-
sisse^f gaudebant! O nimium miserabilem errorem! Et nobis suscen-
sent, cum de diis eorum talia dicimus; nec suscensent auctoribus
suis, quos ut ediscerent, mercedem dederunt; doctoresque ipsos
insuper et salario publico et honoribus dignissimos habuerunt.
Nempe apud Vergilium, quem propterea parvuli legunt, ut videlicet
poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris
ebibitus animis non facile oblivione possit aboleri, secundum illud
Horatii:

*Quo semel est imbuta recens servabit odorem
Testa diu*¹²;

apud hunc ergo Vergilium nempe Iuno inducitur infesta Troianis
Aeolo ventorum regi adversus eos irritando dicere:

*Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor
Ilium in Italiam portans victosque penates*¹³.

Itane istis penatibus victis Romam, ne vinceretur, prudenter
commendare debuerunt? Sed haec Iuno dicebat velut irata mulier,
quid loqueretur ignorans. Quid Aeneas ipse, pius totiens appellatus,
nonne ita narrat:

*Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,
Sacra manu victosque deos parvumque nepotem
Ipse trahit cursuque amens ad limina tendit*¹⁴?

Nonne deos ipsos, quos victos non dubitat dicere, sibi potius
quam se illis perhibet commendatos, cum ei dicitur:

*Sacra suosque tibi commendat Troia penates*¹⁵?

CC 4

Si igitur Vergilius tales deos et victos dicit et, ut vel victi / quoquo
modo evaderent, homini commendatos; quae dementia est existi-
mare his tutoribus Romam sapienter fuisse commissam et nisi eos
amisisset non potuisse vastari? Immo vero victos deos tamquam
praesides ac defensores colere, quid est aliud quam tenere non
numina bona, sed nomina^g mala? / Quanto enim sapientius creditur,
non Romam ad istam cladem non fuisse venturam, nisi prius illi
perissent, sed illos potius olim fuisse perituros, nisi eos quantum
potuisset Roma servasset! Nam quis non, cum adverterit, videat
quanta sit vanitate praesumptum non posse vinci sub defensoribus
victis et ideo perisse, quia custodes perdidit deos, cum vel sola
esse potuerit causa pereundi custodes habere voluisset perituros?
Non itaque, cum de diis victis illa conscriberentur atque canerentur,
poetas libebat mentiri, sed cordatos homines cogebat veritas confi-
teri. Verum ista opportunius alio loco diligenter copioseque tractanda
sunt: nunc, quod institueram de ingratis hominibus dicere, parum-
per expediam^h ut possum, qui ea mala, quae pro suorum morum
perversitate merito patiuntur, blasphemantes Christo imputant;
quod autem illis etiam talibus propter Christum parcutur, nec di-
gnantur attendere et eas linguas adversus eius nomen dementia

PL 17

^f commendasse M.

^g omina M., daemona neka izd.

^h explicem M.

3. Eto kakvim su bozima Rimljani rado povjerali zaštitu Grada!
O kako li jadne zablude! Srde se na nas kad tako zborimo o njihovim
bozima; a ne srde se na svoje pisce, nego još plaćaju da se poučava o nji-
ma i smatraju kako su takvi učitelji dostojni i javne plaće i počasti. Naime,
u Vergilija, kojeg mališani zbog toga čitaju, da bi se veliki pjesnik (od
svih i najslavniji i najbolji) tako upio u njihove nježne duhove te ga ne
uzmognu lako zaboraviti, prema onoj Horacijevoj:

»Onim mirisom kojim je vrč
jednom kad je nov ispunjen
tim dugo odiše . . .«¹²)

— dakle, u toga Vergilija Junona, neprijateljski raspoložena protiv
Trojanaca, dok nagovara kralja vjetrova, Eola, protiv njih kaže:

»Po moru tirenskom sad pokoljenje mrsko mi brodi
U zemlju italsku Ilij i pobite nosi Penate;«¹³)

Bijaše li razborito tim istim pobijedenim bozima zaštitnicima povje-
riti Rim, kako ne bi bio pobijeden? Ali to Junona možda reče kao
rasrdena žena, ne znajući što govori. Nu, zar i sam Eneja, toliko puta na-
zvan pobožnim, ne pripovijeda:

»Pantoj, Otrijev sin i svećenik kule i Feba,
Svladane on Penate i svetinje nosi u ruci,
Vuče unuka malog i k'o lud dopada na prag.«¹⁴)

Nisu li sami bozi, koje nedvojbeno pobijedenim proglašuje, prije povje-
reni njemu, negoli on njima radi zaštite, kad mu se kaže:

»Sad preporučuje tebi Penate i svetinje svoje Troja¹⁵) . . .«

Ako, dakle, Vergilije o takvim bozima kaže i da su pobijedeni i da ih
je potrebno čovjeku povjeriti da bi se pobijedeni nekako izbacili, kakva
li je onda ludost misliti: da bijaše mudro takvim zaštitnicima povjeriti
Rim, i da se nikad ne bi razorio ako ne bi njih izgubio. Štoviše, poražene
bogove štovati kao branitelje i čuvare, što li je drugo nego imati loše
dužnike mjesto dobre zaštitnike? Koliko je, naime, mudrije vjerovati:
ne da Rim ne bi doživio poraz da nisu prvo bozi propali, nego prije da bi
bozi davno bili propali da se Rim nije trudio koliko je god mogao da ih
sačuva. Jer tko da ne vidi, samo ako razmisli, koliko je isprazan po-
mišljaj, da se Rim ne može pobijediti štice pobijedenim braniteljima
i da je propao stoga što je izgubio bogove zaštitnike, kad mu je i jedini
uzrok propasti moglo biti to što je htio čuvare koji će propasti. Kad se
pisalo i pjevalo o pobijedenim bozima, ne bješe to stoga što su pjesnici
rado lagali, nego što je istina nagnala te razborite ljude da priznaju.
O tome, međutim, valja mi na drugome mjestu razlagati i pomnije i op-
širnije, sad ću pak ono što započeh govoriti o nezahvalnicima — koliko
mogu — ukratko izložiti. Ti huleći pripisuju Kristu ona zla koja zaslu-
ženo trpe zbog izopačenosti svojih običaja; a što su čak i takvi zbog
Krista pošteđeni — do toga ni malo ne drže, nego u ludilu svetogrдне

¹² HORACIJE, Ep. 1, 2, 69—70.

¹³ VERGILIJE, Aen. 1, 71—72.

¹⁴ VERGILIJE, Aen. 2, 319—321.

¹⁵ VERGILIJE, Aen. 2, 293.

Kako su nerazbo-
rito Rimljani vje-
rovali da će njima
pomoći oni isti bo-
zi zaštitnici koji ne
bijaše mogli zašti-
titi Troju

sacrilegae perversitatis¹ exercent, quibus linguis usurpaverunt mendaciter ipsum nomen, ut viverent, vel quas linguas in locis ei sacratis metuendo presserunt, ut illic tuti atque muniti, ubi propter eum illaesi ab hostibus fuerant¹, inde in eum maledictis hostilibus prosilirent.

Quid victis par-
cendis Christus
tribuat atque
Iuno.

4. Ipsa, ut dixi, Troia, mater populi Romani, sacratis in locis deorum suorum munire non potuit cives suos ab ignibus ferroque Graecorum, eosdem ipsos deos colentium; quin etiam,

*Iunonis asylo
Custodes lecti, Phoenix et dirus Ulixes,
Praedam asservabant; huc undique Troia gaza
Incensis erepta adytis mensaeque deorum,
Crateresque auro solidi captivaque vestis
Congeritur. Pueri et pavidae longo ordine matres
Stant circum*¹⁶.

CC 5

Electus est videlicet locus tantae deae sacratus, non unde / captivos non liceret educere, sed ubi captivos liberet includere. Comparo nunc asylum illud non cuiuslibet dei gregalis vel de turba plebis, sed Iovis ipsius sororis et coniugis et reginae omnium deorum cum memoriis nostrorum Apostolorum. Illuc incensis templis et diis erepta spolia portabantur, non donanda victis, sed dividenda victoribus; huc au/tem et quod alibi ad ea loca pertinere comper-
tum est cum honore et obsequio religiosissimo reportatum est. Ibi amissa, hic servata libertas; ibi clausa, hic interdicta captivitas; ibi possidendi a dominantibus hostibus premebantur, huc liberandi a miserantibus ducebantur: postremo illud Iunonis templum sibi clegerat avaritia et superbia levium Graeculorum, istas Christi basilicas misericordia et humilitas etiam immanium barbarorum. Nisi forte Graeci quidem in illa sua victoria templis deorum communium pepercerunt atque illo confugientes miseros victosque Troianos ferire vel captivare non ausi sunt, sed Vergilius poetarum more illa mentitus est. Immo vero morem hostium civitates evertentium ille descripsit.

PL 18

Quae sit imma-
nitas bellorum
civilium.

5. Quem morem etiam Caesar, sicut scribit Sallustius, nobilitatae veritatis historicus, sententia sua, quam de coniuratis in senatu habuit, commemorare non praetermittit: *Rapi virgines pueros, divelli liberos a parentum complexu, matres familiarum pati quae victoribus collibisset, fana atque domos spoliari, caedem incendia fieri: postremo armis cadaveribus cruore atque luctu omnia com-*

¹ protervitatis M.
¹ fuerunt M.

¹⁶ VERGILIJE, Aen. 2, 761—767.

izopačenosti vrijedaju Njegovo ime istim jezicima kojima lažno zazivahu ime Njegovo samo da bi preživjeli ili koje od straha držahu za zubima, a na mjestima Njemu posvećenim, da bi tu zaštićeni i sigurni (gdje osta- doše zbog Njega netaknuti od neprijatelja) otada Njega napadali dušman- skim pogrdama.

4. Kao što rekoh, sama Troja, majka rimskoga puka, nije uzmo- gla svetištima svojih bogova zaštititi od ognja i mača grčkoga svoje građane koji štovahu te bogove; dapače:

»Već u trijemima praznim Junonina zaklona stoje
Feniks i ljuti Uliks, stražari izabrani, plijen
Tu da čuvaju. Blago odasvud trojansko amo
Snosi se upaljenih iz skrovišta, stoli božanski,
Vrčevi od zlata suhog i oteti sagovi tu su.
Matere uplašene i momčići okolo stoje,
Dug ih je red.«¹⁶

Odabrano je dakle mjesto posvećeno takvoj božici, ne da se ne bi smjeli sužnji robiti, nego da bi se sužnji tu mogli zatočiti. Usporedi sad ovo utočište (posvećeno ne bilo kojem neznatnu ili nižem boštvu, nego sestri i supruzi Jupitrovoj te kraljici svih bogova) sa spomenicima naših apostola! Onamo dovukoše plijen otet zapaljenim hramovima i bozima, ne da bi ga darovali pobijedenima, nego da ga podijele pobjednicima; a ovamo je s čašću i vjerskim obzirom vraćeno i s drugih mjesta ono što je pripadalo ovim svetištima. Ondje se izgubila, ovdje uočuvana slo- boda; ondje sužnje zatočište, ovdje ih izbaviše; ondje ih okrutni nepri- jatelji okupiše radi posjeda, ovdje ih milosrdnici sprovedoše radi slo- bode (5); napokon ondje Junonin hram odabra sebi pohlepa i oholost neozbiljnih Grčica, a ovdje crkve Kristove izabra milosrđe i smjernost divljačnih barbara. Osim da su Grci — pri svojoj pobjedi — poštedjeli hramove i njima zajedničkih bogova, te se nisu usudili ni ubijati ni robiti jadne i poražene Trojanke koji su se tu sklonili, nego je Vergilije lagao, kako je već običaj u pjesnika. A on je, naprotiv, opisao ponašanje ne- prijatelja pri zauzeću gradova.

5. Taj običaj ni Katon (kako piše Salustije, povjesnik glasovit po istini) ne propušta spomenuti u svojem govoru u senatu o urotnicima: »Robiti djevice i dječake, otimati dječicu iz roditeljskog zagrljaja, pri- siliti majke obitelji da trpe sve što se prohtjelo pobjednicima, plijeniti svetišta i domove, ubijati, paliti, te napokon sve prekriti oružjem, trup- lima, krvlju i jaukom.«¹⁷

O Junoninu uto-
čištu u Troji, koje
nikoga ne izbavi
i o crkvama aposto-
la, koje od barbara
obraniše sve koji
se u njih skloniše

Što je Katon kazao
o općoj navadi u
neprijatelja koji ra-
zaraju pobjedene
gradove

(5) Ove činjenice navodi i Pavao Orozije (*Hist.* 7, 39, 7-10); ali Augu- stinu služe da dokaže kako kršćanstvo, pa i onda kad djeluje u vojskovođi divljaku, vraća ljudskoj osobi njeno dostojanstvo i temeljna ljudska prava.

pleri¹⁷. Hic si fana tacuisset, deorum sedibus solere hostes parcere putaremus. Et haec non ab alienigenis hostibus, sed a Catilina et sociis eius, nobilissimis senatoribus et Romanis civibus, Romana templa metuebant. Sed hi videlicet perditum et patriae parricidae.

Nec Romano-
rum pietas tem-
plis hostium pe-
percit.

PL 19

6. Quid ergo per multas gentes, quae inter se bella gesserunt et nusquam victis in deorum suorum sedibus pepercerunt, noster sermo discurrat? Romanos ipsos videamus, ipsos, inquam, recolamus respicia/musque Romanos, de quorum praecipua laude dictum est:

*Parcere subiectis et debellare superbos*¹⁸,

et quod accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant¹⁹: quando tot tantasque urbes, ut late dominarentur, expugnatas / captasque everterunt, legatur nobis quae templa excipere solebant, ut ad ea quisquis confugisset liberaretur. An illi faciebant et scriptores earumdem rerum gestarum ista reticebant? Ita vero, qui ea quae laudarent maxime requirebant, ista praeclarissima secundum ipsos pietatis indicia praeterirent? Egregius Romani nominis Marcus Marcellus, qui Syracusas urbem ornatissimam cepit, refertur eam prius flevisse ruituram et ante eius sanguinem suas illi lacrimas effudisse. Gessit et curam pudicitiae etiam in hoste servandae. Nam priusquam oppidum victor iussisset invadi, constituit edicto, ne quis corpus liberum violaret²⁰. Eversa est tamen civitas more bellorum, nec uspiam legitur ab imperatore tam casto atque clementi fuisse praeceptum, ut quisquis ad illud vel illud templum fugisset haberetur^m illaesus²¹. Quod utique nullo modo praeteriretur, quando nec eius fletus nec quod edixerat pro pudicitia minime violanda potuit taceri. Fabius, Tarentinae urbis eversor, a simulacrorum depraedatione se abstinuisse laudatur. Nam cum ei scriba suggestisset quid de signis deorum, quae multa capta fuerant, fieri iuberet, continentiam suam etiam iocando dividit. Quaesivit enim cuius modi essent, et cum ei non solum multa grandia, verum etiam renuntiarentur armata: *Relinquamus*, inquit, *Tarentinis deos iratos*²². Cum igitur nec illius fletum nec huius risum, nec illius castam misericordiam nec huius facetam continentiam Romanarum rerum gestarum scriptores tacere potuerint: quando praetermitteretur, si aliquibus hominibus in honorem cuiuspiam deorum suorum sic pepercissent, ut in quoquam templo caedem vel captivitatem fieri prohiberent?

^m abiret *M.*

¹⁷ SALUSTIJE, *Catil.* 51, 9.

¹⁸ VERGILIJE, *Aen.* 6, 853.

¹⁹ SALUSTIJE, *Catil.* 9, 5.

²⁰ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 25, 24, 11. 25, 7; VALERIJE MAKSIM, *Facta et dicta mem.* 5, 1, 4.

²¹ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 25, 25, 27.

²² Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 27, 16, 8.

CC 6

Da je tu svetišta prešutio, mislili bismo kako su neprijatelji običavali poštedjeti boravišta bogova. A toga su se rimski hramovi bojali ne od kakvih tuđinskih neprijatelja, nego od Katiline i njegovih drugova, naime: od najplemenitijih senatora i rimskih građana. Nu, ti doista bijahu propalnice i zatornici domovine.

6. Ali, zašto da u svojem ovom govoru lutamo mnogim narodima, koji između sebe ratovahu i nikad ne poštedješe pobijedene u svetištima njihovih bogova? Pogledajmo mi Rimljane, iste te — kažem — prosudimo i razvidimo Rimljane, o kojima se s osobitom hvalom kaže kako umiju:

»Praštati pokornima, a obarati ohole;«¹⁸

i kako su nanesenu uvredu više voljeli oprostiti negoli osvetiti¹⁹: kad su takve i tolike gradove — a da bi svoju vlast proširili — zaposjevši porobili i razorili, nek nam se kaže koje su hramove običavali izuzimati, tako te bi se izbavio svatko tko bi tu potražio utočišta? Ili su oni tako činili, ali su pisci povjesnici to prešutjeli? Zar ti, koji su u najvećoj mjeri tražili ono što je za hvalu, da mimoidu one i prema njima samima najslavnije dokaze milosrđa?! Kaže se da je Marko Marcelo, izvršnik rimskoga imena, koji zauze prekrasni grad Sirakuzu^A, prvo plakao radi njegova razaranja, i vlastite je suze lio prije nego što je gradu krv prolio. On je naredio da se štiti nevinoća i u neprijatelja. Jer prije nego što je kao pobjednik dao znak za napadaj na grad, izdao je proglaš da nitko ne smije izvršiti nikakvo nasilje nad tijelom slobodne osobe²⁰. Pa ipak je taj grad razoren prema ratnoj navadi, i nigdje se ne može pročitati da bi tako pravičan i blag zapovjednik naložio da se poštedi onaj tko se sklonio u ovaj ili onaj hram²¹. Takvo se što ne bi nikako mimoišlo, kad se već nije mogao prešutjeti ni njegov plač, ni nalog o zaštiti nevinoće. Hvale Fabija^B, razoritelja grada Tarenta, da se suzdržao od pljenidbe božanskih kipova. Kad ga je, naime, popisivač plijena upitao što naređuje da se učini s kipovima bogova — kojih bijaše zaplijenjeno mnogo — on je svoju suzdržljivost popratio još i šalom. Upitao je, naime, kakvi su, pa kad mu je odvratio da nisu samo pogolemi nego i naoružani, rekao jè: »Ostavimo onda Tarantinima njihove gnjevne bogove.«²² Kada, dakle, rimski povjesnici nisu mogli prešutjeti ni plač jednog, ni smijeh drugog, ni čedno milosrđe prvoga, ni duhovitu suzdržljivost drugoga (6), — kako bi se onda mimoišlo, da su neke ljude u čast njihovih bogova tako poštedjeli te su zabranili ubijanje i robljenje u bilo kojem hramu?!

Nikad ni sami Rimljani, zauzimajući gradove, ne poštedješe pobijedene u njihovim hramovima

(6) U pisaca nije rijetko naići na opise čovječnosti i rimske velikodušnosti; razni povjesnici, latinski i grčki, vole o tom pisati (usp. Polibije, *Hist.* 10,40); to u Valerija Maksima predstavlja jednu od osnovnih crta (*Facta et dicta mem.* 2, 7, 6.11-12; 5, 1).

A U drugom punskom ratu, 212. godine.

B U drugom punskom ratu, 209. godine.

In templis christianorum iure belli barbari non sunt usi.

PL 20

7. Quidquid ergo vastationis, trucidationis, depraedationis, cremationis, afflictionis in ista recentissima Romana clade commissum est, fecit hoc consuetudo bellorum; quod autem novo more factum est, quod inusitata rerum facie immanitas barbara tam / mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur eligerentur et decernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captivandi ulli nec a crudelibus hostibus abducerentur; hoc Christi nomini, hoc Christiano tempori tribuendum quisquis non videt, caecus; quisquis videt nec laudat, ingratus; quisquis laudanti reluctatur, insanus est. Absit, ut prudens quisquam hoc feritati imputet barbarorum. Truculentissimas et saevissimas mentes ille terruit, ille frenavit, ille mirabiliter temperavit, qui per / Prophetam tanto ante praedixit: *Visitabo in virga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non dispergam ab eis*²³.

CC 7

Quae aestimatio habenda sit de vitae atque temporum malis (8-28)

Calamitatibus mali corripuntur boni erudiuntur...

8. 1. Dicit aliquis: «Cur ergo ista divina misericordia etiam ad impios ingratosque pervenit?». Cur putamus, nisi quia eam ille praebuit, qui cotidie *facit oriri solem suum super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos*²⁴? Quamvis enim quidam eorum ista cogitantes paenitendo ab impietate se corrigant, quidam vero, sicut Apostolus dicit, *divitias bonitatis et longanimitatis Dei contemnentis, secundum duritiam cordis sui et cor impaenitens thesaurizent sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius*²⁵; tamen patientia Dei ad paenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos; itemque misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciantur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur.

²³ dixit CC.

²⁴ Ps 89 (88), 33—34.

²⁵ Mt 5, 45.

²⁶ Rim 2, 4—6.

7. Koliko god je, dakle, razaranja, klanja, pljačkanja, paljenja i nevolja pri ovome najnovijem porazu Rima — sve je to po običaju ratova; ono pak što se zbilo novim načinom, kao neobična pojava da se barbarско divljaštvo pokaza tako blagim, te se veoma prostrane crkve — radi zaštite puka — izabraše i odrediše kao okupišta, gdje nikoga ne kolju i nikoga ne robe, kamo mnoge milosrdni neprijatelji sprovedoše radi izbavljenja, a odakle nikoga u ropstvo ne odvedoše ni okrutni neprijatelji: to se mora pripisati Kristovu imenu i kršćanskome dobu; onaj tko to ne vidi — slijep je, tko vidi a ne hvali — nezahvalan je, tko se hvalitelju opire — nerazuman je. A neka nitko razborit ne pripisuje takvo što divljaštvu barbara. Jer, njihove divljačne i krvožedne duše onaj je zaplašio, onaj je obuzdao, onaj je čudesno ukrotio koji je davno prije na usta proroka progovorio:

»Šibom ću kazniti nedjelo njihovo, udarcima ljutim krivicu njihovu, ali im milosrdnosti svoje oduzeti neću.«²³)

Povijesna zla i Providnost (8-28)

8. 1. Netko će reći: »Zašto se pak tim božanskim milosrdem nagraduju i bezbožnici i nezahvalnici?« Što da drugo odgovorimo nego da tu milost pokaza Onaj koji svakog dana »čini da njegovo sunce izlazi nad zlima i dobrima, i da kiša pada pravednima i nepravednima.«²⁴) Jer, iako se neki od njih, razmišljajući o tome, pokaju i odreknu svojeg bezboštva, a drugi opet — kako apostol kaže — »preziru njegovu obilnu dobrotu i velikodušnost« i »svojom okorjelošću i neskrupulošću srca sami na se gomilaju gnjev za dan gnjeva i očitovanja Božje pravde u suđenju koje će svakom dati prema njegovim djelima«²⁵) — ipak strpljivost Božja poziva zle na pokajanje, kao što bič Božji uči dobre strpljenju; isto tako, milosrde Božje s ljubavlju prigrljuje dobre, kao što strogoća Božja kaznom popravlja zle. Jer božanskoj se promisli svidjelo da pravednicima pripravi dobra u budućnosti, u kojima nepravedni neće uživati; a bezbožnima zla, kojima se dobri neće mučiti; naime, ona ushtjede da ta prolazna dobra i zla budu zajednička i jednima i drugima, tako da odveć požudno ne teže dobrima koja vide da i zli imaju, a ni da odviše ne izbjegavaju zla, koja često pogađaju dobre (7).

Grozote počinjene pri zauzeću Rima dogodile su se po ratnoj navadi; činovi milosrda proizašli su iz mogućnosti Kristova imena

O dobrima i o zloćama, koji su većinom zajednički i dobrima i zlima.

(7) To je prva pretpostavka kršćanske filozofije o trpljenju, tom neizostavnom pratiocu svakog življenja i povijesnog zbivanja. Božja providnost dakle obuhvaća sve činjenice, pa i one koje se s našega gledišta čine besmislene: usp. i Pavao Orozije, *Hist.* 7,1.

...iustissima Dei
ordinatione.

- 2. Interest autem plurimum, qualis sit usus vel earum rerum, quae prosperae, vel earum, quae dicuntur adversae. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur; malus autem ideo huiusmodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Ostendit tamen Deus saepe etiam in his distribuendis evidentius operationem suam. Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur; rursus si nullum nunc peccatum puniret aperta^o divinitas, nulla esse divina providentia crederetur. Similiter in rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad eam ista pertinere diceremus; itemque si omnibus eas petentibus daret, non nisi propter talia praemia serviendum illi esse arbitraremur, nec pios nos faceret talis ser/vitus, sed potius cupidos et avaros. Haec cum ita sint, quicumque boni et mali pariter afflicti sunt, non ideo ipsi distincti non sunt, quia distinctum / non est quod utrique perpassi sunt. Manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum, et licet sub eodem tormento non est idem virtus et vitium. Nam sicut sub uno igne aurum rutilat, palea fumat, et sub eadem tribula stipulae comminuuntur, frumenta purgantur; nec ideo cum oleo amurca confunditur, quia eodem praeli pondere exprimitur: ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat; malos damnat, vastat, exterminat. Unde in eadem afflictione mali Deum detestantur atque blasphemant, boni autem precantur et laudant. Tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiat. Nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter caenum et suaviter fragrat unguentum.

PL 21

CC 8

Etiam quod
christiani passi
sint in vastita-
te hostili...

9. 1. Quid igitur in illa rerum vastitate^p Christiani passi sunt, quod non eis magis fideliter ista considerantibus ad propectum^q valeret? Primum^r quod ipsa peccata, quibus Deus indignatus implevit tantis calamitatibus mundum, humiliter cogitantes, quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se iudicent dignos^s. Excepto enim quod unusquisque, quamlibet laudabiliter vivens, cedit in quibusdam carnali concupiscentiae, etsi non ad facinorum immanitatem et gurgitem flagitiorum atque impietatis abominationem, ad aliqua tamen peccata vel rara vel tanto crebriora, quanto minora; hoc ergo excepto quis tandem

^o aperte M.

^p vastatione *mnogi rkp.*

^q propectum M.

^r Primo M.

^s indignos *Lov.*

2. Jer postoji golema razlika u odnošaju prema onome što se naziva povoljnim i onome što se naziva nepovoljnim. Onaj tko je dobar taj se ne oholi dōbrima, niti ga zla krše; onoga tko je zao takva nesreća kažnjava, jer ga sreća kvari. Bog često veoma jasno pokazuje svoju djelotvornost upravo diobom dobara i zala. Kad bi On svaki grijeh kažnjavao bjelodanom kaznom, pomislilo bi se kako ništa ne preostade za posljednji sud; i obratno, ako Bog ovdje ni jedan grijeh ne bi otvoreno kaznio, povjerovalo bi se kako nema nikakve božanske promisli. Isto je, kad su posrijedi dobra; kad ih Bog ne bi nekima od molitelja udijelio u najbjelodanijoj izdašnosti, rekli bismo kako ona i nisu od njega; a kad bi ih opet udijelio svima moliteljima, pomislili bismo kako Boga ne treba služiti ni zbog čega drugog nego radi takvih nagrada, te da nas takva služba ne čini pobožnima, nego prije požudnima i pohlepnama. Kad je tomu tako, ako dobri i zli jednako trpe, ne prestaje razlika među njima zbog toga jer nije različito što i jedni i drugi pretrpeše. Postoji, naime, razlika među trpiteljima čak i pri sličnosti trpnji, pa nek je muka i ista, krepost i porok nisu isto. Jer, kao što u istom ognju zlato se blista a slama se dimi, i pod istim mlatilom slamke se krše a žito vrše, niti se uljni talog izima kao ulje zbog toga što ih tiješti isti tijesak — isto tako kad ista sila udari na dobre, iskušava ih, pročišćava, popravlja, dok kažnjava, krši i uništava zle. Otuda u istoj nevolji zli Boga proklinju i hule, dok mu se dobri mole i slave ga. Ne stoji do kakve su patnje, nego kako ih tko podnosi. Jer istim kretom uzmućen gnus užasno zaudara dok pomast od toga miomirisom odiše (8).

9. 1. Zar su dakle u tome velikome pustošenju Kršćani pretrpjeli nešto — kad o tome u duhu vjere razmisle — što im ne bi bilo na veću korist? Razmisle li, prije svega, ponizno o onim grijesima koji su Boga razgnjevili i zbog kojih je ispunio svijet tolikim nevoljama, — koliko god da su sâmi daleko od zločinaca, nevaljalaca i bezbožnika, — nek se ne smatraju toliko nedužnim od počinjenih grijeha, te misle kako zbog njih ne bi trebali trpjeti barem prolazna zla. Izuzev naime i to što svatko, pa koliko god pohvalno živio, zapada u nekakvu putenu požudu, te ako ne u užas zločina i ponor gadosti i odvratnost bezbožja, ipak u nekakve grijehe, bilo rijetke bilo to češće što manje — izuzev, dakle, to:

O uzrocima nedostataka, zbog kojih su jednako izloženi kušnjama i dōbri i zli

(8) To je druga pretpostavka filozofije o trpljenju kao i određene interpretacije povijesti. U biti je riječ o realizmu i kršćanskom personalizmu. To znači da se događaji ne mjere po važnosti ili po uzajamnoj protivnosti njih samih nego po slobodnom i moralnom stavu kojim se čovjek prema njima odnosi.

facile reperitur, qui eosdem ipsos, propter quorum horrendam superbiam, luxuriam et avaritiam atque execrabiles iniquitates et impietates, Deus, sicut minando praedixit, conterit terras²⁶, sic habeat, ut habendi sunt? sic cum eis vivat, ut cum talibus est vivendum? Plerumque enim ab eis docendis ac monendis, aliquando etiam obiurgandis et corripiendis male dissimulatur, vel cum laboris piget, vel cum os eorum^t verecundamur offendere, vel cum inimicitias devitamus, ne impediunt et noceant in istis temporalibus rebus, sive quas adipisci adhuc appetit nostra cupiditas, sive quas amittere formidat infirmitas, ita ut, quamvis bonis malorum vita displiceat et ideo cum eis non incidant in illam damnationem, quae post hanc vitam talibus praeparatur, tamen, quia propterea peccatis eorum damnabilibus parcunt, dum eos in suis licet levibus et venialibus metuunt, iure cum eis temporaliter flagellantur^u, quamvis in aeternum minime puniantur, iure istam vitam, / quando divinitus affliguntur cum eis, amaram sentiunt, cuius amando dulcedinem peccantibus eis amari esse noluerunt.

CC 9

...Dei providentiam non effugit...
PL 22

- 2. Nam si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcat, quia opportunius tempus inquirat vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos et premant atque avertant a fide: non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis. Illud est culpabile, quod hi, qui dissimiliter vivunt et a malorum factis abhorrent, parcunt tamen peccatis alienis, quae dedocere aut obiurgare deberent, dum eorum offensiones cavent, ne sibi noceant in his rebus, quibus licite boni atque innocenter^v utuntur, sed cupidius, quam oportebat eos, qui in hoc mundo peregrinantur et spem supernae patriae prae se gerunt. Non solum quippe infirmiores, vitam ducentes coniugalem, filios habentes vel habere quaerentes, domos ac familias possidentes, (quos Apostolus in Ecclesiis alloquitur, docens et monens quem ad modum vivere debeant et uxores cum maritis et mariti cum uxoribus, et filii cum parentibus et parentes cum filiis, et servi cum dominis et domini cum servis²⁷) multa temporalia, multa terrena libenter adipiscuntur et moleste

^t coram *cod. M.*

^u flagellentur *M.*

^v innocentes *M.*

²⁶ Usp. Iz 24.

²⁷ Usp. Kol 3, 18—22.

zar je lako naći onoga tko bi se, kako se prema ovakvima treba ponašati, ponašao prema ovakvima zbog čije užasne oholosti, raskoši i pohlepe, te odvratne izopačenosti i bezbožja Bog (prema prijetnji Svojeg proštva) uništava zemlje?²⁶) Onoga tko bi s njima živio kako s takvima treba živjeti? Kad ih treba poučiti ili opomenuti, a katkad i ukoriti i ispraviti, većinom se oklijeva, bilo zbog toga što napor zamara, bilo što se bojimo da im na obraz udarimo, ili što izbjegavamo neprijateljstva, kako ta ne bi smetala i škodila u istim onim prolaznim stvarima koje ili želi postići naša požuda ili koje se plaši izgubiti naša slabost; pa tako, iako se dobrima ne sviđa život zlih ljudi, i zbog toga s njima i ne dopadaju onog prokletstva koje se nakon ovog života takvima sprema, ipak — zbog toga što štede njihove osude vrijedne grijeha, dok ih se plaše u svojim, makar manjima i oprostljivima — pravično onda zajedno s njima trpe prolazne nevolje, ma da nikako ne bivaju kažnjeni za vječnost; i s pravom ovaj život — kad ih Bog kažnjava s njima — osjećaju gorkim, kad zbog ljubavi prema njegovoj slatkoći ne htjedoše biti gorki prema grešnicima (9).

2. Jer, ako se tkogod susteže opomenuti i ukoriti one što zlo čine, zbog toga što traži prikladnije vrijeme ili se boji da od tog ti ne postanu još gori ili da ostalim slabićima ne prepriječe put do dobra i pobožna života, da ih ne pritisnu i odvrte od vjere — onda to očigledno nije zbog požude, nego po svjetu ljubavi. Ali jest kažnjivo, što ti koji drugačije žive i gnušaju se djela onih zlih, ipak praštaju tuđe grijeha (od kojih bi ih trebali odvikavati i zbog njih ih koriti), jer se boje njihove zlovolje, da im ne bi naškodili u onim stvarima — kojima se dobri inače mogu i slobodno i nekažnjeno služiti — samo što ih ovdje žude više nego što bi trebalo da ih žude oni koji su na ovom svijetu tek na proputovanju i gaje nadu u nebesku domovinu. Nu, ne samo oni slabiji, što žive bračnim životom te djecu imaju ili nastoje dobiti djecu, posjeduju domove i obitelji (oni kojima se apostol u prvim crkvenim zajednicama obratio poučavajući ih i opominjući kako trebaju živjeti: i žene s muževima i muževi sa ženama, i djeca s roditeljima i roditelji s djecom, i sluge s gospodarima i gospodari sa slugama²⁷)), ne stječu samo ti rado mnoge prolazne i mnoge zemaljske stvari a nerado ih gube — pa se

(9) Još jedno mjerilo za prosuđivanje zla i trpljenja, po izričitu Kristovu stavu, jest poticaj na dobro, poticaj na ljudsko suosjećanje i solidarnost.

amittunt, propter quae non audent offendere homines, quorum sibi vita contaminatissima et consceleratissima displicet; verum etiam hi, qui superiorem vitae gradum tenent nec coniugalibus vinculis irretiti sunt et victu parvo ac tegimento^z utuntur, plerumque, suae famae ac salutis^{aa} dum insidias atque impetus malorum timent, ab eorum reprehensione sese abtinent, et quamvis non in tantum eos metuunt, ut ad similia perpetranda quibuslibet eorum terroribus atque improbitatibus cedant, ea ipsa tamen, quae cum eis non peperant, nolunt plerumque corripere, cum fortasse possint aliquos corripiendo corrigere, ne, si non potuerint, sua salus ac fama in periculum exitiumque perveniat, nec ea consideratione, qua suam famam ac salutem vident esse necessariam utilitati erudiendorum hominum, sed ea potius infirmitate, qua delectat lingua blandiens et humanus dies²⁸ et reformidatur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio; hoc est, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis.

...quia etiam boni correctione indigent.

CC 10

PL 23

- 3. Non mihi itaque videtur haec parva esse causa, quare cum malis flagellentur et boni, quando Deo placet perditos mores etiam temporalium poenarum afflictione punire. Flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam vitam, sed quia / simul amant temporalem vitam, non quidem aequaliter, sed tamen simul, quam boni contemnere deberent, ut illi correpti atque correcti consequerentur aeternam, ad quam consequendam si nollent esse socii, ferrentur et diligerentur inimici, quia donec vivunt semper incertum est utrum voluntatem sint in melius mutaturi. Qua in re non utique parem, sed longe graviorem ha/bent causam, quibus per Prophetam dicitur: *Ille quidem in suo peccato morietur, sanguinem autem eius de manu speculatoris requiram*²⁹. Ad hoc enim speculatores, hoc est populorum praepositi, constituti sunt in Ecclesiis, ut non parcant obiurgando peccata. Nec ideo tamen ab huius modi culpa penitus alienus est, qui, licet praepositus non sit, in eis tamen, quibus vitae huius necessitate coniungitur, multa monenda vel arguenda novit et negligit, devitans eorum offensiones propter illa quibus in hac vita non indebitis utitur, sed plus quam debuit delectatur. Deinde habent aliam causam boni, quare temporalibus affligantur malis, qualem habuit Iob: ut sibi ipse humanus animus sit probatus et cognitus, quanta virtute pietatis gratias Deum diligat.

^z tegumento M.

^{aa} consulentes *dod.* M.

²⁸ Usp. 1 Kor 4, 3.

²⁹ Ez 33, 6.

zbog toga ne usuduju uvrijediti one ljude u kojih im se ne sviđa njihov nečudoredni i opaki život, — nego uistinu i oni što gaje život višeg stupnja i nisu sputani mrežama braka i zadovoljavaju se oskudnijom hranom i odjećom, strahujući da zamke i nasilja zlih ljudi ne ugroze njihov dobar glas i sigurnost, sustežu se često da ih ukore; pa iako se oni njih ne plaše toliko da bi pod njihovim zastrašenjima i opačinama popustili i sami što god slično počinili, ipak veoma često ne žele prekoriti ono što s njima zajedno ne čine (iako bi možda ukorom neke i mogli popraviti), jer se boje da ako u tome ne bi uspjeli, bilo bi to na pogibelj i propast vlastite sigurnosti i dobra glasa; i nije tako zbog toga što oni misle, kako su njihov dobar glas i sigurnost neophodni i korisni u poučavanju ljudi, nego prije zbog one slabosti kojoj godi laskav jezik i zemaljski život²⁸) i koja se plaši suda gomile te patnje ili propasti tijela, to jest: tako je zbog spona požudnosti, a ne zbog obveza ljubavi.

3. Meni se to, dakle, ne čini malenim razlogom, što se zajedno sa zlima šibaju i dobri, kad god se Bogu sviđa kažnjavati izopačene običaje nevoljom prolaznih kazni. Zajedno oni bivaju šibani, ne zato jer zajedno žive zlim životom, nego što zajedno ljube prolazni život, ne doduše jednako, ali ipak i jedni i drugi, dok bi ga dobri trebali prezirati, kako bi ove druge time ukorili i popravljene uputili na život vječni; a ako se ti ne htjednu pridružiti u tome naporu, s njima se treba ponašati kao s neprijateljima i tako ih voljeti, jer dokle god žive uvijek je neizvjesno hoće li im se volja nabolje okrenuti. A u toj stvari nemaju jednak, nego mnogo teži razlog oni o kojima prorok kaže: »Taj je, doduše, poginuo zbog svog grijeha, ali ću ja krv njegovu tražiti iz stražareve ruke.«²⁹) Zbog toga se stražari, to jest nadzornici^A puka, i postavljaju u crkvama, ne da pošteđuju, nego da prekoravaju grijeha (10). Stoga od takve krivice nije u cijelosti slobodan ni onaj koji (iako nije nadzornik) u ljudi s kojima je nužnošću ovog života vezan vidi mnogo toga što treba prigovoriti i prekoriti, a to ipak ne čini, izbjegavajući da ih ne uvrijedi, a to zbog onih stvari kojima mu je doduše dopušteno služiti se u ovome životu, ali u kojima uživa više nego što treba. Dobri, uz to, imaju i drugi razlog zašto su šibani prolaznim zlima, onaj koji imađaše i Job: da bi se sâm duh ljudski iskušao i da spozna kolikom silinom pobožnosti ljubi Boga radi njega samoga.

(10) To shvaćanje biskupa kao čuvara i nadziratelja vratit će se i kasnije (19, 19). Dužnost pak opominjanja i karanja obvezuje sve, kako se tvrdi i ovdje, ali veže navlastito duhovne pastire. U Augustina ta ideja nailazi često (npr. *Serm.* 17, 2; 46-47; 88, 19; 137, 14 itd). Temeljno pravilo kojim se on ravna jest: ljubiti ljude a mrziti njihovo zlo. Na tu temu nastat će jedno od njegovih najglavnijih djela o milosti: *De correptione et gratia*.

A Sv. Augustin upotrebljava riječi *speculatores* i *praepositi*, što je vjerojatno prema grč. *episkopoi* i *skopoi*, to jest: biskupi, upravitelji, nadglednici.

Fidelibus atque
piis quaeque
calamitas in
bonum verti-
tur...

10. 1. Quibus recte consideratis atque perspectis attende utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis, quod eis non in bonum verteretur, nisi forte putandum est apostolicam illam vacare sententiam, ubi ait: *Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperatur^{ab} in bonum³⁰*. Amiserunt omnia quae habebant. Numquid fidem? numquid pietatem? numquid interioris hominis bona, qui est ante Deum dives³¹? Hae sunt opes Christianorum, quibus opulentus dicebat Apostolus: *Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia. Nihil enim intulimus in hunc mundum, sed nec auferre aliquid possumus. Habentes autem victum et tegumentum his contenti simus. Nam qui volunt divites fieri, incidunt in temptationem et laqueum et desideria multa [stulta] et noxia, quae mergunt homines in interitum et perditionem. Radix enim est omnium malorum avaritia, quam quidam appetentes a fide pererraverunt et inseruerunt se doloribus multis³²*.

...sive amissio
divitiarum...

CC 11

PL 24

2. Quibus ergo terrena divitiae in illa vastatione perierunt, si eas sic habebant, quemadmodum ab isto foris paupere, intus divite audierant, id est, si mundo utebantur tamquam / non utentes³³, potuerunt dicere, quod ille graviter temptatus et minime superatus: *Nudus exivi de utero matris meae, nudus revertar in terram. Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum³⁴*; ut bonus servus magnas facultates haberet ipsam sui Domini voluntatem, cui pedissequus mente dicesceret, nec contristaretur eis rebus vivens relictus, quas cito fuerat moriens reliquiturus. Illi autem infirmiores, qui terrenis his bonis, quamvis ea non praeponerent Christo, aliquantula tamen cupiditate cohaerebant, quantum haec amando peccaverint, perdendo senserunt. Tantum quippe doluerunt, quantum se doloribus inseruerant, sicut Apostolum dixisse supra commemoravi. Oportebat enim ut eis adderetur etiam experimentorum disciplina, a quibus tam diu fuerat neglecta verborum. Nam cum dixit Apostolus: *Qui volunt divites fieri, incidunt in temptationem et cetera*, profecto in divitiis cupiditatem reprehendit, non facultatem, quoniam^{ac} praecepit alibi dicens: *Praeceptum divitibus huius mundi non superbe sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum; bene faciant, divites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum*

^{ab} cooperantur M.

^{ac} qui M. quam Vind. Am. Er. mss.

³⁰ Rim 8, 28; usp. Enarr. in ps. 51, 13; 54, 8; 139, 4; Serm. 17, 3; 88, 18; 164, 7.

³¹ Usp. 1 Pt 3, 4.

³² 1 Tim 6, 6–10.

³³ Usp. 1 Kor 7, 31.

³⁴ Job 1, 21.

Gubitkom prolaz-
nih dobara sveći
ništa ne gube

10. 1. Razmotriv i razvidjev pravo te stvari, pogledaj da li se vjericima i pobožnicima događa ikakvo zlo koje im se ne obrće na dobro, ukoliko se ne bi moralo misliti kako je isprazna apostolska izreka: »Znamo da Bog čini da sve pridonosi dobru onih koji ga ljube.«³⁰ Izgubiše sve što su imali. Pa zar i vjeru? Zar i pobožnost? Zar i dobra unutaršnjeg čovjeka, koji je bogat pred Bogom?³¹ To su bogatstva kršćana (11), kojima bogat Apostol govoraše: »Uistinu, vjera je velik izvor dobitka ako je duh zadovoljan onim što ima. Ništa, naime, nismo donijeli na ovaj svijet, tako da ništa ne možemo iz njega iznijeti. A kad imamo hranu i odijelo, tim budimo zadovoljni! A oni koji žele da postanu bogataši, upadaju u napast, u zamku i u mnoge lude i pogubne želje što strovaljuju ljude u propast i uništenje, jer je pohlepa za novcem izvor svih zala. Budući da su joj se neki predali, zalutali su od vjere i proboli sami sebe mnogim teškim mukama.«³²

2. Ako su oni kojima zemaljska dobra propadoše u tome pustošenju postupali s njima onako kako čuše od onoga izvana siromašnog i unutra bogatog (to jest: »koji uživaju ovaj svijet kao da ga ne uživaju«)³³ mogli su reći što i onaj teško kušani, nu nikako ne i svladani: »Go iziđoh iz krila majčina, go ću se u zemlju vratiti. Gospod dao, Gospod oduzeo! Kako se Gospodu svidjelo, tako se dogodilo! Blagoslovljeno ime Gospodnje!«³⁴ Poput dobra sluga koji velika blaga steče u samoj volji svojeg gospodara, kojega uzastopce prateći dušu svoju obogati, i ne rastuži se što živ izgubi one stvari, koje je imao ubrzo igubiti umirući. Oni pak slabiji, koji do tih zemaljskih dobara (koja doduše ne pretpostaviše samome Kristu) ipak s nekakvom požudom držahu, onoliko koliko zgriješiše ljubeći ih toliko i pretrpješe gubeći ih. Jer, onoliko ih je boljelo (kao što prije navedoh da Apostol reče) koliko su bola sami sebi nanijeli. Njima koji tako dugo zanemarivahu stegu riječi valjalo je dodati stegu iskustva. Jer, kad Apostol kaže: »Oni koji žele da postanu bogataši upadaju u napast« i ostalo, onda on kori požudu za bogatstvom, a ne porabu bogatstva, jer na drugom mjestu upućuje govoreći: »Bogatašima ovoga svijeta prenesi da ne budu bahati, da ne polažu nade u nesigurno bogatstvo, nego u Boga, koji nam sve obilno daje na uživanje; da iskazuju dobročinstva, da budu bogati djelima ljubavi, da budu darežljivi i podatni, da tako sebi zgrću sigurno blago

(11) U sadržaju kršćanstva jest i solidna interpretacija životnih zala i povijesnih stradanja jer se ugrađuju u složen plan što ga Providnost provodi u ovom svijetu, pozivajući ljude da osjete i odgovorno izvrše svoju duhovnu nadmoć nad pukim događajima.

*bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam*³⁵. Haec qui de suis divitiis faciebant, magnis sunt lucris levia damna solati plusque laetati ex his, quae facile tribuendo tutius servaverunt, quam contristati ex his, quae timide retinendo facilius amiserunt. Hoc enim potuit in terra perire, quod piguit inde transferre. Nam qui receperunt consilium Domini sui dicentis: *Nolite vobis condere thesauros in terra, ubi tinea et rubigo exterminant et ubi fures effodiunt et furantur; sed thesaurizate vobis thesaurum in caelo, quo fur non accedit neque tinea corrumpit; ubi enim est thesaurus tuus, illic*^{ad} *erit et cor tuum*³⁶, tribulationis tempore probaverunt quam recte sapuerint, non contemnendo veracissimum praeceptorem et thesauri sui fidelissimum invictissimumque custodem. Nam si multi gavisus sunt ibi se habuisse divitias suas, quo contigit ut hostis non accederet: quanto certius et securius gaudere potuerunt, qui monitu Dei sui illuc migraverunt, quo accedere omnino non posset! Unde Paulinus noster, Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus / et copiosissime sanctus, quando et ipsam Nolum barbari vastaverunt, cum ab eis teneretur, sic in corde suo, ut ab eo postea cognovimus, precabatur: *Domine, non excrucier propter aurum et argentum; ubi enim sint omnia mea, tu scis*. Ibi enim habebat omnia sua, ubi eum condere et thesaurizare ille monstraverat, qui haec mala mundo ventura praedixerat. Ac per hoc qui Domino suo monenti oboedierant, ubi et quomodo thesaurizare deberent, nec ipsas terrenas divitias barbaris incursantibus amiserunt. Quos autem non oboedisse paenituit, quid de talibus rebus faciendum esset, si non praecedente sapientia, certe consequente experientia didicerunt.

CC 12

^{ad} ibi M.³⁵ 1 Tim 6, 17—19.³⁶ Mt 6, 19—21.

za budućnost, kako bi postigli pravi život.«³⁵) Oni koji tako učiniše sa svojim bogatstvima utješeni su većim dobitkom zbog manjeg gubitka, i radosniji su zbog onih stvari koje stekoše lako dajući nego što su tužni zbog onih koje bojažljivo zadržavajući lakše izgubiše. Jer na zemlji se i moglo izgubiti samo ono što se nije marilo odatle ponijeti. Naime, oni što poslušаше svjēt svojega Gospodara: »Ne sabirajte sebi blago na zemlji, gdje ga izgriza moljac i rđa; gdje lopovi prekopavaju zidove i krađu ga! Nego sabirajte sebi blago na nebu, gdje ga ni moljac ni rđa ne izgriza, gdje lopovi ne prekopavaju zidova i ne krađu. Jer gdje ti je blago, tu će ti biti i srce«³⁶) — ti se u doba patnje uvjeriše koliko su razborito postupili kad ne prezriješe najistinitijeg učitelja te najodanijeg i najnesvladljivijeg čuvara svojeg blaga. Jer, ako se mnogi radovalahu što svoje bogatstvo skloniše onamo gdje neprijatelj slučajno ne dōde, koliko li se i sigurnije i pouzdanije mogahu veseliti oni koji ga — po napatku Gospodina svojeg — preseliše onamo kamo uopće prići ne može! Otuda naš Paulin, biskup u Noli, koji od najvećeg bogataša svojom voljom postade posve siromašan i bogato svet (12), kad ono barbari opustošiše i Nolu i njega zarobiše — (kako od njega poslije sami doznasmo) — ovako se u srcu molio: »Ne dopusti, Gospodine, da budem mučen zbog zlata i srebra; ti, naime, znaš gdje se nalazi sve moje.« A sve svoje imadaše ondje kamo ga je napatilo da skloni i pohrani Onaj koji je i preorekao da će ta zla snaći svijet. Stoga, oni koji poslušаше nalog svojega Gospodina, gdje i kako moraju skloniti svoje blago, ti ne izgubiše ni svoja zemaljska bogatstva u doba provale barbara. Oni pak koji zažališe jer ne bijahu poslušali što je valjalo u tome činiti, bijahu poučeni, ako već ne prethodnom mudročću, onda svakako iskustvom koje je slijedilo.

(12) Veze između Augustina i Paulina iz Nole (+431) bile su prijateljske. Tome je pridonijelo i posredovanje Alipijevo. Sačuvalo nam se nešto od njihova dopisivanja: Paulinova pisma 24 (Alipiju); 25; 30; 94; 121 (Augustinu); i Augustinova 27; 31; 42; 45; 80; 95; 149; 186 — ali ih se mnogo zagubilo: o tom P. Courcelle, *Les lacunes de la correspondance entre S. Augustin et Paulin de Nole*, u *Rech. de sc. rel.* 39, 1951, 216-231. Neki misle da je poticaj pisanju Ispovijesti Augustin dobio upravo od Paulina: usp. P. Courcelle, *La correspondance avec Paulin de Nole et la genèse des »Confessions«* (dodatak djelu: *Les »Confessions« de S. Augustin dans la tradition litteraire*, Paris 1965, 559-607); A. Trapè, *Introduzione generale a Le Confessioni*, NBA 1, 3. izdanje.

...sive tormen-
ta atque...
PL 25

- 3. At enim quidam boni etiam Christiani tormentis excruciatii sunt, ut bona sua hostibus proderent. Illi vero nec prodere nec perdere potuerunt bonum, quo et ^{ae} ipsi boni erant. Si autem torqueri quam mammona iniquitatis prodere maluerunt, boni non erant. Admonendi autem fuerant, qui tanta patiebantur pro auro, quanta essent sustinenda pro Christo, ut eum potius diligere discerent, qui pro se passos aeterna felicitate ditaret; non aurum et argentum, pro quo pati misserrimum fuit, seu mentiendo occultaretur, seu verum dicendo proderetur. Namque inter tormenta nemo Christum confitendo amisit, nemo aurum nisi negando servavit. Quocirca utiliora erant fortasse tormenta, quae bonum incorruptibile amandum docebant, quam illa bona, quae sine ullo utili fructu dominos sui amore torquebant.

...cruciatii et...

- 4. Sed quidam etiam non habentes quod proderent, dum non creduntur, torti sunt. Et hi forte habere cupiebant nec sancta voluntate pauperes erant; quibus demonstrandum fuit non facultates, sed ipsas cupiditates talibus dignas esse cruciatibus. Si vero vitae melioris proposito reconditum aurum argentumque non habebant, nescio quidem utrum cuiquam talium acciderit, ut dum habere creditur, torqueretur; verumtamen etiamsi accidit, profecto, qui inter illa tormenta paupertatem sanctam confitebatur, Christum confitebatur. Quapropter etsi non meruit ab hostibus credi, non potuit tamen sanctae paupertatis confessor sine caelesti mercede torqueri.

...fames.

- 5. [11.] Multos, inquit, etiam Christianos fames diuturna vastavit. Hoc quoque in usus suos boni fideles pie tolerando vertunt. Quos enim fames necavit, malis vitae huius, sicut corporis morbus, eripuit: quos autem non necavit, docuit parcius vivere, docuit productius ieiunare.

Non formidandum quod pii necati sunt...
CC 13

11. Sed enim multi etiam Christiani interfecti sunt, multi multarum mortium foeda varietate consumpti. Hoc si aegre ferendum est, omnibus, qui in hanc vitam procreati sunt, / utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando mori-

^{ae} et] *isp. CC.*

3. Nu i neki dobri, također kršćani, bijahu mukama mučeni, da bi dobra svoja izdali neprijateljima. Ali ti ne mogahu ni izdati ni izgubiti ono dobro kojim bijahu dobri (13). Ako su pak više voljeli i da ih muče nego da odaju Mamona nepravičnosti, ne bijahu dobri. Valjalo je opomenuti te koji toliko pretrpješe radi zlata koliko je trebalo podnijeti radi Krista, da radije nauče voljeti onoga koji vječitim blaženstvom obogaćuje one što trpljahu zbog njega; a ne zlato i srebro, jer patiti zbog toga bijaše najbjeđnije, bilo da se lažuci blago skrilo, bilo da se istinu govoreći odalo. Jer, na mukama nitko nije ispovijedajući Krista izgubio, nitko nije osim lažuci zlato ušćuvao. Zbog toga bijahu možda korisnije muke koje naučiše kako se mora ljubiti nepropadljivo dobro, negoli ona dobra ljubav prema kojima nanese muke svojim gospodarima, a bez ikakva korisna ploda.

4. Neki opet, iako nisu imali što da odaju, bijahu mučeni, jer im se nije vjerovalo. Ti možda žudahu posjedovati, a ne bijahu siromasi po svetoj nakani; tima je valjalo pokazati da ne imetak, nego same žudnje za njim, zaslužuju takve muke. Ako pak zbog težnje za boljim životom ne imadahu skrivena ni zlata ni srebra (ne znam doduše da li bijaše koga takvog, da ga mučahu jer povjerovaše kako posjeduje, nu ako se to i dogodilo —), onda ti doista, koji na onim mukama ispovijedahu sveto siromaštvo, ispovijedahu Krjsta. Zbog toga, ako nije uspio da mu neprijatelji vjeruju, nije ipak takav ispovjedalac svetog siromaštva mogao biti mučen bez nebeske nagrade.

5. Kažu da je i mnoge od kršćana pokosila dugotrajna glad. Pa i to su dobri vjernici pobožnim podnošenjem preobratali sebi u korist. Koje je glad umorila, te je izbavila od zala ovog života, poput bilo koje tjelesne bolesti; a koje nije umorila poučila ih je da štedljivije žive i naučila ih je ustrajnije postiti.

11. Ali, pobijeni su i mnogi od kršćana; mnogi izgiboše u gnusobnoj raznovrsnosti mnogih umiranja. Iako je to teško podnijeti, ipak je zajedničko svima koji su došli na ovaj svijet. Ovo zacijelo znam: nije umro nitko tko ipak jednom ne bi imao umrijeti. Kraj života izjedna-

O svršetku prolaznog života, bilo dužeg bilo kraćeg

(13) Još se jednom naglašava smisao za kršćanski realizam po kojem je jedino čovjek dobro i vrijednost u pravom smislu, jer se sva druga dobra smatraju dobrima u odnosu prema svrsi za kojom on teži.

turus. Finis autem vitae tam longam quam brevem vitam hoc idem facit. Neque enim aliud melius et aliud deterius, aut aliud maius et aliud brevius est, quod iam pariter non est. Quid autem interest, quo mortis genere vita ista finiatur, quando ille, cui finitur, iterum mori non cogitur? Cum autem unicuique mortalium sub cotidianis vitae huius casibus innumerabiles mortes quodam modo comminentur, quamdiu incertum est, quaenam earum ventura sit: quaero utrum satius sit unam perpeti moriendo an omnes timere vivendo. Nec ignoro quam citius^{af} eligatur diu vivere sub timore tot mortium quam semel moriendo nullam deinceps formidare. Sed aliud est quod carnis sensus infirmiter pavidus refugit, aliud quod mentis ratio diligenter enucleata vincit. Mala mors putanda non est, quam bona vita / praecesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem. Non itaque multum curandum est eis, qui necessario morituri sunt, quid accidat ut moriantur, sed moriendo quo ire cogantur. Cum igitur Christiani noverint longe meliorem fuisse religiosi pauperis mortem inter lingentium canum linguas quam impii divitis in purpura et bysso³⁷, horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene vixerunt?

PL 26

...aut caruerunt sepultura...

12. 1. At enim in tanta strage cadaverum nec sepeliri potuerunt³⁸. Neque istuc^{ag} pia fides nimium reformidat, tenens praedictum nec absumentes bestias resurrecturis corporibus obfuturas, quorum capillus capitis non peribit³⁹. Nullo modo diceret Veritas: *Nolite timere eos, qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere*⁴⁰; si quicquam obsesset futurae vitae, quidquid inimici de corporibus occisorum facere voluissent. Nisi forte quispiam sic absurdus est, ut contendat eos, qui corpus occidunt, non debere timeri ante mortem, ne corpus occidant, et timeri debere post mortem, ne corpus occisum sepeliri non sinant. Falsum est ergo quod ait <Christus>: *Qui corpus occidunt et postea non habent quid faciant*⁴¹; si habent tanta, quae de cadaveribus faciant. Absit, ut falsum sit quod Veritas dixit. Dictum est enim aliquid eos facere cum occidunt, quia in corpore sensus est occidendo; postea vero nihil habere quod faciant, quia nullus sensus est in corpore occiso. Multa itaque corpora Christianorum terra non texit, sed nullum / eorum quisquam a caelo et terra separavit, quam totam implet praesentia sui, qui novit unde resuscitet quod creavit. Dicitur quidem in psalmo: *Posuerunt mortalia servorum tuorum escam*

CC 14

^{af} inertius M.^{ag} istud M.³⁷ Usp. Lk 16, 19—31.³⁸ Usp. AUGUSTIN, *De cura pro mort. ger.* 2.³⁹ Lk 21, 18; usp. Dj 27, 34.⁴⁰ Mt 10, 28.⁴¹ Lk 12, 4.

ču je i onaj život koji je dug i onaj što je kratak. Od onoga što jednako više ne postoji nije jedno bolje a drugo gore, jedno veće a drugo manje. I što je važno kakvom se smrću ovaj život završava, kad onaj kojemu se završava ne mora ponovno mrijeti? Budući da svakomu od smrtnika — u svakodnevnim slučajevima ovog života — na neki način prijete nebrojene smrti, i kad je već neizvjesno koja će od njih naići, pitam se nije li priličnije umirući pretrpjeti jednu nego li živjeti bojati se svih. Dobro znam, kako se *brže* bira dugo živjeti, u strahu od tolikih smrti, negoli jednom umrijeti i ni jedne se više ne bojati. Ali jedno je ono što sjetilo puti zbog slabosti i straha odbija, a drugo je ono u što uvjerava pomno razrješen razlog uma. Zlom ne treba smatrati onu smrt kojoj je prethodio dobar život. Smrt ne čini zlom ništa drugo osim ono što slijedi iza smrti. Stoga oni koji će nužno morati umrijeti ne trebaju mnogo brinuti oko toga što pridonosi da umiru, nego kamo im je umirući — ići. Budući, dakle, kršćani znaju kako uvelike bolja bijaše smrt pobožnog siromaha među jezicima pasā što ga oblizivahu negoli bezbožna bogataša u grimizu i skupocjenu platnu³⁷, što onda naudiše one strašne vrste smrti mrtvacima koji dobri življahu? (14).

12. 1. Nu u tako golemoj hrpi smrtnih trupala i nisu mogli biti pokopani.³⁸ Ali pobožnu vjeru ni to ne prepada odviše, oslonjenu o pro-roštvo da ni zvijeri koje ih rastrgaju ne mogu naškoditi tijelima što će uskrsnuti, kojima neće propasti ni dlaka s glave.³⁹ Jer ne bi Istina bila rekla: »Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti,«⁴⁰ kad bi budućem životu bilo što moglo pričiniti ono što se neprijateljima svidjelo učiniti s tijelima ubijenih. Ukoliko možda tkogod ne bi bio toliko nerazborit te ustvrdio kako se onih što tijelo ubijaju ne treba plašiti prije smrti, da ne bi ubili tijelo, a treba ih se plašiti nakon smrti, da ne bi zabranili pokopati ubijeno tijelo. Lažno je, dakle, ono što kaže (Krist): »Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, a poslije toga ne mogu više ništa učiniti,«⁴¹ ako ti mogu učiniti što god mrtvim tijelima! Ali, daleko od toga da je lažno što Istina reče! Veli se naime da oni nešto čine kad ubijaju, jer u tijelu koje pogiba ima osjećanja; nakon toga nemaju više što učiniti, jer u ubijenu tijelu nema više nikakva osjećanja. Pa tako zemlja nije pokrila mnoga tijela kršćana, ali ni jedno od njih nije otrgnuo nitko ni od neba ni od zemlje, koje cijele svojom nazočnošću ispunja onaj koji zna odakle će uskrisiti ono što je stvorio. U psalmu se, doduše, kaže: »Trupla tvojih slugu dadoše za hranu pticama nebe-

O pogrebu ljudskih tijela, koji kad kršćanima i bijaše uskraćen, ništa im ne oduze

(14) U suočenju s gubitkom onih dobara koja su nezamjenljiva za ostvarenje zemaljske sreće, kršćanstvo, dakle, nudi dobro koje ovisi isključivo o nama.

*volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae; effuderunt sanguinem eorum sicut aquam in circuitu Ierusalem, et non erat qui sepeliret*⁴², sed magis ad exaggerandam crudelitatem eorum, qui ista fecerunt, non ad eorum infelicitatem, qui ista perpessi sunt. Quamvis enim haec in conspectu hominum dura et dira videantur, sed *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*⁴³. Proinde ista omnia, <id est> curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solacia, quam subsidia mortuorum⁴⁴. Si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis aut nulla. Praeclaras exsequias in conspectu hominum exhibuit purpurato illi diviti turba famulorum, sed multo clariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium praebuit angelorum, qui eum non extulerunt in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium sustulerunt⁴⁵.

...quam etiam
philosophi spre-
verunt.
PL 27

- 2. Rident haec illi, contra quos defendendam suscepimus civitatem Dei. Verum tamen sepulturae curam / etiam eorum philosophi contempserunt⁴⁶. Et saepe universi exercitus, dum pro terrena patria morerentur, ubi postea iacerent vel quibus bestiis esca fierent, non curarunt, licuitque de hac re poetis plausibiliter dicere:

*Caelo tegitur, qui non habet urnam*⁴⁷.

Quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio non solum ex terra, verum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadavera recesserunt, in temporis puncto⁴⁸ reddenda et redintegranda promittitur.

Officium pieta-
tis est non abi-
cere corpora.

13. Nec ideo tamen contemnenda et abicienda sunt corpora defunctorum maximeque iustorum atque fidelium, quibus tamquam organis et vasis ad omnia bona opera sancte⁴⁹ usus est Spiritus. Si enim paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes maior affectus: nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus. Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent. Unde et antiquorum

⁴⁹ sanctus M.

⁴² Ps 79 (78), 2—3.

⁴³ Ps 116 (115), 15.

⁴⁴ Usp. AUGUSTIN, *De cura pro mort. ger.* 2, 4; *Enarr. in ps.* 33, 2, 25.

⁴⁵ Usp. Lk 16, 22—31.

⁴⁶ Usp. PLATON, *Obr. Sokr.* 40 c—d; *Fedon* 70 c; *Kratil* 400 c; CICERON, *Tuscul.* 1, 43.

⁴⁷ LUKAN, *Phars.* 7, 819.

⁴⁸ Usp. 1 Kor 15, 52.

skim, meso tvojih pobožnika zvijerima zemaljskim. Krv im ko vodu prolijevahu oko Jeruzalema, i ne bijaše nikoga da ih pokopa,⁴²⁾ — ali više kako bi se istaknula okrutnost onih koji to počinise negoli nesreća onih koji sve to pretrpješe. Iako su takve stvari ljudskom pogledu i teške i strašne, »dragocjena je u očima Gospodnjim smrt pobožnika njegovih.«⁴³⁾ Stoga sve to, naime: briga oko pogreba, uvjeti ukopa, pogrebna svečanost — više je utjeha živima negoli olakšica mrtvima.⁴⁴⁾ Ako bezbožniku štogod koristi skupocjen pogreb, škoditi će pobožnomu oskudan ili nikakav. Raskošan pogreb u očima ljudi pribavi tome bogatašu u grimizu gomilu sluga, ali pred licem Gospodinovim onome siromahu prekrivenu krastama svečaniju su službu pokazali anđeli, koji ga ne iznesoše u mramornu grobnicu, nego ga uznesoše u krilo Abrahamovo.⁴⁵⁾

2. Ismijavaju to oni od kojih poduzesmo da branimo državu Božju. Međutim, i njihovi filozofi prezriješe brigu oko pogrebâ⁴⁶⁾ (15). Često ni cijele vojske, što umirahu za zemaljsku domovinu, nisu marile gdje će poslije počivati ili kojim će zvijerima biti hrana, i pjesnicima se odobravalo kad su o tome govorili: »Nebom se pokriva onaj tko žare nema.«⁴⁷⁾ A koliko onda manje smiju zbog nepokopanih tjelesâ vrijeđati kršćane, kojima se obećaje u jednom hipu vremena obnova i uskrsnuće same puti i svih dijelova ne samo iz zemlje nego i iz najtajnijeg krila ostalih prapočela⁴⁸⁾ u koje zapadaju raspala trupla.

13. Ali zbog toga ne treba prezirati i odbacivati tijela preminulih, a osobito pravednika i vjernika, kojima se sveto Duh Sveti služio kao oruđima i posudama za sva dobra djela. Ako je očinska odjeća ili prsten, ili štogod takvo, utoliko draže potomcima koliko je veća ljubav prema roditeljima: onda nipošto ne treba prezirati sama tijela, koja su nam mnogo bliskija i s kojima smo tješnje vezani negoli s bilo kojom odjećom. Ona, naime, nisu nikakav ures ili pomagalo, koji se primjenjuju izvana, nego pripadaju samoj naravi čovjekovoj (16). Stoga i pogrebi

Zbog čega treba pokopati tijela svetaca

(15) To su platonici i pitagorejci, a uz njih još cinici, stoici i zastupnici palingeneze: usp. Platon i Ciceron, *n. mj.*

(16) Razni oblici iskazivanja štovanja pokojnima (sprovod, naričanje, sahrana, spaljivanje, balsamiranje, stećci, urne, grobovi, sarkofazi i sl.) od prahistorije dalje u zapadnim i nezapadnim kulturama nameću pitanje što su ljudi tim postupcima zapravo htjeli. Ta vanjska očitovanja ukazuju na duboke unutrašnje stavove.

CC 15

iustorum / funera officiosa pietate curata sunt et exsequiae celebratae et sepultura provisae, ipsique cum^{ai} viverent de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt⁴⁹, et Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse, teste angelo, commendatur⁵⁰. Ipse quoque Dominus die tertio resurrecturus religiosae mulieris bonum opus praedicat praedicandumque commendat, quod unguentum pretiosum super membra eius effuderit atque hoc ad eum sepeliendum fecerit⁵¹. Et laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus eius de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt⁵². Verum istae auctoritates non hoc admonent, quod insit ullus cadaveribus sensus, sed ad Dei providentiam, cui placent etiam talia pietatis officia, corpora quoque mortuorum pertinere significant propter fidem resurrectionis astruendam. Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro eleemosynis, quas viventibus et sentientibus exhibemus, si neque hoc apud Deum perit, quod exanimis hominum membris officii diligentiaeque persolvitur. Sunt / quidem et alia, quae sancti Patriarchae de corporibus suis vel condendis vel transferendis prophetico spiritu dicta intellegi voluerunt⁵³; non autem hic locus est, ut ea pertractemus, cum sufficiant ista, quae diximus. Sed si ea, quae sustentandis viventibus sunt necessaria, sicut victus et amictus, quamvis cum gravi afflictione desint, non frangunt in bonis perfrendi tolerandique virtutem, nec eradicant ex animo pietatem, sed exercitatum faciunt fecundiores: quanto magis, cum desunt ea, quae curandis funeribus condendisque corporibus defunctorum adhiberi solent, non efficiunt miseros in occultis piorum sedibus iam quietos! Ac per hoc quanto ista cadaveribus Christianorum in illa magnae urbis vel etiam aliorum oppidorum vastatione defuerunt, nec vivorum culpa est, qui non potuerunt ista praebere, nec poena mortuorum, qui non possunt ista sentire.

PL 28

Etiam captivitas non caret bono.

14. Sed multi, inquiunt, Christiani etiam captivi ducti sunt. Hoc sane miserrimum est, si aliquo duci potuerunt, ubi Deum suum non invenerunt. Sunt in Scripturis sanctis huius etiam cladis magna solacia. Fuerunt in captivitate tres pueri, fuit Daniel,

^{ai} dum M.

⁴⁹ Usp. AUGUSTIN, *De cura pro mort. ger.* 3; Post 39, 29—31; 50, 2. 24.

⁵⁰ Usp. Tob 2, 9; 12, 12.

drevnih pravednika bijahu popraćeni dužnom pobožnošću, slavile su se grobne svečanosti, brinuli su se za grobnicu; i ti sami još za života nalagahu svojim sinovima⁴⁹) brigu oko ukopa ili pak prijenos svojih mrtvih tijela, a Tobija je — kako se kaže po svjedočenju anđela — stekao naklonost pred Bogom pokapavši mrtve.⁵⁰) Pa i sam Gospodin, koji je imao trećeg dana uskrsnuti, proglašuje dobrim djelo pobožne žene i preporučuje ga kao vrijedno propovijedi, što je dragocjenu pomast izlila na udove njegove, a to je učinila radi ukopa njegova.⁵¹) A s hvalom se u evanđelju spominju oni koji tijelo njegovo brižljivo s križa skinuše i pokrivši ga dolično pobrinuše se oko njegova pogreba.⁵²) Međutim, tim se pismenim primjerima ne želi reći da u mrtvim tijelima ima nekog osjećanja, nego da Božja promisao, kojoj gode takvi izrazi pobožnosti kojima se učvršćuje vjera u uskrsnuće, bdije i nad tijelima mrtvih. Tu je još i spasonosna pouka o tome, kolika može biti nagrada zbog milodara, koje udjeljujemo živima i koji osjećaju, ako pred Bogom ne propada ni ono što obzirno i dužno učinimo s beživotnim udovima ljudi. Postoji i toliko drugoga što su sveti patrijarsi o ukopu ili prijenosu svojih tijela izrekli i što su htjeli da se shvati u proročkom smislu⁵³), samo ovdje nije mjesto da o tome pretresamo, kad dostaje i ovo što rekosmo. Ako pak ni teško podnosivi nedostatak onih stvari što su nužne za održavanje života (kao hrana i odjeća) ne slamaju u dobrih ljudi krepost izdržljivosti i strpljivosti, niti im iz duše iskorjenjuju pobožnost, nego je kušnjom još oploduju, koliko manje one stvari, kad uzmanjkaju, koje se obično poduzimaju oko pripreme i ukopa mrtvih tijela, unesrećuju one što već nadoše svoj spokoj na skrovitim mjestima pobožnika! Stoga, kad je što god takvo uskraćeno mrtvim tijelima kršćana pri onome pustošenju velikog grada ili i drugih gradova, nije ni krivica živih, koji to ne uzmože pružiti, niti je pak kazna mrtvima koji takvo što ne mogahu oćutjeti.

14. Ali, kažu, mnogi su kršćani i u sužanjstvo odvođeni. To bi doista bilo najgore, da su ih mogli odvesti nekamo gdje ne bi nalazili svojeg Boga. Čak i za takvu nesreću nalaze se u Svetome pismu mnoge utjehe. Bijahu u sužanjstvu trojica dječaka, bijaše Danijel, bijahu drugi

O zatočenstvu svetaca, kojima nije nikad uzmanjkalo utjehe Božje

⁵¹ Usp. Mt 26, 6—13.

⁵² Mt 27, 57; Mk 15, 42; Lk 23, 52; 1v 19, 38.

⁵³ Usp. Post 49, 29; 50, 25.

fuerunt alii prophetae⁵⁴; nec Deus defuit consolator. Sic ergo non deseruit fideles suos sub dominatione gentis, licet barbarae, tamen humanae, qui prophetam non deseruit / nec in visceribus belluae⁵⁵. Haec quoque illi, cum quibus agimus, malunt irridere quam credere, qui tamen suis litteris credunt Arionem Methymnaeum, nobilissimum citharistam, cum esset deiectus e navi, exceptum delphini dorso et ad terras esse pervectum⁵⁶. Verum illud nostrum de Iona propheta incredibilius est. Plane incredibilius, quia mirabilius; et mirabilis, quia potentius.

CC 16

Reguli invicta fortitudo...

PL 29

15. 1. Habent tamen isti de captivitate religionis causa etiam sponte toleranda et in suis praeclaris viris nobilissimum exemplum. Marcus^{al} Regulus, imperator populi Romani, captivus apud Carthaginienses fuit⁵⁷. Qui cum sibi mallent a Romanis suos reddi quam eorum tenere captivos, ad hoc impetrandum etiam istum praecipue Regulum cum legatis suis Romam miserunt, prius iuratione constrictum, si quod volebant minime peregrisset, rediturum esse Carthaginem. Perrexit ille atque in senatu contraria persuasit, quoniam non arbitrabatur utile esse Ro/manae rei publicae mutare captivos. Nec post hanc persuasionem a suis ad hostes redire compulsus est, sed quia^{am} iuraverat, id sponte complevit. At illi eum excogitatis atque horrendis cruciatibus necaverunt. Inclusum quippe angusto ligno, ubi stare cogeretur, clavisque acutissimis undique confixo, ut se in nullam eius partem sine poenis atrocissimis inclinaret, etiam vigilando peremerunt. Merito certe laudant virtutem tam magna infelicitate maiorem⁵⁸. Et per deos ille iuraverat, quorum cultu prohibito has generi humano clades isti opinantur infligi. Qui ergo propterea colebantur, ut istam vitam prosperam redderent, si verum iuranti has irrogari poenas seu voluerunt seu permiserunt, quid periuro gravius irati facere potuerunt? Sed cur non ratiocinationem meam potius ad utrumque concludam? Deos certe ille sic coluit, ut propter iuris iurandi fidem nec maneret^{an} in patria, nec inde quolibet ire, sed ad suos acerrimos inimicos redire minime dubitaret. Hoc si huic vitae utile existimabat, cuius tam horrendum exitum meruit, procul dubio fallebatur. Suo quippe docuit exemplo nihil deos ad istam temporalem felicitatem suis prodesse cultoribus, quando quidem ille eorum deditus cultui et victus et captivus abductus et, quia noluit aliter quam per eos iuraverat facere, novo ac prius inaudito nimiumque horribili sup-

^{al} Attilius *dod. M.*^{am} quod *M.*^{an} remaneret *M.*⁵⁴ Usp. Dn 1, 6.⁵⁵ Usp. Jon 2, 1.

proroci,⁵⁴ ali im Bog tješitelj nije uzmanjao. Nije dakle napustio svoje vjernike pod vlašću makar barbarskog, ali ipak ljudskog, puka onaj koji ne napusti svojeg proroka ni u utrobi nemani.⁵⁵ I tome se oni s kojima se sporim više vole rugati negoli u to povjerovati; isti ti ipak u svojim spisima vjeruju kako je Ariona iz Metimne, glasovita svirača na citari, kad bijaše ono bačen s broda, dupin prihvatio na leđa i iznio na kopno.⁵⁶ Ova je naša pripovijest o proroku Joni doista nevjerojatnija. Svakako nevjerojatnija, jer je čudesnija; a čudesnija, jer je uzmožnija.

15. 1. Imaju ti i među svojim slavnim muževima najplemenitiji primjer o tome kako se zbog vjere sužanjstvo može i svojevolutno podnositi. Marko Atilije Regul, vojskovođa rimskoga naroda, bijaše zarobljen u Kartazana.⁵⁷ Budući tima bijaše više do toga da svoje povrate od Rimljana negoli da zadrže njihove zarobljenike, kako bi to postigli, oni i Regula pošalju sa svojim poslanicima u Rim, obvezavši ga prije toga prisegom da će se vratiti u Kartagu ukoliko ne uspije polučiti što oni hotijahu. On otputuje i nagovori senat na suprotno, jer nije smatrao da je po rimsku državu korisno razmijeniti zarobljenike. Nakon toga nagovora njegovi ga nisu silili da se vrati neprijateljima, ali on to od svoje volje učini, jer se bijaše prisegao. Oni njega umore smišljenim i užasnim mukama. Zatvoriv ga naime u uzak drveni kovčeg, u kojem je morao stajati, sa svih su strana pozabijali veoma oštre čavle, tako te se ni na jednu stranu nije mogao nasloniti bez najstrašnijih bolova, pa ga umoriše ne dajući mu spavati. Zaista s pravom hvale vrlinu što je veća od tako goleme nevolje.⁵⁸ Ali on se bijaše zaprisegao bogovima, kojih štovanje kad je zabranjeno, kažu, ti su i navukli sve te nevolje na ljudski rod! Dakle, ti koje stoga štovahu da ovaj život učine sretnijim, ako htjedoše ili dopustiše da se onomu tko se pravo zakleo nanese tolike nevolje, što bi rasrdeni mogli gore učiniti kakvom krivokletniku? Ali zašto da u svoje dokazivanje ne uključim i jedno i drugo? On je doista bogove toliko štovao te zbog vjernosti prisezi ne htjede ostati ni u domovini niti se bilo kamo zaputiti, nego nije ni najmanje oklijevao vratiti se svojim najljucim neprijateljima. Ako to smatraše korisnim po ovaj život (koji mu se tako užasno završi), on se nedvojbeno prevario. Jer svojim je primjerom pokazao, kako bozi svojim štovateljima ništa ne koriste za ovu prolaznu sreću, kad je on, odan njihovu štovanju, i pobijeden i zarobljen i — jer ne htjede ništa drugo učiniti nego ono što se njima zaprisegao — na smrt je izmučen novom, do tad nepozna-

O Regulu, koji pruža primjer kako se zbog vjere svojevolutno daje u sužanjstvo, što ipak nije moglo ništa koristiti tomu štovatelju bogova

⁵⁶ Usp. OVIDIJE, *Fasti* 2, 79—117; AUL GELIJE, *Noct. att.* 16, 19.⁵⁷ AUL GELIJE, *Noct. att.* 6, 4; APIJAN *De bellis pun.* 4 i dr.⁵⁸ SEMPRONIJE TUDITAN, fr. 5; ELIJE TUBERON, fr. 9; FLOR, *Epit.* 1, 18, 24; PAVAO OROZIJE, *Hist.* 4, 10, 1.

CC 17

plicii genere cruciatus extinctus est. Si autem deorum cultus post hanc vitam velut mercedem reddit felicitatem, cur calumniantur temporibus / Christianis, ideo dicentes Urbi accidisse illam calamitatem, quia deos suos colere destitit, cum potuerit etiam illos diligentissime colens tam infelix fieri, quam ille Regulus fuit? Nisi forte contra clarissimam veritatem tanta quisquam dementia mirae caecitatis obnititur, ut contendere audeat universam civitatem deos colentem infelicem esse non posse, unum vero hominem posse, quod videlicet potentia deorum suorum multos potius sit idonea conservare quam singulos, cum multitudo constet ex singulis.

...monet ad veram libertatem.

- 2. Si autem dicunt M. Regulum etiam in illa captivitate illisque cruciatibus corporis animi virtute beatum esse potuisse, virtus potius vera quaeratur, qua beata esse possit et civitas. Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo. Quam ob rem nondum interim disputo, qualis in Regulo virtus fuerit; sufficit nunc, quod isto nobilissimo exemplo coguntur fateri non propter corporis bona vel earum rerum, quae extrinsecus homini accidunt, colendos deos, quando quidem ille carere his omnibus maluit quam deos per quos iuravit offendere. Sed quid faciamus hominibus, qui gloriantur se talem habuisse civem, qualem timent habere civitatem? Quod si non timent, tale ergo aliquid, quale accidit Regulo, etiam civitati tam diligenter quam ille deos colenti accidere potuisse fateantur et Christianis temporibus non calumniantur. Verum quia de illis Christianis orta quaestio est, qui etiam captivati⁵⁹ sunt, hoc intueantur et taceant, qui saluberrimae religioni hinc impudenter atque imprudenter illudunt, quia, si diis eorum probro non fuit, quod attentissimus cultor illorum, dum eis iuris iurandi fidem servaret, patria caruit, cum aliam non haberet, captivusque apud hostes per longam mortem supplicio novae crudelitatis occisus est; multo minus nomen criminandum est Christianum in captivitate sacratorum suorum, qui supernam patriam veraci fide exspectantes, etiam in suis sedibus peregrinos se esse noverunt⁵⁹.

PL 30

⁵⁹ captivati] captivi ducti M.

⁵⁹ 1 Pt 2, 11.

tom i užasnom vrstom kazne. Ako pak štovanje bogova kao nagradu daje sreću nakon ovoga života, zašto onda kleveću kršćansko doba, govoreći kako je Grad zadesila ona nevolja, jer je prestao štovati svoje bogove, kad bi i najodanije ih štujući mogao biti isto toliko nesretan kao što bijaše onaj Regulus? Ukoliko se ne bi možda tko god protiv najjasnije istine odupirao takvom ludošću čudovišne sljepoće, te se usudio ustvrditi kako cijeli grad koji štuje bogove ne može biti nesretan, a kako čovjek pojedinac može, to jest: da je moć njihovih bogova prikladnija zaštititi mnoge negoli pojedine, kad se već mnoštvo sastoji od pojedinaca.

2. Ako pak kažu da je Marko Regulus čak i u onome sužanjstvu te u onim mukama tijela — mogao biti sretan po kreposti duše, nek se onda radije potraži prava krepost, kojom se može i država usrećiti. Jer ne biva država sretna po jednom, a čovjek po nečem drugom, kad država nije ništa drugo nego uskladenost mnoštvo ljudi. Stoga ja još ne raspravljam: kakva bijaše krepost u Regulu; za sad je dovoljno da se tim plemenitim primjerom nagnaju priznati kako bogove valja štovati ne zbog tjelesnih dobara ili zbog onih stvari koje su čovjeku izvanjske (17), jer je on više volio svega toga biti lišen negoli uvrijediti bogove kojima se zaprisegao. Ali što da radimo s ljudima koji se hvale kako su imali takvog državljanina, ali se plaše imati takvu državu? Ako se pak toga ne plaše, nek onda priznaju da se ono što se dogodilo Regulu moglo dogoditi i državi što mamo štovaše bogove upravo kao i on, pa nek ne kleveću kršćansko doba. Nego, budući da je raspra započela oko kršćana koji dopadoše sužanjstva, neka to uvide i zamuknu oni koji se drsko i nerazumno rugaju najvaljanijoj vjeri, jer, ako njihovim bozima ne bješe na sramotu što najmarniji njihov štovatelj — koji je bio vjeran prisezi koju im dade — izgubi domovinu, kad već druge nije imao, i zarobljen među neprijateljima bude umoren polaganom smrću kažnjen nevidenom okrutnošću, — onda mnogo manje treba optuživati kršćane što u ropstvo padoše njihovi sveti ljudi, koji s istinskom vjerom očekujući nebesku domovinu dobro znadijahu da su i u svojim zavijajima tek na prolazu.⁵⁹

(17) Augustin se u hvaljenju Atilija Regula slaže s drugim rimskim povjesnicima (Ciceronom, Livijem, Valerijem, Maksimom, Florom...). Grčki ga pisci ocjenjuju drugačije: po nekima je bio drzak i nerazborit (Diodor Sikul, *Bibl.* 23, 12.15), po drugima nedorastao zadatku i prilično nespričan (Polibije, *Hist.* 1, 35).

Vera pudicitia non patitur stuprum.

CC 18

16. Magnum sane crimen se putant obicere Christianis, cum eorum exaggerantes captivitatem addunt etiam stupra commissa, non solum in aliena matrimonia virginesque nupturas, sed etiam in quasdam sanctimoniales. Hic vero non fides, non pietas, non ipsa virtus, quae castitas dicitur, sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coartatur angustiis. Nec tantum hic curamus alienis respon/sionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem. Sit igitur in primis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat evitari, praeter culpam esse patientis. Sed quia non solum quod ad dolorem, verum etiam quod ad libidinem pertinet, in corpore alieno perpetrari potest: quidquid tale factum fuerit, etsi retentam constantissimo animo pudicitiam non excutit, tamen pudorem incutit, ne credatur factum cum mentis etiam voluntate, quod fieri fortasse sine carnis aliqua voluptate non potuit.

Nulla re excusandi qui se occiderunt.

PL 31

17. Ac per hoc et quae se occiderunt, ne quicquam huius modi paterentur, quis humanus affectus eis nolit ignosci? et quae se occidere noluerunt, ne suo facinore alienum flagitium devitarent, quisquis <eis> hoc crimini dederit, ipse crimen insipientiae non cavebit^{ap}. Nam utique si non licet privata potestate / hominem occidere vel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit, profecto etiam qui se ipsum occidit homicida est, et tanto fit nocentior, cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit. Nam si Iudae factum merito detestamur eumque veritas iudicat, cum se laqueo suspendit sceleratae illius traditionis⁶⁰ auxisse potius quam expiasset commissum, quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter paenitens nullum sibi

^{ap} crimen ... cavebit] crimine ... carebit M.

⁶⁰ Usp. Mt 27, 3—5.

16. Ti sebi umišljaju kako kršćanima predbacuju golemi zločin, kad preuveličavajući njihovo sužanjstvo dodaju još i oskvrnuća počinjena ne samo nad udatim ženama i udatljivim mladicama nego i nad nekim posvećenim djevicama. Ovdje nije riječ o vjeri, ni o pobožnosti, ni o kreposti koja se naziva čistoćom, nego se naša raspra kreće unutar tjesnaca između osjećaja srama i razuma. I nije nam toliko do toga da odgovorimo tuđincima koliko da pružimo utjehu našincima. Stoga nek je prije svega postavljeno i učvršćeno: krepost, po kojoj se pravedno živi, iz sjedišta duše upravlja udovima tijela, a tijelo postaje sveto činom svete volje, koja dok je čvrsta i postojana, što god tkogod tuđi od tijela ili u tijelu načini (a što se bez vlastita grijeha ne može izbjeći) ostaje izvan krivnje samog trpljenika. Nu, budući da se tuđemu tijelu može učiniti ne samo ono što pripada bolu nego i ono što pripada putevoj pohoti, što god takvo bude pričinjeno (iako ne oduzima čednost koju čuva nepokolebiva srčanost), ipak utiskuje osjećaj srama, kako se ne bi povjerovalo da se s voljom duha počinjâ ono što se možda i ne može zbiti bez stanovite putene požude (18).

17. Onim ženama koje se ubijaju, samo kako ne bi pretrpjele što god takvo, tko bi imao srca da im ne oprostí? Onima opet što se ne htjedoše ubiti (kako ne bi vlastitim nedjelom izbjegavale tuđi zločin), ako tkogod zamjeri, neće izbjeći krivnji zbog nerazboritosti. Ako, naime, nije dopušteno privatnom vlašću ubiti ni onoga koji jest kriv (i nijedan zakon ne dopušta takvo ubijanje), onda je zaista tko sebe ubije čovjekoubojica, i toliko je krivlji što se ubio koliko bješe nedužniji u uzroku zbog kojeg misljaše da se mora ubiti. Jer, ako se s pravom gnušamo Judina čina, i ako ga istina osuđuje (što je, objesiv se, prije uvećao zločin izdaje⁶⁰) negoli ga okajao; i što je sumnjajući u milosrđe Božje pogubno zdvajao ne ostavivši sebi nikakva mjesta za spasonosno

Da li se oskvrnućima, koja u sužanjstvu možda pretrpješe i svete djevice, mogla ukaljati krepost duše a bez voljnog pristanka?

O dobrovoljnoj smrti zbog straha od kazne ili sramote

(18) Za utjehu posvećenih djevica koje su bile od vojske pljačkaša silovane Augustin primjenjuje načelo po kojemu je tjelesna uzdržljivost — a i djevičanstvo se u biti svodi na to — krepost ili vrlina samo onda ako je posvećena Bogu; ako je pak njemu posvećena, i u toliko krepost, onda nije fizičkog, nego duhovnog i vjerskoga reda (o tom također u djelima: *De bono coniugali* 21,25 i *De sancta virginitate* 8,8). Po tome tjelesno djevičanstvo bitno uključuje duhovnu značajku (*spiritualis est etiam virginitas corporis*: »i tjelesno je djevičanstvo duhovno« — tako piše); i zato nitko ne može djevičanstva izgubiti ako sam ne povrijedi vrlinu duhovne čistoće, a ta se kalja — kao i svaka krepost — samo slobodnim pristankom osobne volje. Ovdje se susrećemo s dubokim Augustinovim spiritualizmom, koji uvažava tjelesno, ali ga stalno promatra u jedinstvenoj svezi s duhovnim.

salubris paenitentiae locum reliquit: quanto magis a sua nece se abstinere debet, qui tali supplicio quod in se puniat non habet! Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, qua^{aq} licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est. Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi male faciat et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem, atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum?

Pollutio in oppressa carne...

CC 19

18. I. At enim, ne vel aliena polluat libido, metuitur. Non polluet, si aliena erit; si autem polluet, aliena non erit. Sed cum pudicitia virtus sit animi comitemque habeat fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare quam malo consentire decernit, nullus autem magnanimus et pudicus in potestate habeat, / quid de sua carne fiat, sed tantum quid adnuat mente vel renuat: quis eadem sana mente putaverit perdere se pudicitiam, si forte in adprehensa et oppressa carne sua exercentur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profecto pudicitia virtus animi non erit, nec pertinebit ad ea bona quibus bene vivitur, sed in bonis corporis numerabitur, qualia sunt vires, pulchritudo, sana^{ar} valetudo, ac si quid huius modi est; quae bona, etiamsi minuantur, bonam iustamque vitam omnino non minuunt. Quod si tale aliquid est pudicitia, ut quid pro illa, ne amittatur, etiam <cum> periculo corporis laboratur? Si autem animi bonum est, etiam oppresso corpore non amittitur. Quin etiam sanctae continentiae bonum cum immunditiae carnalium concupiscentiarum non cedit, et ipsum corpus sanctificatur, et ideo, cum eis non cedere inconcussa intentione persistit, nec de ipso corpore perit sanctitas, quia eo sancte utendi perseverat voluntas et, quantum est in ipso, etiam facultas.

...non minuit animi sanctitatem.

PL 32

- 2. Neque enim eo corpus sanctum est, quod eius membra sunt integra, aut eo, quod nullo contrectantur tactu, cum possint diversis casibus etiam vulnerata vim perpeti, et medici aliquando saluti opitulantes haec ibi faciant, quae horret aspectus. Obstetrix / virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans sive malevolentia sive inscitia sive casu, dum inspicit, perdidit. Non opinor quemquam tam stulte sapere, ut huic perisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perditam. Quocirca proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae. An vero si aliqua femina mente corrupta violatoque

^{aq} quia M.

^{ar} integraque *cod.* M.

kakanje) — koliko li se više od samoubojstva mora sustegnuti onaj tko u sebi nema krivice koju bi trebalo kazniti! Naime, kad se Juda ubio, on je ubio zločinca, pa ipak je ovaj život završio ne samo kao krivac za Kristovu smrt nego i za vlastitu, jer iako je poginuo zbog svojeg zločina, dodade mu i drugi. A zašto da čovjek koji nikakvo zlo ne počini sebi zlo nanese te ubijajući sebe sama ubije nedužna čovjeka, kako ne bi pretrpio zlo od drugoga, pa sâm na sebi počini vlastiti grijeh, samo da mu se ne počini tuđi?!

18. 1. Ali postoji strah kako čak tuđa naslada čovjeka kalja. Neće ga okaljati ako je tuđa; ako ga ipak okalja, onda nije tuđa. Nu budući je stidnoća krepost duše i hrabrost joj je pratilja, što odabire radije pretrpjeti bilo koje opačine negoli pristati na opačinu, te nitko tko je velikodušan i stidan nema posvema moći nad onim što se čini od njegove puti, nego može samo svojim umom ili pristati ili odbiti, tko bi onda — pri zdravu tome istome umu — mogao pomisliti kako gubi svoju stidnoću ako se kojim slučajem na njegovu zatečenu i zatočenu tijelu izdovolji naslada koja nije njegova?

Ako takvim načinom stidnoća propada, onda zaista stidnoća neće biti krepost duše, niti će pripadati onim dobrima kojima se dobro živi, nego će se ubrajati među dobra tijela kao što su snaga, ljepota, zdravlje i još bilo što takvo; a ta dobra čak iako se sama smanjuju, dobar i pravedan život uopće ne smanjuju. Ako je stidnoća što god takvo, čemu se onda truditi čak do propasti tijela, samo da se ona ne izgubi?

Ako je međutim dobro duše, ona se ne gubi ako je nad tijelom izvršeno nasilje. Dapače, dobro svete uzdržnosti, kad ne pristaje na nečistoću tjelesnih požuda, posvećuje i samo tijelo, pa stoga, kad istraje u svojoj postojanosti nakani da im ne popusti, onda ni iz sama tijela ne iščezava svetost, jer traje volja da se njime sveto služi te, koliko je u njemu, i sposobnost za to.

2. I nije tijelo zbog toga sveto što su mu dijelovi cijeli ili što nisu izloženi sili nikakva dodira, jer u različitim slučajevima mogu i rane trpjeti, a liječnici znaju pokatkada — pomažući oko zdravlja — izvoditi na njemu zahvate koje je strašno i gledati. Neka je primalja pregledajući djevicu, bilo iz zlohotnosti bilo zbog nespretnosti bilo slučajem, pri tome joj rukom prodrila djevičnjak. Ne mislim da bi itko bio toliko glup da pomisli kako je ta izgubila išta od svetosti svojega tijela, iako taj dio tijela nije više bio cijel. Stoga, sve dotle dok je postojana nakana duše, po kojoj je i tijelo zavrijedilo da se posveti, nasilje tuđe naslade ne oduzima tijelu svetost, koju obdržava postojanost njegove vlastite uzdržnosti.

O tuđoj i nasilnoj nasladi, koju silovano tijelo pretrpi protiv volje uma

proposito, quod Deo voverat, pergat vitianda ad deceptorem suum, ad hoc^{as} eam pergentem sanctam vel corpore dicimus, ea sanctitate animi, per quam corpus sanctificabatur, amissa atque destructa? Absit hic error et hinc potius admoneamur ita non amitti corporis sanctitatem manente animi sanctitate etiam corpore oppresso, sicut amittitur corporis sanctitas violata animi sanctitate etiam corpore intacto. Quam ob rem non habet quod in se morte spontanea puniat femina sine ulla sua consensione violenter oppressa et alieno compressa peccato; quanto minus antequam hoc fiat! ne admittatur / homicidium certum, cum ipsum flagitium, quamvis alienum, adhuc pendet incertum.

CC 20

Lucretia quae
invita oppressa
fuit...

19. 1. An forte huic perspicuae rationi, qua dicimus corpore oppresso nequaquam proposito castitatis ulla in malum consensione mutato illius tantum esse flagitium, qui opprimens concubuerit, non illius, quae oppressa concumbenti nulla voluntate consenserit, contradicere audebunt hi, contra quos feminarum Christianarum in captivitate oppressarum non tantum mentes, verum etiam corpora sancta defendimus? Lucretiam certe, matronam nobilem veteremque Romanam, pudicitiae magnis efferunt laudibus. Huius corpore cum violenter oppresso Tarquinius regis filius libidinose potitus esset, illa scelus improbissimi iuvenis marito Collatino et propinquo Bruto, viris clarissimis et fortissimis, indicavit eosque ad vindictam constrinxit. Deinde foedi in se commissi aegra atque impatiens se peremit⁶¹. Quid dicemus? Adultera haec an casta iudicanda est? Quis in hac controversia laborandum putaverit? Egregie quidam ex hoc veraciterque declamans ait: *Mirabile dictu, duo fuerunt et adulterium unus admisit*⁶². Splendide atque verissime. Intuens enim in duorum corporum commixtione unius inquinatissimam cupiditatem, alterius castissimam voluntatem, et non quid coniunctione membrorum, sed quid animorum diversitate agaretur attendens: *Duo, inquit, fuerunt, et adulterium unus admisit.*

...inique se in-
teremit...
PL 33

- 2. Sed quid est hoc, quod in eam gravius vindicatur, quae adulterium non admisit? Nam ille patria / cum patre pulsus est, haec summo est mactata supplicio. Si non est illa impudicitia qua invita opprimitur, non est haec iustitia qua casta punitur. Vos appello, leges iudicesque Romani. Nempe post perpetrata facinora nec quemquam scelestum indemnatum impune voluistis occidi. Si ergo ad vestrum iudicium quisquam deferret hoc crimen vobisque probaretur non solum indemnatum, verum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem, nonne eum, qui id fecisset, severitate congrua plecteretur? Hoc fecit illa Lucretia; illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, vim perpressam Lucretiam insuper interemit. Proferte sententiam. Quod si propterea non

^{as} adhuc M.

⁶¹ Usp. OVIDIJE, *Fasti* 2, 825—832; CICERON, *De rep.* 2, 25, 47.

⁶² Autor nepoznat.

Ili opet, ako neka žena izopačena uma, kršeći zavjet kojim se Bogu obvezala, zaputi se svojem zavoditelju da se poda, zar ćemo reći, kako je ona dok se tako zaputila sveta u tijelu, kad je već izgubljena i uništena ona svetost duše kojom se tijelo posvećivalo? Nek se ne čini takva pogriješka, i radije iz toga zaključimo kako svetost tijela ne propada dok traje svetost duše čak ako je i sila učinjena tijelu, upravo kao što propada svetost tijela kad je prekršena svetost duše, čak ako je i netaknuto samo tijelo.

Zbog toga, ona žena što je bez ikakva svojeg pristanka silovana i podvrgnuta tuđem grijehu nema se zbog čega kažnjavati dobrovoljnom smrću; a još manje prije nego se to zbilo! Nek se ne počinjava sigurno ubojstvo, kad sama sramota, iako tuđa, još nije sigurna.

19. 1. Bjelodan je naš dokaz kojim ustvrdismo da kad je tijelo silovano (a nakana čudoredne čistoće nije izmijenjena nikakvim pristankom na opačinu) sramotan je čin onoga koji je na silu obležao, a ne one koja je silovana i nijednim se dijelom svoje volje nije podala obležavatelju. Da li će se tomu možda usuditi protusloviti oni protiv kojih branimo kao svete ne samo umove nego i tijela onih kršćanki što su u zatočeništvu silovane?

Ti zaista velikim hvalama hvale stidnoću Lukrecije^A, plemenite i drevne rimske supruge. Kad njezino tijelo bijaše u požudi na silu oskrvnuo sin kralja Tarkvinija, povjeri ona taj zločin veoma opakoga mladića suprugu Kolatinu i srodniku Brutu, muževima i najsjajnijim i najhrabrijim, te zatraži da se prisegnu na osvetu. A zatim sebi oduzme život ne mogavši podnijeti sramotu koja joj bijaše nanescena.⁶¹ I što ćemo reći? Moramo li je osuditi kao preljubicu ili je čudoredno čista? Zar bi tkogod mogao pomisliti kako se oko toga treba prijeti? Izvrstno i istinito netko je u povodu toga rekao: »Upravo je čudnovato, da ih je bilo dvoje, a samo je jedno od njih počinilo preljub.«⁶² Sjajno je to i veoma istinito. Promatrajući u zapletaju dvaju tijela najopakiju požudu jednoga i čudoredno najčistiju volju drugoga, i ne obzirujući se na spajanje udova, nego na razliku u dušama — reče on: »Dvoje ih je bilo, a preljub je samo jedno od njih počinilo.«

2. Ali, kako je s tim što je teže kažnjena ona, koja nije dopustila preljuba? Jer dok je on s ocem svojim izgnan iz domovine, ona je kažnjena najvišom kaznom. Ako nema nečudorednosti u tome što je protiv svoje volje oskrvnuta, onda nema ni pravednosti u tome što je kažnjena takva čudoredna. Obraćam se vama, zakonima i sucima rimskim! Jer vi ne dadoste pogubiti bez suda ni one koji su krivi, pošto zločini bijahu počinjeni. Ako bi, dakle, tkogod pred vaše sudište iznio ovaj zločin, pa vam pokazao kako je ta žena (koja ne samo što nije ništa počinila nego je čudoredna i nedužna) ipak pogubljena, zar vi ne biste primjerenom strogošću kaznili onoga koji je to počinio? A to je počinila upravo ta Lukrecija; i ona, tako silno hvaljena Lukrecija, oduzela je život nedužnoj, čudorednoj, silovanoj Lukreciji!

O Lukreciji, koja
sebi oduze život
jer bijaše oskrvnu-
ta

A T. Livije. 1, 58.

potestis, quia non adstat quam punire possitis, cur interfetricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis? Quam certe apud infernos iudices etiam tales, quales poetarum vestrarum carminibus cantantur, nulla ratione defenditis, constitutam scilicet inter illos,

CC 21

*qui sibi letum /
Insontes peperere manu lucemque perosi
Proiecere animas;
cui ad superna redire cupienti
Fas obstat, tristisque palus inamabilis undae
Alligat*⁶³.

An forte ideo ibi non est, quia non insontem, sed male sibi consciam se peremit? Quid si enim (quod ipsa tantummodo nosse poterat) quamvis iuveni violenter irruenti etiam sua libidine illecta consensit idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum? Quamquam nec sic quidem se occidere debuit, si fructuosam posset apud deos falsos agere paenitentiam. Verum tamen si forte ita est falsumque est illud, quod duo fuerunt et adulterium unus admisit, sed potius ambo adulterium commiserunt, unus manifesta invasione, altera latente consensione: non se occidit insontem, et ideo potest a litteratis eius defensoribus dici non esse apud inferos inter illos, *qui sibi letum insontes peperere manu*. Sed ita haec causa ex utroque latere coartatur, ut, si extenuatur homicidium, adulterium confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur; nec omnino invenitur exitus, ubi dicitur: « Si adulterata, cur laudata? si pudica, cur occisa? ».

...si tamen casta fuit.

- 3. Nobis tamen in hoc tam nobili feminae huius exemplo ad istos refutandos, qui Christianis feminis in captivitate compressis alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant, sufficit quod in praeclaris eius laudibus dictum est: *Duo fuerunt et adulterium unus admisit*. Talis enim ab eis Lucretia magis credita est, quae se nullo adulterino potuerit macu/lare consensu. Quod ergo se ipsam, quoniam adulterum pertulit, etiam non adultera⁶⁴ occidit, non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas. Pudit enim eam turpitudinis alienae in se commissae, etiamsi non secum, et Romana mulier, laudis avida nimium, verita est ne putaretur, quod violenter est passa cum viveret, libenter passa si viveret. Unde ad oculos hominum testem mentis suae illam poenam adhibendam putavit, quibus conscientiam demonstrare non potuit. Sociam quippe facti se credi erubuit, si, quod alius in ea fecerat

⁶⁴ adulterata M.⁶³ VERGILIJE, *Aen.* 6, 434—439.

Izrecite presudu! Ako pak toga ne možete učiniti, jer vam nije nazočna ona koju biste trebali kazniti, zašto onda tolikom hvalom hvalite ubojicu jedne nedužne i čudoredne žene? Kod onih podzemnih sudaca, o kojima vaši pjesnici neprestance pjesme pjevaju, vi nju ne možete nikako obraniti, jer se ona naime smješta među one »koji su sebi

Sami zadali smrt ne skrivivši ništa, već siti

Žića pogubiše duše«;

te ako se ona želi vratiti u gornji svijet,

»Ne da sudbina, vali strahoviti nemile bare

Ne puste.«⁶³)

Ili možda ona i nije tu stoga što nije sebi nedužna oduzela život, nego svjesna svoje krivnje? Što onda (a ovo bi samo ona sama mogla znati) ako je vlastitom požudom zavedena ipak pristala, iako je mladić silovito navaljivao, te kažnjavajući samu sebe toliko je grizodušjem gonjena da je smatrala kako svoj čin mora smrću okajati? Premda se ni tada nije trebala ubiti ako je u svojih lažnih bogova mogla izmoliti probitačno pokajanje. Ako je tomu tako i ako je lažno ono, kako ih je bilo dvoje a samo je jedno počinilo preljub, nego su prije oboje počinili preljub (jedno otvorenim nasrtajem, a drugo skrivenim pristankom): onda ona nije sebe nedužnu ubila, pa stoga njezini učeni branitelji mogu reći kako ona nije u podzemlju među onima »što su nedužni na sebe kobnu digli ruku.«^A Ali onda je ovaj slučaj u stisci s obje strane: ako se umanju ubojstvo, potvrđuje se preljub; ako se odstranjuje preljub, ističe se ubojstvo; i uopće nema izlaza kad se kaže: »Ako je preljubnica, zašto je slavljena; a ako je čudoredna, zašto je ubijena.«

3. Pozivajući se na primjer te plemenite žene (a kako bismo odbili one koji, jer im je tuđa svaka pomisao o svetosti, rugaju se kršćanskim ženama koje su oskrvnute u zatočeništvu) nama posve dostaje ovo što je rečeno u vrsnim pohvalama o njoj: »Dvoje ih je bilo, a samo je jedno od njih počinilo preljub.«

Oni su naime radije vjerovali u onu Lukreciju koja sebe nije mogla ukaljati nikakvim preljubničkim pristankom (19). Jer to što se ona ubila, budući da je pretrpjela preljub, iako sama nije preljubnica, ne pokazuje njezinu ljubav prema čudorednoj čistoći, nego slabocu zbog srama. Ona se, naime, sramila one tuđe gnusobe što je počinjena na njoj, iako ne i s njom, te budući bijaše Rimljanka, odviše pohlepna za hvalama, pobojava se kako će se o njoj misliti, bude li i dalje živjela, da je čak uživala u nasilju koje je pretrpjela dok je živjela. Pomislila je kako pred oči ljudima mora kao svjedoka svojega uma iznijeti tu kaznu, kad već pred njih nije mogla izvesti samu svoju savjest. Pocrvenjela je od srama da bi se povjerovalo kako je suučesnica opačine koju joj je drugi nanio, ako bi to naprosto otrpjela.

(19) Augustin se ovdje pridružuje tako reći svim rimskim piscima hvaleći Lukrecijinu namjeru da obrani svoju čast, ali joj kao kršćanin ne može posve odobriti odluku da se liši života, jer je život ipak najveće dobro.

A Doslovan prijevod.

turpiter, ferret ipsa patienter. Non hoc fecerunt feminae Christianae, quae passae similia vivunt tamen nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua, si, quoniam hostes in eis concupiscendo stupra commiserant, illae in se ipsas homicidia crubescendo committerent. Habent quippe intus gloriam / castitatis, testimonium conscientiae; habent autem coram oculis Dei sui nec requirunt amplius, ubi quid recte faciant non habent amplius, ne deviant ab auctoritate legis divinae, cum male devitant offensionem suspicionis humanae.

CC 22

Qui se occidit reus est homicidii lege divina...

20. Neque enim frustra in sanctis canonicis Libris nusquam nobis divinitus praeceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscendae immortalitatis vel ullius cavendi carendive mali causa nobismet ipsis necem inferamus. Nam et prohibitos nos esse intellegendum est, ubi Lex ait: *Non occides*, praesertim quia non addidit: « proximum tuum », sicut falsum testimonium cum vetaret: *Falsum*, inquit, *testimonium non dices adversus proximum tuum*⁶⁴. Nec ideo tamen si adversus se ipsum quisquam falsum testimonium dixerit, ab hoc crimine se putaverit alienum, quoniam regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit, quando quidem scriptum est: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*⁶⁵. Porro si falsi testimonii non minus reus est qui de se ipso falsum fatetur, quam si adversus proximum hoc faceret, cum in eo praecepto, quo falsum testimonium prohibetur, adversus proximum prohibeatur possitque non recte intelligentibus videri non esse prohibitum, ut adversus se ipsum quisque falsus testis assistat: quanto magis intellegendum est non licere homini se ipsum occidere, cum in eo, quod scriptum est: *Non occides*, nihilo deinde addito, nullus, nec ipse utique, cui praecipitur, intellegatur exceptus! Unde quidam hoc praeceptum etiam in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum liceat occidere⁶⁶. Cur non ergo et herbas et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere ac per hoc potest et mori, proinde etiam, cum vis adhibetur, occidi. Unde et Apostolus, cum de huius modi semini/bus loqueretur: *Tu, inquit, quod seminas non vivificatur, nisi moriatur*⁶⁷; et in psalmo scriptum est: *Occidit vites eorum in grandine*⁶⁸. Num igitur ob hoc, cum audimus: *Non occides*, virgultum vellere nefas ducimus et Manichaeorum errori insanissime acquiescimus? His igitur deliramentis remotis cum legimus: *Non occides*, si propterea non accipimus hoc dictum

PL 35

⁶⁴ Izl 20, 13. 16.

⁶⁵ Mt 22, 39.

⁶⁶ Usp. AUGUSTIN, *De haeres.* 41, 1; EPIFANIJE, *Panarion* 66, 28.

⁶⁷ 1 Kor 15, 36.

⁶⁸ Ps 78 (77), 47.

Takvo što nisu učinile kršćanske žene koje su slično pretrpjele i još su na životu; niti su na sebi samima osvećivale tuđi zločin, kako ne bi zlodjelima drugih dodale još i svoja, ako bi izvršile samoubojstvo porcvenjevi od srama, jer neprijatelji iz požude za njima bijahu ih oskvrnjivali. One u sebi imaju slavu čudoredne čistoće, svjedoka svoje savjesti; to imaju pred očima svojega Boga, i ništa im više ne treba; naime, da bi pravo postupile, ništa im više ne treba, kako ne bi odstupile od odredbe Božjeg zakona, počinivši zlo da bi izbjegle zlovolji ljudske sumnje.

20. Nije nikako uzalud što se u svetim kanonskim knjigama ne može naći nikakav božanski naputak ili dopuštenje po kojem bismo smjeli počiniti samoubojstvo, bilo da bismo time stekli besmrtnost, bilo da bismo izbjegli ili spriječili kakvo zlo. Dapače, moramo shvatiti da nam se to zabranjuje kad zakon kaže: »Ne ubij!« osobito jer se ne dodaje: »svojega bližnjeg«, kao što stoji kad se zabranjuje lažno svjedočenje: pošto se kaže: »Ne svjedoči lažno protiv bližnjega.«⁶⁴ Stoga, posvjedoči li tko god lažno protiv sebe sama, nek ne misli kako je slobodan od takve krivice, jer pravilo o ljubavi prema bližnjemu prima onaj koji ljubi na temelju ljubavi prema sebi samomu, jer doista je napisano: »Ljubi bližnjega svoga kao sebe samoga.«⁶⁵

Što više, ako zbog kriva svjedočenja nije ništa manje kriv onaj tko protiv sebe sama krivo svjedoči od onoga tko krivo svjedoči protiv svojeg bližnjega, iako u zapovijedi protiv lažnog svjedočenja zabranjuje se ono samo protiv bližnjega, te bi se onima što pravo ne shvaćaju moglo učiniti kako se ne brani krivo svjedočenje protiv sebe samoga, — koliko onda više moramo razumjeti kako čovjeku nije dopušteno ubiti sebe sama, jer u onome što je napisano, »Ne ubij!« (a ništa mu više nije dodano), razumije se da se nitko ne izuzima, pogotovo ne onaj kojemu se zapovijed upućuje!

Otuda neki pokušavaju tu zapovijed proširiti i na zvijeri i životinje, tvrdeći kako se nijedna od njih ne smije ubijati.⁶⁶ Zašto se to onda ne bi ticalo i biljaka i bilo čega ostalog što se zemlje drži korijenjem i njime se hrani? Jer i taj rod stvari, iako ne posjeduje čuvstvo, kažu kako živi, pa prema tome može i umrijeti, te stoga i poginuti kad se primijeni nasilje. Otuda i apostol, kad govori o toj vrsti sjemenja, kaže: »Ono što ti siješ, ne oživljuje, ako ne umre«⁶⁷ a u psalmu je pisano: »Vino-grade im tučom udari.«⁶⁸ Hoćemo li, dakle, zaključiti kako je grijeh šibljje iščupati, kad čujemo »Ne ubij!« pa tako bezumno počiniti manihejsku pogrešku?

Stoga, odbacivši takve tlapnje (20), kad pročitamo zapovijed »Ne ubij!« — ako je ne shvatimo da se tiče grmlja, jer u njemu nema nikakva

Nema te ovlasti koja kršćanima u bilo kojem slučaju dopušta pravo na samoubojstvo

(20) To animističko gledanje manihejaca Augustin žigoše kao bolesno pretjerano, uz drugo i zato što bi time bila zabranjena svaka poljoprivreda (usp. još *De quant. an.* 33,71; *De haer.* 46, 4,2-4).

de fructibus esse, quia nullus eis sensus est, nec de irrationalibus animalibus, volatilibus, natatilibus, ambulatilibus, reptilibus, quia / nulla nobis ratione sociantur, quam non eis datum est nobiscum habere communem (unde iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur): restat ut de homine intellegamus, quod dictum est: *Non occides*, nec alterum ergo nec te. Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit.

CC 23

...quae tamen
quasdam facit
exceptiones.

21. Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet sive data lege sive ad personam pro tempore expressa iussione, (non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti; et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: *Non occides*, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt; et Abraham non solum non est culpatus crudelitatis crimine, verum etiam laudatus est nomine pietatis, quod voluit filium nequaquam scelerate, sed oboedienter occidere⁶⁹; et merito quaeritur utrum pro iussu Dei sit habendum, quod Iephte filiam, quae patri occurrit, occidit, cum id se vovisset immolaturum Deo, quod ei redeunti de proelio victori primitus occurrisset⁷⁰; nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit⁷¹, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat). His igitur exceptis, quos vel lex iusta generaliter vel ipse fons iustitiae Deus specialiter occidi iubet, quisquis hominem vel se ipsum vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur.

Animi magnitudo non excusat qui se occiderit...

PL 36

22. 1. Et quicumque hoc in se ipsis perpetraverunt, animi magnitudine fortasse mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt. Quamquam si rationem diligentius consulas, ne ipsa quidem animi magnitudo / recte nominabitur⁷², ubi quisque non valendo tolerare vel quaeque aspera vel aliena peccata se ipse interemerit. Magis enim mens infirma deprehenditur, quae ferre non potest vel duram sui corporis servitutem vel stultam vulgi opinionem, maiorque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre quam fugere et humanum iudicium maximeque vulgare, quod plerumque caligine erroris involvitur, prae conscientiae luce ac puritate contemnere. Quam ob rem si magno animo fieri putandum est, cum sibi homo ingerit mortem, ille potius Theombrotus⁷²

⁷² nominatur M.

⁶⁹ Post 22, 1—19.

čuvstva; a ni nerazumnih životinja, što lete, plivaju, hodaju ili gmižu, jer one s nama ne druguju po razboru, koji njima nije dan da ga dijele s nama (te se otuda prema posve pravičnoj odredbi Tvorca i njihov život i smrt podređuju našim potrebama) —, preostaje da shvatimo kako se čovjeka tiče zapisana zapovijed »Ne ubij!« —: niti koga drugoga, niti sebe sama. Jer i onaj tko ubije sebe ne ubija nikoga drugog negoli čovjeka.

21. Neke je iznimke sama božanska ovlast načinila od zakona prema kojem nije dopušteno ubiti čovjeka. Nu takve iznimke uključuju samo one koje je sâm Bog zapovijedio ubiti, bilo datim zakonom bilo izričitim privremenim nalogom nekoj osobi (ali sâm onaj nije ubojica koji izvršuje što mu je naredeno, kao što je i mač samo pomagalo onomu koji se njime služi; pa stoga nikako ne griješe protiv zapovijedi »Ne ubij!« oni koji su po Božjoj ovlasti vodili ratove ili su predstavljajući svojom osobom državnu vlast, a prema njezinim zakonima, to jest po ovlasti najpravednije uredbe, kažnjavali smrću zločince. Tako i Abraham, ne samo što nije optuživan za zločin okrutnosti nego je čak hvaljen zbog svoje pobožnosti, kad ono svojeg sina htjede ubiti, ali ne zločinački, nego zbog poslušnosti;⁶⁹ a s pravom se pita treba li smatrati da je također po Božjem nalogu kad je Jefta ubio svoju kćer što mu je do-trčala u susret, pošto se bijaše zavjetovao žrtvovati Bogu prvo biće koje susretne po povratku iz pobjedničkog boja;⁷⁰ i ni Samson se ne može drukčije osloboditi krivnje, kad je rušenjem zgrade uništio i sebe sama zajedno s neprijateljima,⁷¹ osim uz uvjet da je to potajno naredio isti onaj Duh, koji je preko njega počinjao čudesu) — dakle: osim tih iznimaka, koje naredi ubiti ili općenito pravedan zakon ili sâm izvor pravde Bog posebice, svatko tko ubije čovjeka, bilo sebe sama bilo nekoga drugog, potpada pod optužbu za ubojstvo.

O onim ubojstvi-
ma ljudi koja su
iznimke od optuž-
be za zločin

22. 1. Onima koji počinise samoubojstvo možda se može diviti veličini duše, ali se ne može hvaliti razbor i mudrost. Razmisliš li pak o tome pomnije, nećeš zapravo ni veličinom duše nazvati ono kad tkogod podigne ruku na sebe ne mogavši podnijeti ili bilo koje tegobe ili pak tuđe grijehe. Prije će se u slaboci zateći onaj sam koji ne može podnijeti bilo tešku zatočenost svojeg tijela bilo glupo mnijenje gomile, dok s pravom onoga treba nazvati većim umom koji nevoljan život prije podnosi negoli izbjegava, te koji u svjetloći i čistoći savjesti prezire sud ljudi, a osobito svjetine, koja je većinom uvijena u maglu pogriješke. Stoga, ako treba smatrati velikodušnim nekoga tko je sam sebe ubio, onda prije da je ta veličina duše u onoga Teombrota⁷², o kojem

Može li ikada svo-
jevoljna smrt zna-
čiti veličinu duše?

⁷⁰ Usp. Suci 11, 29—39.

⁷¹ Usp. Suci 16, 30.

CC 24

in hac animi magnitudine reperitur, quem ferunt lecto Platonis / libro, ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro atque ita ex hac vita emigrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Nihil enim urgebat aut calamitatis aut criminis seu verum seu falsum, quod non valendo ferre se auferret; sed ad capessendam mortem atque <ad> huius vitae suavia vincula rumpenda sola adfuit animi magnitudo. Quod tamen magne potius factum esse quam bene testis ei esse potuit Plato ipse⁷², quem legerat, qui profectio id praecipue potissimumque fecisset vel etiam praecepisset, nisi ea mente, qua immortalitatem animae vidit, nequaquam faciendum, quin etiam prohibendum esse iudicasset.

...maxime si christianus.

- 2. [23.] At enim multi se interemerunt, ne in manus hostium pervenirent. Non modo quaerimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio etiam exemplis anteponenda est, cui quidem et exempla concordant, sed illa, quae tanto digniora sunt imitatione, quanto excellentiora pietate. Non fecerunt Patriarchae, non Prophetae, non Apostoli, quia et ipse Dominus Christus, quando eos, si persecutionem paterentur, fugere admonuit de civitate in civitatem⁷⁴, potuit admonere ut sibi manus inferrent, ne in manus persequentium pervenirent. Porro si hoc ille non iussit aut monuit, ut eo modo sui ex hac vita migrarent, quibus migrantibus mansiones aeternas praeparaturum esse se promisit⁷⁵, quaelibet exempla proponant^{av} gentes, quae ignorant Deum, manifestum est hoc non licere colentibus unum verum Deum.

Cato minor insipienter se occidit.

PL 37

23. Sed tamen etiam illi praeter Lucretiam, de qua supra satis quod videbatur diximus, non facile reperiunt de cuius auctoritate praescribant, nisi illum Catonem, qui se Uticae occidit⁷⁶; non quia solus id fecit, sed quia vir doctus et probus habebatur, ut merito putetur etiam recte fieri potuisse vel posse quod fecit. / De cuius facto quid potissimum dicam, nisi quod amici eius etiam docti quidam viri, qui hoc fieri prudentius dissuadebant, imbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt, quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio^{az} iudicavit. Nam si turpe erat sub victoria Caesaris vivere, cur auctor huius turpitudinis filio fuit,

^{av} opponant M.^{az} pater dod. M.⁷² Usp. CICERON, *Tuscul.* 1, 34, 84; LAKTANCIJE, *Div. inst.* 3, 18, 9.⁷³ Usp. PLATON, *Fedon* 61 d; 66 b ss.⁷⁴ Usp. Mt 10, 23.⁷⁵ Usp. Iv 14, 2.⁷⁶ Usp. SENEKA, *Epp.* 24, 6—8; 67, 7; *De tranq. an.* 16.

govore kako je, pročitavši Platonovu knjigu u kojoj se raspravlja o besmrtnosti duše, naglavačke se bacio sa zida pa se tako preselio iz ovoga života u onaj o kojem je mislio da je bolji. Na to ga nije tjerala nikakva nevolja ni zločin, bilo zbiljski bilo lažni, tako da bi, ne mogavši podnijeti, sebi oduzeo život; nego ga je jedino veličina duše nagnala da potraži smrt te raskine slatke okove ovoga života. Nu ipak da je i to prije veliko negoli dobro mogao je njemu posvjedočiti sam Platon⁷³), kojega čitaše, i koji bi isto i sam zaista prvi počinio pa čak i propisao, da nije prosudio istim onim razumom kojim je vidio besmrtnost duše kako ne samo što se samoubojstvo ne smije počinjavati nego se mora zabranjavati (21).

2. Međutim, mnogi su se ubijali kako ne bi pali u ruke neprijateljima. Ne istražujemo sada da li je takvo što učinjeno, nego da li je to trebalo učiniti. Zdrav razbor treba pretpostaviti primjerima, a s njime se poneki primjeri i slažu, ali oni su primjeri dostojniji oponašanja što se više odlikuju pobožnošću. Samoubojstva ne počinije ni patrijarke, ni proroci, ni apostoli, a i sam Isus Krist kad je njih, izložene progonima, svjetovao da bježe iz grada u grad,⁷⁴) mogao im je isto tako svjetovati i da ruku na sebe podignu, kako ne bi dopali u ruke progoniteljima. I nadalje, ako On nije ni nalagao ni svjetovao svojim sljedbenicima da takvim načinom napuštaju ovaj život (a bijaše obećao da će im pripremiti vječna boravišta nakon njihove smrti),⁷⁵) onda — kakve god primjere iznosili pogani koji ne poznaju Boga, bjelodano je da takav čin nije dopušten onima koji štiju jedinog istinskog Boga.

23. Osim Lukrecije, o kojoj smo dostatno već govorili, čak ni ti ne nalaze lako drugi slučaj na temelju kojega bi preporučivali sam čin, osim glasovitoga Katona, koji se ubio u Utici;⁷⁶) i ne zbog toga što je to sam učinio, nego zbog toga što je smatran učenim i časnim mužem, tako te se opravdano misli kako je moglo ili još može biti pravo ono što bijaše počinio.

O tome njegovu činu što bih ja mogao najbolje reći osim isto ono što i njegovi prijatelji, također učeni ljudi, koji su ga mudro odgovarali od toga, misleći kako je takav postupak prije plod slaba negoli snažna duha i ne pokazuje časnost kojom se izbjegava sramota, nego slabost da se podnese nesreća? Do istog je suda došao i sam Katon što se tiče njegova sina. Jer ako bijaše sramotno živjeti nakon Cezarove pobjede, zašto je tu sramotu priređivao svojem sinu, kojega je napućivao nek

Kakav je primjer Katona, koji se ubio, ne mogavši podnijeti Cezarovu pobjedu?

(21) Na primjeru Lukrecijinu Augustin preispituje stav onih koji samoubojstvo osuđuju (npr. Platon, *n. mj.*; Aristotel, *Nic.* 1116,10ss i drugi) i onih koji ga dopuštaju (npr. cinici: Diogen Laert, 6, 86, 95; Seneka, *Epist.* 24, 4-5; 69, 6; 74, 14). U obojih je mjerilo veličina duha: ili kao bezuvjetno prihvaćanje života ili kao nadmoćno i dosljedno preziranje smrti. U konačnici po srijedi je čovjekovo opredjeljenje.

CC 25

quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit⁷⁷? Cur non et illum secum coegit ad mortem? Nam si eum filium, qui contra imperium in hostem pugnaverit, etiam victorem laudabiliter Torquatus occidit⁷⁸, cur victus victo filio pepercit Cato, qui non pepercit sibi? An turpius erat contra imperium esse victorem, quam contra decus ferre victorem? Nullo modo igitur Cato turpe esse iudicavit sub victore Caesare vivere; alioquin ab hac turpitudine paterno ferro filium liberaret. Quid^{ba} ergo, nisi quod filium quantum amavit, cui parci a Caesare et speravit et voluit, tantum gloriae ipsius Caesaris ne ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Caesar dixisse fertur⁷⁹, invidit, aut ut aliquid nos mitius dicamus, erubuit?

Regulum Catoni praeferimus.

24. Nolunt autem isti, contra quos agimus, ut sanctum virum Iob, qui tam horrenda mala in sua carne perpeti maluit quam illata sibi morte omnibus carere cruciatibus, vel alios sanctos ex litteris nostris summa auctoritate celsissimis fideque dignissimis, qui captivitatem dominationemque hostium ferre quam sibi necem inferre maluerunt, Catoni praeferamus; sed ex litteris eorum eundem illum^{bb} Marco Catoni Marcum Regulum praeferam^{bc}. Cato enim numquam Caesarem vicerat, cui victus dedignatus est subici et, ne subiceretur, a se ipso elegit occidi: Regulus autem Poenos iam vicerat imperioque Romano Romanus imperator non ex civibus dolendam, sed ex hostibus laudandam victoriam reportaverat; ab eis tamen postea victus maluit eos ferre serviendo quam eis se auferre moriendo. Proinde servavit et sub Carthaginiensium dominatione patientiam et in Romanorum dilectione constantiam, nec victum auferens corpus ab hostibus nec invictum animum a civibus. Nec quod se occidere noluit, vitae huius amore fecit. Hoc probavit, cum causa promissi iurisque iurandi ad eosdem hostes, quos gravius in senatu verbis quam <in> bello armis offenderat, sine ulla dubitatione remeavit. Tantus itaque vitae huius contemptor, cum sacientibus hostibus per quaslibet poenas eam finire quam se ipse perimere maluit, magnum scelus esse, si se homo interimat, procul dubio iudicavit. Inter omnes suos laudabiles et / virtutis^{bd} insignibus illustres viros non proferunt Romani meliorem, quem neque felicitas corruperit, nam in tanta victoria mansit pauperrimus⁸⁰; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia revertit intrepidus. Porro

PL 38

^{ba} est *dod. M.*^{bb} eidem ili *M.*^{bc} praeferamus *M.*^{bd} virtutum *M.*, virtutes *tri kodeksa*⁷⁷ Usp. LIVIJE, *Periocha* 114; APIJAN, *De bello civ.* 2, 98–99.⁷⁸ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 8, 7, 20–21.⁷⁹ Usp. PLUTARH, *Katon Ml.* 72; APIJAN, *De bello civ.* 2, 99.⁸⁰ Usp. LIVIJE, *Periocha* 18; VALERIJE MAKSIM, *Facta et dicta mem.* 4, 4.

svu svoju nadu uloži u Cezarovu dobrostivost⁷⁷)? Zašto i njega nije prisilio da s njime podijeli smrt? Ako je onoga sina koji se protivno naredbi borio protiv neprijatelja i pobijedio, Torkvat ipak ubio (i zbog toga bio hvaljen)⁷⁸, zašto je pobijeđenog sina poštedio pobijedeni Katon, koji nije sebe štedio (22)? Bijaše li sramotnije protivno naredbi biti pobjednikom negoli se pokoriti pobjedniku protivno časti?

Katon, dakle, nije nikako smatrao da je sramotno živjeti pod pobjednikom Cezarom; inače bi od te sramote izbavio sina očinskim mačem. Što da, dakle, kažemo ako ne to da koliko je volio svojega sina (za kojega se nadao, a i htio je, da ga Cezar poštedi) toliko je zavidio slavi samoga Cezara ako bi taj i njega osobno poštedio — kao što kažu kako sâm Cezar reče⁷⁹) — te se toga sramio, da to nešto blaže izrazimo?

24. Ne žele, zatim, ti isti protiv kojih ovo iznosimo da Katonu pretpostavimo svetoga muža Joba, koji je više volio tako užasna zla pretrpjeti svojom pūti negoli se izbaviti svih muka zadavši smrt sebi samome; ili pak ostale svete muževe iz naših knjiga, koji se odlikuju najvišim ugledom i vjerodostojnošću, koji su više voljeli podnositi zatočeništvo i nasilje neprijatelja negoli sebi život oduzeti; ali iz njihovih vlastitih knjiga navest ću im Marka Regula^A, kojega pretpostavljam Marku Katonu. Katon, naime, nije nikad pobijedio Cezara, ali kad ga ovaj pobijedi, ne htjede mu se podvrgnuti, te da mu se ne bi podvrgnuo, izabrao je počinuti samoubojstvo. Regul je dočim Pune pobijedio i izvojevao pobjedu kao vojni rimski zapovjednik, ne onu tužnu nad građanima, nego onu hvale dostojnu nad neprijateljima — a kad je poslije od njih pobijeđen, više ih je volio trpjeti kao zatočenik negoli se izbaviti od njih samoubojstvom. Stoga je ostao u ropstvu, te je pokazao strpljivost pod vlašću Kartaginjana i postojanost u ljubavi prema Rimljanima, ne lišivši tako ni neprijatelja svojega pobijeđenoga tijela ni svoje zemljake svojega nepobijeđenoga duha. I to što sama sebe ne htjede ubiti ne bijaše zbog ljubavi prema ovome životu. Dokazao je to kad se bez ikakva oklijevanja — a radi data obećanja i prisege — vratio istim onim neprijateljima koje je u senatu žešće napao riječima negoli u boju oružjem.

Iako bijaše toliki preziratelj ovoga života, pošto se bijaše radije izručio okrutnim neprijateljima da mu oni život dokrajče bilo kakvim mukama negoli da sam sebe ubije, nedvojbeno pokazuje kako je smatrao velikim zločinom ako čovjek počinu samoubojstvo. Između svih svojih muževa hvale vrijednih i glasovitih po vrlinama Rimljani od njega ne dadoše boljega, jer Regula ne iskvari ni dobra kob, on i u golemoj pobjedi ostade puki siromah⁸⁰) ali ga ni zla kob nije skršila, jer se neustrašiv bijaše vratio u onakav zator. Ako, nadalje, najodvažniji i najizvrsniji

(22) Augustin se dijeli od suda drugih ne priznavajući Katonu Utičkome veličinu duha u samoubilačkoj odluci.

^A Vidi XV poglavlje.

Ona vrлина po kojoj Regul bijaše izvrsniji od Katona mnogo se više ističe među kršćanima

CC 26

si fortissimi et praeclarissimi viri terrenae patriae defensores deorumque licet falsorum, non tamen fallaces cultores, sed veracissimi etiam iuratores, qui hostes victos more ac iure belli ferire potuerunt, hi ab hostibus victi se ipsos ferire noluerunt et, cum mortem minime formidarent, victores tamen dominos ferre quam eam sibi inferre maluerunt: quanto magis Christiani, verum Deum colentes et supernae patriae suspirantes, ab hoc facinore temperabunt, si eos divina dispositio vel probandos vel emendandos ad tempus hostibus subiugaverit, quos in illa humilitate non deserit, qui propter eos tam humiliter Altissimus venit, praesertim quos nullius militaris potestatis vel talis militiae iura constringunt ipsum hostem ferire superatum. Quis ergo tam malus error obrepit, ut homo se occidat, vel quia in eum peccavit, vel ne in eum peccet inimicus, cum vel peccatorem vel peccatum ipsum occidere non audeat inimicum?

Timor peccandi non excusat qui se occidit...

25. At enim timendum est et cavendum, ne libidini hostili subditum corpus illecebrosissima voluptate animum alliciat consentire peccato. Proinde, inquiunt, non iam propter alienum, sed propter suum peccatum, antequam hoc quisque committat, se debet occidere. Nullo modo quidem hoc faciet animus, ut consentiat libidini carnis suae aliena libidine concitatae, qui Deo potius eiusque sapientiae quam corpori eiusque^{be} concupiscentiae subiectus est. Verum tamen si detestabile facinus et damnabile scelus est etiam se ipsum hominem occidere, sicut veritas manifesta proclamat, quis ita desipiat, ut dicat: « Iam nunc peccemus, ne postea forte peccemus; iam nunc perpetremus homicidium, ne postea forte incidamus in adulterium »? Nonne si tantum dominatur iniquitas, ut non innocentia, sed peccata potius eligantur, satius est incertum de futuro adulterium quam certum de praesenti homicidium? Nonne satius est flagitium committere, quod paenitendo sanetur, quam tale facinus, ubi locus salubris paenitentiae non relinquitur? Haec dixi propter eos vel eas, quae non alieni, sed proprii peccati devitandi causa, ne sub alterius libidine etiam excitatae suae forte consentiant, vim sibi, qua moriantur, inferendam putant. Ceterum absit a mente Christiana, quae Deo suo fedit in eoque spe posita eius adiutorio nititur, absit, inquam, ut mens talis quibuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedat. Quod / si illa concupiscentialis inoboedientia, quae adhuc in membris moribundis habitat, praeter nostrae voluntatis legem quasi lege sua movetur, quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis!

PL 39

^{be} corpori eiusque] corporis M.

muževi, branitelji zemaljske domovine i bogova (iako onih lažnih, ali ne i lažni štovatelji, nego i najistinskiji prisezatelji), koji mogahu po običaju i zakonu rata zatući pobijedene neprijatelje, a sami od neprijatelja pobijedeni ne htjedoše sebe same zatući te, iako su se najmanje smrti plašili, ipak su više voljeli podnositi nasilje pobjednika negoli počinuti samoubojstvo, (23) — koliko će se više morati ustezati od toga zločina kršćani, koji štiju istinskoga Boga i teže nadzemaljskoj domovini, ako ih Božja pomisao za neko vrijeme podvrgne neprijateljima, bilo da ih iskuša, bilo da ih popravi, jer njih u tome poniženju ne napušta Onaj koji je Najuzvišeniji tako ponizno sišao među njih, a osobito kad ih ne obvezuju nikakve vojne vlasti ni zakoni vojske da ubiju čak i pobijedena neprijatelja. Koja se to onda tako opaka zabluda može prikristi da čovjek sama sebe ubije, bilo zato jer se neprijatelj o njega ogriješio, bilo da se ne bi o njega ogriješio, kad inače ne smije ubiti neprijatelja grješnika ili koji će zgrješiti?

25. Ali valja se plašiti i paziti, da ne bi tijelo podvrgnuto neprijateljevoj požudi najzamamnijom nasladom zavelo dušu da pristane na grijeh. Otuda, kažu, slijedi, kako ne zbog tuđeg nego zbog svojeg vlastitog grijeha — prije nego ga tkogod počinu — valja počinuti samoubojstvo.

Ne smije se jedan grijeh izbjegavati drugim

Ovo nipošto neće učiniti duša koja je više podložna Bogu i Njegovoj mudrosti negoli tijelu i njegovoj požudnosti, to jest da pristane na tjelesnu požudu koju je u vlastitoj puti izazavala tuđa požuda. Ako je pak gnusoban zločin i opak grijeh ubiti sebe sama — kao što i bjelodana istina izjavljuje —, tko je onda tako mahnit da kaže: »Griješimo sada, kako poslije ne bismo slučajno griješili, pa počinimo sad i samoubojstvo, kako ne bismo poslije slučajno počinili preljub?«

Ako je toliko zavladała opačina te se više ne može izabrati nedužnost, nego samo grijeh, nije li onda bolji neizvjestan preljub u budućnosti negoli sigurno ubojstvo u sadašnjosti? Nije li bolje počinuti sramotno djelo koje se može iskupiti pokorom negoli takav zločin pri kojem ne ostaje nikakva mjesta spasonosnoj pokori?

Rekoh ovo zbog onih muškaraca ili žena koji misle kako sebi smiju oduzeti život, ne da bi izbjegli tuđemu, nego svojem vlastitom grijehu, kako se ne bi od tuđe požude pobudila i njihova vlastita te oni na nju možda pristali. Dakako, nek je daleko od kršćanske duše, koja se pozudaje u svojega Boga, u njega nadu polaže i na Njegovu se pomoć oslanja, nek je daleko — kažem — da ta duša uopće popusti putenim požudama i pristane na gnusobu. Jer ako ta požudna neposlušnost, koja još prebiva u našim smrtnim udovima, djeluje mimo zakona naše osobne volje i kao po vlastitom zakonu, koliko je onda manje krivnje u tijelu onoga tko ne pristaje, ako je nema u tijelu onoga koji spava?

(23) Atilije Regul predstavlja sjajan primjer veličine ili snage duha (*virtus*): po siromaštvu, koje mu priznaju i poganski povjesnici, bio je jači od užitka i potrebe, a po snazi i vjernosti jači od stradanja i smrti.

...si excipiuntur
quae Deus vel
lex iussissent.
CC 27

26. Sed quaedam, inquit, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in raptu/rum atque necaturum se fluvium proiecerunt eoque modo defunctae sunt earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim Ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus⁸¹, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest ut ita sit. Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes? sicut de Samsonem aliud nobis fas non est credere. Cum autem Deus iubet sequere iubere sine ullis ambagibus intimat, quis oboedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis Deo filium immolare decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit. Nam et miles cum oboediens potestati, sub qualibet^{bf} legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, immo, nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti; quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque unde punitur si fecit^{bs} iniussus, inde punitur nisi fecerit iussus. Quod si ita est iubente imperatore, quanto magis iubente Creatore! Qui ergo audit non licere se occidere, faciat, si iussit cuius non licet iussa contemnere; tantummodo videat, utrum divina iussio nullo nutet incerto. Nos per aurem conscientiam convenimus, occultorum nobis iudicium non usurpamus. *Nemo scit quid agatur in homine nisi spiritus hominis, qui in ipso est*⁸². Hoc dicimus, hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in perpetuas; nemi/nem propter aliena peccata, ne hoc ipso^{bh} incipiat habere gravissimum proprium, quem non polluebat alienum; neminem propter sua peccata praeterita, propter quae magis hac vita opus est, ut possint paenitendo sanari; neminem velut desiderio vitae melioris, quae post mortem speratur, quia reos suae mortis melior post mortem vita non suscipit.

PL 40

^{bf} qua M.
^{bs} fecerit M.
^{bh} ipse M.

⁸¹ Usp. EUZEBIJE, *Hist. eccl.* (Crkv. pov.) 8, 12.

⁸² 1 Kor 2, 11.

26. Ali; kažu oni, u doba progonâ stanovite svete žene, kako bi pobjegle progoniteljima svoje čednosti, bacale su se u rijeku koja ih je odnosila i davila, te su tako pogibale, a njihova se mučenička svetišta uvelike štiju u katoličkoj crkvi. O tima se ne usuđujem reći ništa nepromišljeno. Ne znam nije li sama božanska ovlast uvjerala Crkvu — pouzdanim svjedočanstvima⁸¹) — da se tako časti uspomena na njih; može biti da je upravo tako. Što onda, ako su učinile tako ne ljudskom naravi zavedene, nego po božanskoj naredbi; ne zalutavši, nego poslušavši? Kao što bi bio grijeh kad bismo drukčije povjerovali i o Samsonu. Kad Bog naređuje, i još nedvojbeno naznačuje kako je to Njegova naredba, tko da poslušnost osudi? Tko li će okriviti pokornost iz pobožnosti?

Ali, odluči li bilo tko žrtvovati Bogu svojega sina, ne čini to bez grijeha, samo zato što je Abraham to isto učinio čak i pohvalno. Jer i vojnik kad slušajući onu ovlast pod kojom je zakonito opunomoćen ubije čovjeka, onda ni po kojem zakonu svoje države nije kriv za ubojstvo; dapače. ako to ne učini, kriv je za neizvršavanje dužnosti i neposluh; a ako bi to počinio po svojoj volji i ovlasti, bio bi kriv za krvoproliće. I tako, isto se kažnjava učini li to mimo naredbe kao što će se kazniti ne učini li toga kad je naređeno. Ako je tomu tako kad naređuje vojni zapovjednik, koliko je još više kad naredi Tvorac! Stoga onaj tko sluša kako se ne smije ubiti, neka i to učini, ako mu naređuje onaj kojega se naredbe ne smiju prezirati; samo neka dobro razvidi ima li u božanskoj naredbi ikakve dvojbe. Mi po čuvenju doznajemo o ljudskoj savjesti; ne uzimamo sebi pravo da spoznajemo skrovite znake. Jer nitko »ne zna što se zbiva u čovjeku osim duha čovjekova, koji je u njemu samome.«⁸²)

Ovo kažemo, ovo tvrdimo, ovo svim sredstvima odobravamo: nitko sebe ne smije svojevoljno ubiti pod izgovorom bježanja od vremenitih nevolja, kako ne bi zapao u one koje su vječne; nitko toga ne smije učiniti zbog tuđih grijeha, kako time ne bi stekao onaj najteži vlastiti grijeh, dok hoće da ga onaj tuđi ne ukalja; nitko toga ne smije učiniti zbog vlastitih prošlih grijeha, zbog kojih mu još više treba ovaj život, kako bi se pokorom mogao izbaviti od njih; i nitko toga učiniti ne smije zbog želje za boljim životom, kojem se nada nakon smrti, jer bolji život nakon smrti ne prima one što su krivi za svoju smrt (24).

(24) Filozofija je od pitagorejaca do Sokrata bila razmišljanje o smrti. Kasnije se to nastavilo u stoika, napose u Seneke, po kojem je filozofija mudrost prihvaćanja života kao umiranja. Zajedno s drugim piscima koji se nadahnjuju vjerskim poimanjem života (usp. Porfirije, *De abst.* 2,47; Laktancije, *Div. inst.* 3,18) Augustin se zalaže da ne bi neka shvaćanja i raspoloženja prodrla u redove onih koji teže za prekogrobnim ciljem.

Kako valja tumačiti one postupke koji su nedopustivi, a zna se da su ih sveci poduzimali.

Bonum vitae
semper antepo-
nendum.

CC 28

27. Restat una causa, de qua dicere coeperam, qua utile putatur, ut se quisque interficiat, scilicet ne in peccatum irruat vel blandiente voluptate vel dolore saeviente. Quam causam si voluerimus admittere, eo usque progressa perveniet, ut hortandi sint homines tunc se potius interimere, cum lavacro sanctae regenerationis abluti universorum remissionem acciperint peccatorum. Tunc enim tempus est cavendi omnia futura peccata, cum sunt omnia deleta praeterita. Quod si morte spontanea recte fit, cur non tunc potissimum fit? Cur baptizatus sibi quisque parcat? Cur liberatum caput tot rursus vitae huius periculis inserit, cum sit facillimae potestatis illata sibi nece omnia devitare scriptumque sit: *Qui amat periculum, incidet in illud*⁸³? Cur ergo amantur tot et tanta pericula vel certe, etiamsi non amantur, suscipiuntur, cum manet in hac vita, cui abscedere licitum est? An vero tam insulsa perversitas cor evertit et a consideratione veritatis avertit, ut, si se quisque interimere debet, ne unius captivantis dominatu corruat in peccatum, vivendum sibi existimet, ut ipsum perferat mundum per omnes horas temptationibus plenum, et talibus, qualis sub uno domino formidatur^{bi}, et innumerabilibus ceteris, sine quibus haec vita non ducitur? Quid igitur causae est, cur in eis exhortationibus tempora consumamus, quibus baptizatos alloquendo studemus accendere sive ad virginalem integritatem sive ad continentiam vidualem sive ad ipsam tori conjugalis fidem⁸⁴, cum habeamus meliora et ab omnibus peccandi periculis remota compendia, ut, quibuscumque post remissionem recentissimam peccatorum arripiendam mortem sibi ingerendam persuadere potuerimus, eos ad Dominum saniores purioresque mittamus? Porro si, quisquis hoc aggrediendum et suadendum putat, non dico desipit, sed insanit: qua tandem fronte homini dicit: « Interfice te, ne parvis tuis peccatis adicias gravius, dum vivis sub domino barbaris moribus impudico », qui non potest nisi sceleratissime dicere: « Interfice te peccatis tuis omnibus absolutis, ne rursus talia vel etiam peiora committas, dum vivis in mundo tot impuris voluptatibus illecebrosus, tot nefandis crudelitatibus furiosus, tot erroribus et terroribus inimico »? Hoc quia nefas est dicere, nefas est profecto se occidere. Nam si hoc sponte faciendi ulla causa iusta esse posset, procul dubio iustior quam ista non esset. Quia vero nec ista est, ergo nulla est.

^{bi} formidantur *M.*

⁸³ Sirah 3, 27.

⁸⁴ Usp. AUGUSTIN, *Enarr. in ps.* 45, 13; 57, 19; 60, 5; 136, 9; 143, 5; *Serm.* 192, 2; 223, 1.

27. Preostaje još jedan razlog, o kojem bijah počeo govoriti, zbog kojeg se smatra samoubojstvo korisnim, naime: kako čovjek ne bi zapao u grijeh, bilo od zavodljive požude, bilo od okrutne patnje. Pristanemo li na taj razlog, on će nas odvesti sve dotle da moramo nagovarati ljude da se radije ubiju čim prime oprost svih grijeha oprani u kupelji svetog preporođaja. Jer najbolje je vrijeme da se izbjegnu svi budući grijesi onda kad su izbrisani svi prošli. Ako se to pravo postiže svojevolumnom smrću, zar nije tada najzgodnije? Zašto da krštenik sebe štedi? Zašto da oslobođenu glavu ponovo gura u ovaj pogibeljni život, kad je samoubojstvom moguće vrlo lako sve pogibelji izbjeći, a i pisano je: »Tko pogibelj ljubi, i zapast će u nju.«⁸³ Zašto bi se voljele takve i tolike pogibelji ili, ako se ne vole, u najmanju ruku prihvaćale, dok čovjek ostaje u ovome životu iz kojega je dopušteno otići? Može li neukusna izopačenost toliko srce smutiti i toliko ga odvratiti od istraživanja istine, da pomisli kako se čovjek treba ubiti da ne bi zapao u grijeh zatočen u jednoga gospodara, a da mu valja živjeti te podnositi sâm svijet, koji je od jednoga sata do drugoga pun iskušenja, i onoga kojeg se boji pod jednim gospodarom i neizbrojivih ostalih bez kojih se ne živi u ovome životu? Zbog kojega razloga onda trošimo vrijeme na bodrenja kojima krštenike nastojimo potaknuti da ustraju bilo u djevičanskoj čednosti, bilo u udovičkoj suzdržljivosti, bilo u bračnoj vjernosti,⁸⁴ kad imamo pričuvke što su mnogo bolji i dalji od svih pogibelji grijeha, da koga god možemo — odmah nakon najnovijeg oprosta od grijeha — nagovorimo na što brže samoubojstvo, te ih takve otpravimo Gospodinu i čitavije i čistije? Ali, ako je onaj tko misli kako treba udariti tim putem ili ga valja preporučivati — ne kažem: nerazborit, nego posve bezuman, — kakvoga čela da kaže čovjeku: »Ubij se, kako ne bi svojim sitnim grijesima dodao jedan teži, dok živiš pod besramnim gospodarem divljačkog ponašanja«, dok ne bi mogao nego upravo zločinački reći: »Ubij se sad pošto su ti svi tvoji grijesi oprošteni, kako ne bi ponovo ili takve ili još gore počinio, kad živiš u svijetu koji te mami tolikim nečistim požudama, koji je bijesan od tolikih kletih okrutnosti i koji ti prijete tolikim grijesima i užasima?« Budući da je opačina takvo što govoriti, zaista je opačina i sebe ubiti. Kad bi mogao postojati ijedan pravičan razlog da se to svojevolumno učini, onda — bez ikakve dvojbe — od toga ne bi bilo pravičnijeg. Nu kako ni on nije takav, onda ga uopće i nema (25).

Smije li se počiniti samoubojstvo, kako bi se izbjeglo grijehu

(25) Po Augustinu je isključena i eutanazija, koju je u nekim slučajevima Platon (*Leg.* 873 c) dopuštao.

Quod invitus
quis passus sit
humilem monet
esse...
PL 41

CC 29

28. 1. Non itaque vobis, o fideles Christi, sit taedio vita vestra, si ludibrio fuit hostibus castitas vestra. Habetis magnam veramque consolationem, si fidam conscientiam retinetis non vos consensisse peccatis eorum, qui in vos peccare permissi sunt. Quod si forte, cur permissi sint, quaeritis, alta quidem est providentia Creatoris mundi atque Rectoris, *et inscrutabilia / sunt iudicia eius et investigabiles viae eius*⁸⁵; verum tamen interrogate fideliter animas vestras, ne forte de isto integritatis et continentiae vel pudicitiae bono vos inflatius extulistis et humanis laudibus delectatae in hoc etiam aliquibus invidistis. Non accuso quod nescio, nec audio quod vobis interrogata vestra corda respondent. Tamen si ita esse responderint, nolite admirari^{b1} hoc vos amisisse, unde hominibus placere gestiistis, illud vobis remansisse, quod ostendi hominibus non potest. Si peccantibus non consensistis, divinae gratiae, ne amitteretur, divinum accessit auxilium; humanae gloriae, ne amaretur, humanum successit opprobrium. In utroque consolamini, pusillanimes, illinc probatae hinc castigatae, illinc iustificatae hinc emendatae. Quarum vero corda interrogata respondent numquam se de bono virginitatis vel viduitatis vel coniugalis pudicitiae superbisse, sed humilibus consentiendo de dono Dei cum tremore exultasse⁸⁶, nec invidisse cuiquam paris excellentiam sanctitatis et castitatis, sed humana laude postposita, quae tanto maior deferri solet, quanto est bonum rarius, quod exigit laudem, optasse potius ut amplior earum numerus esset, quam ut ipsae in paucitate amplius eminerent: nec istae, quae tales sunt, si earum quoque aliquas barbarica libido compressit, permissum hoc esse causentur, nec ideo Deum credant ista neglegere, quia permittit quod nemo impune committit. Quaedam enim veluti pondera malarum cupiditatum et per occultum praesens divinum iudicium relaxantur et manifesto ultimo reservantur. Fortassis autem istae, quae bene sibi sunt consciae non se ex isto castitatis bono cor inflatum extulisse, et tamen vim hostilem in carne perpassae sunt, habebant aliquid latentis infirmitatis, quae posset in superbiae fastum, si hanc humilitatem in vastatione illa evasisent, extolli. Sicut ergo quidam morte rapti sunt, ne malitia mutaret intellectum eorum⁸⁷, ita quiddam ab istis vi raptum est, ne prosperitas mutaret modestiam earum. Utrisque igitur, quae de carne sua, quod turpem nullius esset perpassa contactum, vel iam superbiebant vel surperbire, si nec hostium violentia contrectata esset, forsitan poterant, non ablata est castitas, sed humilitas persuasa; illarum tumori succursum est immanenti, istarum occursum est imminentei.

^{b1} mirari M.

⁸⁵ Rim 11, 33.

28. 1. Nek vam stoga, o vjernici Kristovi, ne dojadi vaš život, ako čednost vaša postade igračkom neprijateljima! Imate golemu i istinsku utjehu, ako se iskrene savjesti sjećate kako niste pristajali na grijehone onih kojima bijaše dopušteno ogriješiti se o vas. Ako biste možda upitali zašto im je to dopušteno, duboka je zaista brižljivost Tvorca i upravljača svijeta, »i neistraživi su sudovi njegovi i nedostižni putevi njegovi.«⁸⁵)

Pa ipak vjerno ispitajte svoje duše niste li se možda uznosito ponašali zbog svojega dobra (bilo djevičanstva, bilo suzdržnosti, bilo sramežljivosti), ili ste pak uživajući u ljudskim hvalama zbog toga i pozavidjeli nekima. Ne okrivljujem zbog onoga što ne znam, niti pak čujem što vam odgovaraju upitana vaša srca. Nu budu li vam odgovorila kako jest tako, nemojte se čuditi što izgubiste ono čime ste mislili svidjeti se ljudima, dok vam preostade ono što ljudima ne možete pokazivati. Ako niste dali pristanka grješnicima, Božjoj je milosti pridodana Božja pomoć, kako tu milost ne biste izgubili; dok je mjesto sitne ljudske slave, kako istu ne biste ljubili, uslijedio ljudski prijekor. Obojim se utješite, vi malodušnici; s jedne strane pohvaljeni, s druge ukoreni; na jednoj strani opravdani, na drugoj ispravljani.

One osobe kojima upitana srca odgovore kako se nikad ne uzoholiše (niti zbog dobra djevičanstva, niti udovištva, niti bračne čednosti, nego su u poniznosti i s drhtanjem uživale u daru Božjem)⁸⁶) te ne pozavidješe nikad nikomu jednake izvrsnosti u svetosti i čednosti, nego su otklonivši ljudsku hvalu (koja je obično to veća što je rjeđe dobro koje se hvali) više željele da im se broj uveća nego da se i dalje same odlikuju u malenu broju, — neka ni te, koje su takve (iako je divljačka požuda silovala neke od njih) ne optužuju zašto je to dopušteno, i neka ne misle kako je to Bog zanemario, jer dopusti ono što nitko ne može počinuti nekažnjeno. Postoje stanoviti tereti opakih požuda koje nevidljivi božanski sud dopušta u sadašnjosti, ostavljajući da ih objavi o posljednjem sudu.

Možda su te iste, koje su svjesne da im se srce nije oholo uznosilo zbog dobra čednosti, a pretrpjele su neprijateljsko nasilje nad svojom puti, ipak imale u sebi neku skrivenu slaboću, koja se mogla razviti do prezirne oholosti, da bijahu sred sveopćeg razaranja izbjegle tome poniženju. Jer kao što je neke smrt ugrabila, kako pakost ne bi izmijenila njihov razum⁸⁷), tako su i neke od tih silovane, kako povoljnost ne bi izmijenila njihovu skromnost. Stoga i jednima i drugima (i onima koje su se oholile zbog toga što ne pretrpješe ničiji sramotni dodir i onima koje bi se možda mogle uzoholiti, da ne pretrpješe ni nasilje neprijateljâ) nije oduzeta čednost, nego je pokazana poniznost; jednima kao lijek od već nastale nadutosti, drugima kao sredstvo protiv one što već prijete.

Po kojem je Božjem sudu dopušteno da se neprijateljska požuda ogriješiti o tijela onih što žive u suzdržnosti.

⁸⁶ Ps 2, 11.

⁸⁷ Mudr 4, 11.

...atque inten-
tum qua con-
scientia Deo
servierit.
PL 42
CC 30

- 2. Quamquam et illud non sit tacendum, quod quibusdam, quae ista perpessae sunt, potuit videri continentiae bonum in bonis corporalibus deputandum et tunc manere, si nullius / libidine corpus attrectaretur; non autem esse positum in solo adiuto divinitus robore voluntatis, ut sit sanctum et corpus et spiritus; nec tale bonum esse, quod invito animo non possit auferri; qui error eis fortasse sublatus est. Cum enim cogitant, qua conscientia Deo servierint, et fide inconcussa non de illo sentiunt, quod ita sibi servientes eumque^{bm} invocantes deserere ullo modo potuerit, quantumque illi castitas placeat dubitare non possunt, vident esse consequens nequam illum fuisse permissurum, ut haec acciderent sanctis suis, si eo modo perire posset sanctitas, quam contulit eis et diligit in eis.

Deus suam ci-
vilitatem non de-
serit.

29. Habet itaque omnis familia summi et veri Dei consolationem suam, non fallacem nec in spe rerum nutantium vel labentium constitutam, vitamque etiam ipsam temporalem minime paenitentiam, in qua eruditur ad aeternam, bonisque terrenis tamquam peregrina utitur nec capitur, malis autem aut probatur aut emendatur. Illi vero, qui probitati^{bn} eius insultant eique dicunt, cum forte in aliqua temporalia mala devenerit: *Ubi est Deus tuus?*⁸⁸ ipsi dicant, ubi sint dii eorum, cum talia patiuntur, pro quibus evitandis eos vel colunt vel colendos esse contendunt. Nam ista respondet: Deus meus ubique praesens est, ubique totus, nusquam inclusus, qui possit adesse secretus, abesse non motus; ille cum me adversis rebus exagitat, aut merita examinat aut peccata castigat mercedemque mihi aeternam pro toleratis pie malis temporalibus servat; vos autem qui estis, cum quibus loqui dignum sit saltem de diis vestris, quanto minus de Deo meo, qui *terribilis est super omnes deos, quoniam <omnes>*^{bo} *dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit*⁸⁹?

Quae mala se-
quantur copia-
rum abundan-
tiam.

PL 43

30. Si Nasica ille Scipio vester quondam pontifex viveret, quem sub terrore belli Punici in suscipiendis Phrygiis sacris, cum vir optimus quaereretur, universus senatus elegit⁹⁰, cuius os fortasse non aude/retis aspicere, ipse vos ab hac impudentia cohiberet. Cur enim afflictis rebus adversis de temporibus querimini Christianis, nisi quia vestram luxuriam cupitis habere securam et perditissimis moribus remota omni molestiarum asperitate diffluere? Neque enim

^{bm} ita *dad. M.*

^{bn} probationi *M.*

^{bo} omnes] *isp. M.*

⁸⁸ Ps 42 (41), 4.

2. Ne treba, međutim, prešutjeti ni to, kako se nekima od onih koje su pretrpjele dotični čin, moglo učiniti da dobro suzdržnosti valja ubrojiti među tjelesna dobra te da ono tu i ostaje ukoliko tijelo nije bludno dotaknuto ničijom požudom; ne shvativši, da se suzdržnost temelji na snazi volje a uz Božju pomoć, kako bi bili sveti i tijelo i duh; te da je ona takvo dobro koje se ne može oduzeti bez pristanka duše; možda je ta njihova zabluda ispravljena. Jer kad promisle kakvom su savješću služile Bogu, i uz postojanu vjeru nikad i ne pomisle kako bi On ikad mogao napustiti one koji mu služe i zazivaju ga, i ne mogu sumnjati u to koliko Njemu godi čudoredna čistoća, vidjet će da iz toga slijedi kako On ne bi nikad dopustio da se takvo što dogodi njegovim svecima, kad bi zbog toga mogla propasti svetost koju im je On podario i koju u njima ljubi.

29. Dakle, cijela obitelj slugu i sluškinja najvišega i istinskoga Boga ima svoju utjehu, i to ne lažnu i onu što se temelji na nadi u stvari koje su nestalne i sklone padu, a i u sâm ovaj vremeniti život, koji je još najmanje žaliti, jer se u njemu pripremamo za onaj vječni, i poput putnika u prolazu služimo se dobrima zemaljskim ali nas ona ne zarobljuju, dok nas zla ili iskušavaju ili poboljšavaju. Oni pako koji vrijeđaju poštenje te obitelji pa im govore — kad ona slučajno zapadne u kakva vremenita zla — »Gdje je vaš Bog?«⁸⁸ — neka sami kažu gdje su njihovi bogovi, pošto im se isto samima dogodi, jer te i štuju, ili tvrde kako ih treba štovati, upravo da bi izbjegli takvim zlama.

Jer obitelj odgovara: Moj Bog je svugdje prisutan, i svugdje je sav, i nigdje nije zatvoren; On koji kriomice može biti nazočan, i odsutan bez ikakva gibanja; kad me On nevoljama izlaže, onda ili iskušava moje zasluge ili kažnjava moje grijeh, i za vremenita zla koja sam po božno pretrpio nagrađuje me vječnom plaćom; ali tko ste vi, da je s vama dostojno razgovarati, čak samo i o vašim bogovima, a pogotovo ne o mojem Bogu, koji je »strahotan i iznad svih ostalih bogova, jer svi su bozi samo zlodusi poganâ, dok je Gospodin nebesa načinio«⁸⁹?

30. Da je sada još živ onaj vaš glasoviti Scipion Nasika, nekoć vaš vrhovni svećenik, kojega je cjelokupni senat izabrao, kad bijaše potreban najbolji muž (da preuzme svetinje iz Frigije⁹⁰) za straha od Puskog rata), njemu se možda ne biste usudili ni u lice pogledati, a i on bi vas spriječio u ovakvoj besramnosti. Zbog čega se drugoga, zapavši u nevolje, tužite na kršćansko razdoblje ako ne zbog toga što želite da vam bude osigurano vaše raskošje te da se daleko od svih ljutih nevolja prepustite najpogubnijim navadama? Vi ne želite imati

Što sluge i sluškinje Kristove trebaju odgovoriti nevjernicima, kad im ti prigovaraju što ih Krist nije izbavio od bijesa neprijateljskoga?

Oni što se tuže na kršćansko razdoblje žele naprosto uživati u sramotnim raskošima

⁸⁹ Ps 96 (95), 4.

⁹⁰ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 29, 14, 6–9; VELEJ PATERKUL, *Hist.* 2, 31.

propterea cupitis habere pacem et omni genere copiarum abundare, ut his bonis honeste utamini, hoc est modeste, sobrie, temperanter, pie, sed ut infinita varietas voluptatum insanis effusionibus / exquisatur, secundisque rebus ea mala orientur in moribus, quae saevientibus peiora sunt hostibus. At ille Scipio pontifex maximus vester, ille iudicio totius senatus vir optimus, istam vobis metuens calamitatem nolebat aemulam tunc imperii Romani Carthaginem dirui et decernenti ut dirueretur contradicebat Catoni⁹¹, timens infirmis animis hostem securitatem et tamquam pupillis civibus idoneum tutorem necessarium videns esse terrorem. Nec eum sententia fefellerit: re ipsa probatum est quam verum diceret. Deleta quippe Carthagine magno scilicet terrore Romanae rei publicae depulso et extincto tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsecuta sunt, ut corrupta disruptaque concordia prius saevis cruentisque seditio-nibus, deinde mox malarum connexionem causarum bellis etiam civilibus tantae strages ederentur, tantus sanguis effunderetur, tanta cupiditate proscriptionum ac rapinarum ferretur immanitas, ut Romani illi, qui vita integriore mala metuebant ab hostibus, perdita integritate vitae crudeliora paterentur a civibus; eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat universo populo Romano, postea quam in paucis potentioribus vicit, obritos fatigatosque ceteros etiam iugo servitutis oppressit.

Dominandi voluptas corruptum mores.

31. Nam quando illa quiesceret in superbissimis mentibus, donec continuatis honoribus ad potestatem regiam perveniret? Honorum porro continuandorum facultas non esset, nisi ambitio praevaleret. Minime autem praevaleret ambitio, nisi in populo avaritia luxuriaque corrupto. Avarus vero luxuriosusque populus secundis rebus effectus est, quas Nasica ille providentissime cavendas esse censebat, quando civitatem hostium maximam, fortissimam, opulentissimam nolebat auferri, ut timore libido premeretur, libido pressa non luxuriaretur luxuriaque cohibita nec avaritia grassaretur; quibus vitiis

PL 44

⁹¹ Usp. LIVIJE, *Periocha* 49; FLOR, *Epit.* 1, 31, 4–5; APIJAN, *De reb. pun.* 69.

mir i obilovati svakovrsnim stvarima, kako biste ta dobra pošteno uživali, to jest: skromno, trijezno, umjereno i pobožno, nego vam ona trebaju kako biste iz njih u bezumnu rasipanju izvukli beskrajnu raznovrsnost naslada, i tako biste u izobilju izazvali one opačine u običajima koje su pogubnije od pobješnjelijh neprijatelja.

I taj Scipion, vaš vrhovni svećenik, koji po sudu cjelokupnog senata bijaše najboljim mužom, plašeći se iste pogube nije pristajao da se razori Kartaga, ondašnja takmica rimskome carstvu, pa je protuslovio Katonu, koji svjetovaše njezino uništenje⁹¹), jer se bojao sigurnosti kao neprijatelja slabašnih duša, pa je smatrao da je takav strah nuždan građanima kao primjeren čuvar njihove nedoraslosti (26). A nije se ni prevario u svojem mnijenju; sâm ishod stvari potvrdio je kako istinito govoraše. I dakako, pošto je razorena Kartaga, to jest kad je poraženo i uništeno veliko plašilo rimske republike, uslijedile su tolike opačine iz nastaloga izobilja, pa je prvo smrvljena i upropaštena sloga divljačnim i krvavim pobunama, a zatim je spojem zlih uzroka i građanskih ratova došlo do tolikih pokolja, do golemog krvoprolića, razbuktala se tolika surovost od pohlepe za progonima, pljenidbom i pljačkom, — da oni Rimljani koji se (dok život bijaše poštenijim) bojahu zala od neprijatelja, sada, kad nestade poštena života, doživješe veće okrutnosti od svojih sugrađana; a, uz to, ona požuda za vlašću — koja među ostalim porocima ljudskoga roda bijaše osobito ncobuzdana u cjelokupnom rimskom puku — pošto zavlada među nekolicinom moćnika, podvrže napokon pod jaram ropstva skrhane i izmorene sve preostale (27).

31. Jer, kad se ta požuda i mogla smiriti među najoholijim umovima, sve dok nisu, od jedne časti do druge, stigli i do kraljevske vlasti? A ne bi bilo prigode za neprestano obnašanje časti, da nije prevladalo častohleplje. Častohleplje ne bi opet nikako prevladalo, da puk ne bijaše iskvaren pohlepom i raskošju. Puk pako postaje pohlepan i raskošljiv u izobilju, što je ono čega Nasika veoma razborito mišljaše kako se valja čuvati, kad ono ne htjede da se razori najveća, najsnažnija i najbogatija neprijateljska država, hoteći da se strahom potisne požuda, jer potisne li se požuda, nema raskošja, a kad je raskošje spriječeno, onda ni pohlepa ne bjesni; zapriječće li se ti poroci, cvala bi i rasla

Kojim je stupnjem poroka narastala među Rimljanima požuda za vlašću

(26) Katonovoj političkoj liniji o neophodnosti da se Kartaga uništi (usp. *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*) nije bio protivnik P. Kornelije Scipion Nazika, izabran za pontifeksa g. 204. pr. Kr. da kao *vir optimus* preuzme kip Velike majke Cibele (usp. Livije, 29, 14, 8) i za konzula g. 191., nego P. Kornelije Scipion Nazika, zvan *Corculum* (»srdašce«: od *cor*: usp. Ciceron, *Tusc.* 1, 9, 18), imenovan konzulom g. 162. i 155. a pontifeksom g. 150. (usp. Livije, *Per.* 48). Možda je razlog Augustinovo pogrešci to što pisci obično ne dodaju čovjeku njegova nadimka.

(27) Ovom snažnom sintezom, koja ni danas nije bez aktualnosti, Augustin stavlja u žarište pozornosti kao istočno zlo i grijeh onoga što zovemo visoko civiliziranim društvom, porive, koji u čovjeku razbudeju nikad zatumljene životinjske nagone; a to su težnja za užitkom po svaku cijenu i bespoštedna žudnja za vlašću.

obseratis civitati utilis virtus floreret et cresceret eique virtuti libertas congrua permaneret. Hinc etiam erat et ex hac providentissima patriae caritate veniebat, quod idem ipse vester pontifex maximus, a senatu illius temporis (quod saepe dicendum est) electus sine ulla sententiarum discrepantia vir optimus, caveam theatri senatum construere molientem ab hac dispositione et cupiditate compescuit persuasitque oratione gravissima, ne Graecam luxuriam virilibus patriae moribus paterentur obrepere et ad virtutem labefactandam enervandamque Romanam peregrinae consentire nequitiae, / tantumque auctoritate valuit, ut verbis eius commota senatoria providentia etiam subsellia, quibus ad horam congestis in ludorum spectaculo iam uti civitas coeperat, deinceps prohiberet adponi⁹². Quanto studio iste ab urbe Roma ludos ipsos scaenicos abstulisset, si auctoritati eorum, quos deos putabat, resistere auderet, quos esse noxios daemones non intellegebat aut, si intellegebat, placandos etiam ipse potius quam contemnendos existimabat! Nondum enim fuerat declarata gentibus superna doctrina, quae fide cor mundans ad caelestia vel supercaelestia capessenda humili pietate humanum mutaret affectum et a dominatu superbiorum daemonum liberaret.

CC 32

Dii ludos scaenicos sibi exhiberi iusserunt.

32. Verum tamen scitote, qui ista nescitis et qui vos scire dissimulatis, advertite, qui adversus liberatorem a talibus dominis murmuratis: ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia vanitatum, non hominum vitii, sed dcorum vestrorum iussis Romae instituti sunt. Tolerabilius divinos honores deferretis illi Scipioni quam deos huius modi coleretis. Neque enim erant illi dii suo pontifice meliores. Ecce attendite, si mens tam diu potatis erroribus ebria vos aliquid sanum cogitare^{bp} permittit! Dii propter sedandam corporum pestilentiam ludos sibi scaenicos exhiberi iuebant⁹³; pontifex autem propter animorum cavendam pestilentiam ipsam scaenam constitui^{bq} prohibebat. Si aliqua luce mentis animum corpori praeponitis, eligite quem colatis! Neque enim et illa corporum pestilentia ideo conquievit, quia populo bellicoso et solis antea ludis circensibus adueto ludorum / scaenicornum delicata subintravit insania; sed astutia spirituum nefandorum praevidens illam pestilentiam iam

PL 45

^{bp} considerare *M.*

^{bq} construi *M.*

⁹² Usp. LIVIJE, *Periocha* 48; APIJAN, *De bello civ.* 1, 28; OROZIJE, *Hist.* 4, 21, 4; VALERIJE MAKSIM, *Facta et dicta mem.* 2, 4, 2.

⁹³ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 7, 2, 1–3; VARON, *Antiq.*, fr. 167.

krepost korisna državi, te bi i dalje potrajala sloboda sukladna toj kreposti.

Stoga i zbog takve najrazboritije ljubavi prema domovini taj vaš vrhovni svećenik i (što valja češće govoriti) onaj što je od ondašnjeg senata jednoglasno izabran kao najbolji muž, isto se tako suprotstavio kad ono senat htjede izgraditi kazališno gledalište sa sjedalima, te ih je od te nakane i želje odgovorio i uvjerio ih najdoličnijim govorom nek ne dopuste da se grčko raskošje zavuče među muževne običaje domovine, kako ne bi pristankom na tuđinske razuzdanosti podrivali i omekoputili vrline rimske (28), a njegov ugled bijaše toliki da je senat, potaknut njegovim riječima, zabranio i upotrebu onih privremenih sjedala kojima se građanstvo bilo počelo služiti u gledalištu za vrijeme priredaba.⁹²⁾

S koliko bi on usrđa prognao iz grada Rima i same te kazališne izvedbe, da se bijaše usudio usprotiviti vlasti onih koje smatraše bogovima, i o kojima nije shvaćao kako su opaki zlodusi ili opet ako je i shvaćao, mnio je kako ih je bolje umirivati negoli prezirati! Još naime ne bijaše objavljen poganima višnji nauk, koji bi im očistio srce te skrenuo čuvstva prema težnji za nebesninama i nadnebesninama u poniznoj pobožnosti, oslobodivši ih od vlasti obijesnih zloduha.

32. Doista sad znajte, svi vi koji ne znate i koji se pretvarate da ne znate, pa doznajte vi koji mrmljate protiv Osloboditelja od takvih gospodara: kazališne izvedbe, prizorišta gnusoba i razuzdanost ispraznosti, ne uvedoše ljudski poroci, nego ih u Rimu uspostaviše naredbom vaših bogova. Podnošljivije bi bilo da božanskim počastima počastite onoga Scipiona negoli što štujete takve bogove. A i ne bijahu ti bogovi bolji od svojeg vrhovnog svećenika. Poslušajte evo, ako vam štogod razborito dopušta razmisliti um tako dugo pogrješkama opijan! Bogovi narediše da se njima u počast uvedu kazališne priredbe⁹³⁾, a kako bi se spriječila tjelesna pošast, dok vrhovni svećenik zabrani izgradnju istog toga prizorišta, kako bi se izbjegla duševna pošast. Ako bilo kakvim svjetlom uma pretpostavljate dušu tijelu, izaberite koga ćete štovati! A ni ona tjelesna pošast nije se smirila, jer je ratnički puk (do tada navikao samo na priredbe u cirku) zahvatilo razbludno ludilo kazališnih izvedaba; nego je kovarstvo kletih duhova, predvidjevši kako će ta pošast brzo jenjati, pobrinulo se iskoristiti priliku pa još

O uspostavi kazališnih priredaba

(28) Kao konzul i pontifeks P. Kornelije Scipion Nazika Corculum (v. bilj. 26) zaustavio je g. 155. gradnju kazališta (usp. Livije, *Per.* 48; Velej Paterkul, *Hist.* 1, 15, 3). Konzulova je politika izdržala dosta dugo jer je istom g. 55. pr. Kr. Pompej otvorio prvo stvarno kazalište u Rimu, izazivajući time mnoga neslaganja. Za povijest kazališta: usp. Valerije Maksim, *Facta et dicta mem.* 2, 4, 2.

fine debito cessaturam aliam longe graviorem, qua plurimum gaudet, ex <hac> occasione non corporibus, sed moribus curavit immittere, quae animos miserorum tantis obcaecavit tenebris, tanta deformitate foedavit, ut etiam modo (quod incredibile forsitan erit, si a nostris posteris audietur), Romana urbe vastata, quos pestilentia ista possedit atque inde fugientes Carthaginem pervenire potuerunt, in theatris quotidie certatim pro histrionibus insanirent.

Calamitates Romanorum mores non emendant.

CC 33

33. O mentes amentes! quis est hic tantus non error, sed furor, ut exitium vestrum, sicut audivimus, plangentibus orientalibus populis et maximis civitatibus in remotissimis terris publicum luctum maeroremque ducentibus vos theatra quaereretis intraretis impleretis et multo insaniora quam fuerant / antea faceretis? Hanc animorum labem ac pestem, hanc probitatis et honestatis eversionem vobis Scipio ille metuebat, quando construi theatra prohibebat, quando rebus prosperis vos facile corrumpi atque everti posse cernebat, quando vos securos esse ab hostili terrore nolebat. Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus. Sed in vobis plus valuit quod daemones impij seduxerunt, quam quod homines providi praecaverunt. Hinc est quod mala, quae facitis, vobis imputari non vultis, mala vero, quae patimini, Christianis temporibus imputatis. Neque enim in vestra securitate pacatam rem publicam, sed luxuriam quaeritis impunitam, qui depravati rebus prosperis nec corrigi potuistis adversis. Volebat vos ille Scipio terri ab hoste, ne in luxuriam flueretis: nec ^{br} contriti ab hoste luxuriam repressistis, perdidistis utilitatem calamitatis, et miserrimi facti estis et pessimi permansistis.

Loca sanctorum inusitatum effugium fuerunt.

34. Et tamen quod vivitis Dei est, qui vobis parcendo admonet, ut corrigamini paenitendo; qui vobis etiam ingratis praestitit, ut vel sub nomine servorum eius vel in locis martyrum eius hostiles manus evaderetis. Romulus et Remus asylum constituisse perhibentur, quo quisquis confugeret ab omni noxa liber esset⁹⁴, augere quaerentes creandae multitudinem civitatis. Mirandum in honorem Christi praecessit ^{bs} exemplum. Hoc constituerunt eversores Urbis, quod consti-

^{br} nec] vos nec M.

^{bs} processit CC.

mного težu pošast (u kojoj više uživa!) ucijepiti ne u tijela, nego u običaje, koja je duše jadnika zasljepila tolikom tminom, ukaljala tolikom izopačenošću, da tek što je grad Rim opustošen (a ovo će se možda činiti nevjerovatnim, doznaju li to naši potomci), oni koje ta pošast bijaše obuzela, pošto uzmože kao izbjeglice stići u Kartagu, svakodnevno ludovahu u kazalištima nadmećući se radi omiljenih glumaca!

33. O izbezumljenih li umova! Jer koliki je to ne grijeh, nego bezumlje, dok kao što čusmo, narodi s Istoka i najveće države u najudaljenijim zemljama oplakivahu vašu propast s javnom žalošću i s tugom, vi ste kazališta tražili, posjećivali, punili i počinjali ludosti mnogo gore od onih prijašnjih.

A upravo te propasti i pošasti duša, toga rasapa časti i poštenja plašio se onaj vaš Scipion kad je zabranio izgradnju kazališta, kad je uvidio kako vas izobilje može lako i izopačiti i rastočiti te kad ono ne htjede da budete sigurni bez straha od neprijatelja. On naime nije mislio kako je sretna ona država kojoj obrambeni zidovi stoje, dok joj dobri običaji propadaju. Ali u vas je više vrijedilo ono na što su zavodili bezbožni zlodusi od onoga na što su unaprijed upozoravali razboriti ljudi. Otuda ne dopuštate da se vama pripišu zla koja vi počiniste, dok zla koja trpите pripisujete kršćanskom razdoblju. U svojoj nebrizi vi ne tražite mir u državi, nego nekažnjeno raskošje; vi, koji se izopačiste u izobilju, pa se ne uzmogoste popraviti u nevolji. Onaj je Scipion htio da se bojite neprijatelja, kako se ne biste rastakali u raskošju; dočim vi se raskošja ne odrekoste ni kad vas neprijatelj porazi; ne naučiste se ničemu od nevolje, pa postadoste najjadnijima i ostadoste najgorima (29).

34. A što ste ipak živi, djelo je Boga, koji štedeći vas opominje da se popravite kajanjem, i koji je i vama nezahvalnicima dopustio da izmaknete neprijateljskoj ruci, bilo pod imenom slugu njegovih, bilo u svetištima mučenika. Pripovijeda se kako su Romul i Rem, nastojeći uvećati pučanstvo grada što ga utemeljiše, osnovali utočište u koje tko god bi se sklonio bijaše slobodan od svake krivice. To je nasljedovao divan primjer u čast Krista. I razoriteljji Grada uspostaviše isto što

O porocima Rimljana, koje nije po-pravila ni propast domovine

O milostivosti Božjoj, koja je ublažila propast Grada

(29) Ovaj oštar sud dolazi na kraju kao zaključak izlaganja u 1. knjizi: Providnost kroz povijesne tokove odgaja čovječanstvo. Oni, koji poput Rimljana, ne uspijevaju da u događanju otkriju taj smisao sami sebe isključuju od razumne interpretacije povijesti, štoviše isključuju se iz same povijesti.

tuerant antea conditores. Quid autem magnum, si hoc fecerunt illi, ut civium suorum numerus suppleretur, quod fecerunt isti, ut suorum hostium numerositas servaretur?

In utraque civitate electi reprobis commiscuntur.
PL 46

35. Haec et alia^{bt}, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi. Meminerit sane in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet, quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. / Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; de quarum exortu et procursum et debitum finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit.

CC 34

prije zasnovaše utemeljitelji. Nu što je neobično u tome kad isto što *oni* učiniše, kako bi nadomjestili broj svojih građana, učiniše i *ovi*, kako bi zadržali brojnost svojih neprijatelja?

35. Takve i druge odgovore (ako još može potpunije i prikladnije) neka pruži neprijateljima svojim izbačena obitelj Krista Gospodina i grad hodočasnik Krista Kralja.

O sinovima Crkve skrivenim među bezbožnicima i o lažnim kršćanima unutar Crkve

Nek ima na umu kako se u samim neprijateljima skrivaju budući građani, i nek ne misli kako nema ploda od toga što ih podnosi kao protivnike sve dok ne postanu vjernicima, upravo kao što država Božja među onima što su već u njoj ima i one — za hodočašća ovim svijetom — koji su s njom vezani zajedništvom sakramenata, ali neće s njom podijeliti i vječnu sudbinu svetaca, koji djeluju dijelom tajno a dijelom javno, koji čak ne oklijevaju sa samim neprijateljima mrmljati protiv Boga, čiji sakrament nose, pa sad s tima pune kazališta, sad s nama pune crkve.

A o popravljaju čak nekih od takvih manje je potrebno zdvajati, ako se i među našim najotvorenijim protivnicima skrivaju predodređeni prijatelji, koji to još ni sami ne znaju (30). Dakako, te su dvije države u ovome dobu izmiješane međusobno, sve dok se ne razdvoje posljednjim sudom; o njihovu podrijetlu, razvoju i određenim svrhama razložit ću ono što treba reći, onoliko koliko mi Bog pomogne, a na slavu države Božje, koja će se sjajnije istaći, kad se u opreci usporedi s onom drugom (31).

(30) Augustin u nekoliko snažnih redaka sažimlje ovdje osnovne postavke svoje ekleziologije, na koje je korisno upozoriti čitatelja: 1) sadašnja se Božja država (ona koja je na proputovanju po zemlji) razlikuje od buduće Božje države (one slavne koja uživa nebesku baštinu); ali to nisu dvije već jedna jedinstvena stvarnost, koja opstoji u dva različita stanja; 2) u toj Božjoj državi *zajedništvo svetih stvari* (*communio sanctorum*, gdje je ovo gen. mn. srednjeg roda: *sancta*, - *orum*) razlikuje se od *zajedništva svetih (osoba)* (*communio sanctorum*, gdje je ovo gen. mn. muškog roda: *sancti*, - *orum*), jer ono prvo zajedništvo (stvari) ne uključuje nužno ovo drugo (osobe): netko može primati svetinje a da ne primi njihova istinskog sadržaja, to jest milost ili blagodat Božju: po Augustinu, ljubav; 3) u Božjoj državi dok je na proputovanju kroz vrijeme nalaze se i dobri i zli: ta se teza — uz primjenu mnogih slika, npr. njive gdje rastu žito i kukolj ili gumna gdje je skupljeno zrnje i slama — neprekidno naglašava zbog rasprave s donatistima, koji su bili za odlučno dijeljenje »svetih« od »nesvetih«; 4) razlikuju se oni koji su vani (od Božje države na zemlji), ali će biti unutra, i oni koji su unutra, ali će biti vani (od Božje države na nebu); ovi potonji su skriveni ili očiti grešnici. Iz tih pretpostavki slijede važni zaključci za razumijevanje cjelokupnog Augustinova djela. Istaknimo tri: 1) Božja je država vidljiva veličina, 2) istovjetna je sa Crkvom (često se od jednog prelazi na drugi naziv), 3) u njoj se razlikuje izvanjsko od unutrašnjega ili, rečeno suvremenijim rječnikom, institucija od karizme. O tom postoji golema literatura: usp. bibliografiju na kraju uvoda i u ovom izdanju.

(31) Nameće se dojam da je od samog početka Augustin imao jasnu zamisao djela: osnovom su mu izvorište, tokovi i ciljevi dviju država koje ovdje žive pomiješane a bit će razlučene na Posljednjem sudu.

^{bt} talia M.

Quae ultro dicenda sint.

36. Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt adversus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, quae diis suis sacrificare prohibentur. Commemoranda sunt enim quae et quanta occurrere potuerunt^{bu} vel satis esse videbuntur mala, quae illa civitas pertulit vel ad eius imperium provinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent; quae omnia procul dubio nobis tribuerent, si iam vel illis clareret nostra religio, vel ita eos a sacris sacrilegis prohiberet. Deinde monstrandum est, quos eorum mores et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvere dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia, quamque nihil eos adiuverint hi, quos deos putant, et^{bv} potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint. Postremo adversus eos dicetur, qui manifestissimis documentis confutati atque convicti conantur asserere non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est, colendos deos. Quae, nisi fallor, quaestio multo erit operosior et subtiliore^{bz} disputatione dignior, ut et contra philosophos in ea disseratur, non quoslibet, sed qui apud illos excellentissima gloria clari sunt et nobiscum multa sentiunt, et^{ca} de animae immortalitate et quod Deus verus mundum condiderit et de providentia eius, qua universum quod con/didit regit. Sed quoniam et ipsi in illis, quae contra nos sentiunt, refellendi sunt, deesse huic officio non debemus, ut refutatis impiis contradictionibus pro viribus, quas Deus impertiet, asseramus civi/tatem Dei veramque pietatem et Dei cultum, in quo uno veraciter sempiterna beatitudo promittitur. Hic itaque modus sit huius voluminis, ut deinceps disposita ab alio sumamus exordio.

PL 47

PL 48

^{bu} potuerint *M.*

^{bv} quin *M.*, sed potius *jedno izd.*

^{bz} sublimiore *M.*, subtiliori *više izd. kodeksa.*

^{ca} scilicet *M.*

O kojim razlozima treba razlagati u slijedećoj raspravi

36. Ali ima još nešto što moram reći protiv onih koji propast rimske države pripisuju našoj vjeri, koja zabranjuje žrtve njihovim bogovima. Treba samo spomenuti i koje i kolike nevolje su se dogodile, ili koliko se bude činilo dostatnim, već u samoj toj državi, ili u pokrajinama koje njoj pripadahu, prije negoli bijahu zabranjena ta žrtvovanja; a oni bi bez ikakve dvojbe sve te nevolje nama pripisali, da im je već tada bila zasjala naša vjera ili da im bijaše zabranila njihove bezbožne obrede.

Zatim valja pokazati kakvi bijahu njihovi običaji i zbog kojega se razloga istinski Bog udostojio pomoći im da uvećaju svoje carstvo (On u čijoj su ovlasti sva kraljevstva), te kako njima nisu ništa pomogli oni koje smatrahu bogovima i koliko su im mjesto toga više škodili prijevarom i obmanom. Napokon, treba još odgovoriti i onima koji, pošto su odbijeni i uvjereni najbjelodanijim svjedočanstvima, pokušavaju tvrditi kako te bogove valja štovati, ne zbog koristi sadašnjeg života, nego zbog onoga što slijedi nakon smrti.

A ako se ne varam, to će pitanje biti i teže i dostojnije pomnije rasprave, jer će se tu raspravljati protiv mislilaca (i to ne bilo kojih, nego onih što među protivnicima uživaju golemu slavu, a slažu se u mnogome i s nama), te zatim o besmrtnosti duše, o tome da je istinski Bog stvorio svijet i o promisli Njegovoj, kojom upravlja svime što je stvorio. Nu, budući i njih treba pobijati u onome u čemu su protiv nas, moramo izvršiti svoju dužnost, pa pošto odbacimo dokaze bezbožnih protivnika (u skladu sa snagama koje nam Bog podari), pokazat ćemo da su istiniti država Božja, prava pobožnost i štovanje Boga, koji nam jedini zaistinski obećaje vječno blaženstvo.

Nek ovdje bude kraj ovoj knjizi, kako bi susljedice mogli započeti izlagati o našem predviđenom predmetu.

KNJIGA II.

Ova je knjiga odlučna i silovita kritika politeizma: on je lišen sredstava kojima bi mogao nametnuti zakon moralnih dužnosti; štoviše, on je poticatelj neobuzdanog hedonizma u privatnu životu, a nasilja u javnu životu. Knjiga, prema tome, ima dva dijela.

Pošto je ukratko predstavio protivnike, Augustin u prvom dijelu dokazuje da dokumenti poganskog kulta ne pružaju kodeks života koji bi štitio ljudsko dostojanstvo. Štoviše, misterijski obredi i kazališne predstave u čast bogovima ljude potiču na raspuštenost i na neobuzdani hedonizam. Sasvim drukčija je moralna norma kršćanstva (1—20).

U drugom dijelu Augustin dokazuje, pozivajući se na Salustija i Cicerona, da rimsko društvo nije bilo pravedno, te da je politeizam, također primjenjivanjem proricanja i gatanja, poticao neograničeno nasilje i okrutnost, građanske ratove i bespoštednu trku za vlašću Marija i Sule. I tu se stavlja nasuprot politeizmu duh bratstva, blagosti i poštovanja što ga donosi kršćanstvo. Potiče se plemeniti rimski značaj da prihvatanjem kršćanstva i odbacivanjem politeizma pribavi sebi sigurnije dostojanstvo (21—29).

BREVICULUS

- CC VII
1. *De modo, qui necessitati disputationis adhibendus est.*
 2. *De his, quae primo volumine expedita sunt.*
 3. *De assumenda historia, qua ostendatur, quae mala acciderint Romanis, cum deos colerent, antequam religio Christiana obcresceret.*
 4. *Quod cultores deorum nulla umquam a diis suis praecepta prohibitatis acceperint et in sacris eorum turpia quaeque celebraverint.*
 5. *De obscenitatibus, quibus mater deum a cultoribus suis honorabatur.*
 6. *Deos paganorum numquam bene vivendi sanxisse doctrinam.*
 7. *Inutilia esse inventa philosophica sine auctoritate divina, ubi quemque ad vitia pronum magis movet quid dii fecerint, quam quid homines disputarint.*
 8. *De ludis scaenicis, in quibus dii non offenduntur editione suarum turpitudinum, sed placantur.*
 9. *Quid Romani veteres de cohibenda poetica licentia senserint, quam Graeci deorum secuti iudicium liberam esse voluerunt.*
 10. *Qua nocendi arte daemones velint vel falsa de se crimina vel vera narrari.*
 11. *De scaenicis apud Graecos in rei publicae administrationem receptis, eo quod placatores deorum, iniuste ab hominibus spernerentur.*
 12. *Quod Romani auferendo libertatem poetis in homines, quam dederunt in deos, melius de se quam de diis suis senserint.*
 13. *Debuisse intellegere Romanos, quod dii eorum, qui se turpibus ludis coli expetebant, indigni essent honore divino.*
 14. *Meliorem fuisse Platonem, qui poetis locum in bene morata urbe non dederit, quam hos deos, qui se ludis scaenicis voluerint honorari.*
 15. *Quod Romani quosdam sibi deos non ratione, sed adulatione instituerint.*
 16. *Quod, si diis ulla esset cura iustitiae, ab eis Romani accipere debuerint praecepta vivendi potius quam leges ab aliis hominibus mutuari.*
 - CC VIII
 17. *De raptu Sabinarum aliisque iniquitatibus, quae / in civitate Romana etiam laudatis vixere temporibus.*
 18. *Quae de moribus Romanorum aut metu compressis aut securitate resolutis Sallustii prodat historia.*
 19. *De corruptione Romanae rei publicae, priusquam cultum deorum Christus auferret.*
 20. *Quali velint felicitate gaudere et quibus moribus vivere, qui tempora Christianae religionis incusant.*

SAŽETAK

1. *O mjeri koju je nužno primijeniti prilikom raspre*
2. *O onome što je izloženo u prvoj knjizi*
3. *O povijesti koju valja izložiti, a koja pokazuje kojih sve jada dopadoše Rimljani dok poštivahu bogove, prije porasta kršćanske vjere*
4. *O tome kako štovatelji bogova od njih nikad ne primiše ni jednog čudorednog naputka, dok su u njihovim obredima počinjavali kojekakve gadosti*
5. *O bestidnostima kojima su majku bogova častili njezini štovatelji*
6. *Poganski bogovi nikad ne zasnovaše nauk o pravičnu životu*
7. *Nekorisni su izumci filozofa bez božanske ovlasti, jer se onoga koji je sklon porocima više doima ono što bogovi učine negoli ono o čemu ljudi raspravljaju*
8. *O kazališnim priredbama u kojima se bogovi ne vrijedaju, nego udobrovoljuju prikazbom svojih gnusoba*
9. *Što su mislili drevni Rimljani o ograničavanju pjesničke slobode, za koju su Grci htjeli da bude potpuna slijedeći odluku bogova*
10. *Zbog koje su zlotvorne nakane zlodusi htjeli da se o njima iznose bilo izmišljeni bilo zbiljski zločini.*
11. *O glumcima, koje Grci primahu u državnu službu, jer ne bi bilo pravo da ljudi preziru one koji ugadaju bogovima*
12. *O tome kako Rimljani, oduzimajući pjesnicima onu slobodu prema ljudima koju im dadoše prema bogovima, bolje mišljahu o sebi samima negoli o svojim bogovima*
13. *Rimljani su morali shvatiti kako njihovi bogovi, koji zahtijevahu da ih štiju bestidnim priredbama, bijahu nedostojni božanske časti*
14. *Bolji bijaše Platon, koji je isključio pjesnike iz dobro uređene države, negoli oni bogovi koji htjedoše da ih časte kazališnim priredbama*
15. *O tome kako Rimljani sebi uvedoše neke bogove ne razborom, nego laskom*
16. *Da je bogovima zaista bilo do pravičnosti, Rimljani bi od njih primili naputke o čudorednu životu, a ne bi uzajmljivali zakone od drugih ljudi*
17. *O otmici Sabinjanki i o ostalim opačinama što su cvale u rimskoj državi čak i u njezino hvaljeno doba*
18. *Što nam Salustijeva povijest otkriva o običajima Rimljana, bilo pritiješjenih strahom bilo raspuštenih u sigurnosti*
19. *O izopačenosti rimske države prije nego što je Krist ukinuo štovanje bogova*
20. *Kakvu sreću žele uživati i po kakvim čudorednim običajima živjeti oni što optužuju doba kršćanske vjere*

21. *Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana re publica.*
 22. *Quod diis Romanorum nulla umquam cura fuerit, ne malis moribus res publica deperiret.*
 23. *Varietates rerum temporalium non ex favore aut impugnatione daemonum, sed ex veri Dei pendere iudicio.*
 24. *De Sullanis actibus, quorum se daemones ostentaverint adiutores.*
 25. *Quantum maligni spiritus ad flagitia incitent homines, cum in committendis sceleribus quasi divinam exempli sui interponunt auctoritatem.*
 26. *De secretis daemonum monitis, quae pertinebant ad bonos mores, cum palam in sacris eorum omnis nequitia disceretur.*
 27. *Quanta eversione publicae disciplinae Romani diis suis placandis sacraverint obscena ludorum.*
 28. *De Christianae religionis salubritate.*
 29. *De abiciendo cultu deorum cohortatio ad Romanos.*

- Kakvo bijaše Ciceronovo mnijenje o rimskoj državi* 21.
O tome kako se rimski bogovi nisu nimalo pobrinuli da država ne propadne od loših običaja 22.
Mijene vremenitih stvari ne ovise od naklonosti ili neprijateljstva zlih duhova, nego od suda istinskoga Boga 23.
O onim Sulininim djelima u kojima se zlodusi pokazuju kao njegovi pomagači 24.
Koliko opaki dusi potiču ljude na sramotne činove, kad u počinjene zločine unose svoju tobože božansku ovlast 25.
O onim tajnim opomenama zloduha, koje se ticahu čudorednih običaja, dok se javno u njihovim svetištima naučavala svaka opačina 26.
Do kolikog zatora javne stege dovedoše Rimljani priređujući bestidne izvedbe kako bi umilostivili svoje bogove 27.
O krepkosti kršćanske vjere 28.
Poticanje Rimljanâ da odbace štovanje bogova 29.

LIBER SECUNDUS

PLURIMUM DEORUM CULTUS MORES PRAVOS EFFICIT

Quae sit pervicacia adversariorum.
PL 47

CC 35

1. Si rationi perspicuae veritatis infirmus humanae consuetudinis sensus non auderet obsistere, sed doctrinae salubri languorem suum tamquam medicinae subderet, donec divino adiutorio fide pietatis impetrante sanaretur, non multo ser/mone opus esset ad convincendum quemlibet vanae opinionationis errorem his, qui recte sentiunt et sensa verbis sufficientibus explicant. Nunc vero quoniam ille est maior et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos, etiam post rationem plene redditam, quanta homini ab homine debetur, sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quae cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt, fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non spectantibus intuendas, sed quodam modo tangendas palpantibus et conniventibus offeramus. Et tamen quis disceptandi finis erit et loquendi modus, si respondendum esse respondentibus semper existimemus? Nam qui vel non possunt intellegere quod dicitur, vel tam duri sunt adversitate mentis, ut, etiamsi intellexerint, non oboediant, respondent, ut scriptum est, et loquuntur iniquitatem¹ atque infatigabiliter vani sunt. Quorum dicta contraria si totiens velimus refellere, quotiens obnixa fronte statuerint non cogitare^a quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides. Quam ob rem nec te ipsum, <mi> fili Marcelline, nec alios, quibus hic labor noster in Christi caritate utiliter ac liberaliter servit, tales meorum scriptorum velim iudices, qui responsionem semper desiderent, cum his quae leguntur audierint aliquid contradici, ne fiant similes earum muliercularum, quas commemorat Apostolus *semper discentes et numquam ad veritatis scientiam pervenientes*².

^a curare M.

¹ Ps 94 (93), 4.

² 2 Tim 3, 7.

KNJIGA DRUGA

NEMORALNOST POLITEIZMA

O mjeri koju je nužno primijeniti prilikom raspre

1. Kad se slabost uobičajenog ljudskog mozga ne bi usuđivala suprotstavljati očiglednu dokazu, nego bi tromost svoju prepuštala krepkomu nauku kao kakvom lijeku, sve dok se ne bi izlječila uz Božju pomoć u pobožnoj vjeri, onda ne bi trebalo mnogo govora onima koji ispravno misle i mišljeno dostatno jasno riječima iznose, da dokažu bilo koju pogriješku isprazna mnijenja. Ali, budući je ta slaboća nerazboritih duša i veća i gnusnija, ti i nakon cjelovito izložena dokaza (kakav ljudi jedni drugima duguju), ostaju pri svojim nerazumnostima, pa — bilo od prevelike sljepoće, zbog koje ne razlikuju ni ono što je bjelodano, bilo zbog najupornije tvrdoglavosti (po kojoj ne prihvaćaju ni ono što razaznaju) — brane ih kao da brane sam dokaz i istinu, — prisiljeni smo razlagati im opširnije te često iznositi i posve jasne stvari, ne da bi ih opažali oni koji gledaju, nego kao da bi ih dodirivali oni što samo opipavaju zatvorenih očiju.

Pa ipak, kad bi bilo kraja raspravljanju i pretresanju, ako bismo morali uvijek odgovarati onima koji stalno odgovaraju? Jer oni koji ne mogu shvatiti ono što se govori ili su pak toliko otvrdli od izopačena uma te ako i shvaćaju, ipak ne prihvaćaju, — stalno odgovaraju pa (kao što je pisano) »govore opačine«¹ i neumorno su isprazni. Ako bismo njihove suprotne izrijeke morali onoliko puta pobijati koliko god puta se oni tvrdoglavo riješe da ne misle o onome što govore, dok se svim mogućim načinima opiru našim dokazima, vidiš kako bi to bilo i bez kraja i zamorno i nekorisno.

Zbog toga, moj sine Marcelline, ne bih htio da ste ni ti ni ostali, kojima ovaj moj rad ima poslužiti u ljubavi prema Kristu korisno i izdašno, takvi suci mojih knjiga koji uvijek žele odgovor kad god čuju gdje se što god protuslovi onomu što se ovdje pročita, kako ne biste postali nalik na one ženice koje spominje apostol, »koje uvijek uče, a nikad ne stižu do spoznaje istine.«² (1).

(1) Ovdje i drugdje Augustin ne krije koliko su mu neugodni oni koji su tobože željni rasprave, a stalno vole protusloviti: negdje ih zove »brbljavim mudrijašima« (De Trin. 1, 2, 4) ili zaraženima od tvrdoglava prepiranja (pervicacia contendendi: De Gen. ad lit. 10, 23, 39); to su oni koji se prepiru da se prepiru, koji pričaju da bi pričali, ili — kako sarkastički veli — pričaju jer ne umiju šutjeti. Niže će reći: Nekome koji neće da šuti lako je vjerovati da zna odgovoriti (usp. 5, 26, 2). U njeg se samog ta odbojnost rada iz dvojakog izvora: jednog iskustvenog i drugog teoretskoga. Augustin neće nikad zaboraviti kako je s devetnaest godina upao među manihejce jer je u čitanju Biblije

Quae in primo
libro sint dicta.
PL 48

CC 36

PL 49

2. Superiore itaque libro, cum de civitate Dei dicere / instituissem, unde hoc universum opus illo adiuvante in manus sumptum est, occurrit mihi resistendum^b esse primitus eis, qui haec bella, quibus mundus iste conteritur, maximeque Romanae urbis recentem a barbaris vastationem Christianae religioni tribuunt, qua prohibentur nefandis sacrificiis servire daemonibus, cum potius hoc deberent tribuere Christo, quod propter eius nomen contra institutum moremque bellorum eis, quo confugerent, religiosa et amplissima loca barbari libera praebuerunt, atque in multis famulatum deditum Christo non solum verum, sed etiam timore confictum sic honoraverunt, ut, quod in eos belli iure fieri licuisset, illicitum / sibi esse iudicarent. Inde incidit quaestio, cur haec divina beneficia et ad impios ingratosque pervenerint, et cur illa itidem dura, quae hostiliter facta sunt, pios cum impiis pariter afflixerint. Quam quaestionem per multa diffusam (in omnibus enim cotidianis vel Dei muneribus vel hominum cladibus, quorum utraque bene ac male viventibus permixte atque indiscrete saepe accidunt, solet multos movere) ut pro suscepti operis necessitate dissolverem, aliquantum immoratus sum; maxime ad consolandas sanctas feminas et pie castas, in quibus ab hoste aliquid perpetratum est, quod intulit verecundiae dolorem, etsi non abstulit pudicitiae firmitatem, ne paeniteat eas vitae, quas non est unde possit paenitere nequitiae. Deinde pauca dixi in eos, qui Christianos adversis illis rebus affectos et praecipue pudorem humiliatarum feminarum quamvis castarum atque sanctarum protervitate impudentissima exagitant, cum sint nequissimi et irreverentissimi, longe ab eis ipsis Romanis degeneres, quorum praeclara multa laudantur et litterarum memoria celebrantur, immo illorum gloriae vehementer adversi. Romam quippe partam veterum auctamque laboribus foediorum stantem fecerant quam ruentem, quando quidem in ruina eius lapides et ligna, in istorum autem / vita omnia non murorum, sed morum munimenta atque ornamenta ceciderunt, cum funestioribus eorum corda cupiditatibus quam ignibus tecta illius urbis arderent. Quibus

^b respondendum M.

O onome što je iz-
loženo u prvoj knji-
zi

2. U prethodnoj knjizi, pošto bijah nakanio govoriti o državi Božjoj, i otuda sam se uz Njegovu pomoć latio cijelog toga djela, zaključio sam prvo oduprijeti se onima što ove ratove koji muče svijet (a osobito nedavno pustošenja grada Rima od barbarâ) pripisuju kršćanskoj vjeri, kojom se njima zabranjuje da bezbožnim žrtvama štiju zloduhe, — dok bi prije morali pripisati Kristu, što su njima zbog Njegova imena, a unatoč ustanovljenu ratnom običaju, barbari poštedjeli kao pribježišta svetišta i prostrana područja, te su u mnogim slučajevima tako počastili ne samo istinske sluge i sluškinje Kristove nego i one što su se od straha izdavali kao takvi, jer su prosudili kako im je nedopušteno ono što im se inače dopušta prema ratnom zakonu.

Tu se pojavilo pitanje, zašto su ta božanska dobročinstva zapala i bezbožnike i nezahvalnike, i zašto su sve one nevolje koje rat donosi, jednako spopale i pobožne i bezbožnike?

Budući je nužnost poduzetog djela zahtijevala od mene da razriješim ovo pitanje koje zahvata mnoge strane života (jer u svima događajima svakodnevice i Božji darovi kao i ljudske nevolje smiješano i bez razlike dopadaju one što časno žive i one što opako žive; a to uznemiruje mnoge), nešto sam se i podulje pozabavio njime, najviše kako bih utješio one svete i pobožne žene (nad kojima bijaše neprijatelj izvršio nasilje, i što je pogodilo njihov osjećaj stida, iako ne oduze postojanost njihovoj čednosti), kako tima ne bi dojadio život, kad već ne počinije zlo zbog kojeg bi mogle ispaštati. Nakon toga rekoh koju protiv onih koji u najdrskijoj bestidnosti ismijavaju one kršćane koje bijaše pogodila nevolja (a osobito zbog sramote kojom su ponižene žene, iako su čedne i svete), jer su takvi i najopakiji i najbezbožniji, izrodi, što su tako daleko od samih onih Rimljana, kojih se mnoga dična djela slave, i uspomena na njih veliča u knjigama; takvi su dapače žestoki neprijatelji njihove slave. Jer onaj Rim, koji rodiše i uvećашe napori starih Rimljana, ovi drugi učiniše gnusnijim dok je još stajao negoli što bijaše kad je propadao, budući da za pada njegova padalo je stijenje i drvlje, dok u životu kakav su ti provodili nisu padale utvrde i uresi zidina, nego dobrih običaja; naime: pogubnijim su požudama plamtjela njihova srca od ognjeva kojima su gorjeli krovovi grada.

bio nošen ne dobrotom traženjem (*pietas quaerendi*) već oštromnim, ili zajedljivim, prepiranjem (*acumen discutiendi*: *Serm.* 51, 5 - 6) pa je uvjeren da volja za raspravom radi rasprave graniči sa svadljivošću, što ne otvara nego krči put spoznanju istine. I zato će, pored isticanja razloga koji istinu čine uvjerljivom, stalno naglašavati kako su čovjeku nužna neka osobna svojstva, danas bismo rekli otvorenost za dijalog; po njemu nadalje iskrca ljubav za istinu i marljivo traganje za njom.

dictis primum terminavi librum. Deinceps itaque dicere institui, quae mala civitas illa perpessa sit ab origine sua sive apud se ipsam sive in provinciis sibi iam subditis, quae omnia Christianae religioni tribuerent, si iam tunc evangelica doctrina adversus falsos et fallaces deos eorum testificatione liberrima personaret.

Docti et indocti simul nobis ob-sistunt.

3. Memento autem, me ista commemorantem, adhuc contra imperitos agere, ex quorum imperitia illud quoque ortum est vulgare proverbium: Pluvia deficit, causa Christiani sunt^c 3. Nam qui eorum studiis liberalibus instituti amant historiam, facillime^d ista noverrunt; sed ut nobis ineruditorum turbas infestissimas reddant, se nosse dissimulant atque hoc apud vulgus confirmare nituntur, clades, quibus per certa intervalla locorum et temporum genus humanum oportet affligi, causa accidere nominis Christiani, quod contra deos suos ingenti fama et praeclarissima celebritate per cuncta diffunditur. Recolant ergo nobiscum, antequam Christus venisset / in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra invident, gloria populis innotesceret, quibus calamitatibus res Romanae multipliciter varieque contritae sint, et in his defendant, si possunt, deos suos, si propterea coluntur, ne ista mala patiantur cultores eorum; quorum si quid nunc passi fuerint, nobis imputanda^e esse contendunt. Cur enim ea, quae dicturus sum, permiserunt accidere cultoribus suis, antequam eos declaratum Christi nomen offenderet eorumque sacrificia prohiberet?

CC 37

Inhonesti deae Caelesti mysteria Carthagine celebrantur.

4. Primo ipsos mores ne pessimos haberent, quare dii eorum curare noluerunt? Deus enim verus eos, a quibus non colebatur, merito neglexit; dii autem illi, a quorum cultu se prohiberi homines ingrattissimi conqueruntur, cultores suos ad bene vivendum quare nullis legibus adjuverunt? Utique dignum erat, ut, quo modo isti illorum sacra, ita illi istorum facta / curarent. Sed respondetur, quod voluntate propria quisque malus est. Quis hoc negaverit? Verum tamen pertinebat ad consultores deos vitae bonae praecepta non occultare populis cultoribus suis, sed clara praedicatione praebere, per vates etiam convenire atque arguere peccantes, palam

PL 50

^c sunt] Christiani. Sunt namque *M.*

^d facillime] qua facillime *M.*, qui facillime *neki kodeksi*

^e imputandum *M.*

³ TERTULIJAN, *Apol.* 40, 2.

Rekavši to završih prvu knjigu. Zatim sam nakanio susljedice navesti sve one nevolje što ih je dotični grad pretrpio od samog svojeg početka, bilo u samome središtu bilo u pokrajinama koje je sebi podredio, — a sve bi te nevolje bili pripisali kršćanskoj vjeri, da je već tada odjeknulo svjedočanstvo evandeoskog nauka protiv njihovih lažnih i prijevarnih bogova.

3. Zapamti kako podsjećajući na ovo nastupam protiv onih neukih, iz čije je neukosti potekla ona pučka izreka: »Nema kiše, krivi su kršćani«³). Jer oni među njima što su obrazovani u slobodnim umijećima vole povijest i sve to veoma dobro znaju, ali kako bi rulje neukih podjarili protiv nas, pretvaraju se da ne znaju te se trse uvjeriti gomilu kako je onim nevoljama (koje u stanovitim mjestima i u stanovito vrijeme znaju mučiti ljudski rod) krivo samo kršćansko ime, koje se protiv njihovih bogova golemom glasovitošću i presjajnom slavom širi diljem svijeta (2). Neka stoga ponove zajedno s nama, kakve su sve mnogostruke i raznovrsne nesreće satirale rimsku državu, prije nego što je Krist u tijelu došao i prije nego što je njegovo ime najavilo pucima slavu, kojoj zaludno zavide, pa neka onda ako mogu na temelju njih brane svoje bogove, ako te štiju zbog toga kako njegovim štovatelji ne bi trpjeli upravo takve nesreće; jer ako su koju od tih sada pretrpjeli, tvrde kako je to našom krivicom. Zašto onda njihovi bogovi dopustiše da im štovatelji dopadnu onih nevolja o kojima ću govoriti, prije negoli ih povrijedi objavljeno ime Kristovo i prije negoli se zabrani njima prinostiti žrtve?

O povijesti koju valja izložiti a koja pokazuje kojih sve jada dopadoše Rimljani, dok poštivahu bogove, prije porasta kršćanske vjere

4. Prvo, zašto se njihovi bogovi ne htjedoše pobrinuti da ljudima običaji ne budu najgori? Jer istinski Bog s pravom je zanemario one koji ga ne štovahu; a zašto ti bogovi (dok se sad ljudi nezahvalnici žale što je zabranjeno njihovo štovanje) nisu nikakvim zakonima o čudorednom životu pomogli svojim štovateljima? Jer posve bi dolično bilo da su se bozi pobrinuli za njihove postupke kao što su se oni trsili oko obreda tih bogova.

O tome kako štovatelji bogova od njih nikad ne primiše ni jednog čudorednog naputka, dok su u njihovim obredima počinjali kojekakve gadosti

Odgovara se, međutim, kako je svatko zao svojom vlastitom voljom. Ali tko bi to i nijekao? Pa ipak bijaše dužnost bogova savjetnika da ne skrivaju naputke o čudorednu životu pred pucima svojim štovateljima, nego su im ih imali iznijeti u jasnu izrijeku te preko proroka osloviti grješnike i pokuditi ih, zaprijetiti kaznama onima što opačine čine, a obećati nagrade onima koji pravično žive. A je li se ikad išta takvo jasnim i uzornim glasom izreklo u hramovima tih bogova?

(2) Iz tih riječi razabiremo prijelaz od obrambenog stava — što je značajka 1. knjige — prema napadaju i oštrijoj raspravi. Kritičnost i nepristranost u traženju kao i zahtjev iskrenosti i poštovanje činjenica, taj kamen temeljac u rimskom pravosuđu (usp. npr. *Leges XII tab.* 3 i 9; *Ed. perp. praet. urb.* 14 i 38) navode Augustina da povremeno pribjegne i osobnijim izrazima.

minari poenas male agentibus, praemia recte viventibus polliceri. Quid umquam tale in deorum illorum templis prompta et eminenti voce concrepuit? Veniebamus etiam nos aliquando adulescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum, spectabamus arrepticios, audiebamus symphonicos, ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti virgini et Berecynthiae matri omnium⁴, ante cuius lecticam die sollemni lavationis eius talia per publicum cantitabantur a nequissimis scaenicis, qualia, non dico matrem deorum, sed matrem qualiumcumque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum, immo vero qualia nec matrem ipsorum scaenicorum deceret audire. Habet enim quiddam erga parentes humana verecundia, quod nec ipsa nequitia possit auferre. Illam proinde turpitudinem obscenorum dictorum atque factorum scaenicos ipsos domi suae proludendi causa coram matribus suis agere puderet, quam per publicum agebant coram deum matre spectante atque audiente utriusque sexus frequentissima multitudo. Quae si illecta curiositate adesse potuit circumfusa, saltem offensa castitate debuit abire confusa. Quae sunt sacrilegia, si illa sunt sacra? aut quae inquinatio, si illa lavatio? Et haec « fercula » appellabantur, quasi celebraretur convivium, quo velut suis epulis immunda daemona pascerentur. Quis enim non / sentiat cuius modi spiritus talibus obscenitatibus delectentur, nisi vel nesciens, utrum omnino sint ulli immundi spiritus deorum nomine decipientes, vel talem agens vitam, in qua istos potius quam Deum verum et optet propitios et formidet iratos?

CC 38

Simulacrum Cybeles a Nasicam Romam illatum.

PL 51

5. Nequaquam istos, qui flagitiosissimae consuetudinis vitiis oblectari magis quam oblectari student, sed illum ipsum Nasicam Scipionem, qui vir optimus a senatu electus est, cuius manibus eiusdem daemonis simulacrum susceptum est in Urbemque perductum, / habere de hac re iudicem vellem⁵. Diceret nobis, utrum matrem suam tam optime de re publica vellet mereri, ut ei divini honores decernerentur; sicut et Graecos et Romanos aliasque gentes

⁴ OVIDIJE, *Fast.* 4, 355. VERGILIJE, *Aen.* 6, 784; 9, 82; APULEJ, *Met.* 6, 4; 11, 5; AMIJAN M., *Rer. gest.* 22, 13, 3; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 5, 13; TERTULIJAN, *Ad Nat.* 2, 8, 5; *Apol.* 24, 7; AUG., *Enarr. in ps.* 62, 7; 98, 14; *Serm.* 105, 12; HERODIJAN, *Hist. rom. (Pov. car.)* 5, 15; *Anth. pal.* 6, 217 — 218; MINUCIJE FELIKS, *Octav.* 7, 3.

⁵ LIVIJE, *Ab Urbe cond.* 29, 14, 5—14; DIODOR SIKUL, *Bibl.* 34, 33, 2.

Odlazili smo i sami pokatkada u svojoj mladosti na ta njihova rugla od priredaba i obreda, promatrali bismo opsjednute, slušali glazbenike, naslađivali se najgnusnijim prikazbama što ih priređivahu bozima i božicama, Nebeskoj djevici i Berecintijskoj svemajci⁴), pred čijom nosiljkom o svečanoj obljetnici njezina pranja pjevahu javno najopakiji glumci takve gadosti, kakve nije dolikovalo slušati, što kažem, majci bogova (3), nego zapravo ne ni majci bilo kojeg od senatora ili časnih ljudi, pa ne čak ni majci takvih izvoditelja. Jer postoji nešto u ljudskom štovanju roditelja što ne može dokinuti ni čista opakost. Stoga tu gnusobu bestidnih riječi i kretnji i sami bi se glumci stidjeli izvoditi doma radi uvježbavanja pred vlastitim majkama, dok su je prikazivali javno pred majkom bogova, a u nazočnosti golemog mnoštva oba spola. Ako se to mnoštvo moglo tu okupiti privučeno znatiželjom, moralo je otići barem zbunjeno zbog povrijeđene čednosti. Što li su skvrne svetinja, ako su to svetinje? ili što je onda kaljanje, ako je to pranje? I nazivaju to obredom jelâ^A, kao da se slavi nekakva gozba, gdje se pred nečistim zlodusima redaju jestvine kojima se nasićuju. Jer tko ne bi shvatio, kakav se soj duhova sladi takvim bestidnostima, osim ako ne zna da li uopće postoje takvi nečisti dusi što obmanjuju pod imenom bogova, ili pak vodi takav život u kojem radije želi njih udobrovoljiti i plaši se njih rasrditi negoli istinskoga Boga?

5. Nipošto ne bih htio, da mi u ovoj stvari budu sucem oni što više uživaju u porocima toga pogubna običaja negoli ga optužuju, nego nek taj bude Scipion Nasika, kojega senat izabra kao najboljeg muža, onaj kojega su ruke prihvatile kip dotičnoga zloduha i prenijele ga u Grad.⁵) Pa neka nam on kaže bi li htio da mu je vlastita majka toliko zaslužna za državu te joj se podijele božanske počasti; poznato je naime kako su Grci i Rimljani i neki drugi narodi proglasili takvima one smrtnike kojih su zasluge visoko cijenili, pa vjerovahu kako takvi postadoše besmrtnicima i pridružiše se broju bogova.⁶) (4). Dakako da bi on takvu sreću poželio i svojoj majci, ako bi ona bila moguća.

O bestidnostima kojima su majku bogova častili njezini štovatelji

(3) To je Cibela, nekad zvana nebeska božica ili Uranija. Apulej navodi petnaestak njezinih naziva prema raznim mjestima šovanja.

(4) Ta se teorija pripisuje Euhemeru (živio u Grčkoj i Makedoniji između 340. i 260 pr. Kr.), koji je oko 280. napisao djelo *Sвето pismo* U njem zamišlja da se zatekao među žiteljima neke zemlje u Indijskom oceanu gdje je upoznao trojicu vladara: Urana, Kronosa i Jupitra, umne zakonodavce i promicatelje uljudbe. O Euhemeru je u Grčkoj pisao Diodor Sikul (*Bibl.* 6, 2) a u Rimu Enije u istoimenom djelu (*Euhemerus*, od kojeg nam je Laktancije sačuvao podulje izvatke: *Div. inst.* 1, 11 - 14).

A Dosjetka s dvostrukim značenjem lat. riječi *ferculum* (nosiljka i kolo jela koja se služe za stolom) (op. prev.)

constat quibusdam decrevisse mortalibus, quorum erga se beneficia magnipenderant, eosque immortales factos atque in deorum numerum receptos esse crediderant⁶. Profecto ille tantam felicitatem suae matri, si fieri posset, optaret. Porro si ab illo deinde quaeremus, utrum inter eius divinos honores vellet illa turpia celebrari: nonne se malle clamaret, ut sua mater sine ullo sensu mortua iaceret, quam ad hoc dea viveret, ut illa libenter audiret? Absit, ut senator populi Romani ea mente praeditus, qua theatrum aedificari in urbe fortium virorum prohibuit, sic vellet coli matrem suam, ut talibus dea sacris propitiaretur, qualibus matrona verbis offenderetur. Nec ullo modo crederet verecundiam laudabilis feminae ita in contrarium divinitate mutari, ut honoribus eam talibus advocarent cultores sui, qualibus conviciis in quempiam iaculatis, cum inter homines viveret, nisi aures clauderet seseque subtraheret, erubescerent pro illa et propinqui et maritus et liberi. Proinde talis mater deum, qualem habere matrem puderet quemlibet etiam pessimum virum, Romanas occupatura mentes quaesivit optimum virum, non quem monendo et adiuvando faceret, sed quem fallendo deciperet, ei similis de qua scriptum est: *Mulier autem virorum pretiosas animas captat*⁷, ut ille magnae indolis animus hoc velut divino testimonio sublimatus et vere se optimum existimans veram pietatem religionemque non quaereret, sine qua omne quamvis laudabile ingenium superbia vanescit et decidit. Quo modo igitur nisi insidiosae quaereret dea illa optimum virum, cum talia quaerat in suis sacris, qualia viri optimi abhorrent suis adhibere^f conviviis?

6. Hinc est quod de vita et moribus civitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt, ut tam / horrendis eos et detestabilibus malis non in agro et vitibus, non in domo atque pecunia, non denique in ipso corpore, quod menti subditur, sed in ipsa mente, in ipso rectore carnis animo, eos impleri ac pessimos fieri sine ulla sua terribili prohibitione permetterent. Aut si prohibebant, hoc ostendatur potius, hoc probetur. Nec nobis

^f adhiberi M.

⁶ Usp. SERVIJE, *Ad. Verg. Aen.* 8, 275 (...*comunemque vocate deum et date vina volentes*); ENIJE, *Euhemerus*, fr. 10 (usp. LAKTANCIJE, *Div. inst.* 1, 11, 44); CICERON, *De nat. deor.* 1, 42, 119; 2, 24; DIODOR SIKUL, *Bibl.* 6, 2, 4; MINUCIJE FELIKS, *Octav.* 20, 1.

⁷ Izr 6, 26.

Ako bismo ga dalje zapitali bi li htio da se među tima počastima obnašaju i one gnusobe, zar ne bi zavapio kako bi radije da mu majka ne osjećajući ništa mrtva leži, negoli da kao božica poživi kako bi uživala u takvoj sramoti? Daleko od toga, da bi senator rimskog puka (osoba takvoga nazora koja je zabranila izgradnju kazališta u gradu odvažnih muževa), tako poželio da mu se majka štuje da joj kao božici udovoljavaju onakvim obredima od kakvih bi nju i same riječi vrijeđale kao vrsnu suprugu. On ne bi nikako povjerovao da se čednost jedne žene hvale dostojne može obogotvorenjem izmetnuti u takvu opreku, da bi je štovatelji imali prizivati onakvim riječima kojima (dok je još živjela među ljudima) ako bi čula gdje koga pogrđuju, a ne bi uši začepila i povukla se, onda bi mjesto njc pocrvenjeli i srodnici njezini, i muž, i djeca. Stoga je takva majka bogova, kakvu bi se stidio majkom imati i najgori od muževa, potražila — kako bi pridobila umove Rimljana — najboljega muža, ali ne da bi mu koristila savjetom i pomoći, nego da ga obmane prijevarom, nalik na onu o kojoj je pisano »žena što dragocjene duše muževa zamkom lovi,«⁷) kako bi se taj značaj goleme sposobnosti uzvisio time kao božanskim svjedočanstvom te smatrajući sebe najboljim ne bi potražio istinsku pobožnost i vjeru, bez koje svaki dar (pa koliko god bio hvale dostojan) u oholost zapada i propada (5). Stoga, kako je drukčije negoli prijevarom mogla zatražiti ta božica najboljeg muža, kad je u svojim obredima zahtijevala onakve stvari kakvih se najbolji muževi užasavaju i na svojim gozbama?

6. Otuda je bjelodano kako ta božanstva nisu marila za život i običaje država i naroda koji ih štovahu, pa su dopuštali da najužasnije i najodvratnije nevolje spopadnu ne njihova polja i vinograde, ne njihove domove i stada, ne napokon ni samo tijelo, što je podređeno umu, nego sâm um, duh upravljač tijela, i postanu najgorima, a da oni ne izdadoše nikakvu svoju strahotnu zabranu.

Ili pak, ako jesu zabranjivali, neka se to pokaže, i nek se dokaže. Nek nam ne dobacuju ne znam kakve šapate što su došaptavani ušima nekolicine te su se prenosili poput kakve tajne vjere, kako bi poučili časnu i čednu životu,⁸) nego neka nam pokažu ili nek nas podsjetu na mjesta što bijahu posvećena takvim sastajalištima (6), ali ne gdje se priredivahu prikazbe bestidnim glasovima i kretnjama glumaca,

(5) P. Kornelija Scipiona Naziku, kojega je u 1. knjizi pobrkao s Nazikom Corculom (usp. bilj. 26) a istaknuo kao uzor moralnog političara, protivnog Katonovoj liniji i otvaranju kazališta u Rimu, Augustin predstavlja ovdje kao uzor religiozne osobe.

(6) Religije su, kao i filozofske sljedbe, mogle biti ezoterične, a to se na razini kulta izražavalo u formulama, u nauci i misterijskim obredima, što je sve bilo pridržano uskom krugu posvećenih. Zato je opravdan Augustinov ponos s kojim tim zatvorenim otajnim krugovima suprotstavlja otvoreno i zajedničarsko bogoslužje kršćana. Spomenike misterijskoga kulta imamo u hermetiskim spisima, Porfirijevim pismima Marcella i Anebonu, Jamblihovim *De mysteriis*, u nauci Proklovoj i nekim pismima Julijanovim.

Poganski bogovi nikad ne zasnovaše nauk o pravičnu životu

nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent, quibus vitae probitas castitasque discatur⁸; sed demonstrantur vel commemorantur loca talibus aliquando conventiculis consecrata, non ubi ludi agerentur obscenis vocibus et motibus histrionum, nec ubi Fugalia celebrarentur / effusa omni licentia turpitudinem⁹ (et vere Fugalia, sed pudoris et honestatis); sed ubi populi audirent quid dii praeciperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda, ubi discerent miseri, quod descendum Persius increpat^h dicens:

*Disciteque, o miseri, et causas cognoscite rerum,
Quid sumus et quidnam victuri gignimur, ordo
Quis datus aut metae qua mollis flexus et unde,
Quis modus argenti, quid fas optare, quid asper
Utile nummus habet, patriae carisque propinquis
Quantum largiri deceat, quem te Deus esse
Iussit et humana qua parte locatus es in re⁹.*

Dicatur in quibus locis haec decentium deorum solebant praecepta recitari et a cultoribus eorum populis frequenter audiri, sicut nos ostendimus ad hoc ecclesias institutas, quaqua versum religio Christiana diffunditur.

PL 52

Philosophi non
dii invenerunt
praecepta bonae
vitae agenda.

7. An forte nobis philosophorum scholas disputationesque memorabunt? Primo haec non Romana, sed Graeca sunt; aut si propterea iam Romana, quia et Graecia facta est Romana provincia, non deorum praecepta sunt, sed hominum inventa, qui utcumque conati sunt ingeniis acutissimis praediti ratiocinando vestigare, quid in rerum natura latitaret, quid in moribus appetendum esset atque fugiendum, quid in ipsis ratiocinandi regulis certa connexion trahe-retur, aut quid non esset consequens vel etiam repugnaret. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adiuti sunt, invenerunt; quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiae iuste providentia divina resisteret, ut / viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret; unde postea nobis erit in Dei veri Domini voluntate disquirendi ac disserendi locus. Verum tamen si philosophi aliquid invenerunt, quod agenda bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur! Quanto melius et honestius in Platonis templo libri eius legerentur, quam in templis daemonum Galli absciderentur, molles consecrarentur, insani secarentur, et quidquid aliud vel crudele vel turpe, vel turpiter crudele vel crudeliter turpe in sacris talium deorum celebrari solet! Quanto satius erat, ad / erudiendum

CC 40

PL 53

⁸ turpitudinum M.

^h increpat] svi izd. kodeksi, increpavit M.

⁸ Usp. FIRMIK MATERNO, *De errore prof. rel.* 19—23.

⁹ PERZIJE, *Sat.* 3, 66—72.

niti pak gdje se slavljahu svetkovine bijega^A, prepune svakovrsne razuzdanosti i sramote (pa stoga zaista slavljenje bijega, ali bijega stida i poštenja); — nego gdje bi puci čuli što bogovi nalažu kako da se spriječi pohlepa, skrha častohleplje, i obuzda raskošje gdje bi jadnici mogli naučiti ono što Perzije zahtijeva da se nauči:

»Učite, o jadnici, i spoznajte uzroke stvarima;
što smo i radi kakva života se rodismo;
koji nam je poredak dan
ili okretište kako valja običi i odakle;
koja je mjera bogatstvu što je dopušteno poželjeti,
koja je korist od otrta novca,
koliko darivati doliči domovini i milim srodnicima,
kakvim ti Bog naloži da budeš
i gdje je mjesto u zajednici ljudi.«⁹)

Nek nam se kaže na kojim su se to mjestima običavali predavati naputci bogova-poučavatelja, kako bi ih u velikom broju slušali puci koji su njihovi štovatelji, onako kao što mi to činimo u crkvama utemeljenim radi toga, na svim onim mjestima do kojih je stigla kršćanska vjera.

7. Ili će nas možda podsjetiti na filozofske škole i njihove raspre?

Prije svega, to nije rimsko, nego grčko; ili ako i je rimsko samo zbog toga što i Grčka postade rimskom pokrajinom, nisu tu naputci bogova, nego izumci ljudi što su (obdareni najoštrijim razborom) nastojali kojim mu drago načinom otkriti razmišljanjem ono što se skriva u prirodi, čemu u običajima treba težiti a što se mora izbjegavati, što se u pravilima samog umovanja pouzdano povezuje a što ne slijedi ili se mora odbaciti.

A neki od njih učiniše i znatna otkrića, ukoliko im je Bog pomogao; ukoliko opet bijahu spriječeni ljudskom naravi, griješili su, osobito onda kad se božanska promisao s pravom usprotivila njihovoj oholosti, kako bi se pokazalo, u usporedbi s njima, da put pobožnosti vodi iz poniznosti do visina; odatle ćemo poslije razviti predmet^A istraživanja i pretresanja, a prema volji istinskoga Boga i Gospodina.

Ali ako su filozofi već pronašli nešto što bi moglo dostajati za vođenje čudoredna i za postignuće blažena života, koliko onda pravednije bi bilo da se njima određuju božanske počasti! Koliko bi bilo i bolje i poštenije da se u Platonovu hramu čitaju njegove knjige negoli da u hramovima zlih duhova Gali^B sami sebi ude odsijecaju, da se mekoputnici posvećuju, bezumnici sijeku sebe same, i bilo što drugo

Nekorisni su izumci filozofa bez božanske ovlasti, jer se onoga koji je sklon porocima više doima ono što bogovi učine negoli ono u čemu ljudi raspravljaju

^A Blagdan proslave progona kraljeva iz Rima (*Fugalia, Regifugium*), 24. veljače svake godine. (op. prev.)

^B Misli se na sadržaj knjiga VIII-XII.

^B Svećenici velike majke Cibele, koji su sami sebe škopili, a ime Gali potječe im od rijeke Gal (*Gallus*) u Galateji (op. prev.).

iustitiam iuventutem, publice recitari leges deorum quam laudari inaniter leges atque instituta maiorum! Omnes enim cultores talium deorum, mox ut eos libido percipuerit *ferventi*, ut ait Persius, *tincta veneno*¹⁰, magis intuentur quid Iuppiter fecerit, quam quid docuerit Plato vel censuerit Cato. Hinc apud Terentium flagitiosus adulescens spectat tabulam quamdam pictam in pariete,

*ubi inerat pictura haec, Iovem
Quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium
imbrem aureum*¹¹,

atque ab hac tanta auctoritate adhibet patrocinium turpitudini suae, cum in ea se iactat imitari deum.

At quem deum!

inquit;

*qui templa caeli summo sonitu concutit.
Ego homuncio idⁱ non facerem? Ego vero illud feci
ac libens*¹².

Turpia sunt
mystica deorum
atque theatra.

8. At enim non traduntur ista sacris deorum, sed fabulis poetarum. Nolo dicere illa mystica quam ista theatra esse turpiora; hoc dico, quod negantes convincit historia, eosdem illos ludos, in quibus regnant figmenta poetarum, non per imperitum obsequium sacris deorum suorum intulisse Romanos, sed ipsos deos, ut sibi sollemniter ederentur et honori suo consecrarentur, acerbè imperando et quodam modo extorquendo fecisse; quod in primo libro brevi commemoratione perstrinxi¹³. Nam ingravescente pestilentia ludi scaenici auctoritate pontificum Romae primitus instituti sunt¹⁴. Quis igitur / in agenda vita non ea sibi potius sectanda arbitretur, quae actantur ludis auctoritate divina institutis, quam ea, quae scriptantur legibus humano consilio promulgatis? Adulterum Iovem si poetae fallaciter prodiderunt, dii utique casti, quia tantum nefas per humanos ludos confictum est, non quia neglectum, irasci ac vindicare debuerunt. Et haec sunt scaenorum tolerabiliora ludorum, comoediae scilicet et tragoediae, hoc est fabulae poetarum agenda in spectaculis multa rerum turpitudine, sed nulla saltem, sicut alia multa, verborum obscenitate compositae; quas etiam inter studia, quae honesta ac liberalia vocantur, pueri legere et discere coguntur a senibus.

CC 41

ⁱ hoc M.

¹⁰ PERZIJE, *Sat.* 3, 37.

¹¹ TERENCEJE, *Eun.* 584—585.

¹² TERENCEJE, *Eun.* 590—591; usp. AUG., *Confess.* 1, 16, 26; i uz gl. 12.

¹³ VARON, *Antiq.*, fr. 168; usp. I, 32.

¹⁴ VARON, *Antiq.*, fr. 167; LIVIJE, *Ab Urbe cond.* 7, 2, 1—3.

ili surovo ili gnusobno, ili gnusobno surovo ili surovo gnusobno običavaju obredno obnašati u svetištima takvih bogova (7)! Koliko primjerenije bijaše radi izobrazbe mladeži u kreposnu životu da se javno čitaju zakoni bogova negoli da se isprazno hvale zakoni i zasede predaka! Naime, svi štovatelji takvih bogova, čim bi ih zahvatila požuda, onako »uspaljene od otrova«, kako kaže Perzije¹⁰, više su se obzirali na ono što Jupiter činjaše negoli na ono što Platon naučavaše ili Katon mišljaše.

Tako u Terencija sramotan mladić promatra neku sliku oslikanu na zidu,

»Gdje bijaše što prikazuje Jupitera gdje, kako
kažu, Danajama u utrobu sasu zlatnu onu kišu,«¹¹

pa u tom tako velikom uzoru nalazi zaštitu vlastitom sramotnom činu, dok se hvasta kako u tome samo oponaša boga.

»Ali kakvoga boža!

kaže:

»Koji s visina hramove gromom potresa.
Zašto onda i ja, čovječić, ne bih učinio isto?
Pa sam i učinio, i to s užitkom.«¹²

8. Nu, ne potječu takve stvari od božanskih obreda, nego iz pjesničkih priča.

Ne želim reći kako su oni obredi tajnog bogoslužja ogavniji od kazališnih priredaba; kažem samo to (a one koji ovo niječu pobija sama povijest) kako te igre, u kojima vladaju izmišljaji pjesnikâ, nisu Rimljani uveli u obrede svojim bogovima zbog nevične odanosti, nego su sami ti bogovi najstrožije naredili i gotovo prisilili da se upravo tako čini, da se te izvedbe svečano prikazuju i posvećuju u njihovu čast; a to sam ukratko i spomenuo u svojoj prvoj knjizi.¹³ Jer kad ono bijaše navaliła pošast, ustanovljene su kazališne izvedbe u Rimu nalozima prvosvećenika.¹⁴ Stoga, tko u životu što ga vodi neće radije pomisliti kako mu valja slijediti zasede što se po božanskom nalogu iznose u priredbama negoli one što ih propisuju zakoni koje proglašava puka ljudska pamet? Ako su pjesnici lažno prikazivali Jupitera kao preljubnika, bogovi koji su čedni trebali su se onda rasrditi i osvetiti, jer ljudi počinise tako golem grijeh izvodeći takve priredbe, a ne zato što ih nisu izvodili.

Od tih kazališnih komada svakako su podnošljivije komedije i tragedije, to jest pjesnička djela koja se prikazuju na pozornici i iznose mnoge rugobe, ali barem nisu — poput mnogih ostalih izvedaba — sastavljena u bestidnu jeziku; ona su čak među predmetima naobrazbe, odgoja koji se naziva časnim i slobodnim, pa stariji prisiljavaju dječake da ih čitaju i uče.

(7) U drevnim religijama s kultom plodnosti, života i njegova stalnog preporadnja bio je uvriježen kult falusa a i običaj škopljenja. To je dalje živjelo u Cibelinim obredima, u dionizijskom slavlju, u časćenju Hermesa i Prijapa: usp. Aristofan, *Acharn.* 243ss; Katul, *Carm.* 63; *Anth. palat.* 6, 217 - 218; Arnobije, *Adv. nat.* 5, 7; Firmik Materno, *De err. prof. rel.* 3.

O kazališnim priredbama u kojima se bogovi ne vrijeđaju, nego udobrovoljuju prikazbom svojih gnusoba

Graecis licuit
infamiam facere
alteri in thea-
tro.
PL 54

9. Quid autem hinc senserint Romani veteres, Cicero testatur in libris, quos *De re publica* scripsit, ubi Scipio disputans ait: *Numquam comoediae, nisi / consuetudo vitae pateretur, probare sua theatris flagitia potuissent*¹⁵. Et Graeci quidem antiquiores vitiosae suae opinionis quamdam convenientiam servarunt, apud quos fuit etiam lege concessum, ut quod vellet comoedia, de quo vellet, nominatim diceret. Itaque, sicut in eisdem libris loquitur Africanus: *Quem illa non attigit, vel potius quem non vexavit, cui pepercit? Esto, populares homines improbos, in re publica seditiosos, Cleonem, Cleophontem, Hyperbolum laesit. Patiamur, inquit, etsi eius modi cives a censore melius est quam a poeta notari. Sed Periclen, cum iam suae civitati maxima auctoritate plurimos annos domi et belli praefuisset, violari versibus et eos agi in scaena non plus decuit, quam si Plautus, inquit, noster voluisset aut Naevius Publio et Gn. Scipioni aut Caecilius Marco Catoni maledicere. Dein paulo post: Nostrae, inquit, contra duodecim tabulae cum perpauca res capite sanxissent, in his hanc quoque sancientiam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri. Praeclare. Iudiciis enim magistratum, disceptionibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniiis habere debemus, nec probrum audire nisi ea lege, ut respondere liceat et iudicio defendere*¹⁶. Haec ex Ciceronis quarto *De re publica* libro ad verbum excerpta arbitratus sum, nonnullis propter faciliorem intellectum vel praetermissis vel paululum commutatis. Multum enim ad rem pertinet¹, quam molior / explicare, si potero. Dicit deinde alia et sic concludit / hunc locum, ut ostendat veteribus displicuisse Romanis vel laudari quemquam in scaena vivum hominem vel vituperari. Sed, ut dixi, hoc Graeci quamquam inverecundius, tamen convenientius licere voluerunt, cum viderent diis suis accepta et grata esse opprobria non tantum hominum, verum et ipsorum deorum in scaenicis fabulis, sive a poetis essent illa conficta, sive flagitia eorum vera commemorarentur et agerentur in theatris atque ab eorum cultoribus utinam solo risu, ac non etiam imitatione digna viderentur. Nimis enim superbum fuit famae parcere principum civitatis et civium, ubi suae famae parci numina noluerunt.

PL 55
CC 42

¹ pertinent M.

¹⁵ CICERON, *De rep.* 4, 10, 11.

¹⁶ CICERON, *De rep.* 4, 10, 11—12; usp. *Duod. Tab.* VIII, 1^a.

9. Što su o tome mislili drevni Rimljani svjedoči Ciceron u knjigama koje je napisao o državi, gdje Scipion u raspravi kaže:

»Da životni običaj nije toga dopuštao, nikada komedija ne bi mogla uz odobravanje iznositi svoje opačine u kazalištu.«¹⁵ Od njih još stariji Grci, ostajahu pri svojem pogrešnom mnijenju, jer u njih bijaše i zakonom dopušteno, da što god komedija ushtjedne reći i o bilo kome, da to i poimenice iskaže^A. Pa tako, kao što u istoj knjizi kaže Afrikanac, »O koga se sve nije očešala, ili bolje rečeno, koga sve nije ošinula, koga li je poštjednija? Neka je napala opake pučke vode, one buntovnike u državi Kleona, Kleofonta, Hiperbola.^B Takvo što dopustimo«, rekao je, »iako je bolje da i takve građane prokaže cenzor, a ne pjesnik. Ali jednoga Perikla — koji je svojoj državi mnoge godine stajao na čelu, uz najveću ovlast i u miru i u ratu — toga čovjeka stihovima šibati i to na pozornici prikazivati, — nije ništa više dolično nego kao kad bi naš Plaut ili Nevije«, reče, »ushtio oklevetati Publija ili Gneja Scipiona ili naš Cecilije Marka Katona.« A malo dalje kaže: »Naših Dvanaest ploča određuju smrtnu kaznu za veoma malo slučajeva, a među tima za koje smatrahu da ih treba tako kazniti navedoše i ako tkogod ispjeva rugalicu ili pak sastavi pjesmu koja drugoga sramoti ili obeščasćuje. Izvrsno. Život kojim živimo treba biti podlozan sudu sudišta i zakonskim presudama, a ne izložen pjesničkome daru; i o sramotnu činu ne treba slušati ni od koga osim po zakonu, kako je dopuštao odgovarati i pred sudom se braniti.«¹⁶

Taj navod iz četvrte Ciceronove knjige *O državi* mislio sam kako treba donijeti doslovce, iako sam neka mjesta ili ispustio ili ponešto izmijenio, radi lakšeg razumijevanja. On se velikim dijelom tiče predmeta koji se spremam — koliko uzmognem — razjasniti. Pisac zatim govori i o drugome i zaključuje to mjesto tako što pokazuje kako se drevnim Rimljanima nije sviđalo da bilo koji živi čovjek bude na pozornici bilo hvaljen bilo pogrdivan.

Međutim, kao što već rekoš, Grci iako s manje obzirnosti, ali zato dosljednije htjedoše dopustiti takvu slobodu (8), pošto vidješe kako su njihovim bogovima i počudna i ugodna ne samo rugla ljudi nego i samih bogova u kazališnim komadima, bilo da su sam sadržaj pjesnici izmislili, bilo da se podsjećalo na njihove zbiljske opačine, koje su u kazalištima izvodili njihovi štovatelji. Koje li sreće, da su se činili dostojnim samo smijeha, a ne i oponašanja! Bilo bi naime odveć oholo poštjedniti slavu državnih vođa i građana, kad sama božanstva ne htjedoše da se šteti njihova slava.

(8) Stara komedija, koja je potjecala od faličkih obreda a rado se upuštala u orgiju i prost govor (*αἰσχρολογία*), u Grčkoj je uživala slobodu izraza (*παρρησία*) usprkos tome što ju je nekad suzbijala država ili povrijeđeni osjećaj građana: usp. Aristotel, *Poet.* 4; *Nic.* 1128, 12ss.

^A Misli se na Aristofana, kao zastupnika stare komedije (op. prev.).
^B Imena atenskih demagoga koje je Aristofan šibao (op. prev.).

Što su mislili drevni Rimljani o ograničavanju pjesničke slobode, za koju su Grci htjeli da bude potpuna slijedeći odluku bogova

Flagitia de se
dici dii volue-
runt.

10. Nam quod affertur pro defensione, non illa vera in deos dici, sed falsa atque conficta, id ipsum est scelestius, si pietatem consulas religionis; si autem malitiam daemonum cogites, quid astutius ad decipiendum atque callidius? Cum enim probrium iacitur in principem patriae bonum atque utilem, nonne tanto est indignius, quanto a veritate remotius et a vita illius alienius? Quae igitur supplicia sufficiunt, cum Deo fit ista tam nefaria, tam insignis iniuria? Sed maligni spiritus, quos isti deos putant, etiam flagitia, quae non admiserunt, de se dici volunt, dum tamen humanas mentes his opinionibus velut retibus induant^m, et ad praedestinatam supplicium secum trahant, sive homines ista commiserint, quos deos haberi gaudent, qui humanis erroribus gaudent, pro quibus se etiam colendos mille nocendi fallendique artibus interponunt¹⁷; sive etiam non ullorum hominum illa crimina vera sint, quae tamen de numinibus fingi libenter accipiunt fallacissimi spiritus, ut ad scelesta ac turpia perpetranda, velut ab ipso caelo traduci in terras satis idonea videatur auctoritas. Cum igitur Graeci talium numinum servos se esse sentirent, inter tot et tanta eorum theatra opprobria parcendum sibi a poetis nullo modo putaverunt, vel diis suis etiam sic consimilari appetentes, vel metuentes, ne honestiorem famam ipsi requirendo et eis se hoc modo praefereundo illos ad iracundiam provocarent.

Indigne Romani
theatricam infamiam
proscripserunt...

PL 56
CC 43

11. Ad hanc convenientiam pertinet, quod etiam scaenicos actores earumdem fabularum non parvo civitatis honore dignos existimarunt, si quidem, quod in eo quoque *De re publica* libro commemoratur, et Aeschines Atheniensis, vir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitavisset, rem publicam capes/sivit et Aristodemum, tragicum item actorem, / maximis de rebus pacis ac belli legatum ad Philippum Athenienses saepe miserunt¹⁸. Non enim consentaneum putabatur, cum easdem artes eosdemque scaenicos ludos etiam diis suis acceptos viderent, illos, per quos agebantur, infamium loco ac numero deputare. Haec Graeci turpiter quidem, sed sane diis suis omnino congruenter, qui nec vitam civium lacerandam linguis poetarum et histrionum subtrahere ausi sunt, a quibus cernebant deorum vitam eisdem ipsis diis volentibus et libentibus carpi, et ipsos homines, per quos ista in theatris agebantur, quae numinibus quibus subditi erant grata esse cognoverant, non solum minime spernendos in civitate, verum etiam maxime honorandos putarunt. Quid enim causae reperire possent, cur sacerdotes honorarent, quia per eos victimas diis acceptabiles offerrebant, et scaenicos probrosos haberent, per quos illam voluptatem

^m inducant *Vind. Am. Er.*

10. A što se pak u obranu navodi, kako nije istinito, nego je lažno i izmišljeno ono što se iznosi o bogovima, uzmeš li u obzir vjersku pobožnost, onda je još gnusnije; ako pak pomisliš na zlobu zlih duhova, što je onda za prijevaru domišljatije i lukavije? Kad se naime okleveta prvak domovine, koji je dobar i koristan, nije li kleveta to sramotnija što je od istine dalja i što je njegovu životu neprimjerenija? Kakve će, dakle, kazne dostajati kad se bogu nanese takve opake i sramotne uvrede?

Nu ti zlohotni duhovi, koje oni smatraju bogovima, vole da se o njima govori kako počinije i zločine koje nisu počinili, samo da bi ljudske umove tim mnijenjima kao mrežama spetljali i povukli za sobom do predodređene kazne; bilo da ljudi počinije te opačine (zbog kojih ljudi se vesele što ih bogovima drže oni zlodusi koji se raduju ljudskim za-bludama, te mjesto kojih i same sebe podmeću da ih štiju i to tisućom pogubnih i prijevernih izumaka)¹⁷ bilo da te zločine nije počinio nitko od ljudi, ali najhimbijeni duhovi rado prihvaćaju da se takvo što pripisuje božanstvima, kako bi se činilo da je dostatno primjereni ovlast prijeneta sa samoga neba na zemlju za vršenje takvih opačina.

A budući su se Grci smatrali slugama takvih božanstava, nisu mislili, kako bi sebe same trebali poštedjeti od takvih i tolikih opačina što su o njima pjesnici prikazivali na pozornici, ili zato jer su težili što više biti nalik na svoje bogove, ili zbog toga što su se bojali kako bi izazvali gnjev bogova zahtijevajući za sebe časnu glasovitost, i pretpostavivši tako njima sebe same.

11. Ovoj dosljednosti pripada i to što su kazališne izvoditelje tih komada smatrali dostojnim ne male državne časti, ako je — kao što se u istoj knjizi *O državi* spominje — i Eshin Atenjanin, muž goleme rječitosti, pošto je kao mladić glumio u tragedijama, poslije obavljao državne poslove^A, dok su Aristodema, također tragičkog glumca, Atenjani često kao izaslanika slali Filipu kad posrijedi bijahu i najvažnija pitanja mira i rata.¹⁸ Nisu smatrali doličnim da se dodijeli sraman položaj (ubrojivši ih među takve) onima koji glume, kad su vidjeli kako čak bogovi prihvaćaju i njihovo umijeće i njihove kazališne izvedbe. To Grci učiniše odvratno, ali posve u skladu sa svojim bogovima, jer se ne usuđivahu izuzimati od oštra jezika pjesnika i glumaca život svojih građana, kad su vidjeli kako bogovi dopuštaju isto i o svojem vlastitom životu te uživaju u tome, pa stoga te iste ljude (koji u kazalištima prikazivahu one stvari koje su godile bogovima, kojima sami bijahu podređeni) ne samo što nisu ni najmanje prezirali u državi nego su smatrali kako ih treba častiti u najvećoj mjeri. Jer, kakav bi razlog mogli pronaći da štiju svećenike preko kojih prinašahu bogovima prihvatljive žrtve a da sramotnima smatraju glumce preko kojih se bozima prikazivao onaj užitek ili ona čast koju su tražili i — kako ih

Zbog koje su zlo-
tvorne nakane zlo-
dusi htjeli da se o
njima iznose bilo
izmišljeni bilo zbilj-
ski zločini

O glumcima koje
Grci primahu u dr-
žavnu upravu, jer
ne bi bilo pravo da
ljudi preziru one
koji ugadaju bogovi-
vima

¹⁷ VERGILIJE, *Aen.* 7, 338.

¹⁸ CICERON, *De rep.* 4, 11, 13.

A Ciceron, *O državi.* 4, 11, 35; možda je izjava o Eshinu kao glumcu potekla od lažne Demostenove optužbe (Aulo Gelije, *Aučke noći*, 11, 9.)

sive honorem diis exhiberi petentibus et, nisi fieret, irascentibus eorum admonitione didicerant? Cum praesertim Labeo, quem huiusmodi rerum peritissimum praedicant¹⁹, numina bona a numinibus malis ista etiam cultus diversitate distinguat, ut malos deos propitiari caedibus et tristibus supplicationibus asserat, bonos autem obsequiis laetis atque iucundis, qualia sunt, ut ipse ait, ludi convivia lectisternia. Quod totum quale sit, postea, si Deus iuverit, diligentius disseremus²⁰. Nunc ad rem praesentem quod attinet, sive omnibus omnia tamquam bonis permixte tribuantur (neque enim esse decet deos malos, cum potius isti, quia immundi sunt spiritus, omnes sint mali), sive certa discretionem, sicut Labeoni visum est, illis illa, istis ista distribuuntur obsequia, competentissime Graeci utrosque honoriⁿ ducunt, et sacerdotes, per quos victimae ministrantur, et scaenicos, per quos ludi exhibentur, ne vel omnibus diis suis, si et ludi omnibus grati sunt, vel, quod est indignius, his, quos bonos putant, si ludi ab eis solis amantur, facere convincantur iniuriam.

...quia lex iusta fuit sed impia...

PL 57
CC 44

12. At Romani, sicut in illa *De re publica* disputatione Scipio gloriatur, probris et iniuriis poetarum subiectam vitam famamque habere noluerunt, capite etiam^o sancientes, tale carmen condere si quis auderet. Quod erga se quidem satis honeste constituerunt, sed erga deos suos superbe et irreligiose; quos cum scirent non solum patienter, verum etiam / libenter poeta/rum probris maledictisque lacerari, se potius quam illos huiusmodi iniuriis indignos esse duxerunt seque ab eis etiam lege munierunt, illorum autem ista etiam sacris sollemnitatibus miscuerunt. Itane tandem, Scipio, laudas hanc poetis Romanis negatam esse licentiam, ut cuiquam opprobrium infligerent Romanorum, cum videas eos nulli deorum pepercisse vestrorum? Itane pluris tibi habenda visa est existimatio curiae vestrae quam Capitolii, immo Romae unius quam caeli totius, ut linguam maledicam in cives tuos exercere poetae etiam lege prohiberentur, et in deos tuos securi tanta convicia nullo senatore nullo censore nullo principe nullo pontifice prohibente iacularentur? Indignum videlicet fuit, ut Plautus aut Naevius Publio et Gn. Scipioni aut Caecilius M. Catoni malediceret, et dignum fuit, ut Terentius vester flagitio Iovis optimi maximi adulescentium nequitiam concitaret?

ⁿ honori] honore dignos M.
^o plectendum *dad. M.*

¹⁹ MAKROBIJE, *Saturn.* 1, 18, 21.

²⁰ Usp. 2, 29, 2; 3, 17.

sami opiminjahu — ako bi to izostalo, bozi su se srdili? — kad posebice Labeon^B (o kojem govore da je najpućeniji u taj predmet)¹⁹ govori kako se dobra božanstva od zlih razlikuju i drugačijim obredom, jer tvrdi kako se zli bogovi umilostivljuju pokoljima i turobnim preklinjanjima, a oni dobri veselim i radosnim obredima kao što su, kako sam veli, priredbe, svečani objedi i gozbe bogova^C (9). A o svemu tome pomnije ću raspraviti poslije,²⁰ ako mi Bog pomogne.

Držeći se sada samo onoga što se tiče sadašnjeg predmeta, naime: ili treba svim bozima bez razlike žrtvovati jednako kao dobrima (jer ne dolikuje da su bogovi zli, iako su zapravo svi ti zli, jer su nečisti duši) ili po određenoj razlici, kako se činilo Labeonu, jednima treba prinostiti jedne a drugima druge žrtve; i tu su Grci veoma razborito smatrali kako treba častiti i jedne i druge, i svećenike — koji prinašahu žrtve i glumce koji su glumili u kazališnim priredbama, kako ne bi povrijedili ili sve svoje bogove (ako se kazališne priredbe sviđaju svima) ili, što je sramnije, samo one koje smatraju dobrima (ako samo ti vole kazališne priredbe).

12. I tako Rimljani, kao što se Scipion hvasta u onoj raspravi o državi, ne htjedoše prepustiti klevetama i uvredama pjesnikā ni svojeg života ni svojeg ugleda, nego čak zaprijetiše kazniti smrtnom kaznom ako se tkogod usudi sastaviti takvu pjesmu. Ali to prema sebi samima dostatno časno zasnovaše, dočim i oholo i protuvjerski prema svojim bogovima; budući su znali kako oni ne samo strpljivo nego i rado dopuštaju da ih pjesnici šibaju klevetama i pogrđama, smatrahu više od njih sebe same nedostojne takvih uvreda, pa su se od njih još i zakonom zaštitili, dok su te psovke primiješali samim svetim obredima bogova.

Kako li onda, Scipione, hvališ to što je rimskim pjesnicima oduzeta sloboda da se narugaju bilo kojem od Rimljana, kad vidiš da oni ne poštedješe ni jednog od vaših bogova? Zar misliš kako više časti valja iskazivati domu vašeg senata negoli Kapitolu? Je li jedan Rim vredniji od cijeloga neba, te se pjesnicima čak i zakonom zabranjuje da klevetničkim jezikom šibaju tvoje građane, dok se na tvoje bogove mogu sigurni nabacivati tolikim klevetama, a da im to ne zabrani ni jedan senator, ni jedan cenzor, ni jedan vladar, ni jedan prvosvećenik? I tako bijaše, dakle, nedostojno da bi Plaut ili Nevije oklevetao Publja ili Gneja Scipiona ili pak Cecilije Marka Katona, dok bijaše dolično da vaš Terencije potiče na opačinu vašu mladež klevećući najvećeg i najboljeg Jupitera?

(9) To je Kornelije Labeon (živio u 3. st. po Kr.) — valja ga razlikovati od M. Antistija Labeona, poznatijeg pravnika iz Augustova doba, kao i od Atija Labeona, svojevrstnog prevodioca Homera u vrijeme cara Nerona — pokušao je uskladiti platonizam sa službenom religijom; po Makrobiju, pisac je nekoliko djela (npr. *Fasti*); usp. Makrobije, *Saturn.* 1, 12, 15; 1, 16, 29; 1, 18, 21; 3, 10, 4; usp. još Servije, *Ad Aen.* 1, 378; 3, 168.

^B Kornelije Labeon (iz III st. pr. Krista) pisac izgubljene knjige o vjerskim običajima Rimljana.

^C U izvorniku *lectisternia*, gozba pri kojoj su pred kipove i slike bogova, naslonjene na ležaljke, postavljali jestvine (op. prev.).

O tome kako Rimljani, oduzimajući pjesnicima onu slobodu prema ljudima koju im dadoše prema bogovima, bolje misljahu o sebi samima negoli o svojim bogovima

...deos honorans
cum dedecore
hominis scae-
nici.

13. Sed responderet mihi fortasse, si viveret: Quo modo nos ista impunita esse nollemus, quae ipsi dii sacra esse voluerunt, cum ludos scaenicos, ubi talia celebrantur dictitantur actitantur, et Romanis moribus invexerunt et suis honoribus dicari exhiberique iusserunt? Cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii veri nec omnino digni, quibus divinos honores deferret illa res publica? Quos enim coli minime deceret minimeque oporteret, si ludos expeterent agendos conviciis Romanorum, quo modo quaeso colendi putati sunt, quo modo non detestandi spiritus intellecti, qui cupiditate fallendi inter suos honores sua celebrari crimina poposcerunt? Itemque Romani, quamvis iam superstitione noxia premerentur, ut illos deos colerent, quos videbant sibi voluisse scaenicas turpitudines consecrari, suae tamen dignitatis memores ac pudoris actores talium fabularum nequaquam honoraverunt more Graecorum, sed, sicut apud Ciceronem idem Scipio loquitur: *Cum artem ludicram scaenamque totam in probro ducerent, genus id hominum non modo honore civium reliquorum carere, sed etiam tribu moveri notatione censoria voluerunt*²¹. Praeclara sane et Romanis laudibus annumeranda prudentia; sed vellem se ipsa sequeretur, se imitaretur. Ecce enim recte, quisquis civium Romanorum esse scaenicus elegisset, non solum ei nullus ad honorem dabatur locus, verum etiam censoris nota tribum tenere propriam minime sinebatur, O animum civitatis laudis avidum / germaneque Romanum! Sed respondeatur mihi: qua consentanea ratione homines scaenici ab omni honore repelluntur, et ludi scaenici deorum honoribus admiscuntur? Illas theatricas artes diu virtus Romana non noverat, quae si ad oblectamentum voluptatis humanae quaererentur, vitio morum irreperent humanorum. Dii eas sibi exhiberi petierunt: quo modo ergo abicitur scaenicus, per quem colitur Deus? et theatrae illius turpitudinis qua fronte notatur actor, si adoratur exactor? In hac controversia Graeci Romanique concertant^p. Graeci putant recte se honorare homines scaenicos, quia colunt ludorum scaenicorum flagitatores deos; Romani vero ho-

PL 58

CC 45

^p concertant *M.*

²¹ CICERON, *De rep.* 4, 10, 10.

13. Ali možda bi mi odgovorio, da je živ: »Zar smo mogli drukčije nego zaključiti da se ne kažnjava ono što bogovi htjedoše da bude svetinjom, kad te kazališne priredbe — u kojima se to slavilo, iznosilo i izvodilo — upravo oni uvedoše u rimske običaje i narediše da se prikazuju njima u čast?« (10).

Zašto onda nisu otuda jasno shvatili, kako ti i nisu pravi bogovi, niti su uopće dostojni onih božanskih počasti koje im pridaje država? One koje je još najmanje priličilo i trebalo štovati (ako su zahtijevali priredbe u kojima se kleveću Rimljani), kako su, pitam se, mogli i pomisliti da te treba štovati, kako da ne shvatiše da su ti dusi kojih se treba gnušati, koji su u požudi za obmanom zahtijevali i da se njihovi vlastiti zločini prikazuju njima u počast?

Pa ipak Rimljani, iako pogubnom praznovjericom bijahu prisiljeni štovati te bogove koji — kako vidješe — zahtijevahu da im se posvećuju gnusobe s pozornice, svjesni vlastitog dostojanstva i osjećaja stida nikada poput Grka nisu počastili izvoditelje takvih predstava, nego (kao što nam u Cicerona kaže isti Scipion): »Budući su smatrali da je ta umjetnost nedolična a pozornica sramotna, ne samo što toj pasmini ljudi uskratit će časti ostalih građana, nego htjedoše čak da ih izbrišu s cenzorskih popisa plemena.²¹⁾ A

Vrsna je to razboritost i valja je ubrojiti među pohvale Rimljanima; ali rado bih da su je i slijedili i nasljedovali. Evo, dakle, s pravom, tko god bi od rimskih građana izabrao da bude glumcem, ne samo što se tomu nije podjeljivala nikakva čast nego je još cenzorskom odlukom gubio mjesto u svojem plemenu. O duha li pohlepna za hvalom u državi i koji je izvorno rimski! Ali nek mi se odgovori: po kojem se to primjerenu razlogu ljudi s pozornice lišavaju svake časti, dok se izvedbe s pozornice pridaju počastima bogova? Rimska vrlina nije dugo poznavala ta kazališna umijeća; da su se ona gojila radi ljudske požude i naslade, samo bi dovela do izopačenosti ljudskih običaja. Bogovi su zahtijevali da im se ona prikazuju; i kako se onda odbacuje glumac, s pomoću kojega se štuje bog? Kakva li se obraza žigoše izvoditelj te kazališne gnusobe, ako se štuje njezin zahtjevatelj? Neka se Grci i Rimljani prepiru u toj raspr. Grci misle kako s pravom časte ljude s pozornice, jer štuju bogove zahtjevatelje priredaba na pozornici. Rimljani

Rimljani su morali shvatiti, kako njihovi bogovi, koji zahtijevahu da ih štiju bestidnim priredbama, bijahu nedostojni božanske časti

(10) To je stanovište zajedničko kršćanskim apologetama već i zato što je grub antropomorfizam koji je izbijao naročito u komedijama teško vrijedao vrlo duhovno poimanje što su ga kršćani imali o božanstvu: npr. Arnobije, *Adv. nat.* 7, 33; Laktancije, *Epit.* 53; Tertulijan, *De spect.* 4, 3.

(11) Besmisao zakona koji je glumce lišavao građanskih prava možda je samo prividan (ističe ga i Tertulijan, *De spect.* 22): kazališne su predstave u čast bogova bile samo uvezena stvar, dok je uvažavanje dostojanstva čovjeka pojedinca bilo prirodno rimskom pravničkom duhu.

A Glumci, vozači kola u cirkusu i gladijatori potpadali su u Rimu pod odredbu *infamia*, pa su tako bili bez prava glasa i bez sudioništva u političkom životu (op. prev.)

minibus scaenicis nec plebeiam tribum, quanto minus senatoriam curiam dehonestari sinunt. In hac disceptatione huiuscemodi ratiocinatio summam quaestionis absolvit. Proponunt Graeci: Si dii tales colendi sunt, profecto etiam tales homines honorandi. Adsumunt Romani: Sed nullo modo tales homines honorandi sunt. Concludunt Christiani: Nullo modo igitur dii tales colendi sunt.

Plato theatrica
poetarum reit-
cit...

14. 1. Deinde quaerimus, ipsi poetae talium fabularum compositores, qui duodecim tabularum lege prohibentur famam laedere civium, tam probrosa in deos convicia iaculantes cur non ut scaenici habeantur inhonesti. Qua ratione rectum est, ut poeticorum figmentorum et ignominiosorum deorum infamentur actores, honorentur auctores? An forte Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse civitas debeat, tamquam adversarios veritatis poetas censuit urbe pellendos? Iste vero et deorum iniurias indigne tulit et fucari corrumpique figmentis animos civium noluit²². Confer nunc Platonis humanitatem a civibus decipiendis poetas urbe pellentem cum deorum divinitate honori suo ludos scaenicos expetente. Ille, ne talia vel scriberentur, etsi non persuasit disputando, tamen suasit levitati lasciviaeque Graecorum; isti, ut talia etiam agerentur, iubendo extorserunt gravitati et modestiae Romanorum. Nec tantum haec agi voluerunt, sed sibi dicari, sibi sacrari, sibi sollemniter exhiberi. Cui tandem honestius divinos honores decerneret civitas? utrum Platoni haec turpia et nefanda prohibenti, an daemonibus hac hominum deceptione gaudentibus, quibus ille vera persuadere non potuit?

...eius praecepta
Romanorum legi
propinquant.
PL 59
CC 46

- 2. Hunc Platonem Labeo inter semideos com/memorandum putavit, sicut Herculem, sicut Romulum. Semideos autem / heroibus anteponit; sed utrosque inter numina collocat. Verum tamen istum, quem appellat semideum, non heroibus tantum, sed etiam diis ipsis praeferendum esse non dubito. Propinquant autem Romanorum leges disputationibus Platonis, quando ille cuncta poetica figmenta condemnat, isti autem poetis adimunt saltem in homines maledicendi licentiam; ille poetas ab urbis ipsius abitatione, isti saltem actores poeticarum fabularum remonent a societate civita-

²² PLATON, *Država* 377 b—383 c. 606 e—608 b; usp. CICERON, *Tusc. disp.* 2, 11, 27.

opet ne dopuštaju ljudima glumcima ni da obeščašćuju pučko pleme, a pogotovo ne senatorski dom (11). U toj se raspri do zaključka dolazi ovakvim umovanjem: Grci iznose glavni stavak: Ako treba štovati takve bogove, onda zaista treba častiti i takve ljude. Rimljani domeću manji stavak: Ali takve ljude ne treba nikako častiti. Dočim, kršćani zaključuju: Stoga takve bogove ne treba nikako štovati.

14. 1. Zatim pitamo, zašto sami pjesnici, sastavljači takvih komada (kojima zakon Dvanaest ploča zabranjuje da vrijeđaju ugled građana) i koji kleveću bogove opakim pogrđama, zašto i oni nisu smatrani nečasima poput glumaca? Po kojem je to razlogu pravično da se ozloglašuju izvodači tih pjesničkih izmišljotina, kojima se sramote bogovi, a časte njihovi sastavljači? Ili možda treba prije dati prednost Grku Platonu, koji kad je razborito razrađivao kakva treba biti država, mislio je kako iz grada treba izgnati pjesnike kao neprijatelje istine? Jer smatraše i da su nedolične te pogrđe bogova i nije htio da se duše građana izmišljotinama kvare i kaljaju.²²⁾

Usporedi sada Platonovu čovječnost kad traži izgon pjesnika iz grada, da ne bi obmanjivali građane, s božanstvenošću tih bogova koji traže da ih časte kazališnim izvedbama. On je nastojao, dokazivanjem odgovoriti i od pisanja takvih komada, iako nije uspio i nagovoriti lakomne i razbludne Grke; dok su ti bogovi naredbom natjerali i skromne i ozbiljne Rimljane da čak prikazuju takve predstave (12). I ne samo što su htjeli da se one izvode nego i da im se samima namjenjuju, posvećuju i svečano izvode u obredima. I komu bi onda bilo doličnije da država podijeli božanske počasti? Da li Platonu, koji je zabranjivao te gnusobe i sramote, ili zlodusima koji uživaju u takvoj obmani ljudi, koje Platon u to nije uspio uvjeriti?

2. Labeon je mnio kako bi toga Platona trebalo slaviti među polubogovima, kao Herakla, kao Romula. A on je polubogove pretpostavljao herojima, ali je i jedne i druge smještao među božanstva. Osobno opet ni malo ne dvojim, kako bi toga muža, kojega naziva polubogom, valjalo pretpostaviti ne samo herojima nego i samim tima bogovima.

Međutim, približavaju se rimski zakoni Platonovim raspravama, kad on osuđuje sve pjesničke izmišljotine, dok oni zabranjuju pjesnicima barem da kleveću ljude; on pjesnicima zabranjuje stanovanje u svojem gradu, oni barem iz državne zajednice isključuju izvodače pjesničkih komada; i kad bi se usudili poduzeti što god protiv bogova zahtjevatelja takvih kazališnih izvedaba, posve bi ih odatle prognali. Stoga

(12) Puštajući po strani stanovito zastranjenje u komediji, na što se žali Augustin, teško je danas shvatiti kako to da je, unatoč jedinstvenoj i nepovljivoj zaslugi Eshilova, Sofoklova i Euripidova tragičnog kazališta za uljudenje društva, postojao u starini takav jaz u procjeni etičnosti i odgojne uloge kazališta između javne svijesti dviju najvećih kultura, grčke i rimske, kao i dvojice ponajvećih umnika klasičnog svijeta, Platona (*Politeia* 376a do 383c) i Aristotela (*Poet.* 7 - 15).

Bolji bijaše Platon, koji je isključio pjesnike iz dobro uređene države, nego li oni bogovi koji htjedoše da ih časte kazališnim priredbama

tis; et si contra deos ludorum scaenicorum expetitores aliquid auderent, forte undique removerent. Nequaquam igitur leges ad instituendos bonos aut corrigendos malos mores a diis suis possent accipere seu sperare Romani, quos legibus suis vincunt atque convincunt. Illi enim honori suo deposcunt ludos scaenicos, isti ab honoribus omnibus repellunt homines scaenicos; illi celebrari sibi iubent figmentis poeticis opprobria deorum, isti ab opprobriis hominum deterrent impudentiam poetarum. Semideus autem ille Plato et talium deorum libidini restitit, et ab indole Romanorum quid perficiendum esset ostendit, qui poetas ipsos vel pro arbitrio mentientes vel hominibus miseris quasi deorum facta pessima imitanda proponentes omnino in civitate bene instituta vivere noluit. Nos quidem Platonem nec deum nec semideum perhibemus, nec ulli sancto angelo summi Dei nec veridico prophetae nec apostolo alicui nec cuilibet Christi martyri nec cuiquam Christiano homini comparamus; cuius nostrae sententiae ratio Deo prosperante suo loco explicabitur²³. Sed eum tamen, quando quidem ipsi volunt fuisse semideum, praefendum esse censemus, si non Romulo et Herculi (quamvis istum nec fratrem occidisse, nec aliquod perpetrasse flagitium quisquam historicorum vel poetarum dixit aut finxit), certe vel Priapo vel alicui Cynocephalo, postremo vel Febri, quae Romani numina partim peregrina receperunt, partim sua propria sacraverunt. Quo modo igitur tanta animi et morum mala bonis praeceptis et legibus vel imminetia prohiberent, vel insita extirpanda curarent dii tales, qui etiam seminanda et augenda flagitia curaverunt, talia vel sua vel quasi sua facta per theatricas celebritates populis innotescere cupientes, ut tamquam auctoritate divina sua sponte nequissima libido accenderetur humana, frustra hoc exclamante Cicerone, qui cum de poetis ageret: *Ad quos cum accessit, inquit, clamor et adprobatio populi quasi cuiusdam magni et sapientis magistri, quas illi obducunt tenebras, quos invehunt metus, quas inflammant cupiditates!*²⁴.

PL 60

Romulo deo Quirino sacra instituta.
CC 47

15. Quae autem illic eligendorum deorum etiam ipsorum falsorum ratio ac non potius adulatio est? quando istum Platonem, quem semideum volunt, tantis disputationibus laborantem, ne animi malis, quae praecipue cavenda sunt, mores corrumpentur humani, nulla sacra aedicula dignum putarunt, et Romulum suum diis multis praetulerunt, quamvis et ipsum semideum potius quam deum velut secretior eorum doctrina commendat²⁵. Nam etiam

²³ Usp. 8, 4.

²⁴ CICERON, *De rep.* 4, 9, 9.

Rimljani nisu nikako od svojih bogova mogli primiti — niti se tomu nadati — zakone o učenju dobrih i suzbijanju loših običaja, jer su ih svojim vlastitim zakonima i nadmašivali i osuđivali.

Bogovi zahtijevaju kazališne priredbe u svoju čast; Rimljani oduzimaju sve časti kazališnim izvođačima; jedni naređuju da ih slave opačinama bogova u pjesničkim izmišljotinama, dok drugi zabranjuju pjesničkoj bezobraznosti da sramoti ljude. A onaj polubog Platon^A suprotstavio se i samoj takvoj požudi bogova, i još je pokazao kako bi morao postupiti rimski značaj, dok samim pjesnicima nije ni dopustio da ostanu u dobro uređenoj državi, bilo zbog toga što lažu kako im se kad sviđi, bilo što ubogim ljudima kao uzor iznose najgore postupke bogova.

Mi sami opet Platona ne nazivamo ni bogom ni polubogom, niti ga pak uspoređujemo s ikojim svetim anđelom najvišega Boga, ni s bilo kojim prorokom što najavljuje istinu, ni s apostolom, ni s bilo kojim kršćanskim mučenikom, pa ni s bilo kojim čovjekom kršćaninom; a razlog takvome mnijenju objasniti ćemo, s Božjom pomoću, na svojem mjestu.²³ Ali njega istoga (o kojem oni tvrde kako bijaše polubog) i mi mislimo da valja pretpostaviti, ako već ne Romulu ili Heraklu (iako ni jedan od povjesnika ne reče, niti ijedan od pjesnika izmisli, da je Platon ubio svojeg brata ili da je počinio kakav drugi zločin), onda zacijelo Prijapu^B, nekakvom Psoglavcu^C, ili napokon Groznici^D, božanstvima koje Rimljani dijelom primiše iz tuđine, a dijelom ih što-vahu kao svoja vlastita.

Kojim bi načinom stoga takvi bogovi zabranili dobrim naputcima i zakonima tolika zla duše i običaja, kad ona zaprijete, ili bi se potrudili iskorijeniti ih, kad se već zametnu, kad su se već pobrinuli da posiju i rašire među pukom takve opačine, bilo kao njihove vlastite, bilo kao tobožnje njihove, a sve preko kazališnih svečanosti, želeći tako da se na njihov poticaj raspali u ljudima najgnusnija požuda a kao po božanskoj ovlasti, te uzalud onda uzvikuje Ciceron, kad raspravlja o pjesnicima: »Kada takve zapadne pljesak i odobravanje puka, kao kakvog velikog i mudrog učitelja, koliki li oni navlače mrak, koliki li ulijevaju strah i kakve li raspaljuju požude!«²⁴

15. A i sam njihov izbor bogova, pa i tako lažnih, nije li više na temelju laske nego razbora? Kad istoga toga Platona (kojega nazivahu polubogom, i koji se u tolikim svojim raspravama trudio da se spriječe zla duše — ona kojih se posebice valja čuvati — a kojima se izopačuju ljudski običaji) nisu smatrali dostojnim ni najmanjega svetišta, — dok su svojega Romula pretpostavili mnogim bogovima, iako i njega više kao poluboga negoli kao boga preporučuje njihov tajanstveniji nauk.²⁵)

O tome kako Rimljani sebi uvedoše neke bogove ne razborom, nego laskom

²⁵ ENIJE, *Ann.* fr. 59; CICERON, *De rep.* 2, 10; *Tusc. disp.* 1, 12, 28; *De nat. deor.* 2, 24, 62; PLINIJE, *Hist. nat.* 28, 4; PLUTARH, *Quaest. rom.* (Rim. pit.) 62.

A Platon, *O državi.* II, 383 C-III, 392 A; prigovara mnogim mjestima u grčkom pjesništvu gdje se pripisuju nepodopštine bogovima.

B Bog plodnosti, koji je izvorno potekao s područja Helesponta.

C Lat. Cynocephalus (grč. κυνοκεφαλος), psoglavo egipatsko božanstvo Anubis.

D Lat. Febris, božica groznice, koja je u Rimu imala tri svoja različita svetišta.

flaminem illi instituerunt, quod sacerdotii genus adeo in Romanis sacris testante apice excelluit, ut tres solos flamines haberent tribus numinibus institutos²⁶, Dialeem Iovi, Martialem Marti, Quirinalem Romulo. Nam benevolentia civium velut receptus in caelum Quirinus est postea nominatus. Ac per hoc et Neptuno et Plutoni, fratribus Iovis, et ipsi Saturno, patri eorum, isto Romulus honore praelatus est, ut pro magno sacerdotium, quod Iovi tribuerant^a, hoc etiam huic tribuerent, et Marti tamquam patri eius forsitan propter ipsum.

Non a suis diis
Romani leges ac-
ceperunt.

16. Si autem a diis suis Romani vivendi leges accipere potuissent, non aliquot annos post Roman conditam ab Atheniensibus mutarentur leges Solonis²⁷, quas tamen non ut acceperunt <tenuerunt>, sed meliores et emendatiores facere conati sunt, quamvis Lycurgus Lacedaemoniis leges ex Apollinis auctoritate²⁸ se instituisse confinxerit, quod prudenter Romani credere noluerunt, propterea non inde acceperunt. Numa Pompilius, qui Romulo successit in regnum, quasdam leges, quae quidem regendae civitati nequaquam sufficerent²⁹, condidisse fertur, qui eis multa etiam sacra constituit; non tamen perhibetur easdem leges a numinibus accepisse. Mala igitur animi, mala vitae, mala morum, quae ita magna sunt, ut his doctissimi eorum viri etiam stantibus urbibus res publicas / perire confirment, dii eorum, ne suis cultoribus acciderent, minime curant; immo vero ut auferentur, sicut supra disputatum est, omni modo curaverunt.

PL 61

Iniusti Romani
fuerunt Sabinis
Collatino Camillo.

17. An forte populo Romano propterea leges non sunt a numinibus constitutae, quia, sicut Sallustius ait, *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*³⁰? Ex hoc iure ac bono credo raptas Sabinas. Quid enim iustius et melius quam filias alienas fraude spectaculi inductas non a parentibus accipi, sed vi, ut quisque poterat, auferri? Nam si inique facerent Sabini negare postulas, quanto fuit iniquius rapere non datas! Iustius autem bellum cum ea gente geri potuit, / quae filias suas ad matrimonium correptionibus et confinalibus suis negasset petitas, quam cum ea, quae repetebat ablatas. Illud ergo potius fieret; ibi Mars filium suum

CC 48

^a tribuerunt M.

²⁶ LIVIJE, *Ab Urbe cond.* 1, 20, 2.

²⁷ LIVIJE, *Ab Urbe cond.* 3, 31, 8.

²⁸ CICERON, *De divin.* 1, 43, 96.

²⁹ CICERON, *De leg.* 2, 8—10.

³⁰ SALUSTIJE, *Catil.* 9, 1.

Jer njemu dodijeliše i samosvećenika^A, što je rod svećenika koji se veoma isticao u rimskim obredima, o čemu svjedoči i posebna visoka kapa, tako te su imali samo tri takva samosvećenika, posvećene trima božanstvima:²⁶ Dialsokoga Jupiteru, Marcijalskoga Marsu, a Kvirinskog Romulu. Jer pošto bijaše dobrohotnošću svojih sugradana primljen u nebo, nazvan je Kvirinskim. Pa je time Romulu pridana veća počast negoli Neptunu i Plutonu, Jupiterovoj braći, i samomu Saturnu, njihovu ocu, utoliko što mu pridodaše istog velikog svećenika kao i Jupiteru, a i Marsu, kao njegovu ocu, i možda zbog njega samoga (13).

16. Da su Rimljani mogli od svojih bogova dobiti zakone za život, ne bi — nekoliko godina nakon osnutka Rima, uzajmili od Atenjana Solonove zakone,²⁷ ali ih se ne pridržavahu onakvih kakve primiše, nego ih nastojahu poboljšati i ispraviti; a iako je Likurg^A tvrdio kako je zakone za Lakedemonjane ustanovio po Apolonovoj ovlasti,²⁸ Rimljani su razložno odbili povjerovati u to, te od toga ne uzeše ništa. Numa Pompilije, koji je naslijedio Romula na prijestolju, kažu da je također ustanovio neke zakone, ali ti ne bijahu dovoljni za upravljanje gradom;²⁹ a mnogi su se od tih ticali vjerskih obreda, pa ipak se ne kaže ni da su ti zakoni primljeni od božanstava. Dakle, o zlima duše, o zlima života, o zlima običaja (koja su — kako najučeniji od njihovih muževa tvrde (14) — od tolike važnosti te zbog njih države propadaju čak i kad gradovi još stoje) njihovi se bogovi nisu ni najmanje brinuli, kako se ona ne bi dogodila njihovim štovateljima; dapače, kako je već prije pokazano, svim su se silama trsili da ih još uvećaju.

Da je bogovima za-
ista bilo do pravič-
nosti, Rimljani bi
od njih primili na-
putke o čudorednu
životu, a ne bi uzaj-
mijivali zakone od
drugih ljudi

17. Ili možda božanstva ne uspostaviše zakone rimskome puku zbog toga što — kako Salustije kaže »pravičnost u njih nije prevladala više po zakonima negoli po naravi«³⁰

O otmici Sabinjan-
ki i ostalim opa-
činama što su cvale
u rimskoj državi
čak i u njezino hva-
ljeno doba

Vjerujem kako su po toj pravičnosti i Sabinjanke ugrabljene. Jer što je pravičnije i bolje negoli tuđe kćeri podvalom s priredbom namamiti, i ne dobiti ih od roditelja, nego ih silom oteti, kako god tko uzmogne?! Jer ako su se Sabinjani zlo ponijeli kad im odbiše zahtjev za kćerima, koliko još gore bijaše oteti one koje nisu dane! A i pravičniji bi rat s tim narodom vodili, da se zaratiše s njima jer ovi odbiše dati za žene svoje kćeri svojim zemljacima i susjedima, nego kad ratovahu s njima koji su tražili povratak otetih kćeri.

(13) Kvirin je bog sabinskog podrijetla (usp. Ovidije, *Fasti* 2, 475—477); zajedno s Jupiterom i Marsom tvori trojstvo (Livije 8, 9, 6). Nije utvrđeno što mu ime znači. U kasnije doba poistovjećen s Romulom (npr. Ovidije, *n. mj.*; Propercije, *Eleg.* 4, 4, 9 - 12; Varon, *De ling. lat.* 5, 51; *Antiq.* fr. 222; usp. i Cicron, *De nat. deor.* 2, 24, 62).

(14) Ti učeni muževi su nadasve Salustije, koji je uživao Augustinovo poštovanje (osobito radi svojih *Historiae*), i Cicron pretežno radi svog *De republica*.

^A Lat. *flamen*, poseban svećenik samo za jedno božanstvo.

^A O Likurgu, spartanskom zakonodavcu, predaja je tvrdila kako je primio te zakone uz privolu Apolonova proročišta u Delfima.

pugnantem iuaret, ut coniugiorum negatorum armis ulcisceretur iniuriam, et eo modo ad feminas, quas voluerat, perveniret. Aliquo enim fortasse iure belli iniuste negatas iuste victor auferret; nullo autem iure pacis non datas rapuit et iniustum bellum cum earum parentibus iuste suscensentibus gessit. Hoc sane utilius feliciusque successit, quod, etsi ad memoriam fraudis illius circensium spectaculum mansit, facinoris tamen in illa civitate et imperio non placuit exemplum, faciliusque Romani in hoc erraverunt, ut post illam iniquitatem deum sibi Romulum consecrarent, quam ut in feminis rapiendis factum eius imitandum lege ulla vel more permitterent. Ex hoc iure ac bono post expulsam cum liberis suis regem Tarquinium, cuius filius Lucretiam stupro violenter oppresserat, Iunius Brutus consul Lucium Tarquinium Collatinum, maritum eiusdem Lucretiae, collegam suum, bonum atque innocentem virum, propter nomen et propinquitatem Tarquiniorum coegit magistratu se abdicare nec vivere in civitate permisit. Quod scelus favente vel patiente populo fecit, a quo populo consulatum idem Collatinus sicut etiam ipse Brutus acceperat. Ex hoc iure ac bono Marcus Camillus, illius tempo/ris vir egregius, qui Veientes, gravissimos hostes populi Romani, post decennale bellum quo Romanus exercitus toties male pugnando graviter afflicto est, iam ipsa Roma de salute dubitante atque trepidante facillime superavit eorumque urbem opulentissimam cepit, invidia obtrectatorum virtutis suae et insolentia tribunorum plebis reus factus est tamque ingratis sensit quam liberaverat civitatem, ut de sua damnatione certissimus in exilium sponte discederet et decem milia^r aeris absens etiam damnaretur, mox iterum a Gallis vindex patriae futurus ingratae. Multa commemorare iam piget foeda et iniusta, quibus agitabatur illa civitas, cum potentes plebem sibi subdere conarentur plebsque illis subdis recusaret, et utriusque partis defensores magis studiis agerent amore vincendi, quam aequum^s et bonum quidquam cogitarent.

PL 62

Sallustius testis est post deletam Carthaginem...

18. 1. Itaque habeo modum et ipsum Sallustium testem potius adhibebo, qui cum in laude Romanorum dixisset, unde nobis iste sermo ortus est: *Ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*³¹; praedicans illud tempus, quo expulsis regibus

^r milibus M.

^s aequum] M. CC., aequam PL. pogr.?

³¹ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 13.

Dakle, takav bi rat bio bolji; i u njemu bi Mars svojega sina koji ratuje pomagao da oružjem osveti uvredu onih koji odbiše bračni savez, i tim bi načinom došao do onih žena koje je želio. Jer možda po nekom ratnom zakonu pobjednik bi s pravom mogao uzeti žene koje su mu s nepravom uskraćene; dok ni jedan zakon mira ne dopušta grabež onih žena koje nisu dane, a ni vođenje nepravednog rata s njihovim roditeljima pravedno razgnjevljenima.

Ali i to ispade nekako korisnije i bolje, jer, iako kao spomen na tu prijevaru ostadoše priredbe u cirku, primjer samoga zločina nije se svidio ni u gradu ni u državi, pa Rimljani lakše pogriješiše u tome što nakon te opačine stadoše slaviti Romula kao boga negoli da bilo kojim zakonom ili običajem dopustiše oponašati taj pothvat s otmicom ženâ.

Zatim, po toj istoj *pravičnosti*, nakon izгона kralja Tarkvinija, zajedno s njegovom djecom (a kojega sin bijaše silovao Lukreciju), konzul Junije Brut prisili Lucija Tarkvinija Kolatina (supruga te iste Lukrecije i svojega sudruga u službi, dobra i nedužna muža, a samo zbog imena i srodstva s Tarkvinima) da se odrekne predstojništva u državi i ne dopusti mu ni živjeti u gradu. A taj zločin on počini bilo uz odobravanje, bilo uz pristanak istoga onog puka od kojega Kolatin — upravo kao i Brut — bijaše primio konzulsku čast.

Po toj istoj *pravičnosti*, i Marko Kamilo, značajan muž onoga doba (koji nakon desetogodišnjeg rata bijaše veoma lako pobijedio Vejane, najstrašnije neprijatelje rimskoga naroda — kad rimska vojska poslije mnogih poraza bijaše pogibeljno oslabljena, a sam Rim strepio od straha i zdvajao o svojem spasu — te je još zauzeo njihov veoma bogati grad), zbog zlobe opadača prema njegovoj vrlini i zbog objesti pučkih tribuna — optužen je, i kad bijaše uvidio koliko je nezahvalan grad koji je oslobodio te da će zasigurno biti osuđen, svojevoljno je otišao u izgnanstvo, pa je u odsutnosti kažnjen globom od deset tisuća asa, iako će on i po drugi put biti izbavitelj od Gala svoje nezahvalne domovine (15).

Već mi je mučno nabrajati mnoge odvratne i nepravične postupke, koji uznemirivahu taj grad, kad su moćnici nastojali sebi podvrgnuti puk, dok je puk odbijao da se podvrgne, a branitelji obiju stranaka bijahu više gonjeni žudnjom za pobjedom nego što se obzirahu na pravičnost i čudorednost.

18. 1. Stoga ću se ograničiti i radije ću za svjedoka uzeti Salustija, koji pohvalno govoreći o Rimljanima, a otuda je i počela naša rasprava, naime: »pravičnost u njih nije prevladavala više po zakonima negoli po naravi,«³¹ bijaše opisivao ono doba kada je nakon izгона kraljeva

Što nam Salustijeva povijest otkriva o običajima Rimljana, bilo pritiješnijem strahom, bilo raspuštenih u sigurnosti

(15) Zajedno sa Scipionom Nazikom (v. gore bilj. 5) i Atilijem Regulom (v. 1, bilj. 17), Kamilo predstavlja trojku koja je uzor oličenja rimske vrline (*virtus*); ali, za razliku od druge dvojice, on nailazi u Augustina na osobito ljudsko odobravanje: Kamilo je primjer ne tako rijetke pojave u društvu kad čestit čovjek biva žrtvom zavisti i nepravde mnogih (usp. još 3, 17, 2; 4, 7; 5, 18, 2).

CC 49

incredibiliter civitas brevi aetatis spatio plu/rimum crevit, idem tamen in primo historiae suae libro atque ipso eius exordio fatetur etiam tunc, cum ad consules a regibus esset translata res publica, post parvum intervallum iniurias validiorum et ob eas discessionem plebis a patribus aliasque in Urbe dissensiones fuisse. Nam cum optimis moribus et maxima concordia populum Romanum inter secundum et postremum bellum Carthaginense commemorasset egisse causamque huius boni non amorem iustitiae, sed stante Carthagine metum pacis infidae fuisse dixisset (unde et Nasica ille ad reprimendam nequitiam servandosque istos mores optimos, ut metu vitia cohiberentur, Carthaginem nolebat everti): continuo subiecit idem Sallustius et ait: *At discordia et avaritia atque ambitio et cetera secundis rebus oriri sueta mala post Carthaginis excidium maxime aucta sunt*³², ut intellexeremus etiam ante oriri solere et augeri. Unde subnectens cur hoc / dixerit: *Nam iniuriae, inquit, validiorum et ob eas discessio plebis a patribus aliaeque dissensiones domi fuere iam inde a principio, neque amplius quam regibus exactis, dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est, aequo et modesto iure agitatum*³³. Vides quem ad modum etiam illo tempore brevi, ut regibus exactis, id est eiectis, aliquantum aequo et modesto iure ageretur, metum dixit fuisse causam, quoniam metuebatur bellum, quod rex Tarquinius regno atque Urbe pulsus Etruscis sociatus contra Romanos gerebat. Attende itaque quid deinde contextat: *Dein, inquit, servili imperio patres plebem exercere, de vita atque tergo regio more consulere, agro pellere et ceteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saevitiis et maxime faenore oppressa plebs⁴ cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem Sacrum atque Aventinum insedit, tumque tribunos plebis et alia iura sibi paravit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum. Cernis ex quo tempore, id est parvo intervallo post reges exactos, quales Romani fuerint, de quibus ait: *Ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*³⁴.*

...pravos fuisse mores...

- 2. Porro si illa tempora talia reperiuntur, quibus pulcherrima atque optima fuisse praedicatur Romana res publica, quid iam de consequenti aetate dicendum aut cogitandum arbitramur, *cum paulatim mutata*, ut eiusdem historici verbis utar, *ex pulcherrima*

⁴ plebes CC.

³² SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 10.

u nevjerojatno kratko vrijeme grad uveliko porastao, pa ipak u prvoj knjizi svoje povijesti, u samu njezinu proslavu, on priznaje kako već i tada, pošto je državna vlast prenesena od kraljeva na konzule, nakon veoma kratka razdoblja, nastadoše u gradu neredi, što oni kad zbog nepravdi moćnika dođe do razdvajanja pučana od patricija, što drugi.

Ali, pošto je spomenuo kako je rimski narod živio u najboljim običajima i uz najveću slogu između drugog i posljednjeg rata protiv Kartage, rekavši kako to ne bijaše zbog ljubavi prema pravičnosti, nego zbog straha od podmukla mira, sve dok postoji Kartaga (stoga i onaj Nasika ne htjede da se Kartaga razori, kako bi suzbio opačine i zadržao one najbolje običaje, sprečavajući strahom poroke), isti Salustije odmah i dodaje: »Nakon razaranja Kartage odmah nastadoše i nesloga i pohlepa i častohleplje i ostala zla što obično nastaju iz izobilja«³²) kako bismo shvatili da su ta zla znala i prije i nastajati i narastati. Zatim objašnjava zašto je tako rekao: »Jer one nepravde moćnika, te zbog toga odvajanje pučana od patricija i ostali neredi, bijahu se događali već od samog početka, dok su pravičnost i uzdržnost trajali samo nakon izгона kraljeva, dok ne prestade strah od Tarkvinija i žestoki rat s Etrurijom«³³).

Vidiš kako čak i u tome kratkom razdoblju, nakon izгона, to jest protjerivanja kraljeva, kad ponešto trajahu pravičnost i uzdržnost, reče kako uzrok tomu bijaše strah, jer su se bojali rata koji je kralj Tarkvinije, potjeran iz kraljevstva i grada, poveo protiv Rimljana u savezu s Etrušćanima. A pazi i što zatim dodaje: »Nakon toga su patriciji postupali s pukom kao s robovima, raspolagali su s njihovim životom i osobom kao i kraljevi, protjerivali su ih sa zemlje, dok su se silnički ponašali prema ostalima bez zemlje. Pritisnuti tim nevoljama i osobito nepodnošljivim dugovima, podnoseći dvostruki teret i ratnih poreza i vojne službe u neprestanim ratovima, naoružani pučani se povuku na Sveto Brdo i Aventin, pa tako sebi izbore pučke tribune i ostala prava. Razdorima i sukobima na objema stranama kraj učini Drugi punski rat.« Eto po tome vremenu, to jest kratkome razdoblju nakon izгона kraljeva, vidiš kakvi bijahu ti Rimljani o kojima kaže: »Pravičnost u njih nije prevladavala više po zakonima negoli po naravi«³⁴).

2. Nadalje, ako se takvim otkriva to doba, u kojem se kaže kako rimska država bijaše i najljepša i najbolja, što da se kaže ili misli o slijedećemu dobu u kojem (da se poslužim riječima istog povijesnika) »mijenjajući

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

CC 50

*atque optima pessima ac flagitiosissima facta / est*³⁵ post Carthaginis videlicet, ut commemoravit, excidium? Quae tempora ipse Sallustius quem ad modum breviter recolat et describat, in eius *Historia* legi potest; quantis malis morum, quae secundis rebus exorta sunt, usque ad bella civilia demonstrat esse perventum. *Ex quo tempore, ut ait, maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati, adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta, ut merito dicatur genitos esse, qui neque ipsi habere possent res familiares neque alios pati*³⁶. Dicit deinde plura Sallustius de Sullae vitiis ceteraque foeditate rei publicae, et alii scriptores in haec consentiunt, quamvis eloquio multum impari.

...quia defuit agendae vitae ratio.
PL 64

- 3. Cernis tamen, ut opinor, et quisquis adverterit, facillime perspicit, colluvie morum pessimorum quo illa civitas prolapsa fuerit ante nostri superni Regis adventum. Haec enim gesta sunt non solum antequam Christus in carne praesens docere coepisset, verum etiam antequam de Virgine natus esset. Cum igitur tot et tanta mala temporum illorum vel tolerabiliora superius, vel post eversam Carthaginem intoleranda et horrenda diis suis imputare non audeant, opiniones humanis mentibus, unde talia vitia silvescerent, astutia maligna inserentibus: cur mala praesentia Christo imputant, qui doctrina saluberrima et falsos ac fallaces deos colit vetat et istas hominum noxias flagitiosasque cupiditates divina auctoritate detestans atque condemnans his malis tabescenti ac labenti mundo ubique familiam suam sensim subtrahit, qua condit aeternam et non plausu vanitatis, sed iudicio veritatis gloriosissimam civitatem?

Christus vera dedit agendae vitae praecepta.

19. Ecce Romana res publica (quod non ego primus dico, sed auctores eorum, unde haec mercede didicimus, tanto ante dixerunt ante Christi adventum) *paulatim mutata ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est*. Ecce ante Christi adventum, post deletam Carthaginem *maiorum mores non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati, adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta est*³⁷. Legant nobis contra luxum et avaritiam praecepta deorum suorum populo Romano data; cui utinam tantum casta et modesta reticerent, ac non etiam ab illo probrosa et ignominiosa deposcerent, quibus per falsam divinitatem perniciosam conciliarent auctoritatem. Legant nostra et per Prophetas et per sanctum Evan-

³⁵ SALUSTIJE, *Catil.* 5, 9.

³⁶ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 14.

³⁷ *Ibidem*.

se malo po malo, država od najljepše i najbolje postade najgora i naj-sramotnija.«³⁵) I, kako sam pripominje, to bijaše nakon razaranja Kartage.

Kako Salustije ukratko obrađuje i opisuje to doba možeš pročitati u njegovoj povijesti, gdje pokazuje kolika bijahu zla u običajima, koja su nastala iz izobilja, i dovela napokon do građanskih ratova. Kao što kaže: »Od toga doba, običaji predaka nisu se kao prije mijenjali malo po malo, nego kao da ih bujica odnosi, te mladež od raskoši i pohlepe bijaše tako iskvarena, da se s pravom može reći kako se izrodila ona koji niti sami uzmogoše sačuvati svoj posjed, niti dopustiti drugima da sačuvaju svoj.«³⁶) Govori zatim Salustije još mnogo toga o Sulinim porocima i ostalim strahotama u državi, a u tome se slažu i ostali pisci, iako mu nisu ravni po izričaju (16).

3. Mislim kako uviđaš (a tako će svatko tko o tome razmisli, veoma lako zamijetiti) u kakvu je kaljužu najgorih običaja bio zapao taj grad prije dolaska našeg Nebeskog kralja. Ti se događaji zbiše ne samo prije no Krist započe naučavati nazočan u tijelu nego čak i prije negoli ga je djevica rodila.

Budući, dakle, takve i tolike opačine, bilo one podnošljivije iz ranijeg doba, bilo one nepodnošljive i užasne iz razdoblja nakon razaranja Kartage, ne usudiše se pripisati svojim bogovima (koji usadivahu u ljudske umove — pogubnim kovarstvom — one misli od kojih podivljaše svi ti poroci), — zašto sadašnja zla pripisuju Kristu, koji naukom najspasonosnijim zabranjuje štovati lažne i lažljive bogove te odbacujući i osuđujući božanskom ovlašću iste ljudske krivnje i opake požude, iz svijeta što svuda slabi i propada od tih zala polagano izvlači svoju obitelj, da njome utemelji vječni grad, što će biti najslavniji ne po pljesku ispraznosti, nego po sudu istine?

19. Evo rimske države (a nisam ja prvi koji ovo kaže, nego njihovi pisci, koje smo mi plativši u školi učili, rekoše to mnogo prije Kristova dolaska), koja »mijenjajući se malo po malo od najljepše i najbolje postade najgora i naj-sramotnija.« I evo, prije dolaska Kristova, nakon razaranja Kartage, »običaji predaka nisu se kao prije mijenjali malo po malo, nego kao da ih bujica odnosi, te mladež od raskoši i pohlepe bijaše tako iskvarena«³⁷).

Nek nam navedu naputke protiv raskoši i pohlepe koje njihovi bogovi dadoše rimskomuku puku; i koje li sreće da su prešutjeli i čednost i skromnost, ali da od njih ne zahtijevaše sve one nedoličnosti i bestidnosti, kojima zajamčiše pogibeljnu ovlast lažnim božanstvom! A neka pročitaju naše naputke, i one u proroka, i one u svetom evanđelju, u dje-

(16) Iz Salustijevih navoda i Augustinovih napomena stječemo vrlo točnu i za sva vremena važeću sliku onih društvenih prilika u narodu i drugim ljudskim skupinama kad napredak, silovit porast potražnje i materijalno obilje tako zvanih zlatnih vremena dovode, na političkom i privrednom području, do sve većeg povlašćivanja jedne klase i do bespoštednog potiskivanja drugih.

O izopačenosti rimske države prije nego što je Krist ukinuo štovanje bogova

CC 51

gelium, et per apostolicos Actus et per Epistulas tam multa contra avaritiam atque luxuriam ubique populis ad hoc congregatis, quam excellenter, quam / divine, non tamquam ex philosophorum concertationibus strepere, sed tamquam ex oraculis et Dei nubibus intonare. Et tamen luxu atque avaritia saevisque ac turpibus moribus ante adventum Christi rem publicam pessimam ac flagitiosissimam factam non imputant diis suis; afflictionem vero eius, quamcumque isto tempore superbia deliciaeque eorum perpessae fuerint, religioni increpitant Christianae. Cuius praecepta de iustis probisque moribus, si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuvenes et virgines, seniores cum iunioribus³⁸, aetas omnis capax et uterque sexus, et quos Baptista Ioannes alloquitur, exactores ipsi atque milites³⁹; et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. Sed quia iste audit, ille contemnit, / pluresque vitiis male blandientibus quam utili virtutum asperitati sunt amiciores; tolerare Christi famuli iubentur, sive sint reges sive principes sive iudices, sive milites sive provinciales, sive divites sive pauperes, sive liberi sive servi, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam et in illa Angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.

PL 65

Quandoque turpissima est vitae agenda ratio.

20. Verum tales cultores et dilectores deorum istorum, quorum etiam imitatores in sceleribus et flagitiis se esse laetantur, nullo modo curant pessimam ac flagitiosissimam esse rem publicam. «Tantum stet, inquiunt, tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa, vel, quod est felicius, pace secunda sit. Et quid ad nos? Immo id ad nos magis pertinet, si divitias quisque augeat semper, quae cotidianis effusionibus suppetant, per quas sibi etiam infirmiores subdat quisque potentior. Obsequantur divitibus pauperes causa saturitatis atque uti eorum patrociniis quia inertia perfruantur, divites pauperibus ad clientelas et ad ministerium sui fastus abutantur. Populi plaudant non consultoribus utilitatum suarum, sed largitoribus voluptatum. Non dura iubeantur, non prohibeantur impura. Reges non curent quam bonis, sede quam subditis regnent. Provinciae regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum

³⁸ Ps 148, 11—12.

³⁹ Lk 3, 12—14.

lima apostolskim i u poslanicama, a protiv pohlepe i raskoši, što se svugdje čitaju puku radi toga okupljenu; oni tako izvrsno i tako božanski zvone — a ne buče poput filozofskih prepirki — nego odjekuju kao iz prorocišta ili kao grom iz oblaka. Pa ipak, ne pripisuju oni svojim bogovima što im država postade najgorom i najopakijom prije dolaska Kristova, a zbog raskoši i pohlepe te divljačnih i gnusobnih običaja; nego neprestance sve one nevolje koje u to doba izazvaše njihova oholost i razbludnost — pripisuju kršćanskoj vjeri.

Kada bi kraljevi zemlje i svi puci, vladari i svi zemaljski suci, mladići i djevice, stari i mladi,³⁸ svi ljudi svakog uzrasta koji to mogu i oba spola — pa i oni kojima se obraća Ivan Krstitelj, poreznici i vojnici³⁹ —, poslušali i prihvatili kršćanske napatke o pravičnim i poštenim običajima, — onda bi ova država svojom srećom uresila zemlje i u sadašnjem životu, te bi se uspela do visina vječnoga života, do kraljevskog blaženstva (17). Nu, kako jedan čovjek samo sluša, a drugi se izruguje, dok su mnogi više prijatelji porocima što im laskaju negoli korisnoj strogoći vrlinâ, — slugama Kristovim (bili oni kraljevi, vladari ili suci, bili vojnici ili pokrajinski namjesnici, bili bogati ili siromašni, slobodnjaci ili robovi, i oba spola) naređuje se da trpe državu, pa ako treba i najgoru i najopakiju, te da tom trpljivošću pribave sebi najizvrsnije mjesto u onom najsvetijem i najuzvišenijem zboru anđela, u nebeskoj državi, u kojoj je zakon Božja volja.

20. I zaista, štovatelji i ljubitelji tih bogova, kojih su još k tome i oponašatelji u opaćinama i zločinima, nimalo ih ne izjeda to što je država najgora i najopakija. Oni kažu: »Samo neka opstoji, samo neka cvate sva u izobilju, nek je slavna po pobjedama ili, što je još sretnije, nek je sigurna u miru. A koliko se to nas tiče? Nama je više stalo do toga da je tkogod sve bogatiji, te tako izdržava svoju svakodnevnu rasipnost, i da tako onaj tko je moćniji podvrgne sebi one što su slabiji. Nek siromasi slušaju bogataše radi svoje sitosti i nek pod njihovom zaštitom uživaju nepomućenu dokolicu, a nek bogataši zlorabe siromahe kao svoje šticiništvo i služinčad svojoj oholosti. Neka puk plješeće, ali ne savjetnicima onoga što je po nj korisno, nego udjeliteljima užitaka. Nek se ne naređuje ništa što je teško, i nek se ne brani ništa što je prljavo. Neka kraljevi ne brinu o tome da su podanici dobri, nego da su pokorni. Nek pokrajine kraljevima ne služe kao ravnateljima čudorednih običaja,

Kakvu sreću žele uživati i po kakvim čudorednim običajima živjeti oni što optužuju doba kršćanske vjere

(17) To je odgovor na jedan od najzakučastijih poganskih prigovora kršćanskom moralu, koji po njima ne pogoduje napretku i blagostanju države. Duboko osvjedočen u protivno, Augustin je odgovarajući Marcelinu istupio s ovim izazovom: »... oni koji tvrde da je kršćanska nauka protivna državi nek nam dadu takvu vojsku kakvu zahtijeva Kristova nauka da ima vojnike; nek nam dadu takve upravitelje, takve muževe, takve vjerenike, takve roditelje, takvu djecu, takve gospodare, takve sluge, takve vladare, takve suce i napokon takve porezne obveznike i same poreznike kakve traži kršćanska nauka, pa nek se onda usude zvati je neprijateljicom države, a ne radije priznati kad bi je slijedili da bi ona bila najuspješniji spas države« (Epist. 138,

CC 52

dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant, eosque non sinceriter honorent, sed <nequiter ac> serviliter timeant. Quid alienae vineae⁴⁰ potius quam / quid suae vitae quisque noceat, legibus advertatur. Nullus ducatur ad iudices, nisi qui alienae rei domui saluti vel cuiquam invito fuerit importunus aut noxius; ceterum de suis vel cum suis vel cum quibusque volentibus faciat quisque quod libet. Abundent publica scorta vel propter omnes, quibus frui placuerit, vel propter eos maxime, qui habere privata non possunt. Exstruantur amplissimae atque ornatissimae domus, opipara convivia frequententur, ubi cuique libuerit et potuerit, die noctuque ludatur bibatur vomatur diffluatur. Saltationes undique concrepent, theatra inhonestae laetitiae vocibus atque omni genere sive crudelissimae sive turpissimae voluptatis exaestuent. Ille sit publicus inimicus cui haec felicitas displicet; quisquis eam mutare vel auferre temptaverit, eum libera multitudo avertat ab auribus, evertat a sedibus, auferat a viventibus. Illi habeantur dii veri, qui hanc adipiscendam populis procuraverint adeptamque serva/verint. Colantur ut voluerint, ludos exposcant quales voluerint, quos cum suis vel de suis possint habere cultoribus: tantum efficiant, ut tali felicitati nihil ab hoste, nihil a peste, nihil ab ulla clade timeatur». Quis hanc rem publicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparaverit? qui quondam rex ita fuit voluptatibus deditus, ut in sepulcro suo scribi fecerit ea sola se habere mortuum, quae libido eius, etiam cum viveret, hauriendo consumpserat⁴⁰. Quem

PL 66

⁴⁰ vineae] viti *M.*, vitae *neki rkp.*

⁴⁰ ARISTOTEL, fr. 90; usp. CICERON, *Tuscul. disp.* 5, 35, 101; *Fin.* 2, 32, 106; *Anthol. palat.* 7, 325.

nego kao gospodarima životâ i kao opskrbiteljima užitaka, i neka ih iskreno ne časte, nego neka ih se ropski plaše. Nek zakoni više paze na to da tkogod ne naudi vinogradu svojega bližnjega negoli njegovu životu. I nek se nitko ne privodi sucu, ukoliko ne ometa, ugrožava ili oštećuje tuđi posjed, kućanstvo ili zdravlje.

Inače neka svatko čini ono što ga je volja od svojih, sa svojim ili bilo s kojima što ushtjednu. Nek bude u izobilju javnih kurvi, bilo zbog svih onih kojima se prohtjedne uživati, bilo najviše zbog onih koji ne mogu držati svoje vlastite. Nek se podižu najprostranije i najurešenije zgrade; nek se posjećuju obilne gozbe, gdje tko god ushtjedne i uzmogne, nek se danju i noću zabavlja, pijanči, povraća, rasipa. Neka na sve strane odjekuje ples, a kazališta nek se ore od glásova nedolična veselja i od svakovrsne požude, bilo najokrutnije, bilo najgnusnije. Onaj kojemu se takva sreća ne sviđa, nek se smatra javnim neprijateljem; i tko god bi pokušao takvo stanje izmijeniti ili ga dokinuti, tomu neka raspuštena gomila ne dopusti da ga poslušaju, neka ga obore sa sjedala, neka ga maknu od živih. Neka su istinski bogovi oni koji pucima omogućće da se dočepaju takve sreće, te kad je šćepaju, da je i zadrže. Neka ih štiju kako ovi ushtjednu, nek traže priredbe kakve god hoće, pa nek ih izvode, bilo sa svojim štovateljima bilo na njihov račun; samo neka se pobrinu da takvoj sreći ništa ne zaprijeti, ni od neprijatelja, ni od pošasti, ni od bilo koje nesreće.«

Tko ne bi zdrava razuma usporedio takvu državu ne s rimskim carstvom, nego s palačom Sardanapalovom? Taj negdašnji kralj bijaše tako odan užicima, te je dao da mu se na grobu napiše, kako mrtav posjeduje samo ono što je za života posrkala njegova požuda⁴⁰) (18).

2, 15). Ovdje nastavlja istu misao naglašavajući kako je kršćanski način života koristan i za ovaj i za budući život. On smatra da temeljno blagostanje države (*laudabilis reipublicae salus*) počiva na zajedničkoj vjeri i slozi građana, čemu je najpouzdanije izvoriste dvojak kršćanski zakon o ljubavi, po kojemu čovjek »ljubi opće dobro, to jest Boga koji je najviše i pravo dobro, a u njemu se ljudi ljube uzajamno s najvećom iskrenošću jer se vole iz ljubavi prema njemu, kojemu ne mogu kriti raspoloženja s kojim ljube« (*Epist.* 137, 5, 17).

(18) Ironija kojom se ocrtava slika potrošačkog i uživalačkog društva doista je nesmiljena; ali nije mu zato prikaz manje istinit, ne doduše kao dostignuće već kao pokušaj; jer, kad se u stvaranju zakona, sudova i javnog načina življenja nema pred očima čestitost i pravda nego uživanje, bezakonje, blagostanje, onda ne možemo Augustinu zanijekati i proročansku vidovitost dalekih, u neku ruku i sadašnjih, vremena. Usp. ovdje niže ideal kršćanskog vladara: 5, 24.

regem si isti haberent sibi in talibus indulgentem nec in eis cuiquam ulla severitate adversantem huic libentius quam Romani veteres Romulo templum et flaminem consecrarent.

Cultus deorum non profuit reipublicae iustitiae (21-29)

Tullio teste Romanorum res publica non fuit iusta...

21. 1. Sed si contemnitur qui Romanam rem publicam pessimam ac flagitiosissimam dixit, nec curant isti quanta morum pessimorum ac flagitiosorum labe ac dedecore impleatur, sed tantummodo ut consistat et maneat; audiant eam non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam, sed, sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam. Inducit enim Scipionem, eum ipsum qui Carthaginem exstinxerat, de re publica disputantem, quando praesentiebatur ea corruptione, quam describit Sallustius, iam iamque peritura. Eo quippe tempore disputatur, quo iam unus Gracchorum occisus fuit, a quo scribit seditiones graves coepisse Sallustius⁴¹. Nam mortis eius fit in / eisdem libris commemoratio. Cum autem Scipio in secundi libri fine dixisset: *Ut in fidibus aut tibiis atque cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitatem consensu dissimillarum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam, arctissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse*⁴², ac deinde cum aliquanto latius et uberius disseruisset, quantum prodesset iustitia civitati quantumque obsesset, si abfuisset, suscepit deinde Philus, unus eorum qui disputationi aderant, et poposcit, ut haec ipsa quaestio diligentius tractaretur ac de iustitia plura dicerentur, propter illud, quod iam vulgo ferebatur rem publicam regi sine / iniuria non posse. Hanc proinde quaestionem discutendam et enodandam esse adsensus est Scipio responditque *nihil esse, quod adhuc de re publica dictum putaret, quo^v possent longius progredi, nisi esset confirmatum non modo falsum esse illud, sine iniuria non posse, sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rem publicam regi non posse*⁴³. Cuius quaestionis explicatio cum in diem consequentem dilata esset, in tertio libro magna con-

CC 53

PL 67

^v putaret, quo] putaret, et quo M., putarent dva kodeksa

⁴¹ SALUSTIJE, *Hist.* 1, 16.

⁴² CICERON, *De rep.* 2, 42, 69.

Kada bi ovi ljudi imali takvoga kralja (koji bi im sve takvo dopuštao i ne bi im se suprotstavljao nikakvom strogošću), oni bi radije negoli drevni Rimljani Romulu ovomu posvetili i hram i posebnog svećenika.

Politeizam i društvena pravda (21-29)

21.1. Nu, ako preziru onoga koji reče kako rimska država postade najgora i najopakija, niti im je pak do toga što je ispunjena sramotom i raspadom zbog najgorih i najopakijih običaja, sve dotle dok se drži i opstoji, neka ne slušaju — kao što Salustije reče — da postade najgora i najopakija, nego — kao što Cicero dokazuje — kako je država već tada posve propala i nije od nje ništa ostalo.

Kakvo bijaše Ciceronovo mnijenje o rimskoj državi

On uvodi Scipiona, onoga istoga koji je razorio Kartagu, i koji raspravlja o državi u vrijeme kad se već predosjeća kako će propasti zbog iste one izopačenosti koju opisuje Salustije⁴¹). Zapravo u času te rasprave jedan od braće Grakha već bijaše ubijen, a otada — kako piše Salustije — već su počeli teški razdori. Naime, njegova smrt se spominje u tim knjigama. Na kraju druge knjige Scipion kaže: »Kao što kod žičanih glazbala ili frula i pjesme i glasova valja održavati sklad različitih zvukova, kojih manjkavost ili nesuglasje izvježbane uši ne mogu podnijeti, i taj se sklad podešavanjem postiže, točno i složno, od najrazličitijih zvukova, — isto se tako od najviših i najnižih te između tih umetnutih srednjih staleža — a s pomoću razboritih omjera — upravo kao kod zvukova — i u državi ostvaruje sklad najrazličitijih sastojaka; i ono što glazbenici u pjesmi nazivaju suglasjem, u državi je sloga, koja je najčvršći i najbolji sigurnosni podvez u svakoj državi, kojega opet bez pravednosti ne može biti.«⁴²) A kad je on zatim ponešto opširnije i obilnije razlagao, koliko pravednost državi koristi a koliko škodi kad je nema, Filo^A (jedan od onih koji sudjelovahu u toj raspravi) zatražio je da se to pitanje pažljivije razmotri te da se o pravednosti kaže što-god više, zbog toga što se javno govorilo, »kako se državom ne može upravljati bez nepravednosti.«

Nakon toga se Scipion složio, kako to pitanje treba pretresti i razriješiti i odgovorio je da misli kako dosad nije ništa rečeno o državi, na temelju čega bi se mogla dalje razvijati, a da pri tome nije prvo potvrđeno, ne samo kako je lažno ono da ona ne može bez nepravednosti nego je upravo najjistitije to da se državom ne može upravljati bez najviše pravednosti⁴³). Rješenje toga pitanja bijaše odloženo za sutradan, i rasprava je s velikom prepirkom vođena u trećoj knjizi. Sam Filo je

⁴¹ CICERON, *De rep.* 2, 43, 70 — 44, 71.

A L. Fabije Fil (L. Fabius Philus), jedan od članova te književne skupine (uz Lelija i Scipiona).

fictione² res acta est. Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum, qui sentirent sine iniustitia geri^{aa} non posse rem publicam, purgans praecipue, ne hoc ipse sentire crederetur, egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem rei publicae, illam vero inutilem, verisimilibus rationibus et exemplis velut conaretur ostendere. Tum Laelius rogantibus omnibus iustitiam defendere aggressus est adscruitque, quantum potuit, nihil tam inimicum quam iniustitiam civitati nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam⁴⁴.

...nec iure so-
ciata aut res
populi...

CC 54

- 2. Qua quaestione, quantum sati visum est, pertractata Scipio ad intermissa revertitur recoliturque suam atque commendat brevem rei publicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi⁴⁵. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse / determinat. Docet deinde quanta sit in disputando definitionis utilitas, atque ex illis suis definitionibus colligit tunc esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur sive ab uno rege sive a paucis optimatibus sive ab universo populo. Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum more Graeco appellavit, aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem, aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non repperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum, sed, sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullam esse rem publicam, quoniam non esset res populi, cum tyrannus eam factiove capesseret, nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus⁴⁶.

² conflictatione M.

^{aa} regi M.

⁴⁴ CICERON, *De rep.* 3, 5, 8 ss.; *In Lelio* 4.

⁴⁵ CICERON, *De rep.* 1, 25, 39.

⁴⁶ CICERON, *De rep.* 3, 37, 50.

poduzeo da zastupa stav onih koji misle kako se državom ne može upravljati bez nepravednosti (19), zatraživši odmah da se ne povjeruje kako osobno misli tako, i stao je zagovarati nepravednost protiv pravednosti, pa je nastojao dokazati vjerojatnim razlozima i primjerima kako je prva državi korisna, a druga nekorisna. Pošto to svi zatražiše, Lelije se prihvati braniti pravednost i dokazivati, što je bolje mogao, kako ništa nije toliko neprijatelj državi kao nepravednost, i kako država ne može opstati (a niti se njome može upravljati) bez velike pravednosti⁴⁴) (20).

2. Pošto je to pitanje dostatno pretresano, Scipion se još jednom vratio glavnom predmetu pa ponovio i preporučio svoju kratku obredbu pojma države, o kojoj reče da je stvar puka⁴⁵). A sâm puk nije bilo koji skup mnoštva, nego ga određuje kao skup odružen zajedničkim osjećajem prava i zajedničke koristi. Zatim pokazuje kolika je u raspravi korist od odredbe pojma, te iz svojih pojedinih odredaba izvodi onu o državi kao stvari puka, koja opstoji ako njome dobro i pravedno upravlja, bilo jedan kralj, bilo nekoliko plemenitaša, bilo cjelokupni puk. Ako je pak kralj nepravedan (kojega nazva grčkim nazivkom *tyrannus*) ili nepravedni plemenitaši (kojih dogovor reče da je *factio*^A) ili nepravedan sam puk (čemu ne nađe uobičajena nazivka, osim ako ne bi i njega nazvao *tyrannus*) onda država nije samo manjkava (kako bijaše dokazivano prethodnoga dana) nego — kako pokaza razložna veza navedenih odredaba dotičnoga pojma — uopće i ne postoji nikakva država, jer više nije stvar puka, kad je zaposjedne samosilnik ili stranka, a niti je sam puk više puk, ako je nepravedan, jer više nije mnoštvo udruženo zajedničkim osjećajem prava i zajedničke koristi, kakav puk bijaše po odredbi pojma⁴⁶) (21).

(19) To su, po Ciceronu (*De rep.* 3, 5, 8 - 9) i Laktanciju (*Div. inst.* 5, 15, 3), Karnead i općenito aporetici sa svojim antilogijama.

(20) U vjerskom i profanom, u filozofskom i pjesničkom predanju susrećemo jednodušnu i gotovo uzbudljivu podudarnost u tom da se pravednosti u izgradnji ljudske moralnosti, u stvaranju državnog ustrojstva i uljudivanju društva pripisuje odlučujuća i nosiva uloga: tako Sveto pismo (napose Izaija, Psalmi, Sirahova knjiga i neki Isusovi govori, recimo Govor na gori) smatra pravednost osnovicom svih međudnosa ljudskih i ljudsko-božanskih (Laktancije tom pitanju posvećuje 5. knjigu svojih *Divinae institutiones* da bi usporedio kršćanski i poganski smisao života); Platon joj posvećuje prvu knjigu svoje *Politeje* i *Klitofona* i glavninu četvrte knjige svojih *Zakona*; Aristotel petu knjigu svoje *Etike*; pjesnici je poosobljuju s Dikom, božicom raspodjelne pravednosti, s Temidom, božicom pravosuđa i ispravnosti, i s Nemezom, božicom osвете u društvenim odnošajima i povijesti: usp. Eshil, *Prom. vincit.* 936; Euripid, *Medeja* 150ss; *Heraklideja* 941; Pauzanija, *Descr. Graec.* 5, 18, 2; Katul, *Carm.* 64, 395; 66, 71.

(21) Kroz Scipionove riječi Ciceron izlaže zapravo Platonove (*Politeja* 544b - 545c; *Politika* 291d - 292a; *Zakoni* 680 - 683a) i Aristotelovo učenje (treća knjiga *Politike*, nadasve 1279) o zakonitim ili izrođenim oblicima države.

A Višeznačan pojam (družba, pristaše, stranka, savez, urota); ovdje vjerojatno — stranka. (op. prev.)

...a maiorum
moribus reces-
sit...

PL 68

- 3. Quando ergo res publica Romana talis erat, qualem illam describit Sallustius, non iam pessima ac flagitiosissima, sicut ipse ait, sed omnino nulla erat secundum istam rationem, quam disputatio de re publica inter magnos eius tum principes habita patefecit. Sicut etiam ipse Tullius non Scipionis nec cuiusquam alterius, sed suo sermone loquens in principio / quinti libri commemorato prius Ennii poetae versu, quo dixerat:

*Moribus antiquis res stat Romana virisque*⁴⁷.

*Quem quidem ille versum, inquit, vel brevitatem vel veritatem tamquam ex oraculo quodam mihi esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri prae-fuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam vastam^{ab} lateque imperantem rem publicam. Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit, ut formam saltem eius et extrema tamquam lineamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam, quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam^{ac} ignorentur? Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis / capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus*⁴⁸.

CC 55

...igitur mala
non imputanda
nomini Christi.

- 4. Haec Cicero fatebatur, longe quidem post mortem Africani, quem in suis libris fecit de re publica disputare, adhuc tamen ante adventum Christi; quae si diffamata et praevalente religione Christiana sentirentur atque dicerentur, quis non istorum ea Christianis imputanda esse censeret? Quam ob rem cur non curarunt dii eorum, ne tunc periret atque amitteretur illa res publica, quam Cicero longe, antequam Christus in carne venisset, tam lugubriter deplorat amissam? Viderint laudatores eius etiam illis antiquis viris et moribus qualis fuerit, utrum in ea viguerit vera iustitia an forte nec tunc fuerit viva moribus, sed picta coloribus; quod et ipse Cicero nesciens, cum eam praeferret, expressit. Sed alias, si Deus voluerit, hoc videbimus⁴⁹. Enitar enim suo loco, ut ostendam se-

^{ab} iuste M.

^{ac} etiam M.

⁴⁷ ENIJE, *Ann. fr.* 284.

3. Stoga, kad je rimska država bila onakvom kakvom ju je opisao Sallustije, ne bješe ona postala — kako sam kaže — najgorom i najopakijom, nego je više uopće nije bilo prema onome dokazu kakav je pokazala rasprava o državi i među tadašnjim velikim vodama. Isto tako je rekao i sam Ciceron, ne govoreći ni preko Scipiona ni preko koga drugoga, nego vlastitim riječima, u početku pete knjige (pošto je naveo stih pjesnika Enija: »Državu rimsku drže običaji drevni i muževi takvi«⁴⁷).

»Taj stih«, kaže on, »bilo zbog svoje kratkoće bilo zbog svoje istine mene se doima kao da ga izreče kakvo proročište. Jer, niti su muževi, da u državi ne bijahu takvi običaji, niti bi opet takvi običaji, da na čelu ne bijahu takvi muževi, mogli bilo osnovati, bilo tako dugo sačuvati državu što je vladala tako golemim područjima. I tako već od pradavnih dana, predački običaj pribavljao vrsne muževe, dok izvrsni muževi podržavahu pradrevni običaj i zasade predaka. A naše doba, koje je državu primilo poput dragocjene slike, ali koja već blijedi od starosti, ne samo što se nije potrudilo obnoviti joj izvorne boje, nego se uopće nije pobrinulo da joj sačuva barem oblik i preostale obrise. Jer što je ostalo od onih drevnih običaja, koji su, kako reče, držali rimsku državu, a koji su — vidimo — tako zaboravljeni, te ne samo što ih više ne štiju nego i ne znaju za njih? A što da kažem o muževima? Sami ti običaji propadoše zbog oskudice u muževima, zbog kojeg zla ne samo da moramo sami snositi odgovornost, nego se moramo i braniti kao od glavne optužbe. Zbog naših vlastitih poroka, a ne zbog neke zle kobi, mi smo sačuvali državu po imenu, ali smo je u stvarnosti davno izgubili«⁴⁸).

4. Tako nam Ciceron izjavljuje, dakako dugo vremena poslije smrti Afrikanca, kojemu daje riječ u svojim knjigama *O državi*, ali ipak mnogo prije Kristova dolaska; da se tako mislilo i izjavljivalo pošto je kršćanska vjera već izašla na glas i prevladala, tko od naših protivnika ne bi zaključio kako to treba pripisati kršćanima? Zbog čega i zašto njihovi se bogovi ne pobunuše, da se tada ne raspadne i ne propadne država, koju je Ciceron — mnogo prije negoli je Krist utjelovljen došao — onako turobno oplakivao kao izgubljene? Neka hvalitelji njezini razvide, da li je u dobu onih drevnih muževa i običaja doista cvala u njoj istinska pravednost ili ona ni tada nije živjela po običajima, nego samo bijaše oslikana bojama; a ne znajući to, isto je izrazio i Ciceron, kad je tu usporedbu iznio.

Međutim, bude li Božja volja, to ćemo drugdje razvidjeti⁴⁹). Potruditi ću se na pravome mjestu pokazati, a prema pojmovnim odredbama

⁴⁸ CICERON, *De rep.* 5, 1, 1–2.

⁴⁹ Usp. 19, 21. 24.

cundum definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit res publica et quid sit populus loquente Scipione breviter posuit (attestantibus etiam multis sive ipsius sive eorum quos loqui fecit in eadem disputatione sententiis), numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit ^{ad} vera iustitia. Secundum probabiliores autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est; vera autem iustitia non est / nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe civitate est vera iustitia, de qua Scriptura sancta dicit: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*⁵⁰.

PL 69

Reipublicae flagitia monent...

22. 1. Sed quod pertinet ad praesentem quaestionem, quamlibet laudabilem dicant istam fuisse vel esse rem publicam, secundum eorum auctores doctissimos iam longe ante Christi adventum pessima ac flagitiosissima facta erat; immo vero nulla erat atque omnino perierat perditissimis moribus. Ut ergo non periret, dii costumes eius populo cultori suo dare praecipue vitae ac morum praecepta debuerunt, a quo tot templis, tot sacerdotibus et sacrificiorum generibus, tam multiplicibus variisque sacris, tot festis sollemnitatibus, tot tantorumque ludorum celebritatibus colebantur; ubi nihil daemones nisi / negotium suum egerunt, non curantes quem ad modum illi viverent, immo curantes ut etiam perditae viverent, dum tamen honori suo illa omnia metu subditi ministrarent. Aut si dederunt, proferatur ostendatur legatur, quas deorum leges illi civitati datas contempserint Gracchi, ut seditio-nibus cuncta turbarent, quas Marius et Cinna et Carbo, uti in bella etiam progredierentur civilia causis iniquissimis suscepta et

CC 56

^{ad} fuit M.⁵⁰ Ps 87 (86), 3.

samoga Cicerona, u kojima on sažeto postavi što je država i što je puk kroz usta Scipiona (potkrijepivši to mnogim bilo vlastitim izjavama, bilo onih koje načini sudionicima u dotičnoj raspravi): kako te države nije nikad ni bilo, jer u njoj nikad nije bilo istinske pravednosti. Nu, prema nešto vjerojatnijim pojmovnim odredbama, ipak to na neki način bijaše država, i njome bolje upravljahu drevniji Rimljani negoli oni potonji; istinske pravednosti, dočim, nema osim u onoj državi kojoj je utemeljitelj i vladar Krist, ako takvu priliči nazvati državom, jer ne možemo nijekati da je ona stvar puka. Ako je pak ovaj nazivak, koji se drugdje i drukčije upotrebljava (22), možda daleko od naše uobičajene upotrebe, zaista je istinska pravednost u onome gradu, o kojem Sveto pismo kaže:

»Divote se govore o tebi, grade Božji«⁵⁰).

22. 1. Nego što se tiče sadašnjega pitanja, koliko god oni govorili kako pohvalna bijaše ili jest ta država, i prema njihovim najučenijim piscima, ona bješe postala najgorom i najopakijom davno prije Kristova dolaska; dapače, nije je više bilo, u cijelosti je propala zbog veoma pogubnih običaja. Da ona, dakle, ne bi propala, trebali su dati njezini bogovi zaštitnici prije svega naputke o životu i običajima svojemu puku štovatelju, koji ih je slavio u tolikim hramovima, službom tolikih svećenikâ i svakovrsnim žrtvama, mnogovrsnim i različitim obredima, tolikim časnim svetkovinama te tolikim obljetničkim priredbama; a u svemu tome zlodusi su samo gledali svoja posla, ne brinući kako su ljudi živjeli, trseći se, dapače, da pogubno žive, samo nek im sve to priređuju u čast, nagnani strahom.

Ili ako ih dadoše, nek se iznese, pokaže, pročita, kakve su to zakone koje bogovi dadoše državi prezreli braća Grakhi, kad sve uzbuniše razdorima (23), koje li Marije, Cina i Karbon^A, kad zametnuše građanski rat (poduzet zbog najopakijih razloga, okrutno vođen i još

O tome kako se rimski bogovi nisu nimalo pobrinuli da država ne propadne od loših običaja

(22) Riječ »narod« ima u svakom jeziku više preljevâ značenja. Tako je u latinskom kojim piše Augustin, nadovezujući se na dugovjeku predaju starih Latina. Biblijski izraz za Božji narod u grčkom Novom zavjetu i u grčkom prijevodu Sedamdesetorice (LXX) Starog zavjeta jest gotovo uvijek λαός, čemu latinski odgovara *populus* ili *plebs*.

(23) Nepovoljni sud što ga, ovdje i drugdje (usp. 3, 24, 25), Augustin izriče o smionom pothvatu za bolje društvene odnose braće Grakha ovisi, sva je prilika, o sudu raznih ranijih povjesničara koji su, kao npr. Livije (*Per.* 58. 60), držali uz bolje stojeće slojeve te su se više starali za politički poredak što su ga neredi ugrožavali nego li za poboljšanje ekonomsko-društvenih prilika puka i ostalih stanovnika.

^A Lucije Kornelije Cina i Gnej Papirije Karbon pristaše Marija u građanskom ratu (88. god. prije Krista).

crudeliter gesta crudeliusque finita⁵¹, quas denique Sulla ipse⁵², cuius vitam mores facta describente Sallustio aliisque scriptoribus historiae quis non exhorreat? Quis illam rem publicam non tunc perisse fateatur?

...deos minime
Romae subve-
nisse.

- 2. An forte propter huiuscemodi civium mores Vergilianam illam sententiam, sicut solent, pro defensione deorum suorum opponere audebunt:

*Discessere omnes adytis arisque relictis
Di, quibus imperium hoc steterat*⁵³?

Primum si ita est, non habent cur querantur de religione Christiana, quod hac offensi eos dii sui deseruerint, quoniam quidem maiores eorum iam pridem moribus suis ab Urbis altaribus tam multos ac minutos deos tamquam muscas abegerunt. Sed tamen haec numinum turba ubi erat, cum longe antequam / mores corrumpentur antiqui a Gallis Roma capta et incensa est? An praesentes forte dormiebant? Tunc enim tota Urbe in hostium potestatem redacta solus collis Capitolinus remanserat, qui etiam ipse caperetur, nisi saltem anseres diis dormientibus vigilarent⁵⁴. Unde paene in superstitionem Aegyptiorum bestias avesque colentium Roma deciderat, cum anseri sollemnia celebrabant. Verum de his adventiciis et corporis potius quam animi malis, quae vel ab hostibus vel alia clade accidunt, nondum interim disputo: nunc ago de labe morum, quibus primum paulatim decoloratis, deinde torrentis modo praecipitatis, tanta, quamvis integris tectis moenibusque facta est ruina rei publicae, ut magni auctores eorum eam tunc amissam non dubitent dicere. Recte autem abscesserant, ut amitteretur, *omnes adytis arisque relictis di*, si eorum de bona vita atque iustitia civitas praecepta contempserat. Nunc vero quales, quaeso, dii fuerunt, si noluerunt cum populo cultore suo vivere, quem male viventem non docuerant bene vivere?

PL 70

Res temporum
prosperae aut
adversae...
CC 57

23. 1. Quid quod etiam videntur eorum adfuisse cupiditatibus implendis, et ostenduntur non praefuisse <re>frenandis, qui / enim Marius novum hominem et ignobilem, cruentissimum auctorem bellorum civilium atque gestorem, ut septiens consul fieret adiuverunt atque ut in septimo suo consulatu moreretur, senex ne in manus Sullae futuri mox victoris irrueret⁵⁵. Si enim ad haec eum dii eorum non iuverunt, non parum est quod fatentur etiam

⁵¹ LIVIJE, *Periocha* knj. 79; FLOR, *Epit.* 2, 1—2. 9; APIJAN, *De bello civ.* 1, 55. 69 ss.; EUTROPIJE, *Ab Urbe cond.* 5, 7—9.

⁵² SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 158; APIJAN, *De bello civ.* 1, 81 ss.; usp. CICERON, *De fin.* 3, 22. 75.

⁵³ VERGILIJE, *Aen.* 2, 351—352.

okrutnije okončan)⁵¹, koje li zatim i sam Sula⁵²) (čovjek kojega život, navike i djela — kako ih opisa Salustije i ostali pisci povijesti — moraju užasnuti svakoga)? I tko onda neće priznati kako je država tada propala?

2. Ili će se možda usuditi, kao što običavaju, da nam u obranu svojih bogova, koji ih zbog običaja takvih građana napustiše, navedu onu glasovitu Vergilijevu izreku:

»Napustiše svetište i oltare svi bozi,
Na kojima počivaše ovo carstvo.«⁵³)

Prije svega, ako je tako, nemaju se zbog čega žaliti na kršćansku vjeru, koja tobože tako uvrijedi njihove bogove te ih oni napustiše, jer već naime njihovi preci običajima svojim odagnaše poput muha sa žrtvenika grada tolike mnoge i sitne bogove. Nego, gdje li bijaše ova rulja božanstava kad ono mnogo prije nego se drevni običaji pokvariše, Rim Gali zaposjednuše i zapališe? Jesu li možda bili nazočni, ali bijahu zaspali? Jer tada cijeli grad pade u neprijateljske ruke, i ostade jedino brežuljak Kapitol, koji bi također zauzeli, da nisu barem guske bdjele, kad su već bogovi spavali⁵⁴). Otada Rim zapade gotovo u praznovjerje Egipćana, koji štuju životinje i ptice, jer priređivahu svetkovine u čast guskama.

Ali za sad još ne raspravljam o tim izvanjskim zlima, što se više tiču tijela negoli duše, i koja dolaze ili od neprijatelja ili od kakve nevolje; sada raspravljam o raspadu običaja, koji se u početku malo po malo nagrđivahu, a kasnije se survaše kao da su zahvaćeni bujicom, pa dok zgrade i zidine ostadoše čitavi, sama država propade, tako te njihovi veliki pisci bez oklijevanja kažu kako već tada nestade. A s pravom bi je pak bogovi ostavili, dopuštajući da propadne, napustivši sva svetišta i žrtvenike, ako država bijaše prezrela njihove naputke o čudorednu životu i pravednosti. A sada pak pitam, kakvi li bijahu ti bogovi ako ne htjedoše živjeti s pukom svojim štovateljem, kojega, dok je opako živio, ne ushtjedoše poučavati dobru životu?

23. 1. A što ćemo reći ako su čak, kako se čini, pomagali Rimljanima da zadovolje svoje požude i, kako je bjelodano, nisu ih u tome priječili, ti bogovi koji onoga Marija, skorojevića i čovjeka niska podrijetla, najokrutnijeg začetnika i voditelja građanskih ratova, pomoćno da sedam puta postane konzul te da za svojega sedmog konzulata umre kao starac, kako ne bi dopao šaka Suli, ubrzo pobjedniku⁵⁵). Ako pak pri tome njihovi bogovi njega nisu pomagali, onda nije od

Mijene vremenitih stvari ne ovise od naklonosti ili neprijateljstvih duhova, nego od sada istinskoga Boga

⁵⁴ LIVIJE, *Ab Urbe cond.* 5, 41, 4 ss.

⁵⁵ LIVIJE, *Periocha* knj. 67—68.

non propitiis diis suis posse accidere homini istam temporalem, quam nimis diligunt, tantam felicitatem et posse homines, sicut fuit Marius, salute, viribus, opibus, honoribus, dignitate, longaeuitate cumulari et perfrui diis iratis; posse etiam homines, sicut fuit Regulus, captivitate, servitute, inopia, vigiliis, doloribus excruciiari et emori, diis amicis. Quod si ita esse concedunt, compendio nihil eos prodesse et coli superfluo confitentur. Nam si virtutibus animi et probitati vitae, cuius praemia post mortem speranda sunt, magis contraria ut populus disceret institerunt; si nihil etiam in his transeuntibus et temporalibus bonis vel eis quos oderunt nocent, vel eis quos diligunt prosunt, ut quid coluntur ut quid tanto studio colendi requiruntur? Cur laboriosis tristibusque temporibus, tamquam offensi abscesserint, murmuratur et propter eos Christiana religio conviciis indignissimis laeditur? Si autem habent in his rebus vel beneficii vel maleficii potestatem, cur in eis adfuerunt pessimo viro Mario, et optimo Regulo defuerunt? An ex hoc intelliguntur iniustissimi et pessimi? Quod / si propterea magis timendi et colendi putantur: neque hoc putentur; neque enim minus eos invenitur Regulus coluisse quam Marius. Nec ideo vita pessima eligenda videatur, quia magis Mario quam Regulo dii favisse existimantur. Metellus enim Romanorum laudatissimus, qui habuit quinque filios consulares, etiam rerum temporalium felix fuit, et Catilina pessimus oppressus inopia et in bello sui sceleris prostratus infelix, et verissima atque certissima felicitate praepollent boni Deum colentes, a quo solo conferri potest.

PL 71

...non a daem-
nibus sed a Deo
sunt.

- 2. Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis vel pro corrigendis egerunt moribus ne periret; immo depravandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret. Nec se bonos fingant, quod velut offensi civium iniquitate discesserint. Prorsus ibi erant; produntur, convincuntur; nec subvenire praecipiendo nec latere tacendo potuerunt. Omitto quod Marius a miserantibus Minturnensibus Maricae deae in luco eius commendatus est, ut ei omnia prosperaret⁵⁶, et ex summa desperatione reversus incolumis in / Urbem duxit crudelem crudelis exercitum; ubi quam cruenta, quam incivilis hostilique immaturior eius victoria fuerit, eos qui scripserunt legant qui volunt.

CC 58

⁵⁶ PLUTARH, *Životi, Mar.* 39; CICERON, *Pro Sestio* 22, 50.

male važnosti takvo priznanje, to jest: da i bez pomoći njihovih bogova čovjeka može zapasti ona vremenita sreća (koju odviše ljube), te da i unatoč rasrdenim bogovima, ljudi poput Marija mogu postići i uživati: i zdravlje i snagu i bogatstvo i časti i dostojanstvo i dug život (24); dok ljude poput Regula, unatoč naklonim bogovima, mogu mučiti i umoriti: i zatočenje i ropstvo i siromaštvo i nesаница i bol. Dopuste li da je tako, onda priznaju kako od njih nema nikakve koristi i kako je njih štovati posve suvišno. Jer, ako mjesto onih kreposti duše i poštenja u životu (zbog kojih se treba nadati nagradi nakon smrti) ti su se više trudili poučavati puk upravo suprotno; te ako čak u onim prolaznim i vremenitim dobrima niti išta naškodiše onima koje su mrzili, niti pak koristiše onima koje su voljeli, — čemu ih onda štiju, što se s tolikim žarom zahtijeva njihovo štovanje? Zašto se u mučnim i tužnim vremenima mrmlija kako su se oni uvrijedeni povukli te se zbog njih najnedostojnijim klevetama pogrđuje kršćanska vjera? Ako pak u tim stvarima posjeduju moć bilo dobra bilo zla djela, zašto onda pomagahu najgoremu mužu Māriju, a ostaviše na cjedilu najboljega muža Regula? Ne proizlazi li iz toga da su i najnepravičniji i najgori? Ako se pak misli kako ih se zbog toga treba to više bojati i štovati ih, nek ne misle da je to valjan stav, jer — kako se zna — Regulo nije bogove štovao manje od Marija.

A ne čini se ni da stoga treba izabrati najopakiji život, jer bogovi pokazše više naklonosti prema Mariju negoli prema Regulu. Metelo^A, čovjek veoma hvaljen u Rimu, koji je imao pet sinova konzulā, uživaše sreću u vremenitim stvarima, a veoma opaki Katilina, pritisnut siromaštvom i putučen u ratu koji izazva vlastitim zločinom, bijaše nesretan, dok ih najistinskijom, najpouzdanijom srećom nadmašuju oni dobri koji štiju Boga, koji takvu može jedini dodijeliti.

2. Dakle, kad je ta država propadala od zlih običaja, njihovi bogovi ne učiniše ništa, niti da bi upravili niti da bi ispravili takve običaje, kako ona ne bi propala; dapače, oni još pridodadoše, da se ti običaji izopače i iskvaru, kako bi propala. I nek se ne pretvaraju kako su dobri, te su se povukli tobože uvrijedeni zbog opačine građana. Upravo bijahu tu; izdaju se, otkrivaju se krivima; niti su mogli poukom pomoći, niti su se mogli šutnjom prikriti. Prelazim preko toga kako su milosrdni Minturnjani preporučili Marija božici Mariki, u njezinu gaju^A, da bi mu se sve posrećilo⁵⁶, i kako se iz najočajnijeg položaja vraća nepovrijeđen u Rim i dovodi nemilosrdnik nemilosrdnu vojsku; a kako tu krvava, neljudska i gora od neprijateljeve bijaše njegova pobjeda, — oni koji hoće nek čitaju one koji pisahu o tome. Nu, kao što već rekoh, preko

(24) I ovdje Augustinov sud o Mariju ovisi, čini se, o žaljenju što je njegovim istupom pokoleban postojeći politički poredak; Marija su inače neki klasični pisci smatrali trećim osnivačem Rima (usp. niže 3, bilj. 41).

A Q. Metellus Macedonicus, pobjednik Ahejskog saveza (148. god. pr. Kr.)

A Kad je Sula pošao na Rim, Marije se sklonio u močvare Minturne, ali je uhvaćen. Božica Marika (Marica) poistovjećuje se s Venerom, Dijanom ili Kirkom.

Sed hoc, ut dixi, omitto, nec Maricae nescio cui tribuo Marii sanguineam felicitatem, sed occultae potius providentiae Dei ad istorum ora claudenda eosque ab errore liberandos, qui non studiis agunt, sed haec prudenter advertunt; quia, etsi aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto Omnipotentis arbitrio permittuntur, ne magnipendamus terrenam felicitatem, quae sicut Mario malis etiam plerumque conceditur, nec eam rursus quasi malam arbitremur, cum ea multos etiam pios ac bonos unius veri Dei cultores invitis daemonibus praepolluisse videamus, nec eosdem immundissimos spiritus vel propter haec ipsa bona malave terrena propitiandos aut timendos existimemus; quia, sicut ipsi mali homines in terra, sic etiam illi non omnia quae volunt facere possunt, nisi quantum illius ordinatione sinitur^{ae}, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit.

Sullae secundae
res admonent...

PL 72

24. 1. Sulla certe ipse, cuius tempora talia fuerunt, ut superiora, quorum vindex esse videbatur, illorum comparatione quaerentur, cum primum ad Urbem / contra Marium castra movisset, adeo laeta exta immolanti fuisse scribit Livius⁵⁷, ut custodiri se Postumius haruspex voluerit capitis supplicium subiturus, nisi ea, quae in animo Sulla haberet, diis iuvantibus implevisset. Ecce non disceserant adytis atque aris relictis di, quando de rerum eventu praedicebant nihilque de ipsius Sullae correctione curabant. Promittebant praesagando^{af} felicitatem magnam nec malam cupiditatem minando frangebant. Deinde cum esset in Asia bellum Mithridaticum gerens, per Lucium Titium ei mandatum est a Iove, quod esset Mithridatem superaturus, et factum est. Ac postea molienti redire in Urbem et suas amicorumque iniurias civili sanguine ulcisci, iterum mandatum est ab eodem Iove per militem quemdam legionis sextae, prius se de Mithridate praenuntiasse victoriam, et tunc promittere datum se potestatem, qua recuperaret ab inimicis rem publicam non sine multo sanguine. Tum^{ag} percontatus Sulla, quae forma militi visa fuerit, cum ille indicasset, eam recordatus est, quam prius ab illo audierat, qui de Mithridatica victoria ab eodem mandata pertu-

^{ae} sinuntur *M.*

^{af} praesagiendo *M.*

^{ag} Tunc *M.*

⁵⁷ LIVIJE, *Periocha* knj. 77; CICERON, *De divin.* 1, 33, 72.

toga prelazim, i ne pripisujem tu okrvavljenu Marijevu sreću Mariki (tko god ona bila) (25), nego radije skrivenoj promisli Božjoj, kako bi se tima usta začepila i kako bi se od pogreške izbacili oni koji se ne prepuštaju predrasudama, nego razborito opažaju, jer — ako u tim stvarima zlodusi što god i mogu, samo toliko mogu koliko im se dopusti po skrovitoj namisli Svemogućega, kako ne bismo odviše cijenili zemaljsku sreću (kakva se počesto dopušta i opakima poput Marija), ali i da je ne smatramo nečim zlim, kad vidimo gdje se njome bogato nadaruju mnogi pobožni i dobri štovatelji jedinoga istinskoga Boga, unatoč zlodusima; ali i kako ne bismo pomislili, da valja umilostiviti te najgnusnije duhove ili ih se bojati zbog tih zemaljskih dobara ili zâla, jer, kao što opaki ljudi na zemlji, tako ni ti dusi ne mogu učiniti sve što zažele, nego koliko im se dopusti po namisli Onoga, kojega sudove u cijelosti ne može nitko shvatiti, niti im može pravedno prigovoriti.

24. 1. Zaista sam Sula (kojega razdoblje bijaše takvo da su usporidivši ga s prijašnjim, čijim se on osvjetnikom činio, morali žaliti upravo za ovim), kad je prvi put krenuo na grad u boj protiv Marija, tako povoljnu iznutricu žrtve bijaše imao — kako piše Livije⁵⁷) — da drobogleda Postumije bijaše voljan dati i vlastitu glavu ako Sula, uz pomoć bogova, ne poluči ono što mu je bilo u duši. I eto, ne napustiše bogovi ni svetišta ni žrtvenike, kad već proricahu o ishodu događaja, i ni malo se ne potrudili da isprave Sulu. Dapače, proročanstvom mu obećaje golemu sreću, a ne suzbiše opomenom njegovu opaku požudu. A zatim, kad je bio u Aziji vodeći rat protiv Mitridata, Jupiter mu je preko Lucija Ticija poručio kako će svladati Mitridata, što se i dogodilo^A.

I poslije, kad se svim silama trudio vratiti u Grad te osvetiti krvlju građana vlastite nepravde i one svojih prijatelja, ponovno je primio od istoga Jupitera poruku, a preko nekog vojnika iz šeste legije, kako mu prije bijaše prorekao pobjedu nad Mitridatom, dok sad obećaje da će mu dati moć kojom će ponovo zadobiti državu od svojih neprijatelja, ali uz mnogo krvoprolića. Sula se zatim raspitao kakav se lik bijaše ukazao vojniku, a kad ga je ovaj opisao, Sula se sjetio da je isti kao i onaj o kojem bijaše čuo od onoga što mu je dojavio o pobjedi nad Mitridatom.

(25) Marika, božica ili nimfa, žena Faunova i mati kralja Latina, kadšto se poistovjećivala s nekim poljskim ili šumskim božanstvima. Bio joj je posvećen gaj blizu Minturna. Vojskovoda Marije nije se spasio njenom zaštitom, već vlastitom snalažljivošću kojom je natjerao u bijeg protivnika, Cimbra ili Teutona, koji je bio poslan da ga ubije (usp. Plutarh, *n. mj.*).

^A Nakon toga Sula je uzeo stalni nadimak Srećko (*Felix*).

O onim Sulinim djelima u kojima se zlodusi pokazuju kao njegovi pomagači

CC 59

lerat. Quid hic responderi potest, quare dii curaverint velut felicia ista / nuntiare, et nullus eorum curaverit Sullam monendo corrigere mala tanta facturum scelestis armis civilibus, qualia non foedarent, sed auferrent omnino rem publicam? Nempe intelleguntur daemones, sicut saepe dixi notumque nobis est in Litteris sacris resque ipsae satis indicant, negotium suum agere, ut pro diis habeantur et colantur, ut^{ah} ea illis exhibeantur, quibus hi qui exhibent sociati unam pessimam causam cum eis habeant in iudicio Dei.

...daemones ad
flagitia excitare.

- 2. Deinde cum venisset Tarentum Sulla atque ibi sacrificasset, vidit in capite vitulini iecoris similitudinem coronae aureae. Tunc Postumius haruspex ille respondit praeclaram ei significare victoriam iussitque ut extis illis solus vesceretur. Postea parvo intervallo servus cuiusdam Lucii Pontii vaticinando clamavit: «A Bellona nuntius venio, victoria tua est, Sulla». Deinde adiecit arsurum esse Capitolium. Hoc cum dixisset, continuo egressus e castris postero die concitator reversus est et Capitolium arsisse clamavit. Arserat autem re vera Capitolium. Quod quidem daemones et praevidere facile fuit et celerrime nuntiare. Illud sane intende, quod ad causam maxime pertinet, sub qualibus diis esse cupiant, qui blasphemant Salvatorem voluntates fidelium a dominatu daemonum liberantem. Clamavit homo vaticinando: «Victoria tua est, Sulla», atque ut id divino spiritu clamare crederetur, nuntiavit etiam aliquid et prope futurum et mox factum, unde longe aberat per quem ille spiritus loquebatur; non tamen clamavit: «Ab sceleribus parce, Sulla», quae illic victor tam horrenda commisit, cui corona aurea ipsius victoriae illustrissimum signum in vitulino iecore apparuit, qualia signa si dii iusti / dare solerent ac non daemones impii, profecto illis extis nefaria potius atque ipsi Sullae graviter noxia mala futura monstrarent. Neque enim eius dignitati tantum profuit illa victoria, quantum nocuit cupiditati; qua factum est, ut immoderatis inhians et secundis rebus elatus ac praecipitatus magis ipse periret in moribus, quam inimicos in corporibus perderet. Haec illi dii vere tristitia vereque lugenda non extis, non auguriis,

PL 73

^{ah} et *M.*

Što li se ovdje može odgovoriti, zašto su se bogovi toliko trsili da najave tu tobože dobru kob, dok se nitko od njih nije pobrinuo da opomenom ispravi Sulu koji će krvavim građanskim ratom nanijeti tolika zla koja ne samo što će obeščastiti nego će u cijelosti razoriti državu? Kao što već često rekoh, kako nas obavještava Sveto pismo te kao što same stvari dostatno pokazuju: zlodusi se brinu o svojem vlastitom poslu, da ih drže bogovima i poštivaju kao bogove, da se njima u čast prinese takve žrtve koje će njihove prinesitelje povezati s njima u onoj istoj i najgoroj krivnji pred sudom Božjim.

2. Nakon toga, kad je Sula došao u Tarent te ondje žrtvovao, ugledao je obrise zlatne krune na vrhu teleće jetre. Tada je drobogleda Postumije odgovorio kako to znači blistavu pobjedu te je naredio da samo Sula pojede tu iznutricu. Nešto malo poslije rob nekog Lucija Pontija uzviknuo je u proročkome zanosu: »Dolazim kao glasnik od Belone^A, pobjeda je tvoja, Sula.« Nakon toga je dodao da će Kapitol gorjeti. Rekavši to odmah je otišao iz logora, ali se sutradan vratio u logor još uzbuđeniji te povikao kako je Kapitol izgorio. I zaista, Kapitol je bio izgorio^B. A to zloduhu bijaše lako i predvidjeti i što brže dojaviti.

Obrati pozornost na ovo — što se najviše tiče samog predmeta — pod kakvim bogovima žele biti oni koji hule na Spasitelja, koji volje vjernika izbavlja od vlasti zloduhâ. Proričući onaj čovjek povika: »Pobjeda je tvoja, Sula!« a kako bi se povjerovalo da to izvikuje božanskim duhom, najavi kako će se nešto ubrzo dogoditi, što se odmah i dogodilo na mjestu od kojega bijaše daleko taj preko kojega je duh govorio (26), a nije povikao: »Odustani od zločinâ, Sula!« — tolikih užasnih zlodjela koje ondje počini pobjednik, kojemu se zlatna kruna pobjede ukazala kao najsjajniji znak na vrhu teleće jetre.

Da su takve znake običavali davati pravedni bogovi, a ne bezbožni zlodusi, onda bi u toj utrobi radije pokazali opačine i zla koja će biti krajnje štetna i po samoga Sulu. Jer ta pobjeda ne bijaše toliko korisna po njegovo dostojanstvo koliko pogubna njegovoj požudi; zbog nje je on, predavši se neumjerenostima, zanesen srećom i prengljen, više sâm izgubio u čudorednim običajima nego što je neprijateljâ tjelesno pogubio. Te zaista jadne i tuge dostojne stvari ne najaviše ti bogovi ni

(26) Gatanje i proricanje ili mantiku Krizip određuje kao sposobnost koja spoznaje, vidi i tumači znakove što ih bogovi otkrivaju ljudima (Ciceron, *De nat. deor.* 2, 63, 130). Stari su je smatrali srodnom iznenadnim nadahnućima pjesnika (Pseudo-Aristotel, *Problemata* 954, 34). Uživala je dosta rašireno priznanje, kojemu ne protuslovi ni Augustin.

^A Staroitalska božica rata.

^B Kapitol je izgorio 6. srpnja 83. god. prije Krista.

non cuiusquam somnio vel vaticinio praenuntiabant. Magis enim timebant ne corrigeretur quam ne vinceretur. Immo satis agebant, ut victor civium gloriosus victus atque captivus nefandis vitiis et per haec ipsis etiam daemonibus multo obstrictius subderetur.

Dii ad crudelitatem atque scelus propellunt...
CC 60

25. 1. Illinc vero quis non intellegat, quis non videat, nisi qui tales deos imitari magis elegit quam divina gratia ab eorum / societate separari, quantum moliantur maligni isti spiritus exemplo suo velut divinam auctoritatem praebere sceleribus? quod etiam in quadam Campaniae lata planitie, ubi non multo post civiles acies nefario proelio conflixerunt, ipsi inter se prius pugnare visi sunt. Namque ibi auditi sunt primum ingentes fragores, moxque multi se vidisse nuntiarunt per aliquot dies duas acies proeliari. Quae pugna ubi destitit, vestigia quoque velut hominum et equorum, quanta de illa conflictatione exprimi poterant, invenerunt⁵⁸. Si ergo veraciter inter se numina pugnaverunt, iam bella civilia excusantur humana; consideretur tamen quae sit talium deorum vel malitia vel miseria: si autem se pugnasce finxerunt, quid aliud egerunt, nisi ut sibi Romani bellando civiliter tamquam deorum exemplo nullum nefas admittere viderentur? Iam enim coeperant bella civilia, et aliquot nefandorum proeliorum strages exsecranda praecesserat. Iam multos moverat, quod miles quidam, dum occiso spolia detraheret, fratrem nudato cadavere agnovit ac detestatus bella civilia se ipsum ibi perimens fraterno corpori adiunxit⁵⁹. Ut ergo huius tanti mali minime taederet, sed armorum scelestorum magis magisque ardor increceret, noxii daemones, quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur, inter se pugnantes hominibus apparere voluerunt, ne imitari tales pugnas civica trepidaret affectio, sed potius humanum scelus divino excusaretur exemplo. Hac astutia maligni spiritus etiam ludos, unde multa iam dixi, scaenicos sibi dicari sacrarique iusserunt, ubi tanta deorum flagitia theatricis canticis atque fabularum actionibus celebrata et quisquis eos talia fecisse crederet et quisquis non / crederet, sed tamen illos libentissime sibi talia^{a1} exhiberi cerneret, securus imitare-

PL 74

^{a1} velle *dod. M.*

⁵⁸ JULIJE OPSEKVENT, *De prodig.* 57.

⁵⁹ LIVIJE, *Periocha* knj. 79.

iznutricama, ni gatanjem, ničijim snom, ni proricanjem. Više su se bojali da se on ne popravi negoli da ne pobijedi. Dapače, više su se pobrinuli da taj glasoviti pobjednik građana bude pobijeden i zatočen neizrecivim porocima, i time još zamršenije podređen samim zlodusima.

25. 1. Tko otuda ne bi shvatio, tko ne bi uvidio (osim onoga tko radije izabire da nasljeđuje takve bogove negoli da se božanskom milošću odvoji od njihova društva), kako se ti opaki duši svim silama trse da svojim primjerom opskrbe zločine tobožnjom božanskom ovlasti? Jer na nekoj prostranoj ravnici Kampanije viđeni su prvo gdje se tuku između sebe, a nedugo poslije toga tu su se sukobile građanske vojske u sramotnome boju. Naime, tu se prvo bila čula velika buka, a zatim su mnogi izjavili kako su vidjeli dvije vojske što su bile boj nekoliko dana. A pošto je taj boj prestao, nadoše tu tragove kao od ljudi i konjâ, kakvi su mogli nastati od takvoga sukoba⁵⁸) (27). Ako su se, dakle, ta božanstva doista između sebe tukla, onda se opravdavaju i ljudski građanski ratovi; ali nek se razmotri kakva je tada zloća ili bijeda tih bogova.

Ako su se opet pretvarali da se između sebe borahu, što su drugo mogli polučiti nego da se Rimljanima učini kako vodeći građanski rat — kao po uzoru na bogove — ne počinjaju nikakva grijeha? Jer, građanski ratovi već bijahu počeli, i već su bili počinjeni odvratni pokolji u nekoliko strahotnih bojeva. Mnoge već bijaše ganulo, kad je neki vojnik, skidajući oružje s ubijena neprijatelja, u ogoljenu truplu prepoznao svojega brata i proklevši građanske ratove ubio se nad bratovim tijelom.⁵⁹) Dakle, ne ni najmanje da bi takvo zlo dojadilo, nego kako bi što više podjarili žar takvih bojnih opačina, pogubni zlodusi (koje su, smatrajući ih bogovima, mislili da treba i štovati i obožavati) htjedoše se ljudima pokazati u međusobnu boju, i to ne kako bi se građansko čuvstvo susteglo od oponašanja takve borbe, nego prije da bi se ljudski zločin opravdao božanskim primjerom.

Po istome kovarstvu opaki zlodusi narediše (o čemu sam već podosta rekao) da im se priređuju i posvećuju kazališne predstave, kako bi tolike opačine bogova (slavljene glazbenim izvedbama i glumom u komadima) mogao nesmetano oponašati i onaj tko bi povjerovao da su ih bogovi počinili i onaj tko ne bi povjerovao (kad je već vidio da bo-

Koliko opaki duši potiču ljude na sramotne činove, kad u počinjene zločine unose svoju tobože božansku ovlast

(27) Čudne pojave, zvane *ostenta*, *portenta*, *monstra*, *signa*, uočavale su se većinom u oživljavanju neživih predmeta, u neredovitosti prirodnih i meteoroloških zbivanja, u radanju i životu ljudi i životinja a značile su — za razliku od tzv. *omina* — prestanak božanske naklonosti, dotično bile su predznakom poremetnje rimskog mira (*pax romana*). Livije ih npr. zato uključuje u povijest (usp. 3. dekada s prikazom Drugog punskog rata).

tur. Ne quis itaque existimaret in deos convicia potius quam eis dignum aliquid scriptitasse, ubicumque illos inter se pugnassee poetae commemorarunt, ipsi ad decipiendos homines poetarum carmina firmaverunt, pugnas videlicet suas non solum per scaenicos in theatro, verum etiam per se ipsos in campo humanis oculis exhibentes.

...Christus ad optimos mores.

CC 61

- 2. Haec dicere compulsi sumus, quoniam pessimis moribus civium Romanam rem publicam iam antea perditam fuisse nullamque remansisse ante adventum Christi Iesu Domini nostri auctores eorum dicere et scribere minime dubitarunt. Quam perditionem diis suis non imputant, qui mala transito/ria, quibus boni, seu vivant seu moriantur, perire non possunt, Christo nostro imputant: cum Christus noster tanta frequentet pro moribus optimis praecepta contra perditos mores; dii vero ipsorum nullis talibus praeceptis egerint aliquid cum suo cultore populo pro illa re publica, ne periret; immo eosdem mores velut suis exemplis auctoritate noxia corrumpendo egerunt potius, ut periret. Quam non ideo tunc perisse quisquam, ut arbitrator, iam dicere audebit, quia *discessere omnes adytis arisque relictis di*⁶⁰

velut amici virtutibus, cum vitis hominum offenderentur; quia tot signis extorum auguriorum vaticiniorum, quibus se tamquam praescios futurorum adiutoresque proeliorum iactare et commendare gestiebant, convincuntur fuisse praesentes; qui si vere abscessissent, mitius Romani in bella civilia suis cupiditatibus quam illorum instigationibus exarsissent.

Dii ad turpia incitant...

PL 75

26. 1. Quae cum ita sint, cum palam aperteque turpitudines crudelitatis mixtae, opprobria numinum et crimina, sive prodita sive conficta, ipsis exposcentibus et nisi fieret irascentibus etiam certis et statutis^{a1} sollemnitatibus consecrata illis et dicata^{am} clauerint atque ad omnium oculos, ut imitanda proponerentur, spectanda processerint: quid est, quod idem ipsi daemones, qui se huiusmodi voluptatibus immundos esse spiritus confitentur, qui suis flagitiis et facinoribus, sive indicatis sive simulatis, eorumque sibi celebratione petita ab impudentibus, extorta a pudentibus auctores se vitae scelestae immundaeque testantur, perhibentur tamen in adytis suis secretisque penetralibus dare quaedam bona praecepta de moribus quibusdam velut electis sacratis suis⁶¹? / Quod

^{a1} statis *M.*

^{am} dicata] više kodeksa CC., dedicata *M.*

⁶⁰ VERGILIJE, *Aen.* 2, 351; usp. knj. 22, 2.

⁶¹ Usp. FIRMIK MATERNO, *De errore prof. rel.* 19—23; usp. 2, 6.

govi veoma rado primaju takve priredbe). I da ne bi nitko pomislio, kako piskaraju prije neke osvade protiv bogova negoli što god njih dostojno kad god bi pjesnici iznosili kako se bogovi tuku između sebe, — ti su bogovi potvrđivali pjesme pjesnika, kako bi obmanuli ljude, izlažući ljudskim očima ne samo svoje bojeve preko glumaca u kazalištu nego i one što osobno vodahu na bojištu.

2. Bijasmo prisiljeni ovo izreći, jer njihovi vlastiti pisci ne oklijevahu ni najmanje, niti govoriti niti napisati, da je zbog najgorih običaja građana rimska država već bila propala i od nje ništa ne ostade i prije dolaska Isusa Krista, našeg Gospodina. Tu propast ne pripisuju svojim bogovima, a ona prolazna zla (od kojih dobri ljudi ili prežive ili umru, ali ne mogu propasti) ti pripisuju našem Kristu; i dok upravo naš Krist obiluje napatcima o najboljem životu, a protiv opakih običaja, njihovi se bogovi nikad ne potrudise učiniti što god takvim napatcima s pukom svojim štovateljem, a radi te države, da ona ne propadne — dapače: više su se potrudili da ona propadne kvareći dotične običaje pogubnim uzorom vlastitih primjera. Stoga, kako mnijem, nitko se neće odvažiti te reći da država propade, »jer odoše svi bogovi, napustivši svetišta i žrtvenike«⁶⁰), kao prijatelji vrlina, pošto ih uvrijediše poroci ljudi; jer oni toliki znaci iznutrica, gatanja i proricanja (kojima se hvastahu i preporučivahu kao predskazatelji budućih događaja i pomagači u boju) oni dokazom su da bijahu prisutni; a da zaista bijahu otišli, Rimljani bi u građanskim ratovima blaže izgarali od svojih vlastitih požuda nego što učiniše podbadani od bogova.

26. 1. A budući jest tako, kad su se već javno i otvoreno slavile gnusobe pomiješane s okrutnostima, sramotni činovi i zločini božanstava, bilo zbiljski bilo izmišljeni (a na njihov osobni zahtjev, jer su se srdili ako bi izostale te svečanosti, njima namijenjene i posvećene prema stalnim odredbama); priredbe što su se izvodile svima pred očima i iznosile kao uzor koji valja gledati i u njega se ugledati, — zašto onda o tim istim zlodusima (koji se po takvim užicima otkrivaju kao nečisti dusi, i po svojim sramotnim i zločinačkim djelima, bilo dokazanim bilo izmišljenim, i po njihovu slavljenju — na zahtjev od bestidnih, a na silu od stidljivih — posvjedočuju da su začetnici opaka i nečista života) — zašto se o njima govori kako, u svojim najskrovitijim svetištima i tajnim prostorijama, podaruju nekakve dobre naputke o običajima kao nekim svojim izabranim posvećenicima⁶¹)^A? Ako je tomu tako, onda je tim lukavija zloća tih pogubnih duhova, i treba je uočiti i pobiti.

O onim tajnim opomenama zloduha, koje se ticahu čudorednih običaja, dok se javno u njihovim svetištima naučavala svaka opačina

^A Lat. riječ *sacratīs*, vjerojatno odgovara grčkom izrazu *μυσται* (posvećeni u tajni bogoštovni nauk).

si ita est, hoc ipso callidior advertenda est et convincenda malitia spirituum noxiorum. Tanta enim vis est probitatis et castitatis, ut omnis vel paene omnis eius laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum sensum honestatis amiserit⁶². Proinde malignitas daemonum, nisi alicubi *se*, quem ad modum scriptum in nostris Litteris novimus, *transfiguret in angelos lucis*⁶², non implet negotium deceptionis. Foris itaque populis celeberrimo strepitu impietas impura circumsonat, et intus paucis castitas simulata vix sonat; praebentur propatula pudendis et secreta laudandis; decus latet et dedecus patet; quod malum geritur omnes convocat spectatores, quod bonum dicitur vix aliquos invenit auditores, tamquam honesta erubescenda sint et inhonesta glorianda. Sed ubi hoc, nisi in daemonum templis? ubi, nisi / in fallaciae diversoriis? Illud enim fit, ut honestiores, qui pauci sunt, capiantur; hoc autem, ne plures, qui sunt turpissimi, corrigantur.

CC 62

...sicut in sacris deae Caelestis.

- 2. Ubi et quando sacriati Caelestis⁶³ audiebant castitatis praecepta, nescimus; ante ipsum tamen delubrum, ubi simulacrum illud locatum conspiciebamus, universi undique confluentes et ubi quisque poterat stantes ludos qui agebantur intentissime⁶⁰ spectabamus, intuentes alternante conspectu hinc meretriciam pompam, illinc virginem deam; illam suppliciter adorari, ante illam turpia celebrari; non ibi pudibundos, mimos, nullam verecundiores scaenicam vidimus; cuncta obscenitatis implebantur officia. Sciebatur virginali numini quid placeret, et exhibebatur quod de templo domum matrona doctior reportaret. Nonnullae pudentiores avertebant faciem ab impuris motibus scaenicorum et artem flagitii furtiva intentione discebant. Hominibus namque verecundabantur, ne auderent impudicos gestus ore libero cernere; sed multo minus audebant sacra eius, quam venerabantur, casto corde damnare. Hoc tamen palam descendum praebebatur in templo, ad quod perpetrandum saltem secretum quaerebatur in domo, mirante nimium, si ullus ibi erat, pudore mortalium, quod humana flagitia non libere homines committerent, quae apud deos etiam religiose disce-

⁶⁰ amittat *M.*

⁶² intentissimi *M.*

⁶² 2 Kor 11, 14.

⁶³ Usp. 2, 4.

Tolika je naime moć poštenja i čednosti da je svaka ili gotovo svaka ljudska narav ganuta njihovom hvalom, i nije toliko izopačena gnusobom da bi izgubila svaki osjećaj časti (28). Otuda zloća zlih duhova, ukoliko se gdje (kao što znamo da piše u našem Svetom pismu) »ne preobrazi u anđela svjetlosti«⁶², i ne uspijeva obaviti posao obmane. Pa tako vani okolo puka odzvanja na sve strane neprestana buka gnusnoga bezbožja, dok unutra nekolicina jedva čuje hinjenu čednost; javnosti pružaju ono što je sramno, dok skrivaju ono što je pohvalno; čast se skriva, a nečas otkriva; ono što se radi zla čini priziva sve gledatelje, a ono što se radi dobra govori jedva nalazi kojeg slušatelja, kao da se časnih stvari valja stidjeti, dok one nečasne valja slaviti (29). Ali gdje je to ako ne u hramovima zlih duhova? Gdje je ako nije u pribježištima obmane? Jedno se od toga izvodi, kako bi se ulovili oni pošteniji, koji su malobrojniji; a drugo, kako se ne bi popravili mnogi, koji su u cijelosti opak.

2. Gdje su to i kada posvećenici one Nebeske djevice⁶³ slušali naputke o čednosti — ne znamo; dočim pred samim svetištem, gdje gledasmo smješten kip božice, stječući se svi sa svih strana i stojeći gdje je tko već mogao, promatrali bismo najnapetije igre što su se izvodile, zureći naizmjenice čas u povorku bludnica, čas u djevičansku božicu; nju su i molitvom preklinjali i pred njom izvodili obredne gnusobe; u mimikâ ne vidjesmo nikakva osjećaja stida, nikakva traga štovanju u glumica; a činili su sve ono što je bestidnost zahtijevala.

Znalo se što godi djevičanskomu božanstvu i izvodilo se ono što bi časna gospođa sad kao upućenija ponijela kući iz hrama. Neke od njih koje bijahu stidljivije odvrćale su lice od bestidnih kretnji glumaca pa su pogledajući kriomice učile umijeće sramotnog čina. One su se pred ljudima stidjele da se odvaže promatrati otvorena obraza te bestidne pokrete; ali su se još manje usuđivale čednim srcem osuditi obrede božice koju su štovale. Kako se tu u hramu javno na nauk predavalo ono za što se, da se obavi, u domu tražio barem skrovit kut, stid smrtnika (ako ga tu ikako bijaše) morao se zaista čuditi što ljudi nisu posve slobodno počinjali ljudske opačine, o kojima su kao vjersku pouku učili, kako će se bogovi rasrditi ako se oni ne pobrinu da im ih prirede.

(28) U ovoj knjizi, tu i drugdje (npr. 2, 6 i 27), čini se da Augustin ima pred očima sadržaj nekih pisama cara Julijana (usp. *Epist.* 84; 89 i 89a) u kojima se kršćanstvo napada s bezboštva, bezvjerja, nehaja i prezira ljudi a u namjeri da bude zamijenjeno obnovljenim poganstvom, ili točnije da se pogani potaknu da na svoj način časte Boga, da gaje dobrotu, pomažu bližnjemu i čestito žive.

(29) Augustin ima osnovno povjerenje u prirodno čovjekovo poštenje; naslanjajući se na Platonovo mišljenje, koje kasnije preuzima Epikur, on postojeću kulturu i civilizaciju, a pogotovu mnogoboštvo, koje se uzimalo za jamca rimskoj veličini, smatra pojavama koje raspiruju i najžešće i najpogubnije strasti.

rent iratos habituri, nisi etiam exhibere curarent. Quis enim alius spiritus occulto instinctu nequissimas agitans mentes et instat faciendis adulteriis et pascitur factis, nisi qui etiam sacris talibus oblectatur, constituens in templis simulacra daemonum, amans in ludis simulacra vitiorum, susurrans in occulto verba iusti/tiae ad decipiendos etiam paucos bonos, frequentans in aperto invitamenta nequitiæ ad possidendos innumerabiles malos?

PL 76

Dii turpibus sacris et ludis placantur.

CC 63

27. Vir gravis et philosophaster Tullius aedilis futurus clamat ^{ap} in auribus civitatis, inter cetera sui magistratus officia sibi Floram matrem ludorum celebritate placandam⁶⁴; qui ludi tanto devotius, quanto turpius celebrari solent. Dicit alio loco iam consul in extremis periculis civitatis, et ludos per decem dies factos, neque rem ullam quæ ad placandos deos pertineret prætermisam⁶⁵; quasi non satius erat tales deos irritare temperantia quam placare luxuria, et eos honestate etiam ad / inimicitias provocare quam tanta deformitate lenire. Neque enim gravius fuerant quamlibet crudelissima immanitate nocituri homines, propter quos placabantur, quam nocebant ipsi, cum vitiositate foedissima placarentur. Quando quidem ut averteretur quod metuebatur ab hoste in corporibus, eo modo dii conciliabantur, quo virtus debellaretur in mentibus, qui non opponerentur defensores oppugnantibus moenium, nisi prius fierent expugnatores morum bonorum. Hanc talium numinum placationem petulantissimam, impurissimam, impudentissimam, nequissimam, immundissimam, cuius actores laudanda Romanae virtutis indoles honore privavit, tribu movit, agnovit turpes, fecit infames, hanc, inquam, pudendam veraeque religioni aversandam et detestandam talium numinum placationem, fabulas⁶⁶ in deos illecebrosas atque criminosas, haec ignominiosa deorum vel scelerate turpiterque facta⁶⁷ vel sceleratius turpiusque conficta oculis et auribus publicis civitas tota discebat, haec commissa numinibus placere cernebat, et ideo non solum illis exhibenda, sed

^{ap} clamabat M.

⁶⁴ has fabulas M.

⁶⁷ haec ... facta] haec ... deorum facta vel ... commissa rkp. M.

⁶⁴ CICERON, *In Verrem act. sec.* 5, 14.

⁶⁵ CICERON, *In Catil.* 3, 8, 20.

A i koji bi to drugi duh bio (što skrivenim nagonom pobuđuje najopakije umove te nagoni na preljub i uživa kad je on počinjen), ako ne onaj što uživa u takvim svečanim obredima, podiže u hramovima kipove zloduha, koji voli u priredbama likove poroka, a u skrovitosti šapće riječi pravednosti, kako bi prevario one malobrojne koji su dobri, dok javno razglasuje vabila opačine, kako bi posjedovao one neizbrojive koji su opaki?

27. Ciceron, ozbiljan muž i tobožnji filozof, kad je imao postati edilom, izjavio je pred ušima grada, kako između ostalih dužnosti svoje službe mora umilostiviti majku Cvijetu⁶⁴ (30) svečanim igrama; a te su igre to odanije što se gnusnije običavaju slaviti. Na drugome mjestu kaže, kad je već bio konzul i država u krajnjoj pogibli, kako su se te igre izvodile deset dana i ne bijaše ispuštena ni jedna jedina stvar koja bijaše potrebna radi umirenja bogova;⁶⁵ kao da ne bijaše prikladnije te bogove rasrditi umjerenošću negoli ih umirivati raskošju, ili ih poštenjem izazvati na neprijateljstvo negoli ih ublaživati tolikom izopačenošću. Kolika god bila najsurovija okrutnost kojom su prijetili oni ljudi radi kojih su bogove ublaživali, ti ne bijahu pogubniji od samih bogova, kad se ublaživahu najodvratnijom opačinom. Jer, kako bi odvratili ono čega se od neprijatelja bojahu za tijelâ, onim načinom kojim se krepost izgoni iz umova ublaživahu bogove, koji se ne bi suprotstavili napadačima kao branitelji zidina, ukoliko prije ne bi postali izgonitelji čudorednih običaja.

To umirivanje takvih božanstava, najdrskije, najprljavije, najbezobraznije, najopakije, najnečistije (čije je izvoditelj pohvalna urodna narav rimske vrline lišila časti, izbrisala iz plemena, priznala kao nedostojne i označila kao sramotne), to isto umirivanje takvih božanstava — kažem, što je sramno, oprečno istinskoj vjeri i odvratno, te zavodljive i zločinačke izmišljotine o bogovima, sramote samih bogova (što su zlikovački i gnusobno počinjene ili što je još zlikovačkije i gnusobnije: izmišljene) cijela je država učila javno i očima i ušima; i opazili su kako se te izvedbe božanstvima sviđaju, pa stoga povjerovali kako im takve treba ne samo priređivati nego da ih i sami trebaju nasljedovati,

Do kolikog zatora javne stege doveoše Rimljani priređujući bestidne izvedbe, kako bi umilostivili svoje bogove

(30) Flora je italska božica proljeća i rascvate biljne prirode (usp. 4, 8): prikazivali su je kao mladu ženu gdje bere cvijeće. Imala je svog službenika (*flamen*); od 238. pr. Kr. i hram. Njena svečanost se slavila 28. travnja; od g. 173. ponavljala se svake godine, a bila je izrazito orgijastična i opscena (*ludi florales* ili *floralia*: Varon, *Stat. Men.* fr. 121; Ovidije, *Fasti* 5, 328-334; Laktancije, *Div. inst.* 1, 20, 4).

sibi quoque imitanda credebat, non illud nescio quid velut bonum et honestum, quod tam paucis et tam occulte dicebatur (si tamen dicebatur), ut magis ne innotesceret, quam ne non fieret, timeretur⁶⁶.

Mysteria cristiana sunt saluberrimae pietatis.

PL 77

28. Ab istarum immundissimarum potestatum tartareo iugo et societate poenali erui per Christi nomen homines et in lucem saluberrimae pietatis ab illa perniciosissimae impietatis nocte transferri queruntur et murmurant iniqui et ingrati et illo nefario spiritu altius obstrictiusque possessi, quia populi confluunt / ad ecclesiam^{as} casta celebritate, honesta utriusque sexus discretione, ubi audiant quam bene hic ad tempus vivere debeant, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur, ubi sancta Scriptura iustitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium personante, et qui faciunt, audiant ad praemium; et qui non faciunt, audiant ad iudicium. Quo etsi veniunt quidam talium praeceptorum irrisores, omnis eorum petulantia aut repentina mutatione^{at} deponitur, aut timore vel pudore comprimuntur. Nihil enim eis turpe ac flagitiosum spectandum imitandumque proponitur, ubi veri Dei aut praecepta insinuantur aut miracula narrantur, aut dona laudantur aut beneficia postuluntur.

Ad Christum Romani invitantur...
CC 64

29. 1. Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum; / haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminet, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc iam elige quid sequaris, ut non

^{as} ecclesias *M.*

^{at} immutatione *M.*

⁶⁶ Usp. 2, 6. 26, 1.

ali ne ono ne znam koje tobože dobro i časno, što se tek malobrojnicima i skrovito naučavalo (ako se uopće naučavalo), kao da su se više plašili da se to ne razglasi negoli da se ne prihvati.⁶⁶⁾

28. Što se od paklenog jarma tih najnečistijih silâ i kažnjiva društva, ljudi Kristovim imenom izbavljaju, te što se na svjetlo najzdravije pobožnosti izvode iz one najpogubnije noći bezbožnosti, — zbog toga se žale i mrmljaju opaki i nezahvalnici i koji su još više obuzeti i zarobljeni tim grešnim duhom, jer se puci stječu u crkvu dolična obreda, s poštenim razdvajanjem obaju spolova, gdje slušaju kako im je čudoredno u ovome životu privremeno živjeti, da bi nakon ovog života zaslužili živjeti blaženo i vječno, gdje se Sveto pismo i nauk pravедnosti razglasuje s povišena mjesta svima vidljiva, pa oni koji ih usvoje, poslušaju sebi na korist, a oni koji odbiju, sami se osuđuju. Pa ako tu i zađu neki od izrugivača takvih naputaka, sva njihova lakoumnost ili otpada zbog iznenadna preobrata ili je potiskuje strah i sram. Tu im se ništa gnusno ili opako ne iznosi na gledanje ili radi oponašanja, na tome mjestu gdje se ili ucjepljuju naputci istinskoga Boga ili iznose čudesa ili hvale darovi ili mole njegova dobročinstva.

O krepkosti kršćanske vjere

29. 1. Ovo radije poželi, o hvale dostojni rimski značaju, vi potomci Regulâ, Scevolâ, Scipiona, Fabricija (31); ovo radije poželi i ovo odvoji od one najgnusnije ispraznosti i najvarljivije zloće zlih duhova! Ako u tebi ima što god pohvalnoga koje se prigodno ističe, ukoliko se istinskom pobožnošću ne pročisti i ne usavrši, zbog bezbožnosti se raspada i kažnjava. Sad izaberi što ćeš slijediti, kako bi hvalu stekao ne u sebi

Poticanje Rimljana da odbace štovanje bogova

(31) U ovom znamenitom zaključku 2. knjige razabiremo opet neke temeljne postavke o Božjoj državi a imamo i primjer metode kojom Augustin gradi svoje djelo. Riječ je ponajprije o slobodi, to jest o slobodi od zablude i od opacine; riječ je o miru, koji kad god je pravi počiva na pravdi a ne na nekažnjenu bezakonju; riječ je o Providnosti koja je Rimu predala vlast u svijetu; riječ je i o poglavitim značajkama nebeske države, a one su — po onom što se dalje tvrdi — četiri: u njoj se pobjeda podudara s istinom, dostojanstvo sa svetošću, mir sa srećom i život s vječnošću. Metoda se ogleda u tome: 1) kršćanski je moral nadređen i oprečan poganskome; 2) rimskom značaju valja priznati urođenu plemenitost; valja je priznati i rimskoj vrlini (*virtus*), koja se vidi i u tome što su Rimljani uskratili građansko pravo lakrdijašima i glumcima; 3) prava pobožnost, to jest kršćansko štovanje pravog Boga, čisti usavršuje i uzdiže što je hvalevrijedno u ljudskoj naravi.

in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis. Tunc enim tibi gloria popularis adfuit, sed occulto iudicio divinae providentiae vera religio quam eligeres defuit. Expergiscere, dies est, sicut expectata es in quibusdam, de quorum virtute perfecta et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes *sanguine nobis hanc patriam peperere suo*⁶⁷. Ad quam patriam te invitamus et exhortamur, ut eius adiciaris numero civium, cuius quodam modo asylum est vera remissio peccatorum. Non audias degeneres tuos Christo Christianisque detrahentes et accusantes velut tempora mala, cum quaerant tempora, quibus non sit quieta vita, sed potius securi nequitia. Haec tibi numquam nec pro terrena patria placuerunt. Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis. Illic enim tibi non Vestalis focus, non lapis Capitolinus⁶⁸, sed / Deus unus et verus *nec metas rerum nec tempora ponit*^{au}, *Imperium sine fine dabit*⁶⁹.

PL 78

...ut respuant
falsos deos,

2. Noli deos falsos fallacesque requirere; abice potius atque contemne in veram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est. Non tam Iuno Troianis, a quibus carnalem originem ducis, arces videtur invidisse Romanas, quam isti daemones, quos adhuc deos putas, omni generi hominum sedes invident sempiternas⁷⁰. Et tu ipsa non parva ex parte de talibus spiritibus^{av} iudicasti, quando ludis eos placasti, et per quos homines eosdem ludos fecisti, infames esse voluisti. Patere asseri libertatem tuam adversus immundos spiritus, qui tuis cervicibus imposuerant sacrandam sibi et celebrandam ignominiam suam. Actores criminum divinorum removisti ab honoribus tuis: cervicibus imposuerant sacrandam sibi et celebrandam ignominiam suam. Actores criminum divinorum removisti ab honoribus tuis: supplica Deo vero, ut a te removeat illos deos, qui delectantur criminibus suis, seu veris, quod ignominiosissimum est, seu falsis, quod malitiosissimum <est>. Bene, quod tua sponte histrionibus et scaenicis societatem civitatis patere noluisti; / evigila plenius! Nullo modo his artibus placatur divina maiestas, quibus humana

CC 65

^{au} ponet M.^{av} spiritibus] isp. M.⁶⁷ VERGILIJE, *Aen.* 11, 24.⁶⁸ CICERON, *Ad famit.* 7, 12; A. GELIJE, *Noctes Atticae* 1, 21; APULEJ, *De deo Socr.* 5.

samome, nego u istinskome Bogu bez ikakve pogrješke. Nekoć si imao slavu svojih zemljaka, ali — po skriveni sudu božanske promisli — nisi imao istinske vjere. Probudi se, sada je čas, kao što si se već probudio u onima kojih se dičimo savršenom krepošću pa i patnjama radi istinske vjere, jer ti opirući se svugdje krajnje neprijateljskim silama i hrabro ih pobjeđujući svojom smrću, »krvlju svojom stekoše nama ovu domovinu.«⁶⁷

Bodrimo te i pozivamo u tu domovinu, da se pridružiš broju onih građana, kojih je stanovito utočište istinski oprost od grijeha. I ne slušaj svoje izrode koji kleveću i optužuju Krista i kršćane tobože zbog zlih vremena, jer ne traže oni doba spokojna života, nego ono nesmetane opacine. Tebi se takvo što nije nikad sviđalo ni za zemaljsku domovinu. Prihvati sada nebesku domovinu, radi koje ćeš se još najmanje namučiti, a u njoj ćeš istinski i vječno vladati. Tu tebi neće biti ni Vestina ognja, ni kamena kapitolskog⁶⁸, a Bog jedini i istinit »neće mede postaviti ni stvarima ni vremenu, nego će dati carstvo bez kraja.«⁶⁹

2. I ne traži lažne i lažljive bogove; nego ih radije odbaci i prezri i pohrli u istinsku slobodu. Jer ti i nisu bogovi, nego zli dusi, kojima je kazna tvoja vječna radost. Jer onim Trojancima, od kojih vučeš tjelesno podrijetlo, nije čini se Junona toliko zavidjela na utvdama rimskim, koliko ti zlodusi (koje još smatraš bogovima) zavide cijelome ljudskomu rodu na vječnim staništima.⁷⁰ A i sam si ne malenom osudom osudio takve duhove, kad si ih umirivao igrama, ali si odlučio proglasiti sramotnima one koji su te igre izvodili. Javno zaštititi svoju slobodu od tih nečistih duhova, koji tvojem vratu nametnuše jaram da im posvećuješ i svetkuješ njihovu sramotu. Ti si iz svojih časti isključio izvoditelje božanskih zlodjela; izmoli u istinskoga Boga, nek te izbavi od tih bogova koji uživaju u svojim zločinima, bilo zbiljskim — što je najzločinije, bilo izmišljenim — što je najzločinije.

Dobro je što svojom vlastitom voljom nisi htio pustiti u zajednicu države glumce i izvodace; ali pripazi još više! Nikako se ne može božansko veličanstvo umilostiviti onim umijećima kojima se kalja ljudsko

⁶⁹ VERGILIJE, *Aen.* 1, 278—279.⁷⁰ Usp. VERGILIJE, *Aen.* 4, 234; TERTULIJAN, *Apolog.* 25.

dignitas inquinatur. Quo igitur pacto deos, qui talibus delectantur obsequiis, haberi putas in numero sanctorum caelestium potestatum, cum homines, per quos eadem aguntur obsequia, non putasti habendos in numero qualiumcumque civium Romanorum? Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas. Multo minus habet in sua societate tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde si ad beatam pervenire desideras civitatem, devota daemonum societatem. Indigne ab honestis coluntur, qui per turpes placantur. Sic isti a tua pietate removeantur purgatione Christiana, quo modo illi a tua dignitate remoti sunt notatione censoria. De bonis autem carnalibus, quibus solis mali perfrui volunt, et de malis carnalibus, quae sola perpeti nolunt, quod neque in his habeant quam putantur habere isti daemones potestatem (quamquam si haberent, deberemus potius etiam ista contemnere, quam propter ista illos colere et eos colendo ad illa, quae nobis invident, pervenire non posse), tamen nec in istis eos hoc valere, quod hi putant, qui propter haec eos coli oportere contendunt, deinceps videbimus, ut hic sit huius voluminis modus.

dostojanstvo. Kako onda možeš pomisliti, da bogovi što uživaju u takvim obredima pripadaju broju svetih nebeskih sila, kad ljude koji izvode te iste obrede nisi smatrao dostojnim da se pribroje bilo kojima od rimskih građana?

Neusporedivo krasniji je onaj nebeski grad, gdje je pobjeda istina, gdje je dostojanstvo svetost, gdje je mir sreća, gdje je život vječnost. Te mnogo manje ima on u svojem društvu takve bogove, ako si se ti sramio imati takve ljude u svojem. Stoga, želiš li doći u blaženi grad, izbjegavaj društvo zloduhâ. Nedostojno je da pošteni štuju one koje opaki umilostivljuju. Te tako kršćanskim očišćenjem izagnaj *ove* iz svoje pobožnosti, kao što si *one* cenzorskom odredbom isključio iz svojega dostojanstva.

Nu, ni u tjelesnim dobrima, koje oni opaki jedine žele uživati, i u onim tjelesnim nevoljama, koje jedine ne žele trpjeti, ni u njima ti zlodusi nemaju onu moć koju se misli da imaju (iako sve da je i imaju, trebali bismo radije čak i te stvari prezreti negoli da zbog njih štuju zloduhe i štujući njih ne uzmognemo doseći ona dobra na kojima nam oni zavide), — naime: ni u tome nemaju zlodusi one snage, koju tvrde da imaju oni koji zbog toga dokazuju da ih treba štovati, kako ćemo dalje razvidjeti, a sad nek bude kraj ovoj knjizi.

KNJIGA III.

Ova se knjiga može definirati kao kritika politeizma kroz pretres nekih činjenica odlučujućih za povijest Rima. Unatoč ponekom vraćanju na već predene motive, lako je možemo podijeliti na tri dijela.

Prvi dio: govori se o dva elementa koji su u dnu svake povijesne interpretacije, to jest o nazočnosti ili nenazočnosti transcendentálnih stvarnosti u ljudskim događanjima, i o volji za moću u samu čovjeku koja se u povijesti očituje kroz nasilje i rat (1—12).

Drugi dio: imajući pred očima Salustijevu ocjenu da je u uredenju države do svršetka punskih ratova prevladavala virtus romana, Augustin govori o događajima rimske povijesti, kao što su otmica Sabinjanki, mit o Romulu bratoubojici i tiraninu, sudbina kraljeva, sjaj prvog konzulata, vojni uspjesi i neuspjesi do Pira i punskih ratova, da bi dokazao kako štovanje bogova i uvoz novih obreda i misterija nisu oslobodili Rim od nesreća koje prate ljudsko bivanje u svijetu (13—20).

Treći dio: pošto je prestao strah od opasnog takmaca Kartage, povijest Rima ulazi u krizu brojnih građanskih ratova, u socijalni rat i u rat s robovima, sa svim popratnim zastranjenjima koja se jedva dadu pojmiti, sve do efektivnog ugušenja republikanskih sloboda pod Augustom (21—31).

BREVICULUS

- CC VIII
1. *De adversitatibus, quas solas mali metuunt et quas semper passus est mundus, cum deos coleret.*
 2. *An dii, qui et a Romanis et a Graecis similiter colebantur, causas habuerint, quibus Ilium paterentur excindi.*
 3. *Non potuisse offendi deos Paridis adulterio, quod inter ipsos traditur frequentatum.*
 4. *De sententia Varronis, qua utile esse dixit, ut se homines diis genitos mentiantur.*
 5. *Non probari quod dii adulterium Paridis punierint, quod in Romuli matre non ulti sunt.*
- CC IX
6. *De parricidio Romuli, quod dii non vindicarunt.*
 7. *De eversione Ilii, quod dux Marii Fimbria excidit.*
 8. *An debuerit diis Iliacis Roma committi.*
 9. *An illam pacem, quae sub Numae regno fuit, deos praestitisse credendum sit.*
 10. *An optandum fuerit, ut tanta bellorum rabie Romanum auferetur imperium, cum eo studio, quo sub Numa actum est, et quietum esse potuisset et tutum.*
 11. *De simulacro Cumani Apollinis, cuius fletus creditus est cladem Graecorum, quibus opitulari non poterat, indicasse.*
 12. *Quantos sibi deos Romani praeter constitutionem Numae adiecerint, quorum eos numerositas nihil iuverit.*
 13. *Quo iure, quo foedere Romani obtinuerint prima coniugia.*
 14. *De impietate belli, quod Albanis Romani intulerunt, et de victoria dominandi libidine adepta.*
 15. *Qualis Romanorum regum vita atque exitus fuerit.*
 16. *De primis apud Romanos consulibus, quorum alter alterum patria pepulit moxque ipse post atrocissima parricidia a vulnerato hoste vulneratus interit.*
 17. *Post initia consularis imperii quibus malis vexata fuerit Romana res publica, diis non opitulantiibus, quos colebat.*
 18. *Quantae cladis Romanos sub bellis Punicis triverint frustra deorum praesidiis expetitis.*
 19. *De afflictione belli Punici secundi, qua vires utriusque partis consumptae sunt.*
 20. *De exitu Saguntinorum, quibus propter Romanorum amicitiam pereuntibus dii Romani auxilium non tulerunt.*
 21. *Quam ingrata fuerit Romana civitas Scipioni liberatori suo et in quibus moribus egerit, quando eam Sallustius optimam fuisse describit.*
 22. *De Mithridatis edicto, quo omnes cives Romanos, qui intra Asiam invenirentur, iussit occidi.*

SAŽETAK

1. *O nevoljama koje su jedine plašile opake i koje je svijet uvijek trpio dok bogove štovaše*
2. *Jesu li oni bogovi, koje podjednako štovahu i Grci i Rimljani, imali razloga da dopuste uništenje Ilija*
3. *Parisovo preljubništvo nije moglo uvrijediti bogove, jer je, po predaji, ono i među njima bilo često*
4. *O Varonovu mnijenju prema kojem je korisno da se ljudi oblaguju kako su rođeni od bogova*
5. *Nije održivo da bi bogovi kaznili Parisovo preljubništvo, kad se već nisu osvetili Romulovoj majci*
6. *O Romulovu bratoubojstvu, koje bogovi nisu kaznili*
7. *O razaranju Ilija, koje izvrši Marijev vojskovođa Fimbrija*
8. *Da li je trebalo povjeriti Rim trojanskim bogovima*
9. *Da li onaj mir što bijaše za Numine vladavine treba pripisati zaštiti bogova*
10. *Bijaše li poželjno da se onolikim ratnim bijesom uvećava Rimsko Carstvo kad je uz one težnje (koje su se provodile pod Numom) ono moglo biti i u miru i u sigurnosti*
11. *O kipu kumanskog Apolona, o kojem se vjeruje kako su njegove suze navijestile poraz Grka, kojima nije mogao pomoći*
12. *Koliko bogove (osim onih što ih je uveo Numa) Rimljani sebi dadoše, brojnost kojih nije im ništa pomogla*
13. *Kojim pravom, kojim ugovorom dođe Rimljani do svojih prvih brakova*
14. *O nepravednosti rata koji Rimljani nametnuše Albanima, i o pobjedi do koje dođe željom za vlašću.*
15. *Kakav bijaše život i kraj rimskih kraljeva*
16. *O prvim rimskim konzulima, od kojih je jedan iz domovine protjerao drugoga, a ubrzo je sam — nakon najužasnijih zločina — poginuo, ranjen od ranjena neprijatelja*
17. *Koje su nevolje mučile rimsku državu nakon početaka konzulske vlasti, a bogovi koje su štovali nisu im pomagali*
18. *Kolike su nevolje satire Rimljane za punskih ratova, dok su uzalud molili pomoć od bogova*
19. *O nedaćama drugog punskog rata, koje su istrošile snage obiju strana.*
20. *O propasti Saguncana, koji nastradaše zbog prijateljstva s Rimljanima, a rimski im bogovi ne pružiše pomoći*
21. *Kako nezahvalna bijaše rimska država prema svojem izbavitelju Scipionu i kakve je običaje imala u onome razdoblju koje Sallustije opisuje kao najbolje*
22. *O Mitridatovoj naredbi po kojoj je trebalo ubiti sve rimske građane koji se zateknu unutar Azije*

- CC X
23. *De interioribus malis, quibus Romana res publica exagitata est, praecedente prodigio, quod in rabie omnium animalium, quae hominibus serviunt, fuit.*
24. *De discordia civili, quam Gracchiae seditiones excitaverunt.*
25. *De aede Concordiae ex senatus consulto in loco seditionum et caedium condita.*
26. *De diversis generibus belli, quae post conditam aedem Concordiae sunt secuta.*
27. *De bello civili Mariano atque Sullano.*
28. *Qualis fuerit Sullana victoria, vindex Marianae crudelitatis.*
29. *De comparatione Gothicae irruptionis cum eis cladibus, quas Romani vel a Gallis vel a bellorum civilium auctoribus acceperunt.*
30. *De connexione bellorum, quae adventum Christi plurima et gravissima praecesserunt.*
31. *Quam impudenter praesentia incommoda Christo imputent, qui deos colere non sinuntur cum tantae clades eo tempore quo colebantur exstiterint.*

- O unutarnjim nedaćama koje su pogodile rimsku državu, a kojima je kao predznak prethodila prekonaravna pojava bjesnoće među svim životinjama koje su korisne ljudima **23.**
- O građanskom razdoru koji su izazvale pobune braće Grakha **24.**
- O hramu Sloge, koji je po nalogu senata podignut na poprištu pobuna i pokolja **25.**
- O različitim vrstama ratova koji su uslijedili nakon izgradnje hrama Sloge **26.**
- O građanskom ratu Marija i Sule **27.**
- Kakva bijaše Sulina pobjeda, osvjetnica Marijeve okrutnosti **28.**
- O usporedbi provale Gotâ s onim nedaćama koje su Rimljani pretrpjeli bilo od Galâ bilo od uzročnika građanskih ratova **29.**
- O nizu mnogih i vrlo teških ratova koji su prethodili Kristovu dolasku **30.**
- Kako bestidno sadašnje nevolje pripisuju Kristu oni kojima se ne dopušta štovanje bogova, kad su se tolike nesreće događale u ono doba u kojem ih štovahu **31.**

LIBER TERTIUS

ROMANORUM RES GESTAE IUDICIO PERCURRENTUR

Quae rationes sint res gestas iudicandi (1-12)

Quae sit vera
rerum gestarum
descriptio.
PL 79

1. Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum, quae praecipue cavenda sunt, nihil deos falsos populo cultori suo, quo minus eorum malorum aggere premeretur, subvenire curasse, sed potius, ut maxime premeretur, egisse. Nunc de illis malis video dicendum, quae sola isti perpeti nolunt, qualia sunt fames, morbus, bellum, exspoliatio, captivitas, trucidatio, et si qua similia iam in primo libro commemoravimus. Haec enim sola mali deputant mala, quae non faciunt malos; nec erubescunt inter bona, quae laudant, ipsi mali esse qui laudant, magisque stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam; quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia praeter se ipsum. Sed neque talia mala, quae isti sola formidant, dii eorum, quando ab eis libere colebantur, ne illis acciderent obstiterunt. Cum enim variis per diversa loca temporibus ante adventum Redemptoris nostri innumerabilibus nonnullisque etiam incredibilibus cladibus genus conteretur humanum, quos alios quam istos deos mundus colebat, excepto uno populo Hebraeo et quibusdam extra ipsum populum, ubicumque gratia divina digni occultissimo atque / iustissimo Dei iudicio fuerunt? Verum ne nimis^a longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala gravissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie civitatem et quaecumque illi terrarum vel societate coniunctae vel condicione subiectae sunt, quae sint perpressae ante adventum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

CC 66

^a nimium *M.*

KNJIGA TREĆA

SUD O RIMSKOJ POVJESTI

Mjerila za prosuđivanje povijesnih događanja (1-12)

1. Mnijem kako je već dosta rečeno o zlima običajâ i duša, kojih se osobito valja čuvati, naime: da se lažni bogovi nisu ni malo potrudili kako bi što manje od njih trpio puk njihov štovatelj, nego su se dapače pobrinuli da pretrpi što više.

Sad vidim da treba govoriti o onim zlima koja jedina oni ne žele trpjeti, kao što su glad, bolest, rat, pljačka, zatočeništvo, pokolj, te slične nevolje koje već spomenusmo u prvoj knjizi. Naime, jedino one stvari zli smatraju zlima koje ljude ne čine zlima; i ne srame se među svim dobrima koja hvale sâmi i dalje ostati zli iako hvale dobro, i više se srde imati lošu kuću negoli loš život, kao da je čovjeku najveće dobro imati sva dobra osim sebe sama (1). Ali ni od tih zalâ (kojih se jedinih plaše) nisu ih njihovi bogovi spasili da im se ne događaju, čak i dok ih nesmetano štovahu. Jer, dok je u različitim razdobljima i najrazličitijim mjestima prije dolaska našeg Spasitelja ljudski rod stradavao od neizbrojivih a ponegdje i od nevjerojatnih nevolja, koje li je druge nego baš te bogove svijet štovao, osim jedino židovskog puka i još gdjekoga izvan njega, gdje god bi se tko našao dostojan božanske milosti po najskrovitijem i najpravednijem sudu Božjem (2)?

Kako pak u tome ne bih odužio, prešutjet ću one najveće nevolje ostalih naroda. Govorit ću samo o onome što se tiče Rima i rimskog carstva, to jest samoga grada i svih zemalja povezanih s njime bilo savezom ili podvrnutih pobjedom, o onome što pretrpješe prije Kristova dolaska, kad već bijahu pripadale gradu kao tijelo države.

O nevoljama, koje su jedine plašile opake i koje je svijet uvijek trpio dok bogove štovaše

(1) Pristupajući pretresu najznačajnijih događaja iz rimske povijesti, Augustin uzima kao osnovu kršćanski vrijednosni realizam te ga primjenjuje na povijesnu zbilju. To znači: kakvo god bilo njegovo povijesno uvjctovanje, čovjek je jedino dobro i vrednota prema kojoj se određuju sva ostala dobra. Stog se motrišta onda čita i procjenjuje povijest.

(2) Tu se ističe stav općenitosti spasenja (po Kristu) i prije Krista, jer se ni onda spas nije sužavao na sam izraelski narod, već se protezao na sve ljude. To će se gledanje dalje razraditi niže u knjizi 18, 47. Zahvaljujući Kristovu posredništvu Božje spasenje dostiže ljude svih vremena.

Multi dii Troiae non profuerunt.

PL 80

2. Primum ipsa Troia vel Ilium, unde origo est populi Romani, (neque enim praetereundum aut dissimulandum est, quod et in primo libro attigi¹) eosdem habens deos et colens cur a Graecis victum, captum atque deletum est? «Priamo, inquiunt, sunt reddita Laomedontea paterna periuria»². Ergo verum est, quod Apollo atque Neptunus eidem Laomedonti mercenariis operibus servierunt? Illis quippe / promississe mercedem falsumque iurasse perhibetur³. Miror Apollinem nominatum divinatorem in tanto opificio laborasse nescientem quod Laomedon fuerat promissa negaturus. Quamquam nec ipsum Neptunum, patruum eius, fratrem Iovis, regem maris, decuit ignarum esse futurorum. Nam hunc Homerus de stirpe Aeneae, a cuius posteris^b Roma est, cum ante illam urbem conditam idem poeta fuisse dicatur, inducit magnum aliquid divinantem⁴, quem etiam nube rapuit, ut dicit, ne ab Achille occideretur,

*cuperet cum vertere ab imo,
(quod apud Vergilium confitetur)*

*Structa suis manibus periurae moenia Troiae*⁵.

Nescientes igitur tanti dii, Neptunus et Apollo, Laomedontem sibi negaturum esse mercedem structores moenium Troianorum gratis et ingratum fuerunt. Videant ne gravius sit tales deos credere quam diis talibus peierare. Hoc enim nec ipse Homerus facile credidit, qui Neptunum quidem contra Troianos, Apollinem autem pro Troianis pugnantem facit, cum illo periurio ambos fabula narret offensos. Si igitur fabulis credunt, erubescant talia colere numina; si fabulis non credunt, non obtendant Troiana periuria, aut mirentur deos periuria punisse Troiana, amasse Romana. Unde enim coniuratio Catilinae in tanta tamque corrupta civitate habuit etiam eorum grandem copiam, quos manus atque lingua periurio aut sanguine civili alebat⁶? Quid enim aliud totiens senatores corrupti in iudiciis, totiens populus in suffragiis vel in quibus/que causis, quae apud eum contentionibus agebantur, nisi etiam peierando peccabant?

CC 67

^b posteris] posteris condita M.

¹ Usp. 1, 3—4.

² Usp. VERGILIJE, *Aen.* 4, 542; *Georg.* 1, 502.

³ Usp. HOMER, *Il.* 21, 441—457; HORACIJE, *Odi* 3, 3, 21; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 4, 25.

2. Prije svega, zašto je sama Troja ili Ilij, odakle je potekao rimski puk (ne smijem, naime, ni mimoilaziti ni prikrivati ono što napomenuh u prvoj knjizi¹) — koja je imala i štovala iste bogove — zašto bijaše od Grka pobijedena, zaposjednuta i uništena?

»Prijam je, kažu, morao platiti
za krivokletstvo oca Laomedonta.«²

Onda je, dakle, istina da su Apolon i Neptun služili kao najamnici u istog Laomedonta? Jer on je njima — kako se priča — bio obećao nagradu i krivo se prisegao.³ Čudim se kako se to Apolon, nazvan proricateljem, mogao mučiti oko tolikog posla ne znajući da će Laomedont prekršiti obećanje. A isto tako ni Neptunu, njegovu stricu, bratu Jupitrovu, kralju mora, ne dolikovaše ne spoznavati buduće događaje. Jer Homer, iako se o tome pjesniku govori kako je živio prije osnutka Rima, navodi Neptuna gdje proriče kako će od roda Enejina (od čijih potomaka nastade Rim) proizaći nešto veliko⁴), on čak Eneju odnosi u oblaku, kako kaže, da ga Ahil ne ubije, (a što se priznaje i u Vergilija)

»Želio je srušiti s vrha
zidine krivokletne Troje,
izgrađene svojim rukama.⁵

Ne znajući, dakle, tako veliki bogovi, Neptun i Apolon, kako će im Laomedont uskratiti nagradu, bijahu graditelji zidina trojanskih ni za hvalu ni za zahvalnost.

Neka razvide sami, je li gore u takve bogove vjerovati ili se takvima krivo prisezati. Nije u to ni sam Homer lako povjerovao, jer se po njemu Neptun bori protiv Trojanaca, a Apolon za Trojanice, dok po priči obojica bijahu uvrijeđeni tim krivokletstvom. Stoga, ako vjeruju u priče, neka se stide štovati takva božanstva; ako pak u takve priče ne vjeruju, nek se ne ispričavaju trojanskim krivokletstvom, i nek se ne čude zašto bogovi kazniše trojansko krivokletstvo, dok su ljubili ono rimsko. Jer odakle je Katilinina urota u tolikome i tako iskvarenu gradu našla tako golemo mnoštvo onih što su se izdržavali krivokletnom rukom i jezikom te krvlju građana?⁶ A što li su drugo često činili podmićeni senatori u sudištima, a često i sam puk pri glasovanju ili suđenju pred skupštinom, osim upravo krivokletstvo? Jer u doba

Jesu li oni bogovi, koje podjednako štovahu i Rimljani i Grci, imali razloga da dopuste uništenje Ilija?

¹ HOMER, *Il.* 20, 302 ss.

² VERGILIJE, *Aen.* 5, 810—811.

³ SALUSTIJE, *Catil.* 14, 1—3.

Namque corruptissimis moribus ad hoc mos iurandi servabatur antiquus, non ut ab sceleribus metu religionis prohiberentur, sed ut periuria quoque sceleribus ceteris adderentur.

Deorum fabulae
agendae vitae
rationi repu-
gnant.
PL 81

3. Nulla itaque causa est, quare dii, quibus, ut dicunt, steterat illud imperium⁷, cum a Graecis praevalentibus probentur victi, / Troianis peierantibus fingantur irati. Nec adulterio Paridis, ut rursus a quibusdam defenduntur, ut Troiam desererent, suscensuerunt. Auctores enim doctoresque peccatorum esse adsolent, non ultores. *Urbein Romam*, inquit Sallustius, *sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur*⁸. Si ergo adulterium Paridis vindicandum numina censuerunt, aut magis in Romanis aut certe etiam in Romanis puniendum fuit, quia Aeneae mater hoc fecit. Sed quo modo in illo illud flagitium oderant qui in sua socia Venere non oderant (ut alia omittam) quod cum Anchise commiserat, ex quo Aenean pepererat? An quia illud factum est indignante Menelao, illud autem concedente Vulcano? Dii enim, credo, non zelant coniuges suas, usque adeo ut eas etiam cum hominibus dignentur habere communes. Irridere fabulas fortassis existimor nec graviter agere tanti ponderis causam. Non ergo credamus, si placet, Aenean esse Veneris filium: ecce concedo, si nec Romulum Martis. Si autem illud, cur non et illud? An deos <fas est> hominibus feminis, mares autem homines deabus misceri nefas? Dura vel potius non credenda condicio, quod ex iure Veneris in concubitu Marti licuit, hoc in iure suo ipsi Veneri non licere. At utrumque firmatum est auctoritate Romana. Neque enim minus credidit recentior Caesar aviam Venerem⁹ quam patrem antiquior Romulus Martem.

Varro fabulas
utiles dicit esse
civitatibus.

4. Dixerit aliquis: Itane tu ista credis? Ego vero ista non credo. Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse

⁷ VERGILIJE, *Aen.* 2, 352.

⁸ SALUSTIJE, *Catil.* 6, 1.

⁹ JULIJE CEZAR, *Laud. Iuliae amit.*, fr. 7, u: SVETONIJE, *Vitae*, Iul. 6.

najizopačenijih običaja služio je drevni običaj prisege ne da se zbog vjerskog straha spriječe zločini, nego da se još i krivokletstvo doda ostalim zločinima.

3. Stoga nema nikakva razloga zbog kojega bi bogovi (koji su, kako se kaže, održavali to kraljevstvo)⁷) bili srditi na krivokletne Trojance, kad se pokazalo da ove pobijediše premoćni Grci. Niti su pak (kao što ih neki opet brane) bili rasrdeni Parisovim preljubništvom te stoga napustili Troju. Jer oni obično bijahu učitelji grijehâ, a ne osvetitelji. »Grad Rim«, kaže Salustije, »kako sam shvatio, prvi su osnovali i nastanjivali Trojanci, koji su kao izgnanici pod vodstvom Eneje lutali okolo bez stalnih domova.«⁸) Ako su, dakle, bogovi mislili da se Parisov preljub mora osvetiti, onda je trebalo još više kazniti Rimljane ili barem kazniti i njih, jer to bijaše djelo Enejine matere. Ali kako to da su u ovih taj grijeh mrzili, dok ga u slučaju svoje družice Venere nisu mrzili, božice koja (da ostale slučajeve i ne spominjem) počini s Ankizom isti grijeh, iz kojega se rodio Eneja? Da li zbog toga što se u prvome slučaju Menelaj srdio, dok je u drugom Vulkan pristao? Vjerujem, naime, kako bogovi nisu ljubomorni na svoje supruge, tako te se čak udostojuju podijeliti ih s ljudima?

Možda će se pomisliti kako ismijavam izmišljene priče i ne govorim ozbiljno o predmetu goleme težine (3). Onda, ako vam se sviđa, nemojmo vjerovati više da je Eneja Venerin sin; dopuštam, eto, da ni Romul nije Marsov sin. Jer, ako je jedno tako, zašto ne i drugo? Ili je pak bogovima dopušteno puteno se združivati sa ženkama ljudi, dok ljudima mužjacima nije dopušteno isto s božicama? Bio bi to težak i prije nevjerojatan uvjet, da je po Venerinu zakonu u putenome združenju Marsu dopušteno ono što je zabranjeno Veneri njezinim vlastitim zakonom. Nu i jedno i drugo je potvrđeno od rimske oblasti. Jer nije ništa manje nedavni Cezar vjerovao da mu je Venera⁹) baba nego što drevni Romul vjerovala da mu je otac Mars.

4. Tkogod će reći: »Pa vjeruješ li ti u to?« Dakako, da ne vjerujem. Naime, i njihov najuččeniji muž Varon, iako ne ni odvažno ni pouzdano, ipak gotovo priznaje da je to lažno. Ali, kaže, kako je državama korisno da hrabri muževi vjeruju kako su rođeni od bogova (čak ako je to i

Parisovo preljubništvom nije moglo uvrijediti bogove, jer je, po predaji, ono i među njima bilo često

O Varonovu mniženju prema kojem je korisno da se ljudi oblaguju kako su rođeni od bogova

(3) Augustin osjeća da ga neki mogu lako optužiti kako se ruga mitovima, jer uzima da su mitska božanstva oličenja nečeg znakovitog čime čovjek pokušava, makar i u banalnom svakidašnjem životu, približiti ono što nadilazi njegovo iskustvo. Od Varona je npr. (*Rust.* 1, 1, 6) mogao znati kako je Venera božica zelenja i da je supruga Vulkanu, bogu vatre, jer se zelenje kuha na vatri (usp. Nevije, fr. 157; Plinije, *Nat. hist.* 19, 19, 50). Moralna ili društveno-etička značenja ili vidovi dolaze naknadno.

credant, ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius¹⁰. Quae Varronis sententia expressa, ut potui, / meis verbis cernis quam latum locum aperiat falsitati, ut ibi intellegamus plura iam sacra et quasi religiosa potuisse confingi, ubi putata sunt civibus etiam de ipsis diis prodesse mendacia.

CC 68

Dii inepti sunt
humanis rebus
iudicandis.

PL 82

5. Sed utrum potuerit Venus ex concubitu Anchisae Aenean parere vel Mars ex concubitu filiae Numitoris Romulum gignere, in medio relinquamus. Nam paene talis quaestio etiam de Scripturis nostris oboritur, qua quaeritur, utrum praevaricatores angeli cum filiabus hominum concubuerint, unde natis gigantibus, hoc^c est / nimium grandibus ac fortibus viris, tunc terra completa est¹¹. Proinde ad utrumque interim <modo> nostra disputatio referatur. Si enim vera sunt, quae apud illos de matre Aeneae et de patre Romuli lectitantur, quo modo possunt diis adulteria displicere hominum, quae in se ipsis concorditer ferunt? Si autem falsa sunt, nec sic quidem possunt irasci veris adulteriis humanis, qui etiam falsis delectantur suis. Huc accedit, quoniam, si illud de Marte non creditur, ut hoc quoque de Venere non credatur, nullo divini concubitus obtentu matris Romuli causa defenditur. Fuit autem sacerdos illa^d Vestalis, et ideo dii magis in Romanos sacrilegum illud flagitium quam in Troianos Paridis adulterium vindicare debuerunt. Nam et ipsi Romani antiqui in stupro detectas Vestae sacerdotes vivas etiam defodiebant, adulteras autem feminas, quamvis aliqua damnatione, nulla tamen morte plectebant: usque adeo gravius quae putabant adyta divina quam humana cubilia vindicabant.

^c id M.

^d Sylvia M.

¹⁰ VARON, *Append. op. hist. fr.* 134 (samo u Aug.).

¹¹ Post 6, 2–4; usp. kod 15, 23.

lažno) da bi tako ljudski duh, kao ponesen pouzdanjem u božansko podrijetlo, smionije se upuštao u velike pothvate, djelovao s više snage i zbog toga sretnije izvršio samu zadaću.¹⁰)

Iz ovoga Varonova mnijenja (koje sam onoliko koliko uzmogoh svojim riječima izrazio) vidiš kako se širok prostor otvara lažnoći, te uvidamo kako ondje gdje su se mogle izmišljati mnoge svetinje tobože u stvarima vjere, tu se čak mislilo da građanima koriste i laži o samim bogovima (4).

5. Nemojmo sad do kraja raspravljati da li je iz snošaja s Anki-zom mogla Venera roditi Eneju ili da li je iz snošaja s Numitorovom kćeri Mars mogao roditi Romula. Jer gotovo isto pitanje nastaje i iz Svetog pisma, kad se pita jesu li se pali anđeli puteno združivali s kćerima ljudi, od čega se rodiše divovi, to jest prekomjerno krupni i snažni muževi, koji u ono vrijeme napuniše zemlju¹¹ (5).

Stoga se naša rasprava za sad mora svesti na ovo dvoje: prvo, ako su istinite one stvari koje se u njih mogu učitavati o Enejinoj materi i Romulovu ocu, kako se onda mogu bogovima ne svidati ljudski preljubi, dok slično između sebe mirno podnose? Drugo, ako su te stvari lažne, ni onda se ne mogu srditi na zbiljske ljudske preljube, kad već uživaju u svojim koji su izmišljeni. Uz to, ako se ne povjeruje ono o Marsu, tako da se ne vjeruje ni ono o Veneri, onda se slučaj Romulove matere ne može prikriti nikakvim božanskim snošajem. A Silvija još bijaše Vestina svećenica, pa su bogovi zbog toga morali još strožije kazniti tu skvrnu u Rimljana negoli Parisovo preljubništvo u Trojanaca. Jer i sami drevni Rimljani običavahu žive zakapati svećenice Veste koje bi zatekli da bi bludno općile, dok obične preljubnice, iako su kažnjavali, nikad ih zbog toga ne osuđivahu na smrt. Toliko težim prijestupom smatrali su skvrnu božanskih svetišta negoli kaljanje ljudskih ložnica (6).

Nije održivo da bi bogovi kaznili Parisovo preljubništvo, kad se već nisu osvetili Romulovoj majci

(4) S mitskim su se bićima vezivali najdojmljiviji i najneposredniji vidici prirode, ali također dostojanstvo svoga roda i valjanost građanskog predanja i raznih društvenih veza: usp. Enije, *Euhemerus* u Laktancija, *Div. inst.* 1, 11, 33; Minucije Feliks, *Octav.* 20, 5 - 6; još Laktancije, *n. dj.* 1, 22, 21.

(5) Izraz »sinovi Božji« iz Post 6, 2 crkveni oci obično shvaćaju da znači anđele u smislu Henokove knjige (6. 7); tako Justin, *Apol.* 2, 5; Irenej, *Adv. haer.* 4, 16; Ciprijan, *De hab. virg.* 14; Ambrozije, *De Noe et arca*, 4; usp. još Atenagora, *Leg. pro christ.* 24; Klement Aleksandrijski, *Strom.* 27; no nailazi i suočenje divova iz Biblije s titanima staroklasičnog svijeta: Josip Flavije, *Ant. iud.* 1, 3, 1; Euzebij, *Praep. evang.* 5, 4. Augustin će se na to vratiti u knjizi 15, 23.

(6) Strahovita sudbina koja je u slučaju svetogrda prijetila vestalkama pokazujuć kako su visoku cijenu po općem uvjerenju imale stanovite vrednote života i povijesti. Livije veli da je u tajnom svetištu vestalki bio pohranjen kobni zalag rimske države (*fatale pignus imperii romani*: 26, 27, 14; usp. također Dionizije Halikarnaški, *Ant. rom.* 2, 66, 3.

Par meritum
impar sors Ro-
mae et Troiae.

CC 69

PL 83

6. Aliud adicio, quia, si^e peccata hominum illis numinibus displicerent, ut offensi Paridis facto desertam Troiam ferro ignibusque donarent, magis eos contra Romanos moveret Romuli frater occisus quam contra Troianos Graecus maritus illusus; magis irritaret paricidium nascentis quam regnantis adulterium civitatis. Nec ad causam, quam nunc agimus, interest, utrum hoc fieri Romulus iusserit aut Romulus fecerit, quod multi impudentia negant, multi pudore dubitant, multi dolore dissimulant. Nec nos itaque in ea re diligentius requirenda per multorum scriptorum perpensa testimonia demoremur: Romuli fratrem palam constat occisum, non ab hostibus, non ab alienis. Si aut perpetravit aut imperavit hoc Romulus, magis ipse fuit Romanorum quam Paris Troiano/rum caput; cur igitur Troianis iram deorum provocavit ille alienae coniugis raptor, et eorundem deorum tutelam Romanis invitavit iste sui fratris exstinctor? Si autem illud scelus a facto imperioque Romuli alienum est: quoniam debuit utique vindicari, tota hoc illa civitas fecit, quod tota contempsit, et non iam fratrem, sed patrem, quod est peius, occidit. Uterque enim fuit conditor, ubi alter scelere ablatum non permissus est esse re/gnator. Non est, ut arbitror, quod dicatur quid mali Troia meruerit, ut eam dii desererent, quo posset exstingui, et quid boni Roma, ut eam dii inhabitarent, quo posset augeri; nisi quod victi inde fugerunt et se ad istos, quos pariter deciperent, contulerunt; immo vero et illic manserunt ad eos more suo decipiendos, qui rursus easdem terras habitarent, et hic easdem artes fallaciae suae magis etiam exercendo maioribus honoribus gloriati sunt.

Indigne Troia
deleta est.

7. Certe enim civilibus iam bellis scatentibus quid miserum commiserat Ilium, ut a Fimbria, Marianarum partium homine pessimo, everteretur, multo ferocius atque crudelius quam olim a Graecis? Nam tunc et multi inde fugerunt et multi captivati saltem in servitute vixerunt; porro autem Fimbria prius edictum proposuit, ne cui parceretur, atque urbem totam cunctosque in ea homines incendio concremavit. Hoc meruit Ilium non a Graecis quos sua irrita-

^e eo usque *dod. M.*

O Romulovu bra-
toubojstvu koje
bogovi nisu kaznili

6. Dodajem još jedan slučaj. Ako bi grijesi ljudi toliko srdili ta božanstva, da su uvrijeđeni Parisovim prijestupom napustili Troju i predali je ognju i maču, onda bi ih još više protiv Rimljana moralo podjariti ubojstvo Romulova brata negoli protiv Trojanaca prevaren grčki suprug; više bi moralo srditi bratoubojstvo u gradu što je tek nastajao negoli preljub u gradu koji je odavno vladao. Isto tako, za predmet kojim se bavimo nije važno da li je Romul naredio da se ubojstvo izvrši ili ga je sâm počinio, što mnogi besramno niječu, mnogi u to od srama sumnjaju, a mnogi od jada prešućuju.

Mi se na toj stvari ne moramo mnogo zadržavati odvagujući pomno svjedočanstva mnogih pisaca. Jedno je sigurno: Romulov je brat javno umoren, i to ne od neprijatelja, ne od tuđinaca. Bilo da je to Romul osobno počinio ili pak naredio, sâm više bijaše glavar Rimljana negoli Paris Trojanaca; zašto je onda otimatelj tuđe supruge izazvao gnjev bogova protiv Trojanaca, dok je onaj ubojica svojeg brata stekao Rimljanima zaštitu tih istih bogova?

Ako opet taj zločin, bilo kao čin bilo kao naredba, bijaše posve tuđ Romulu, budući da ga je zaista trebalo osvetiti, cijeli je grad počinio zločin koji je prešutio, pa tako nije umorio brata, nego — što je još gore — oca (7). Jer i jedan i drugi bijaše utemeljitelj, tu gdje jednomu odstranjenu zločinom, nije dopušteno da bude vladarem. Kako ja mnijem, ne može se reći kojim je to zlom Troja zaslužila da je bogovi napuste, kako bi mogla propasti, a kojim opet dobrom Rim zasluži da se bogovi u njemu nastane, kako bi mogao napredovati — osim možda da su pobijedeni odatle od jednih pobjegli, te se utekli drugima, kako bi i njih jednako obmanjivali, dapače, možda ostadoše i *ondje*, kako bi svojim načinom varali one koji ponovo nastaniše te zemlje, a *ovdje*, primjenjujući još više svoja prijeverna umijeća, uživali su u još većim častima.

7. Ali zaista, što li je to jadni Ilij počinio te ga je — dok su bješnjeli građanski ratovi — Fimbrija^A, najgori od Marijevih pristaša, razorio mnogo okrutnije i divljačkije negoli nekoć Grci? Jer u prvom slučaju mnogi su odatle izbjegli, a mnogi su zatočeni barem u ropstvu preživjeli; Fimbrija je, dočim, prvo izdao naredbu, da nitko ne bude pošteđen, te je požarom spalio cijeli grad i sve njegove stanovnike.

O razaranju Ilija,
koje izvrši Marije v
vojskovođa Fim-
brija

(7) Neki, npr. Eutropije (*Brev.* 1, 1, 1) i Velej Paterkul (*Hist. rom.* 1, 8, 4), bratoubojstva i ne spominju (možda radi kratkoće); u Flora nalazimo neodređen navod o tom (*Epit.* 1, 1, 1.8); u Livija susrećemo pokušaj opravdanja (*Hist.* 1, 7, 2); oštre riječi prijekora nailaze u Cicerona (*De off.* 3, 10, 41) i u Horacija (*Ep.* 7, 17-20).

A G. Flavije Fimbrija (C. Flavius Fimbria), Marijev pristaša u građanskom ratu protiv Sule, nakon Marijeve smrti vojni zapovjednik u Aziji; zauzeo Troju. Nakon pobune svoje vojske počinio samoubojstvo (84. god. pr. Kr.)

verat iniquitate, sed a Romanis quos sua calamitate propagaverat, diis illis communibus ad haec repellenda nihil iuventibus seu, quod verum est, nihil valentibus. Numquid et tunc

Abscessere omnes adytis arisque relictis

*Dî*¹²,

quibus illud oppidum steterat post antiquos Graecorum ignes ruinasque reparatum? Si autem abscesserant, causam requiro, et oppidanorum quidem quanto invenio meliorem, tanto deteriorem deorum. Illi enim contra Fimbriam portas clauserant, ut Sullae servarent integram civitatem; hinc eos iratus incendit vel potius penitus exstinxit. Adhuc autem meliorum partium civilium Sulla dux fuit, adhuc armis rem publicam recuperare moliebatur; horum bonorum initiorum nondum malos eventus habuit. Quid ergo melius cives urbis illius facere potuerunt, quid honestius, quid fidelius, quid Romana parentela dignius quam meliori causae Romanorum civitatem servare et contra parricidam Romanae rei publicae portas claudere? At hoc eis in quantum exitium verterit, attendant defensores deorum. Deseruerint dii adulteros Iliumque flammis Graecorum reliquerint, ut ex eius cineribus Roma castior nasceretur: cur et postea deseruerunt eamdem civitatem Romanis cognatam, non rebellantem adversus Romam nobilem filiam, sed iustioribus eius partibus fidem constantissimam piissimamque servantem, eamque delendam reliquerunt non Graecorum viris fortibus, sed viro spurcissimo Romanorum? Aut si displicebat diis causa partium Sullanarum, cui servantes urbem miseri portas clauserant: cur eidem Sullae tanta bona promittebant et praenuntiabant? An et hic agnoscuntur adulatores felicitum potius quam infelicitum defensores? Non ergo Ilium etiam tunc, ab eis cum desereretur, eversum est. Nam daemones ad decipiendum semper vigilantissimi, quod potuerunt, fecerunt. Eversis quippe et incensis omnibus cum / oppido simulacris solum Minervae sub tanta ruina templi illius, ut scribit Livius¹³, integrum stetisse perhibetur, non ut <diceretur>:

*Dî patrii, quorum semper sub numine Troia est*¹⁴,

ad eorum laudem, sed ne diceretur:

Excessere omnes adytis arisque relictis

Dî,

ad eorum defensionem. Illud enim posse permissi sunt, non unde probarentur potentes, sed unde praesentes convincerentur.

^f hinc M.

¹² VERGILIJE, *Aen.* 2, 351—352.

¹³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* fr. 20; JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 56 b.

¹⁴ VERGILIJE, *Aen.* 1, 702—703.

To je Ilij zaslužio ne od Grkâ, koje bijaše ražestio svojom opačinom, nego od Rimljana koje je izrodio svojom nesrećom, a bogovi, zajednički i jednima i drugima, nimalo ne pomogoše da to zlo odvrte ili pak, što je istina, ništa ne uzmoškoše. Da li i tada

»Bozi otidoše svi iz svetinja i od oltarâ,«¹²⁾

koji taj grad održavahu obnovljen nakon drevnih požara i razaranja?

Ako pak odstupiše, zahtijevam razlog tomu, i što bolji nalazim u građana, to gori nalazim u bogova. Jer zatvoriše vrata pred Fimbrijom, kako bi Suli sačuvali čitav grad; on, time rasrđen, spali ili bolje uništi grad. Do tad je, naime, Sula bio vođa bolje građanske stranke, i dotle se trsio da oružjem obnovi državu; još nije bilo zloga završetka tih dobrih početaka. Što su, dakle, građani toga grada mogli bolje učiniti, što li časnije, što li odanije, što li dostojnije rimskoga srodstva nego da boljoj strani Rimljana ušćuvaju grad te da zatvore vrata pred neprijateljem rimske države?

I neka branitelji bogova samo pogledaju u koliku je to njih propast uvalilo. Nek su bogovi napustili preljubnike te Ilij prepustili plamenju Grkâ, kako bi se iz njegova pepela mogao roditi čedniji Rim. Ali zašto i kasnije napustiše isti grad (orođen s Rimljanima, koji se nije bunio protiv plemenite kćeri Rima, nego održavaše najčvršću i najodaniju vjeru prema njezinoj pravičnijoj stranci) i pustiše da ga razore, ne snažni muževi grčki, nego najgnusniji od Rimljana (8)? Ili ako se bogovima nije svidao cilj Suline stranke (kojoj su služeci oni jadnici bili zatvorili vrata), zašto su onda istomu Suli obećavali i proricali tolika dobra? Ili se oni i ovdje razotkrivaju više kao laskavci sretnicima negoli kao branitelji nesretnicima?

Nije, dakle, Ilij ni tada bio razoren jer su ga oni napustili. Naime, zlodusi — uvijek veoma budno pripravnici na prijevaru, učinili su što su mogli. Zaista, pošto svi kipovi bijahu porušeni i spaljeni zajedno s gradom, kažu (tako Livije piše)¹³⁾ da ostade čitav samo Minervin kip sred ruševina njezina hrama, ali ne kako bi se njima u pohvalu reklo:

»Očinski bogovi, kojih u moći svagda je Troja,«¹⁴⁾

nego da se u njihovu obranu ne bi reklo:

»Bozi otidoše svi iz svetinja i od oltarâ.«

Toliko možnosti bijaše im dopušteno, ne da bi se otuda pokazali moćnima, nego da bi im se dokazala njihova nazočnost.

(8) C. Flavije Fimbrija, Marijev pristaša, sudjelovao je u ratu protiv Mitridata a ubio se na vijest da je Sula sklopio mir g. 86. pr. Kr. O njem grčki povjesnici govore loše (npr. Plutarh, *Vitae. Sylla* 25), možda zato što ga je strančarska mržnja navela da počini neka zvjerstva; Ciceron ga spominje (npr. *De off.* 3, 19, 77) s izvjesnom simpatijom.

Dii nihil agendis rebus valent.

8. Diis itaque Iliacis post Troiae ipsius documentum qua tandem prudentia Roma custodienda commissa est? Dixerit quispiam iam eos Romae habitare solitos, quando expugnante Fimbria cecidit Ilium. Unde ergo stetit Minervae simulacrum? Deinde, si apud Romam erant, quando Fimbria delevit Ilium, fortasse apud Ilium erant, quando a Gallis ipsa Roma capta et incensa est; sed ut sunt auditu acutissimi motuque celerrimi, ad vocem anseris cito redierunt, ut saltem Capitolinum collem, qui remanserat, tuerentur; ceterum ad alia defendenda serius sunt redire commoniti.

Quae sacra et pax Numa rege fuerint.

9. Hi etiam Numam Pompilium successorem Romuli adiuvisse creduntur, ut toto regni sui tempore pacem haberet et Iani portas, quae bellis patere adsolent, clauderet, eo merito scilicet, quia Romanis multa sacra constituit¹⁵. Illi vero homini pro tanto otio gratulandum fuit, si modo id rebus salubribus scisset impendere et perniciosissima curiositate neglecta, Deum verum vera pietate perquirere. Nunc autem non ei dii contulerunt illud otium, sed eum minus fortasse decepissent, si otiosum minime repperissent. Quanto enim minus eum occupatum invenerunt, tanto magis ipsi occupaverunt. Nam quid ille molitus sit et quibus artibus deos tales sibi vel illi civitati / consociare potuerit, Varro prodit¹⁶, quod, si Domino placuerit, suo diligentius disseretur loco¹⁷. Modo autem quia de beneficiis eorum quaestio est: magnum beneficium est pax, sed Dei veri beneficium est, plerumque etiam sicut sol, sicut pluvia vitaeque alia subsidia super ingratos et nequam. Sed si hoc tam magnum bonum dii illi Romae vel Pompilio contulerunt, cur imperio Romano per ipsa tempora laudabilia⁸ id numquam postea praestiterunt? An utiliora erant sacra, cum instituerentur, quam cum instituta celebrarentur? Atqui tunc nondum erant, sed ut essent addebantur; postea vero iam erant, quae ut prodessent custodiebantur. Quid ergo est, quod illi quadraginta tres vel, ut alii volunt, triginta et novem / anni in tam longa pace transacti sunt regnante Numa¹⁸, et postea sacris institutis diisque ipsis, qui eisdem sacris fuerant invitati, iam praesidibus atque tutoribus vix post tam multos annos ab Urbe condita usque ad Augustum pro magno miraculo unus commemoratur annus post primum bellum Punicum, quo belli portas Romani claudere potuerunt?

CC 71

PL 85

⁸ laudabiliora M.

¹⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* I, 20; CICERON, *De rep.* 2, 14, 26.

¹⁶ VARON, *Antiq.*, fr. 178 (samo v Aug.).

¹⁷ Usp. 7, 34.

¹⁸ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 21, 6; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 3; CICERON, *De rep.* 2, 14, 27.

8. Nakon takve pouke o propasti Troje, zar bijaše razborito povjeriti zaštitu Rima bogovima Ilija? Možda će tkogod reći kako su se oni već zastalno bili nastanili u Rimu, kad je Fimbrija napao i zauzeo Ilij. Ali zašto je onda ostao Minervin kip? Zatim, ako bijahu u Rimu kad je Fimbrija razorio Ilij, možda bijahu u Iliju kad ono sâm Rim osvojiše i spališe Gali; ali — budući su sluhom najoštriji i gibanjem najbrži — na gakanje gusaka brzo se vratili, kako bi zaštitili barem Kapitolski brijeg, koji bijaše ostao; međutim, prekasno bijahu upozoreni da bi se vratili i zaštitili bilo što drugo.

Da li je trebalo povjeriti Rim trojanskim bogovima?

9. Vjeruje se kako su oni također pomogli Numi Pompiliju, Romulovu nasljedniku, da uživa u miru cijelo razdoblje svoje vladavine te zatvori Janova vrata, koja se obično otvarahu u doba rata; to je, naime, zaslužio jer je uveo Rimljanima mnoge svete obrede¹⁵.

Da li onaj mir što bijaše za Numine vladavine treba pripisati zaštiti bogova?

Na tolikoj dokolici trebalo bi tome mužu čestitati, samo da ju je znao utrošiti na zdrave pothvate, te zanemariivši pogubnu znatiželju potražiti zbiljskom pobožnošću istinskoga Boga. Nu njemu taj mir nisu podarili bogovi, nego bi ga možda manje obmanuli, da ga uopće nisu zatekli u dokolici. Jer što su ga manje zaokupljena zatekli, to više su ga sami zaokupljali. Jer čime se on sve bavio i kakvim je sve umijećima nastojao vezati te bogove bilo uza sebe sama bilo uza sâm grad, otkriva nam Varon¹⁶ a mi ćemo to — ako se Gospodinu svidi — pretresti podrobnije na prikladnu mjestu¹⁷. Jer sada je samo pitanje o njihovim dobročinstvima. Mir je naime veliko dobročinstvo, ali je dobročinstvo istinskoga Boga, i većinom se podaruje — poput sunca, kiše i ostaloga što je za život potrebno — i nezahvalnima i nevrijednima. Ali, čak ako bogovi tako veliko dobro i podariše Rimu ili Pompiliju, zašto više nikad poslije ne nadariše tako rimsko carstvo ni u ona hvale dostojnija vremena? Bijahu li sveti obredi djelotvorniji kad se uvedoše negoli kad se uvedeni slavljahu? Jer, u prvom slučaju još ne bijahu, nego se usvajahu, da bi bili; dok poslije bijahu, i održavahu se, da bi koristili. Kako to onda, da su one četrdeset i tri godine (ili kako neki hoće, trideset i devet) protekle u dugome miru Numine vladavine¹⁸ a poslije — pošto su obredi uvedeni a sami oni bogovi, koji bijahu zazivani u istim obredima, postali čuvarima i zaštitnicima — za tolikih dugih godina (od osnutka Grada sve do Augusta) kao veliko se čudo uzimala i jedna jedina godina, nakon Prvog punskog rata, kad su Rimljani mogli zatvoriti ratna vrata? (9).

(9) Rat je za Rim bio jedini put kojim je mogao ići za svojim osvajalačkim porivom, zapravo za imperijalizmom. Rim je živio od otimanja. To na svoj način pokazuje mit (Romul je sin boga rata, Marsa), vjera (po Liviju Vesta je čuvarica kobnog zaloga rimske vlasti: v. gore bilj. 6), pjesništvo i književnost (kao npr. Vergilijeva *Eneida* ili Horacijev *Carmen saeculare i Rimske ode*).

Romani bellis
usi sunt impe-
rio augendo.

10. An respondent, quod nisi assiduis sibi quoque continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri et tam grandi gloria diffamari? Idonea vero causa! Ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus pervenire, nec cum perveneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? Quid autem mali esset, ac non potius plurimum boni, si ea tempora perdurarent, quae perstrinxit Sallustius, ubi ait: *Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) diversi pars ingenium, alii corpus exercebant; etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant*¹⁹. An ut tam multum augetur imperium, debuit fieri quod Vergilius detestatur, dicens:

*Deterior donec paulatim ac decolor aetas
Et belli rabies et amor successit habendi?*²⁰

Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod irruentibus sibi importune inimicis resistere cogebat non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis. Ita sit plane. Nam *postquam res eorum, sicut scribit ipse Sallustius, legibus / moribus agris aucta satis prospera satisque pollens videbatur, sicut pleraque mortalium habentur, invidia ex opulentia orta est. Igitur reges populique finitimi bello temptare; pauci ex amicis auxilio esse, nam ceteri metu percussi a periculis aberant. At Romani domi militiaeque intenti festinare, parare, alius alium hortari, hostibus obviam ire, libertatem patriam parentesque armis tegere. Post ubi pericula virtute propulerant, sociis atque amicis auxilia portabant magisque dandis quam accipiendis beneficiis amicitias parabant*²¹. Decenter his artibus Roma crevit. Sed regnante Numa, ut tam longa pax esset, utrum irruentibus improbi belloque temptabant, an nihil eorum fiebat, ut posset pax illa persistere? / Si enim bellis etiam tum Roma lacescebatur nec armis arma obvia ferebantur: quibus modis agebatur, ut nulla pugna superati, nullo Martio impetu territi sedarentur inimici, his modis semper ageretur et semper Roma clausis Ianis portis pacata regnaret. Quod si in potestate non fuit, non ergo Roma pacem habuit, quamdiu dii eorum, sed quamdiu homines finitimi circumquaque voluerunt, qui eam nullo bello provocaverunt; nisi forte dii tales etiam id homini vendere audebunt, quod alius homo voluit sive noluit. Interest quidem, iam vitio proprio, malas mentes

10. Hoće li odgovoriti, kako da nije bilo neprestanih ratova jednoga za drugim, ne bi se rimsko carstvo nikad uzmoglo tako proširiti niti se tolikom slavom razglasiti? Skladna li razloga! Da bi carstvo bilo veliko, zar mora biti nespokojno? Nije li u ljudskih tijela povoljnije imati umjeren stas i dobro zdravlje negoli doseći neku divovsku veličinu uz neprestane boljetice, a kad si je dostigao, nikako ne imati mira, nego što su udovi veći to i veće bolesti bolovati? Kakvo bi zlo bilo (ili bolje rečeno: bilo bi veliko dobro), da su potrajala ona vremena, na koja misli Salustije kad kaže: »Dakle, u početku kraljevi (naime prvi to je naziv za vlast na zemlji) bijahu različiti, te jedni vježbahu duh a drugi tijelo; tad se ljudski život još vodio bez pohlepe, i svatko se zadovoljavaše onim što je imao.«¹⁹) Da li se, kako bi se toliko uvećalo carstvo, trebalo dogoditi ono što Vergilije osuđuje, govoreći:

»Po malo gore dode i naopako vrijeme
S bijesnim ratovima i s pohlepom imati blaga.«²⁰)

Naravno, jasno je opravdana obrana Rimljana kad su poduzimali i vodili takve ratove, jer su ih neprijatelji divljački napadali, i bijahu prisiljeni oduprijeti se, ne iz pohlepe za ljudskom hvalom, nego iz nužde da obrane blagostanje i slobodu. Nek je tako. Jer, kako piše sam Salustije: »Pošto njihova država, dostatno osnažena zakonima, dobrim običajima i područjem, učini se uznapredovalom i moćnom, kao što je to većinom u smrtnikâ, iz obilja se izrodi zavist. Stoga na njih zaratiše susjedni kraljevi i puci; malobrojni od prijatelja pritekoše u pomoć, dok ostali obuzeti strahom izbjegavahu pogibelji. Ali Rimljani, pripravnici i u miru i u ratu, spremiše se hitro, osokoliše jedni druge, pođoše u susret neprijatelju, pa oružjem obraniše slobodu, domovinu, roditelje. Poslije, kad hrabrošću odagnaše opasnost, pritekoše u pomoć saveznicima i prijateljima, pa stekoše prijateljstva više davanjem negoli primanjem dobročinstava.«²¹) Takvim je umijećima Rim časno rastao. Ali dok je Numa vladao i trajao tako dug mir, da li su nepoželjni ipak upadali i napadali, ili se od toga nije ništa zbivalo, tako da je mir mogao trajati? Ako su naime Rim i tada uznemirivali ratovi, ali se oružju nije oružjem suprotstavljalo, onda su se tim istim načinima (kojima neprijatelje umirivahu — ne svladavši ih u boju i ne zaplašivši ih nikakvim ratnim potezom —) uvijek mogli poslužiti i Rim bi uvijek mogao, zatvorenih Janovih vrata (10), u miru vladati. Ako im to pak nije bilo u moći, onda Rim nije uživao mir onoliko koliko to bogovi ushtjedoše, nego onoliko koliko htjedoše okolni susjedi, koji ga ne uznemirivahu nikakvim ratom; ukoliko se možda takvi bogovi neće drznuti čak i da jednomu čovjeku prodaju što neki drugi čovjek ushtjedne ili ne htjedne! Dogada se, naime, da isti zlodusi — po svojoj vlastitoj zloći — plaše ili uzbuđuju slabe duše, onoliko koliko

Bijaše li poželjno, da se onolikim ratnim bijesom uvećalo rimsko carstvo kad je uz one težnje (koje su se provodile pod Numom) ono moglo biti i u miru i u sigurnosti?

CC 72

PL 86

¹⁹ SALUSTIJE, *Catil.* 2, 1.

²⁰ VERGILIJE, *Aen.* 8, 326—327.

²¹ SALUSTIJE, *Catil.* 6, 3—5.

quatenus sinantur isti daemones vel terrere vel excitare; sed si semper hoc possent nec aliud secretiore ac superiore potestate contra eorum conatum saepe aliter ageretur, semper in potestate haberent paces bellicasque victorias, quae semper fere per humanorum animorum motus accidunt; quas tamen plerumque contra eorum fieri voluntatem non solae^h fabulae multa mentientes et vix veri aliquid vel indicantes vel significantes, sed etiam ipsa Romana confitetur historia.

Dii passionibus
subsunt.

11. Neque enim aliunde Apollo ille Cumanus, cum adversus Achivosⁱ regemque Aristonicum bellaretur, quadriduo flevisse nuntiatus est²²; quo prodigio haruspices territi cum id simulacrum in mare putavissent esse prociendum, Cumani senes intercesserunt atque rettulerunt tale prodigium et Antiochi et Persis^l bello in eodem apparuisse figmento, et quia Romanis feliciter provenisset, ex senatus consulto eidem Apollini suo dona missa esse testati sunt. Tunc velut peritiores acciti haruspices responderunt simulacri Apollinis fletum ideo prospere esse Romanis, quoniam Cumana colonia Graeca esset, suisque terris, unde accitus esset, id est ipsi Graeciae, luctum et cladem Apollinem significasse plorantem. Deinde mox regem Aristonicum victum et captum esse nuntiatum est, quem vinci utique Apollo nolebat et dolebat et hoc sui lapidis etiam lacrimis indicabat. Unde non usquequaque incongrue quamvis fabulosis, tamen veritati similibus mores daemonum describuntur

CC 73

^h solum M.

ⁱ Achaeos M.

^l Persae M., Persidis starija izd.

²² JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 28; CICERON, *De div.* 1, 43, 98.

im je dopušteno; ali kada bi to uvijek mogli, i da često upravo drugačije ne biva po onoj tajanstvenijoj i višoj sili, suprotno njihovoj nakani, uvijek bi oni u svojoj moći imali i mir i ratne pobjede, koji se gotovo uvijek događaju po nagnuću ljudskih duša; a od toga se većina događa protiv volje tih bogova, kao što svjedoče ne samo izmišljene priče (što uveliko lažu i jedva da štogod istinito naznačuju ili označuju) nego potvrđuje i sama rimska povijest (11).

11. Zbog toga je, i ni zbog čega drugog, kako je javljeno, i Apolon Kumski plakao četiri dana kad se ono ratovalo protiv Ahivaca i kralja Aristonika^{22A}; preplašeni zbog toga čuda gataoci predložili da se kip baci u more, ali ih kumanski starci spriječiše u tome te ispričaše kako se takvo čudo s istim kipom bijaše pojavilo za rata s Antiohom i Perzejem^B), i posvjedočili su kako je (budući se rat završio povoljno po Rimljane) po naredbi senata poslano darova tom njihovu Apolonu. Zatim bijahu pozvani kao vičniji gataoci koji razjasniše kako je plač kipa Apolonova stoga povoljan po Rimljane, jer je Kuma grčka naseobina pa je Apolonov plač nagovijestio žalost i nesreću zbog zavičaja, iz kojega je donesen, to jest zbog Grčke. Ubrzo nakon toga puče glas da je kralj Aristonik poražen i zatočen, a Apolon nije htio da taj bude pobijeđen te je tugovao i pokazao to suzama iz svog kamena.

O kipu kumanskog Apolona, o kojem se vjeruje kako su njegove suze nagovijestile poraz Grka, kojima nije mogao pomoći

(10) Među piscima rimskog svijeta Augustin je najvatreniji objavitelj poruke o miru, štoviše on je pjesnik nadahnut mirom, kao središtem kojem teži čovjekovo djelovanje u vremenu i kao jamstvom bitnih ljudskih vrednota, građanskih, društvenih i političkih, kako to dokazuje Božja država (usp. 19, 11-13). To je privlačno i Ciceronu, ali već on zamjećuje kako je Rim stvari uvjetoval tako da je mir značio u biti prihvatanje neslobode na svim razinama (*Philipp.* 2, 44, 113; 13, 1).

(11) Poput Platona (*Politeia*, 620d-621d), stoika (usp. Nemezije, *De nat. hom.* 38; Ciceron, *De div.* 1, 55, 125) ili Polibija (*Hist.* 3, 31, 1 - 9), Augustin ne određuje je li povijesna logika utemeljena na slobodi ili ovisi od nesagledive dinamike zbivanja ili pak od moći koja nadilazi ljudsko iskustvo (po Augustinovu rječniku, demonska moć).

A Ta se priča o suzama (prema J. Obsequensu) pripisuje ratu s Perzejem. Inače je Augustin ovdje pobrkao rat protiv Ahejskog saveza (završen padom Korinta 146. pr. Kr.) i rat protiv Aristonika iz Pergama (129. pr. Kr.)

B Antioh III, kralj Sirije, pobijedio ga je Scipion Afrikanac 190. pr. Kr. Perzej, kralj Macedonije, pobijedio ga je Emilije Paul 167. pr. Kr.

carminibus poetarum. Nam Camillam Diana doluit apud Vergilium et Pallantem moriturum Hercules flevit²³. Hine fortassis et Numa Pompilius pace abundans, sed quo donante nesciens, nec requirens, cum cogitaret otiosus, quibusnam diis tuendam Ro/manam salutem regnumque committeret, nec verum illum atque omnipotentem summum Deum curare opinaretur ista terrena, atque recoleret Troianos deos, quos Aeneas advexerat, neque Troianum neque Laviniense ab ipso Aenea conditum regnum diu conservare potuisse: alios providendos existimavit, quos illis prioribus, (qui sive cum Romulo iam Romam transierant, sive quandoque Alba eversa fuerant transituri), vel tamquam fugitivis custodes adhiberet vel tamquam invalidis adiutores.

PL 87

Peregrini dii
mala non le-
niunt.

12. Nec his sacris tamen Roma dignata est esse contenta, quae tam multa illic Pompilius constituerat. Nam ipsius summum templum nondum habebat Iovis; rex quippe Tarquinius ibi Capitolium fabricavit²⁴; Aesculapius autem ab Epidauru ambivit ad^m Romam²⁵, ut peritissimus medicus in urbe nobilissima artem gloriosius exerceret; mater etiam deum nescio unde a Pessinunte²⁶; indignum enim erat, ut, cum eius filius iam colli Capitolino praesideret, adhuc ipsa in loco ignobili latitaret. Quae tamen si omnium deorum mater est, non solum secuta est Romam quosdam filios suos, verum et alios praecessit etiam secuturos. Miror sane, si ipsa peperit Cynocephalum, qui longe postea venit ex Aegypto. Utrum etiam dea Febris ex illa nata sit, viderit Aesculapius pronepos eius; sed undecumque nata sit, non, opinor, audebunt eam dicere ignobilem dii peregrini deam civem Romanam. Sub hoc tot deorum praesidio (quos nume-

^m ad J. isp. M., abivit Romam starija izd.

²³ VERGILIJE, *Aen.* 11, 836—849; 10, 464—465.

²⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 55, 1.

²⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 10, 47, 7; *Periocha* 11.

²⁶ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 29, 10, 5—11, 7.

Otuda, koliko god priče pjesnikâ i bile izmišljene, ipak nisu posve neprimjerene, jer približno istini opisuju običaje zlih duhova (12). Tako u Vergiliju Dijana oplakuje Kamilu a Heraklo Palanta na umoru. Zbog toga možda i Numa Pompilije, koji obilovaše mirom, ali koji niti je znao niti je istraživao tko mu ga dade, kad je u dokolici razmišljao kojim bogovima da preporuči rimsku sigurnost i kraljevstvo (a kako nije ni pomišljao da istiniti, svemoćni i svevišnji Bog brine o tim zemaljskim stvarima, ali se sjetio kako trojanski bogovi, koje Eneja bijaše donio, nisu uzmogli dugo očuvati ni trojansko kraljevstvo a ni ono lavinijsko koje je Eneja osnovao) — ocijenio je da se treba opskrbiti drugim bogovima. Onim prijašnjim (što su u Rim prešli s Romulom ili će biti preneseni nakon razorenja Albe Longe) naumio je ove pridodati, bilo kao čuvare odbjezima bilo kao pomoćnike nemoćnicima (13).

12. Nu Rim se nije zadovoljio ni tim mnogim božanskim obredima, koja mu je Pompilije ustanovio. Jer Rim nije još imao najviši hram Jupiterov; naime, kralj Tarkvinije tu je podigao Kapitol²⁴), Eskulap se iz Epidaura preselio u Rim²⁵), kako bi kao vrlo spretan najvičnji liječnik još slavije pokazivao svoje umijeće u najplenitijem gradu (14); majka bogovâ dode iz nekakvog Pesinunta;²⁶) bijaše naime nedostojno, da se ona — ako joj sin već stolovaše na brežuljku kapitolskom — sama i dalje skriva u nekakvu nepoznatu mjestu. Ako je pak ona mati sviju bogova, nije u Rim samo slijedila neke od svojih sinova, nego je i utrla put drugima koji će doći. Zaista se čudim, je li ona sama rodila i sina psoglavâ, A koji je mnogo kasnije pristigao iz Egipta. Da li je ona rodila i božicu Groznicu, to neka izvidi njezin praunuk Eskulap; ali od koga god da je rođena, mislim, kako se doseljeni bogovi neće usuditi da nazovu neuglednom tu božicu rimsku građanku (15).

Kolike bogove (osim onih što ih je uveo Numa) Rimljani sebi pridodade, ali im brojnost njihova nije ništa pomogla

(12) Pisac želi ustvrditi kako mit i pjesništvo koje ga razrađuje imaju u povijesti uljudivanja svijeta dvostruku ulogu: jedna smjera prema filozofiji koja s pomoću uobrazilje i mašte pokušava nedokučivi *logos* učiniti prihvatljivim i uvjerljivim; druga ide u pravcu povijesti, gradeći prahistoriju u koju su smješteni izvjesni sadržaji nekih skupina i naroda koji se inače ne pojavljuju u povijesnom iskustvu čovječanstva.

(13) Povjesnici hvale Numu s pravедnosti, religioznosti i nastojanja da ublaži rimski način življenja, koji je zbog ratovanja postao divlji i okrutan (usp. Livije, *Hist.* 1, 18, 1; 19, 2; Flor. *Epit.* 1, 1, 2; Eutropije, *Brev.* 1, 3); ali nitko od njih, ni sam Livije (19, 5), a pogotovo Augustin ili kršćanski apologete, ne gleda povoljno njegove tobožnje noćne sastanke s nimfom Egerijom, da bi vjeru navezao uz kraljevstvo (Laktancije, *Div. inst.* 1, 22, 1).

(14) Eskulap, latinizirani Asklepije, sin Apolona i Koronide, isprva heroj a potom bog zdravlja i liječništva (medicine), častio se u Epidauru. Štovanje mu je u Rim uvedeno g. 293—291. pr. Kr. O tom je pjevao Ovidije (*Met.* 15, 622 - 744).

A U izvorniku *Cynocephalus* (prema grč. κυνοκέφαλος), psoglav, majmun babun, štovan u Egiptu kao božanstvo.

CC 74

rare quis potest, indigenas et alienigenas, caelites, terrestres, infernos, marinos, fontanos, fluviales, et, ut Varro dicit, certos atque incertos, in omnibus/que generibus deorum, sicut in animalibus, mares et feminas²⁷)? Sub hoc ergo tot deorum praesidio constituta Roma non tam magnis et horrendis cladibus, quales ex multis paucas commemorabo, agitari affligique debuit. Nimis enim multos deos grandi fumo suo tamquam signo dato ad tuitionem congregaverat, quibus templa, altaria, sacrificia, sacerdotes instituendo atque praebendo summum verum Deum, cui uni haec rite gesta debentur, offenderet. Et felicius quidem cum paucioribus vixit, sed quanto maior facta est, sicut navis nautas, tanto plures adhibendos putavit; credo, desperans pauciores illos, sub quibus in comparatione peioris vitae melius vixerat, non sufficere ad opitulandum granditati suae. Primo enim sub ipsis regibus, / excepto Numa Pompilio, de quo iam supra locutus sum, quantum malum discordiosi certaminis fuit, quod fratrem Romuli coegit occidi!

PL 88

A Sabinis mulieribus raptis ad bella punica res pensantur (13-20)

13. Quo modo nec Iuno, quae cum Iove suo iam

fovebat

*Romanos rerum dominos gentemque togatam*²⁸,

nec Venus ipsa Aeneidas suos potuit adiuvere, ut bono et aequo more coniugia mererentur, cladesque tanta irruit huius inopiae, ut ea dolo raperent moxque compellerentur pugnare cum soceris, ut miserae feminae nondum ex iniuria maritis conciliatae iam parentum sanguine dotarentur²⁹? At enim vicerunt in hac conflictione Romani vicinos suos. Quantis et quam multis utrimque vulneribus et funeribus tam propinquorum et confinium istae victoriae constituerunt! Propter unum Caesarem socerum et unum generum eius Pompeium, iam mortua Caesaris filia, uxore Pompeii, quanto et quam iusto doloris instinctu Lucanus exclamat:

Bella per Emathios plus quam civilia campos

*Iusque datum sceleri canimus*³⁰.

Vicerunt ergo Romani, ut strage socerorum manibus cruentis ab eorum filiabus amplexus miserabiles extorquerent, nec illae aude-

Immane facinus fuit raptus virginum Sabinarum.

Pod zaštitom tolikih bogova (tko da ih izbroji, zemne i inozemne, nebeske i zemaljske, podzemne i morske, izvorske i riječne te — kao što Varon kaže — pouzdane i nepouzidane, pa još u svima sojevima bogova — kao u životinja — muškinje i ženskinje?)²⁷) — dakle, Rim, utemeljen pod zaštitom tolikih bogova, nije smio biti uznemiravan i potresan takolikim golemim i strašnim nevoljama, od kojih ću mnogih spomenuti samo neke.

Rim je, naime, golemim dimom kao kakvim datim znakom — radi zaštite okupio odveć mnogo bogova i ustanovivši im hramove, žrtvenike, žrtve i svećenike morao je uvrijediti najvišeg istinskoga Boga, kojemu jedinom s pravom pripadaju te počasti. I zaista Rim je sretnije živio s manje bogova, ali što je postajao većim to je mislio kako mu kao većemu brodu treba i više mornara; vjerujem, kako se Rim nije nadao uzalud da će mu ti malobrojni bogovi (pod kojima je bolje živio u usporedbi s potonjim gorim životom) uzmoći osigurati dovoljnu veličinu. Već isprva za vladavine samih kraljeva (izuzev Numu Pompilija, o kojem sam sprijeda već govorio), koliko li bijaše zla od nesložnoga nadmetanja, što je navelo doći na ubojstvo Romulova brata!

Od otmice Sabinjanki do punskih ratova (13-20)

13. Kako to da ni Junona, koja je zajedno s Jupiterom pomagala

»Rimljane, svijeta svega vladare, narod u togi,«²⁸,

a ni sama Venera, ne uzmože pomoći svojim Enejevićima, da dobrim i pravičnim načinom sklope brakove, te iz oskudice toga nastade tolika nevolja, da oni sebi žene na prijevru ugrabiše i ubrzo su se morali tući sa svojim svekrima, tako da bijedne žene, koje se još ne pomiriše s nepravdom od muževa, dobiše u miraz krv vlastitih roditelja?²⁹)

Ali u tome sukobu Rimljani pobijediše svoje susjede. Međutim, kolikim li i kakvim i ranama i pogrebima, što rodakâ što susjedâ, dođoše do tih pobjeda! Zbog rata između jednog svekra Cezara i jednog njegova zeta Pompeja (i to nakon smrti Cezarove kćeri a Pompejeve žene) s koliko pravičnim bolom uzvikuje Lukan:

»O boju na poljima Ematije,
Gorem od građanskog rata,
I tako opravdanu zločinu
Mi pjevamo.«³⁰)

Dakle, Rimljani su pobijedili, da bi rukama krvavim od pokolja svekrova iznudili jadne zagrljaje od njihovih kćeri, a te se ne usudiše ni

Kojim pravom, kojim ugovorom dođoše Rimljani do prvih brakova

²⁷ VARON, *Antiq.* fr. 185. 194; usp. TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 9, 3. 12, 2; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 7, 19—20.

²⁸ VERGILIJE, *Aen.* 1, 281—282.

²⁹ VERGILIJE, *Aen.* 7, 317—318; LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 8—9.

³⁰ LUKAN, *Phars.* 1, 1—2.

(15) Pokretljivost i seljenje religija jedna je od pojava značajnih za uljudeniji svijet; postepeno stapanje kultura nosi sa sobom i prilagođivanje religije novonastajućim uvjetima, njeno preobražavanje, čak iščeznuće ili pridavanje sporednije uloge domaćim i zaštitnim božanstvima.

rent flere patres occisos, ne offenderent victores maritos, quae adhuc illis pugnantis pro quibus facerent vota nesciebant. Talibus nuptiis populum Romanum non Venus, sed Bellona donavitⁿ; aut fortassis Alecto illa inferna^o furia iam eis favente Iunone plus in illos habuit licentiae, quam cum eius precibus contra Aenean fuerat excitata³¹. Andromacha felicius captivata est, quam illa coniugia Romana nupserunt. Licet serviles, tamen post eius amplexus nullum / Troianorum Pyrrhus occidit; Romani autem soceros interficiebant in praeliis, quorum iam filias amplexabantur in thalamis. Illa victori subdita dolere tantum suorum mortem potuit, non timere³²; illae sociatae bellantibus parentum suorum mortes procedentibus viris timebant, redeuntibus dolebant, nec timorem habentes liberum nec dolorem. Nam propter interitum civium propinquorum, fratrum, parentum aut pie cruciabantur, aut crudeliter laetabantur victoriis maritorum. Huc accedebat, quod, ut sunt alterna bellorum, aliquae parentum ferro amiserunt viros, aliquae utrorumque ferro et parentes et viros. Neque enim et apud Romanos parva fuerunt illa discrimina, si quidem ad obsidionem quoque perventum est civitatis clausisque portis se tuebantur; quibus dolo apertis admissisque hostibus intra moenia in ipso foro scelerata et nimis atrox inter generos socerosque pugna / commissa est³², et raptos illi etiam superabantur et crebro fugientes inter^p domos suas gravius foedabant pristinas, quamvis et ipsas pudendas lugendasque victorias. Hic tamen Romulus de suorum iam virtute desperans Iovem oravit^q ut starent, atque ille hac occasione nomen Statoris invenit³³; nec finis esset tanti mali, nisi raptae illae laceratis crinibus emicarent et provolutae parentibus iram eorum iustissimam, non armis victricibus, sed supplici pietate sedarent³⁴. Deinde Titum Tatium regem Sabinorum socium regni Romulus ferre compulsus est, germani consortis impatiens: sed quando et istum diu toleraret, qui fratrem geminumque non pertulit? Unde et ipso inter-

CC 75

PL 89

ⁿ donavit] *gotovo svi rkp.*, dotavit *jedan kodeks*

^o infernalis *M.*

^p intra *M.*

^q rogavit *M.*

³¹ VERGILIJE, *Aen.* 7, 323—326.

³² VERGILIJE, *Aen.* 3, 303—13.

³³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 12, 6; FLOR, *Epit.* 1, 1, 1, 13.

³⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 13, 1—3.

oplakivati pobijene očeve, kako ne vi povrijedile pobjednike muževe, i budući su se oni još borili, nisu ni znale za koga bi se molile. Takve brakove rimskom narodu nije darovala Venera, nego Belona; ili je možda Alekto, podzemna srda, imala više ovlasti da im naudi sad nego kad ono bijaše bješnjela protiv Eneje na njezinu zamolbu.³¹⁾

Sretnija bijaše Andromaha u ropstvu negoli te rimske mlade u braku. Iako ona Piru bijaše robinjom, nakon i takvih zagrljaja on nije ubio ni jednog od Trojanaca; Rimljani dočim u bojevima klali su svekrove, kojima su kćeri grlili u ložnicama. Andromaha je pobjedniku podređena mogla barem željeti smrt svojakâ, a nije se morala bojati;³²⁾ dočim Sabinjanke, združene sada s rimskim ratnicima, strahovahu zbog smrti svojih roditelja kad im muževi odlažahu, a žalile su kad bi se vraćali, ne imavši pri tome slobode niti za strah niti za plač. Jer, ili zbog poginuća sugrađana, svojaka, braće i očeva one su trpjele istinski bol, ili su se pak okrutno radovale pobjedama svojih muževa . . . Uz to, već prema mijenama rata, neke su od njih izgubile muževe od očinskog oružja, a druge — od mačeva s obje strane — i roditelje i muževe. A ni za same Rimljane ne bijahu maleni ti okršaji, ako je već bilo došlo do opsade i morali su se braniti zatvorivši vrata grada; a pošto su se ona na prijevaru otvorila, te neprijatelji prodrli unutar samih zidova, na gradskom se trgu zametnuo nemilosrdan i krvav boj između zetova i svekrova, te otmičari žena bijahu čak nadvladani i razbježavši se hitro među svoje kuće jedno ukaljaše one svoje prijašnje pobjede, iako su i te sramotne i dostojne žaljenja.

Tada Romul, posumnjavši posve u hrabrost svojih subojnika, stane moliti Jupitra da ih ustavi, i od te zgrade on stekne nadimak Ustavljajč;³³⁾ nu ni to ne bi dokrajčilo toliko zlo, da nisu one ugrabljenice istrčale raspuštenih kosa i bacivši se pred njih u roditelja smirile najpravičniju srdžbu, ne pobjedničkim oružjem, nego poniznom molbom³⁴⁾. Nakon toga Romul je bio prisiljen s Titom Tacijem, kraljem Sabinjana, podijeliti prijestolje, on koji nije trpio ni vlastitog brata; ali koliko je dugo i njega mogao podnijeti, on koji nije otrpio ni brata blizanca? Stoga, pošto je i toga ubio, kako bi bio većim bogom, sam je zavladao kraljevstvom (16).

(16) Smrt Tita Tacija profani povjesnici ne pripisuju Romulu već Lavinjanima. Kršćani naprotiv ne zaziru da odgovornost i za to zlodjelo svalje na Romula (usp. Orozije, *Hist.* 2, 4, 6).

fecto, ut maior deus esset, regnum solus obtinuit. Quae sunt ista iura nuptiarum, quae irritamenta bellorum, quae foedera germanitatis, affinitatis, societatis, divinitatis? quae postremo sub tot diis tutoribus vita civitatis? Vides quanta hinc dici et quam multa possent, nisi quae supersunt nostra curaret intentio et sermo in alia festinaret.

Flagitia albani belli percurruntur.

14. 1. Quid deinde post Numam sub aliis regibus? Quanto malo, non solum suo, sed etiam Romanorum in bellum Albani provocati sunt, quia videlicet pax Numae tam longa vixerat! Quam crebrae strages Romani Albanique exercitus fuerunt et utriusque communitio civitatis! Alba namque illa, quam filius Aenae creavit Ascanius, Romae mater propior ipsa quam Troia, a Tullo Hostilio rege provocata confligit, confligens autem et afflicta est et afflixit, donec multorum taederet pari defectione certaminum. Tunc eventum belli de / tergeminis hinc atque inde fratribus placuit experiri: a Romanis tres Horatii, ab Albanis autem tres Curiatii processerunt; a Curiatiis tribus Horatii duo, ab uno autem Horatio tres Curiatii superati et exstincti sunt. Ita Roma exstitit victrix ea clade etiam in certamine extremo, ut de sex^r unus rediret domum. Cui damnus in utrisque, cui luctus, nisi Aeneae stirpi nisi Ascanii posteris, nisi proli Veneris nisi nepotibus Iovis? Nam et hoc plus quam civile bellum fuit, quando filia civitas cum civitate matre pugnavit. Accessit aliud huic tergeminorum pugnae ultimae atrox atque horrendum malum. Nam ut erant ambo populi prius amici (vicini quippe atque cognati), uni Curiatorum desponsata fuerat Horatorum soror; haec postea quam sponsi spolia in victore fratre conspexit, ab eodem fratre, quoniam flevit, occisa est. Humanior huius unius feminae / quam universi populi Romani mihi fuisse videtur affectus. Illa quem virum iam fide media retinebat, aut forte etiam ipsum fratrem dolens, qui eum occiderat cui sororem promiserat³⁵, puto quod non culpabiliter fleverit. Unde enim apud Vergilium pius Aeneas laudabiliter dolet hostem etiam sua peremptum manu³⁶? Unde Marcellus Syracusanam civitatem recolens eius paulo ante culmen et gloriam sub manus suas subito concidisse communem cogitans condicionem flendo miseratus est³⁷? Quaeso ab humano impetremus affectu, ut femina sponsum suum a fratre suo peremptum sine crimine fleverit, si viri hostes a se victos etiam cum laude fleverunt. Ergo sponso a fratre illatam mortem quando femina illa flebat, tunc se contra matrem civitatem tanta strage bellasset et tanta hinc et inde cognati cruoris effusione vicisset, Roma gaudebat.

^r vivis *dod. M.*

³⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 23–26; FLOR, *Epit.* 1, 1, 3, 5.

³⁶ VERGILIJE, *Aen.* 10, 821–826.

Kakvi li su to bračni zakoni, kakvi li povodi ratovima, kakve li veze bratstva, srodstva, savezništva, božanstva? Kakav li je napokon život građanstva pod tolikim bogovima zaštitnicima? Vidiš koliko bi se i kako mnogo moglo o svemu tome govoriti, da nam nije nakana pozabaviti se onim što je preostalo i da ne žurimo s raspravom o ostalim predmetima.

14. 1. Što se zatim dogodilo nakon Nume, za ostalih kraljeva? Koliku li nevolju nanese rat i Rimljanima, kad ono zaratiše na Albane, kao da im bijaše dojadio dugi Numin mir! Kako česti bijahu porazi i rimske i albanske vojske, s gubitkom pučanstva na objema stranama! Naime, tu Albu, koju bijaše osnovao Enejin sin Askanije, samomu Rimu više majka negoli Troja, izazvao je na rat Tulo Hostilije; boreći se Alba je štetovala i nanosila štetu, sve dok se ne zamoriše od mnogih bojeva i jedni i drugi. Napokon uglaviše da ishod rata odluči dvoboj braće koji su trojci s obje strane. Tako se u koštac uhvatiše s rimske strane trojica Horacija, a s albanske strane trojica Kurijacija, te trojica Kurijacija ubiše dvojicu Horacija, a jedan Horacijo pobije trojicu Kurijacija.

Tako Rim izađe pobjednik, ali s tolikim pokoljem u tome posljednjem boju, da se od šestorice samo jedan vratio doma. A po koga to bijaše gubitak, i komu na žalost, ako ne plemenu Enejinu, ako ne potomcima Askanijevim, odvjecima Venerinim i unucima Jupitrovim? Ovo je, naime, bilo gore od građanskog rata, kad se tu grad sin borio protiv majčinskog grada.

Tom posljednjem boju braće trojaca pridodalo se još jedno okrutno i užasno zlo. Naime, kako oba ta puka bijahu prije prijatelji (svakako: i susjedi i svojaci), za jednoga od Kurijacija bijaše zaručena sestra Horacija; kad je ta poslije ugledala u brata pobjednika zaplijenjeno oružje svojeg zaručnika, budući da je zaplakala, ubio ju je isti brat. Čini mi se kako je čuvstvo te jedne jedine žene bilo čovječnije negoli cjelokupnog rimskoga puka. Ja ne mislim da je pogrešno zaplakala za čovjekom s kojim bijaše upola vezana, ili je čak možda oplakivala samoga brata što je ubio onoga kojemu sestru bijaše obećao³⁵.

Otkuda to da u Vergilija pobožni Eneja pohvalno oplakuje neprijatelja kojega ubi vlastitom rukom³⁶? Otkuda se plaćući smilovao Marcelo razmišljajući o gradu Sirakuzi, što malo prije bijaše na vrhuncu svoje slave, a pao je pod njegovom rukom, i sjetivši se zajedničke ljudske kobi³⁷? S pravom onda od ljudskog čuvstva tražimo, da ne osuđuje ženu koja je oplakivala zaručnika ubijenog od njezina brata, ako su zbog toga hvaljeni muževi što oplakivahu neprijatelje, koje su sami porazili. I tako, dok je ta žena oplakivala svojega zaručnika, kojemu brat njezin zadade smrt, dotle se Rim veselio što je uz toliko pokolja ratovao s majčinskim gradom i pobijedio uz prolijevanje tolike srodničke krvi.

O nepravdosti rata koji Rimljani nametnuše Albanima, i o pobjedi do koje dođoše željom za vlašću

³⁷ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 25, 24, 11; usp. 1, 6.

CC 76

FL 90

Bellum ex libidine dominandi oritur.

- 2. Quid mihi obtenditur nomen laudis nomenque victoriae? Remotis obstaculis insanæ opinionis facinora nuda cernantur, nuda pensentur, nuda iudicentur. Causa dicatur Albae, sicut Troiae adulterium dicebatur. Nulla talis, nulla similis invenitur; tantum ut resides moveret

*Tullus in arma viros et iam desueta triumphis
Agmina*³⁸.

Illo itaque vitio tantum scelus perpetratum est socialis belli atque cognati, quod vitium Sallustius magnum transeunter attingit. Cum enim laudans breviter antiquiora commemorasset tempora, quando vita hominum sine cupiditate agitabatur et sua cuique satis placebant: *Postea vero, inquit, quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses / coepere urbes atque nationes subigere, libidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare*³⁹, et cetera quae ipse instituerat dicere. Mihi huc usque satis sit eius verba posuisse. Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus. Hac libidine Roma tunc victa Albam se vicisse triumphabat et sui sceleris laudem gloriam nominabat: *Quoniam laudatur, inquit Scriptura nostra, peccator in desiderii animae suae, et qui iniqua gerit, benedicitur*⁴⁰. Fallacia igitur tegmina et deceptoriae dealbationes auferantur a rebus, ut sincero inspiciantur examine. Nemo mihi dicat: Magnus ille atque ille, quia cum illo et illo pugnavit et vicit. Pugnant etiam gladiatores, vincunt et ipsi, habet praemia laudis et illa crudelitas; sed puto esse satius cuiuslibet inertiae poenas luere quam illorum armorum quaerere gloriam. Et tamen si in harenam procederent pugnaturo inter se gladiatores, quorum alter filius, alter esset pater, tale spectaculum quis ferret? quis non auferret? Quo modo ergo gloriosum alterius matris, alterius filiae civitatis inter se armorum potuit esse certamen? An idco diversum fuit, quod harena illa non fuit, et latiores campi non duorum gladiatorum, sed in duobus populis multorum funeribus implebantur, nec amphitheatro cingebantur illa certamina, sed universo orbi^s, et tunc vivis et posteris, quo usque ista fama porrigitur, impium spectaculum praebebatur?

CC 77

PL 91

^s orbe M.

³⁸ VERGILIJE, *Aen.* 6, 814—815.

³⁹ SALUSTIJE, *Catil.* 2, 2.

⁴⁰ Ps 11 (10), 3.

2. Što mi se prikriva riječima slave i pobjede? Odmaknuvši te prikrivke mahnitoga mnijenja, neka se vide goli zločini, nek se goli odvagnu i goli prosude. Nek se navede krivica Albe, kao što se ono naveo preljub za Troju. Nu, nema ničega takvog; ništa se slično ne nalazi; jedino preostaje ovo:

»Tul će, koji će mir domaje razorit, junake
Mlitave i čete, što se odučiše pobjede stjecat,
On će na oružje dizat.«³⁸

Dakle, ta je opačina izazvala onoliki zločin rata između saveznika i srodnika; te velike opačine Salustije se uzgredice dotiče. Pošto se ukratko i pohvalno osvrnuo na ona prijašnja vremena, kad su ljudi provodili život bez pohlepe i svatko bijaše svojim zadovoljan, on kaže: »Ali kasnije, kada Kir u Aziji, a Lakedemonjani i Atenjani u Grčkoj, stadoše podjarmljivati gradove i narode, te uzimati žudnju za vladavinom kao povod za rat, i smatrati kako je najveća slava u najvećem carstvu,«³⁹ i tako sve dalje kako bijaše započeo. Ali meni posve dostaje i ovo što je već rekao. Jer, žudnja za vladavinom na ljudski rod navaljuje velike nevolje i uništava ga (17). Rim, pobijeden tada tom žudnjom, likovaše kako je Albu pobijedio, i glasovitost svojeg zločina nazva slavom, jer kao što naše Sveto pismo kaže: »Grešnik se slavi zbog želja svoje duše, i tko opačine čini časti se.«⁴⁰

Nek se stoga maknu sa stvari prijevarne pokrivke i lažno bjelilo, kako bi se istinskim pregledom razvidjele (18)! Neka mi nitko ne kaže: Ovaj ili onaj je velik, jer se s ovim ili onim borio i pobijedio. Jer bore se i gladijatori, i oni pobjeđuju, pa se i ta okrutnost nagraduje hvalom; ali mislim kako je bolje platiti kaznu zbog bilo koje tromosti negoli tražiti slavu takvoga oružja. Pa ipak, kad bi u arenu izašli gladijatori što će se između sebe boriti, od kojih bi jedan bio sin, a drugi otac, tko bi takav prizor podnio? Tko to ne bi obustavio? Kako je onda mogao biti slavan sukob oružjem između gradova od kojih je jedan kao otac, a drugi kao sin? Ili to stoga bijaše drukčije, što posrijedi ne bijaše arena, već prostranije poprište, prekriveno tijelima ne dvojice gladijatora, nego mnogim poginjenicima dvaju naroda, i što tu borbu nije okruživao amfiteatar, nego cjelokupni svijet, i što se bezbožni prizor predočivao i suvremenicima i potomcima, sve dokle glas o tome doseže?

(17) Kao što je unutar rimskog svijeta najstrastveniji zagovarač mira, isto je tako Augustin odlučni osuđivač rata kao besmisla i bezumlja u povijesti.

(18) U ovim riječima možda odjekuju Polibijeve misli o nuždi jasnoće i objektivnosti u povjesničara (*Hist.* 1, 14, 5-6).

Bellum semper
in fratres ge-
ritur.

- 3. Vim tamen patiebantur studii sui dii illi praesides imperii Romani et talium certaminum tamquam theatrici spectatores, donec Horatorum soror propter Curiatios tres peremptos etiam ipsa tertia ex altera parte fraterno ferro duobus fratribus adderetur, ne minus haberet mortium etiam Roma quae vicerat. Deinde ad fructum victoriae Alba subversa est, ubi post Ilium, quod Graeci everterunt, et post Lavinium, ubi Aeneas regnum peregrinum atque fugitivum constituerat, tertio loco habitaverant numina illa Troiana. Sed more suo etiam inde iam fortasse migraverant, ideo delecta est. Discesserant videlicet *omnes adytis arisque relictis di, quibus imperium illud steterat*⁴¹. Discesserant sane ecce iam tertio, ut cis quarta Roma providentissime crederetur. Displicuerat enim et Alba, ubi Amulius expulso fratre, et Roma placuerat, ubi Romulus occiso fratre regnaverat. Sed antequam Alba dirueretur, transfusus est, inquiunt⁴², populus eius in Romam, / ut ex utraque una civitas fieret. Esto, ita factum sit; urbs tamen illa, Ascanii regnum et tertium domicilium Troianorum deorum, ab urbe filia mater eversa est; ut autem belli reliquiae ex duobus populis unum facerent, miserabile coagulum multus ante fusus utriusque sanguis fuit. Quid iam singillatim dicam sub ceteris regibus totiens eadem bella renovata, quae victoriis finita videbantur, et tantis stragibus iterum iterumque confecta, iterum iterumque post foedus et pacem inter soceros et generos et eorum stirpem posterisque repetita? Non parvum indicium calamitatis huius fuit, quod portas belli nullus clausit illorum. Nullus ergo illorum sub tot diis praesidibus in pace regnavit.

CC 78

Indigne histo-
ria et fabula
Romulum extol-
lunt.

15. 1. Ipsorum autem regum qui exitus fuerunt? De Romulo viderit adulatio fabulosa, qua perhibetur receptus in caelum; viderint quidam scriptores eorum, qui eum propter ferocitatem a senatu discerptum esse dixerunt subornatumque nescio quem Iulium Proculum, qui eum sibi apparuisse diceret eumque per se populo mandasse Romano, ut inter numina coleretur⁴³, eoque modo populum, qui contra senatum intumescere coeperat, repressum atque sedatum. Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat. Quasi vero si luctus / ille solis fuisset, non magis ideo credi deberet occisus ipsumque scelus aversione etiam diurni luminis indicatum; sicut re vera factum est, cum Dominus crucifixus est crudelitate atque impietate Iudaeorum⁴⁴. Quam solis obscurationem non ex

PL 92

⁴¹ VERGILIJE, *Aen.* 2, 351.

⁴² FLOR, *Epit.* 1, 1, 3, 9; PLUTARH, *Životi*, Rom. 20, 1—3.

⁴³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 16, 5—7; CICERON, *De rep.* 2, 10, 20; *De leg.* 1, 1, 3.

3. Oni pak bogovi, pokrovitelji rimskog carstva i kao kazališni promatrači takvih bojeva, ne zadovoljiše svoju žudnju, sve dok se sestra Horacijka — zbog trojice ubijenih Kurijacija, i sama (s druge strane) posjećena kao treća od bratova mača — ne pridruži dvojici svoje braće, kako ni Rim, koji je pobijedio, ne bi imao manje mrtvaca. A zatim, kao plod te pobjede razorena je Alba, gdje nakon Ilija (koji Grci razoriše) i Lavinija (u kojem Eneja osnova svoje inozemno i izbjegličko kraljevstvo) kao na trećem mjestu prebivahu trojanska božanstva. Ali možda su se i otuda, po svojem običaju, bogovi iselili, pa je grad stoga razoren. To jest:

»Bozi otidoše svi iz svetinja i od oltarâ,
Bozi kraljevstva ovog čuvari.«⁴¹⁾

Otišli su zaista, i to po treći put, kako bi se njihovoj skrbi mogao povjeriti Rim kao četvrto mjesto. Njima se naime nije sviđala ni Alba (u kojoj je Amulije vladao izgnavši brata), a sviđio im se Rim (u kojem vladaše Romul ubivši brata). Ali, kako kažu,⁴²⁾ prije nego što je Alba razorena, puk je iz nje preseljen u Rim, da bi od oba postao jedan grad. Neka je tako; pa ipak je taj grad (Askanijevo kraljevstvo i treće boravište trojanskih bogova) razoren od njegova sinovskog grada; a da bi od ratnih preostataka oba ta puka nastao jedan, kao bijedna gruševina, morali su i jedni i drugi proliti mnogo krvi.

Zašto bih pojedinačno navodio koliko su se, pod ostalim kraljevima, obnavljali isti ratovi za koje se činilo kako su se pobjedama završili, a neprestance su izbijali s tolikim pokoljima, ponavljajući se uvijek iznova nakon dogovora i mira između svekrova i zetova, te njihovih odvjetaka i potomaka? I ne bijaše malen dokaz cijele te nevolje što ni jedan od njih nije zatvorio vrata rata. Dakle, ni jedan od njih nije u miru vladao, unatoč pokroviteljstvu tolikih bogova.

15. 1. Kakav bijaše kraj samih tih kraljeva? Sto se tiče one laskave izmišljotine po kojoj je Romul primljen u nebo, nek se vidi kako se to slaže s onim što rekoše neki od njihovih pisaca, po kojima su njega zbog njegova zvjerstva sasjekli u senatu, dok su nekog Julija Prokla nagovorili, neka kaže kako mu se Romul ukazao i po njemu naložio rimskomu puku, da ga štuju kao jedno od božanstava;⁴³⁾ kako bi time zaustavili i umirili puk, koji se bijaše počeo buniti protiv senata. A bilo je došlo i do pomrčine sunca, o kojoj neuka svjetina nije znala da je uzrokovana postojanim zakonom sunčeve putanje, te ju je pripisala Romulovim zaslugama.

Ako pak ta pomrčina bijaše znakom Sunčeve žalosti, onda su trebali povjerovati da je on umoren, te da iščeznuće dnevne svjetlosti potvrđuje zločin; kako se uistinu i dogodilo kad je Gospodin raspet zbog okrutnosti i bezbožnosti Židova.⁴⁴⁾ Da se sunčeva pomrčina

Kakav bijaše život
i kraj rimskih kra-
ljeva

⁴⁴ Mt 27, 45; Mk 15, 33; Lk 23, 44—45.

canonico siderum cursu accidisse satis ostendit, quod tunc erat pascha Iudaeorum; nam plena luna sollemniter agitur, regularis autem solis defectio non nisi lunae fine contingit. Satis et Cicero illam inter deos Romuli receptionem putatam magis significat esse quam factam, quando et laudans eum in libris *De re publica* Scipionisque sermone: *Tantum est, inquit, consecutus, ut, cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero collocatus putaretur, quam opinionem nemo unquam mortalis assequi potuit sine eximia virtutis gloria*⁴⁵. (Quod autem dicit eum subito non comparuisse, profecto ibi intellegitur aut violentia tempestatis aut caedis facinorisque secretum; nam et alii scriptores eorum defectioni solis addunt etiam subitam tempestatem, quae profecto aut occasionem sceleri praebuit aut Romulum ipsa consumpsit⁴⁶). De Tullo quippe etiam Hostilio, qui tertius a Romulo rex fuit, qui et ipse fulmine absumptus / est, dicit in eisdem libris idem Cicero⁴⁷, propterea et istum non creditum in deos receptum tali morte, quia fortasse quod erat in Romulo probatum, id est persuasum, Romani vulgare noluerunt, id est vile facere, si hoc et alteri facile tribueretur. Dicit etiam aperte in invectivis: *Illum, qui hanc urbem condidit, Romulum ad deos immortales benivolentia famaue sustulimus*⁴⁸; ut non vere factum, sed propter merita virtutis eius benivolent^t iactatum diffamatumque monstraret. In *Hortensio* vero dialogo cum de solis canonicis defectionibus loqueretur: *Ut easdem, inquit, tenebras efficiat, quas effecit <in> interitu Romuli, qui obscuratio solis est factus*⁴⁹. Certe hic minime timuit hominis interitum dicere, quia disputator magis quam laudator fuit.

CC 79

Flagitia et calamitates ceterorum regum pensantur.

- 2. Ceteri autem reges populi Romani, excepto Numa Pompilio et Anco Marcio, qui morbo interierunt⁵⁰, quam horrendos exitus habuerunt! Tullus, ut dixi, Hostilius, victor et eversor Albae, cum tota domo sua fulmine concrematus est⁵¹. Priscus Tarquinius per sui decessoris filios interemptus est⁵². Servius Tullius generi sui Tarquinii Superbi, qui ei successit in regnum, nefario scelere occisus est⁵³. Nec *discessere adytis arisque relictis di* tanto in optimum illius populi regem parricidio perpetrato, quos dicunt, ut hoc mise-

^t benevolentia M.

⁴⁵ CICERON, *De rep.* 2, 10, 17; usp. i FENESTELLA, *Annales*, fr. 6 (u: SE-NEKA, *Ep.* 108, 31).

⁴⁶ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 16, 1; FLOR, *Epit.* 1, 1, 1, 17; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 2, 2.

⁴⁷ CICERON, *De rep.* 2, 17, 32.

⁴⁸ CICERON, *Catil.* 3, 1, 2.

⁴⁹ CICERON, *Hort.*, fr. 66.

⁵⁰ EUTROPIJE, *Brev.* 1, 3, 5.

⁵¹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 31, 8.

⁵² LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 40, 7.

⁵³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 48, 3-4.

nije tada dogodila po uobičajenom gibanju zvijezda, dostatno jasno pokazuje to što tada bijaše židovska pasha; ta se svetkovina slavi za puna mjeseca, dok do redovite sunčeve pomrčine dolazi samo u potpunom pomračenju mjeseca (19).

Dostatno jasno i Ciceron naznačuje, kako je taj prijam Romula među bogove više mišljevinina negoli činjenica, čak i kad ga hvali u knjigama *O državi*, na usta Scipionova: »Toliko je on postigao, da kad je iznenada nestao za pomrčine sunca, mnilo se kako je primljen među bogove, što je mnijenje koje ne uzmože zaslužiti nitko od smrtnika bez izuzetne slave zbog vrline.«⁴⁵) (Kad, naime, kaže kako je »iznenada nestao«, tu se zaista podrazumijeva ili silovitost nevremena ili tajanstvenost umorstva i zločina; jer, i ostali njihovi pisci dodaju pomrčini sunca i iznenadnu oluju, koja je doista ili pružila prigodu za ubojstvo ili je sama progutala Romula)⁴⁶.

Jer, i o Tulu Hostiliju, trećemu kralju nakon Romula, koji je poginuo od munje, govori Ciceron u istim knjigama,⁴⁷) kako se nije vjerovalo da je i on takvom smrću primljen među bogove, jer možda ono što se o Romulu dogovorilo, to jest nagovorilo, Rimljani ne htjedoše da se uobičaji, to jest obezvrijedi, ako bi se olako pripisalo i nekom drugomu. Kaže dapače otvoreno u prijekorima: »Onoga koji je ovaj grad utemeljio, Romula, po odanosti i glasovitosti, uzdigosmo među besmrtnih bogove,«⁴⁸) kako bi pokazao da se to nije stvarno dogodilo, nego je tako u odanosti promicano i razglasivano zbog zasluga njegove vrline. U dijalogu *Hortenzije* kaže, govoreći o redovitim pomrčinama sunca: »Kako bi proizveo istu pomrčinu kao i kod Romulove smrti, koja se dogodila za Sunčeve pomrčine«⁴⁹). Tu se zaista nije ni najmanje plašio da govori o čovjekovoj smrti, jer je bio više raspravljatelj nego hvalitelj.

2. A ostali kraljevi rimskoga puka (izuzev Numu Pompilija i Anka Marcija, koji umriješće od bolesti)⁵⁰) kakav li su užasan imali kraj! Kao što rekoh, Tulo Hostilije, pobjednik i razoritelj Albae, bijaše spaljen munjom, zajedno sa cijelim svojim domom.⁵¹) Priska Tarkvinija ubiše sinovi njegova prethodnika.⁵²) Servija Tulija gnusnim zločinom umori njegov zet Tarkvinije Oholi,⁵³) koji ga i naslijedi na prijestolju. A »ne otiđoše bozi svi iz svetinja i od oltarâ«, pošto bijaše izvršeno takvo umorstvo nad najboljim kraljem toga puka, kao što kažu da učiniše

(19) Augustinovo poznavanje astronomije, što se tiče pomrčine Sunca, možda proizlazi iz čitanja Plinija (*Nat. hist.* 2, 7, 10). Nije moguće utvrditi je li poznavao Klaudija Ptolomeja.

PL 93
 CC 80
 rae Troiae facerent eamque Graecis diruendam exurendamque relinquerent, adulterio Paridis fuisse commotos; sed insuper interfecto a se socero Tarquinius ipse successit. Hunc illi dii nefarium parricidam soceri interfectione regnantem, insuper / multis bellis victoriisque gloriantem et de manubiis Capitolium fabricantem⁵⁴ non abscedentes, sed praesentes manentesque viderunt et regem suum Iovem in illo altissimo templo, hoc est in opere parricidae, sibi praesidere atque regnare perpessi sunt. Neque enim adhuc innocens Capitolium struxit et postea malis meritis Urbe pulsus est, sed ad ipsum regnum, in quo Capitolium fabricaret, immanissimi sceleris perpetracione pervenit. Quod vero eum Romani regno postea depulerunt ac secluserunt moenibus civitatis, non ipsius de Lucretiae stupro, sed filii peccatum fuit illo non solum nesciente, sed etiam absente commissum⁵⁵. Ardeam civitatem tunc oppugnabat, pro populo Romano bellum gerebat! nescimus quid faceret, si ad eius notitiam flagitium filii deferretur; et tamen inexplorato iudicio eius et inexperto ei populus ademit imperium et recepto exercitu, a quo deseri iussus est, clausis deinde portis non sivit intrare redeuntem. At ille post bella gravissima, quibus / eosdem Romanos concitatis finitimis attrivit, postea quam desertus ab eis quorum fidebat auxilio, regnum recipere non evaluit, in oppido Tusculo Romae vicino quattuordecim, ut fertur, annos privatam vitam quietus habuit et cum uxore consenuit⁵⁶, optabiliore fortassis exitu quam socer eius, generi sui facinore nec ignorante filia, sicut perhibetur, extinctus⁵⁷. Nec tamen istum Tarquinius Romani crudelem aut sceleratum, sed superbum appellaverunt, fortasse^u regios eius fastus alia superbia non ferentes. Nam scelus occisi ab eo soceri optimi regis sui usque adeo contempserunt, ut eum regem suum facerent; ubi miror, si non scelere graviore mercedem tantam tanto sceleri reddiderunt. Nec *discessere adytis arisque relictis dii*. Nisi forte quispiam sic defendat istos deos, ut dicat eos ideo mansisse Romae, quo possent magis Romanos punire suppliciis quam beneficiis adiuvere, seducentes eos vanis victoriis et bellis gravissimis conterentes. Haec fuit Romanorum vita sub regibus laudabili tempore illius rei publicae usque ad expulsionem Tarquinii Superbi per ducentos ferme et quadraginta et tres annos, cum illae omnes victoriae tam multo sanguine et tantis emptae calamitatibus vix illud imperium intra viginti ab Urbe milia dilataverint⁵⁸; quantum spatium absit ut saltem alicuius Getulae civitatis nunc territorio comparetur.

^u fortassis M.

⁵⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 53, 3. 55, 1; GELIJE 13, 23; FLOR, *Epit.* 1, 7.

⁵⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 58.

⁵⁶ EUTROPIJE, *Brev.* 1, 11, 2; usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 21, 5.

⁵⁷ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 48, 5; FLOR, *Epit.* 1, 1, 7, 3; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 7.

⁵⁸ EUTROPIJE, *Brev.* 1, 8, 3.

jednoj Troji i prepustiše je Grcima da je razore i spale, rasrdeni Parisovim preljubom; što više, Tarkvinije naslijedi na prijestolju svekra kojega je sâm umorio. Zbog toga opakog zločinca (koji je vladao ubivši vlastitog svekra, i hvastao se mnogim ratovima i pobjedama, a novcem je od plijena izgradio kapitolski hram) ti se bogovi nisu odselili; nego su se tu zadržali i ostali, dopustivši sebi da gledaju gdje im njihov kralj Jupiter, u onome najuzvišenijem hramu, to jest u djelu zločinčevu, i stoluje i njima vlada. Jer on nije izgradio kapitolski hram dok još bijaše nedužan, a poslije je zbog počinjenih opačina program iz Grada; nego je i do samoga kraljevstva (u kojemu je podigao kapitolski hram)⁵⁴ došao počinivši nečovječni zločin. A kad njega poslije Rimljani izгнаše iz kraljevstva i protjeraše izvan gradskih zidina, ona skvrna nad Lukrecijom ne bijaše njegov zločin, nego njegova sina, dok sâm Tarkvinije ne samo da o tome nije ništa znao nego nije bio ni nazočan kad se zločin počinio.⁵⁵ Tada je opsjedao grad Ardeju, vodeći rat u korist rimskoga puka; ne znamo što bi učinio, da mu bijaše donesen glas o sinovu zločinu; pa ipak, i ne istraživši njegov sud i ne ispitavši njega samoga, puk mu je oduzeo vlast, i pošto su pustili unutra vojsku (kojoj bijaše naredeno da ga napusti) zatvorili su vrata i nisu mu dali da uđe kad se vratio. A nakon najžešćih ratova kojima je (pobunivši susjede) pustošio te iste Rimljane, pošto su ga napustili oni u koje se pouzdao, nije više uspio vratiti svoje kraljevstvo i — kažu — da je u gradu Tusculu u blizini Rima živio još četrnaest godina tihim životom i ostario sa svojom ženom,⁵⁶ završivši možda bolje od svojega svekra, koji pogibe od zetove ruke uz, kako se govori, prešutni pristanak vlastite kćeri⁵⁷.

Pa ipak toga istog Tarkvinija Rimljani ne nazvaše ni Okrutni, ni Zločinački, nego Oholi, jer možda zbog vlastite oholosti nisu mogli podnijeti kraljevske raskoši. A njegovo ubojstvo vlastitoga svekra (svojega najboljeg kralja) smatrali su tako malim zločinom, da su njega načinili svojim kraljem; stoga se pitam, ne bijaše li veći zločin što tolikom nagradom nagradiše takvo zlodjelo. I opet »ne otidoše bozi svi iz svetinja i od oltará.« Ukoliko možda ne bi tkogod tako branio te bogove, da kaže kako oni stoga ostadoše u Rimu, kako bi Rimljane više mogli kažnjavati mukama negoli ih pomagati dobročinstvima, zavodeći ih ispraznim pobjedama, a satirujući ih najžešćim ratovima (20).

Takav bijaše život Rimljana pod kraljevima onoga hvaljenog razdoblja države, sve do izгона Tarkvinija Oholog, u trajanju od oko dvije stotine četrdeset i tri godine, dok su sve te pobjede (plaćene tolikom krvlju i brojnim nevoljama) proširile njihovo carstvo na jedva dvadeset milja izvan Grada;⁵⁸ i daleko od toga, da bismo sada takav prostor mogli usporediti i s područjem kakvog getulskog grada . . .

(20) Vjerojatno je tu sadržan sustegnut odgovor optimističnom i gotovo trijumfalističnom sažetku povijesti rimskih kraljeva u Flora (*Epit.* 1, 2, 8).

Non fuit gloria
Bruti iniquitas.
PL 94

16. Huic tempori adiciamus etiam tempus illud, quo usque dicit Sallustius *aequo et modesto iure agitatum. dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est*⁵⁹. Quamdiu enim Etrusci Tarquinio in regnum redire conanti opitulati sunt, gravi bello Roma concussa est. Ideo dicit aequo et modesto iure gestam rem publicam metu premente, non persuadente iustitia. In quo brevissimo tempore quam funestus ille annus fuit, quo primi consules creati sunt expulsa regia potestate! Annum quippe suum non compleverunt. Nam Iunius Brutus exhonorum eiecit Urbe collegam Lucium Tarquinium Collatinum⁶⁰; deinde mox ipse in bello cecidit mutuis cum hoste vulneribus, occisis a se <ipso> primitus filiis suis et uxoris suae fratribus, quod eos pro restituendo Tarquinio coniurasse cognoverat⁶¹. Quod factum Vergilius postea quam laudabiliter commemoravit, continuo clementer exhorruit. Cum enim dixisset:

Natosque pater nova bella moventes /

Ad poenam pulchra pro libertate vocabit;
mox deinde exclamavit et ait:

Infelix, utcumque ferent ea facta minores.

Quomodolibet, inquit, ea facta posterii ferant, id est praeferant et extollant, qui filios occidit, infelix est. Et tamquam ad consolandum infelicem subiunxit:

*Vincit amor patriae laudumque immensa cupido*⁶².

Nonne in hoc Bruto, qui et filios occidit et a se percusso hosti filio Tarquini mutuo percussus supervivere non potuit eique potius ipse Tarquinius supervixit, Collatini collegae videtur innocentia vindicata, qui bonus civis hoc Tarquinio pulso passus est, quod tyrannus ipse Tarquinius? Nam et idem Brutus consanguineus Tarquinii fuisse perhibetur⁶³; sed Collatinum videlicet similitudo nominis pressit, quia etiam Tarquinius vocabatur. Mutare ergo nomen, non patriam cogeretur; postremo in eius nomine hoc vocabulum minus esset, L. Collatinus tantummodo vocaretur. Sed ideo non amisit quod sine ullo detrimento posset amittere, ut et honore primus consul et civitate bonus civis carere iuberetur. Etiamne ista est gloria, Iunii Bruti detestanda iniquitas et nihilo utilis rei publicae? Etiamne ad hanc perpetranda:

Vicit amor patriae laudumque immensa cupido?

Iam expulso utique Tarquinio tyranno consul cum Bruto creatus est maritus Lucretiae L. Tarquinius / Collatinus. Quam iuste populus mores in cive, non nomen attendit. Quam impie Brutus collegam primae ac novae illius potestatis, quem posset, si hoc offende-

^v iniuste M.

⁵⁹ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 10; usp. 2, 18.

⁶⁰ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 2.

16. Tomu razdoblju dodajmo sada i ono vrijeme u kojem je, kako kaže Salustije, vladalo pravo i pravičnost, dok nije nestalo straha od Tarkvinija i žestokog rata s Etrurijom.⁵⁹ Jer sve dok su Etrušćani pomagali Tarkviniju u njegovu pokušaju da povрати prijestolje, Rim je potresao težak rat. Stoga i kaže, da su u državi vladali pravo i pravičnost pod pritiskom straha, ne po nagovoru pravde.

U tome veoma kratkome razdoblju, koliko li krvožedna bijaše ona godina u kojoj su izabrani prvi konzuli, nakon izгона kraljevske vlasti! Ti zaista ne navršišu ni svoju godinu. Jer Junije Brut obeščaćena protjera iz grada svojeg sudruga Lucija Tarkvinija Kolatina;⁶⁰ ubrzo nakon toga pogibe on sâm u ratu, zadavši rane ali i zadobivši ih od neprijatelja, pošto je prvo vlastitim rukama ubio vlastite sinove i braću svoje žene, jer bijaše doznao kako su se urotili protiv njega da bi vratili na prijestolje Tarkvinija.⁶¹

Taj čin Vergilije kasnije s pohvalom spominje, ali se istodobno i suosjećajno zgraža. Rekavši naime:

»Pa će poradi krasne slobode kazniti smrću

Sinove svoje, kad stanu da metež u državi dižu«,

odmah zatim uzvikne i kaže:

»Nesretnik! Što god o tom potomci mislili djelu.«

Kako god, veli, ta djela potomci primali, to jest: neka ih i hvale i slave, onaj što pobi vlastite sinove, nesretnik je. A zatim je dodao, kao na utjehu nesretniku:

»Slave će golema želja pretegnut i ljubav domaje.«⁶²

Zar se na ovome Brutu (koji je vlastite sinove ubio, a sam nije uzmogao preživjeti neprijatelja, sina Tarkvinijeva, koji ga bijaše ranio uzvativši mu udarac, nego ga je nadživio sâm Tarkvinije) nije osvetila nedužnost njegova sudruga Kolatina, dobroga građanina koji je proganjan kad i Tarkvinije, pretrpjevši isto što i samosilnik Tarkvinije? Kaže se da je isti Brut bio Tarkviniju srodnik po krvi;⁶³ ali je Kolatina srušila sličnost imena, jer se i on zvao Tarkvinije. Morali su ga stoga prisiliti da promijeni ime, a ne domovinu; napokon, trebali su mu oduzeti to ime iz naziva, i zvao bi se samo Lucije Kolatin. Ali on stoga ne izgubi ono što je bez ikakve škode mogao odbaciti da bi ga po naredbi kao prvog konzula lišili časti a kao dobrog građanina — građanstva. Zar je i to slava, ta gnusobna nepravda Junija Bruta, bez ikakve koristi po državu? Da li ga je na taj čin natjerala »slave golema želja i ljubav domaje«?

Kad već bijaše izgnan samosilnik Tarkvinije, zajedno s Brutom izabran je za konzula Lukrecijin suprug, Lucije Tarkvinije Kolatin. I kako je s pravom puk pazio na značaj građanina, a ne na njegovo ime! I kako je opako Brut lišio svojeg sudruga za ove prve i nove ovlasti: i domovine

O prvim rimskim konzulima, od kojih je jedan iz domovine protjerao drugoga, a ubrzo je sam — nakon najužasnijih ubojstava — poginuo, ranjen od ranjena neprijatelja

⁶¹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 5—6.

⁶² VERGILIJE, *Aen.* 6, 820—823.

⁶³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 56, 7; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 9, 2.

batur, nomine tantum privare, et patria privavit et honore! Haec mala facta sunt, haec adversa acciderunt, quando in illa re publica aequo et modesto iure agitatum est. Lucretius quoque, qui in locum Bruti fuerat subrogatus, morbo, antequam idem annus terminaretur, absumptus est. Ita P. Valerius, qui successerat Collatino, et M. Horatius, qui pro defuncto Lucretio suffectus fuerat, annum illum funereum atque tartareum, qui consules quinque habuit⁶⁴, compleverunt, quo anno consulatus ipsius novum honorem ac potestatem auspicata est Romana res publica.

Multa fuerunt mala reipublicae ante bella punica... CC 82

17. 1. Tunc iam deminuto paululum metu, non quia bella conqueverant, sed quia non tam gravi pondere urgebant, finito scilicet tempore, quo aequo iure ac modesto² agitatum est, / secuta sunt quae idem Sallustius breviter explicat: *Dein servili imperio patres plebem exercere, de vita atque tergo regio more consulere, agro pellere et ceteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saevitiis et maxime faenore oppressa plebes, cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem Sacrum atque Aventinum insedit, tumque tribunos plebis et alia iura sibi paravit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum*⁶⁵. Quid itaque ego tantas moras vel scribens patiar, vel lecturis afferam? Quam misera fuerit illa res publica, tam longa aetate per tot annos usque ad secundum bellum Punicum bellis forinsecus inquietare non desistentibus et intus discordiis seditioibusque civilibus, a Sallustio breviter intimatum est. Proinde victoriae illae non solida beatorum gaudia fuerunt, sed inania solacia miserorum et ad alia atque alia sterilia mala subeunda illecebrosa incitamenta minime quietorum. Nec nobis, quia hoc^{aa} dicimus, boni Romani prudentesque suscenseant: quamquam de hac re nec petendi sint nec monendi, quando eos minime suscensuros esse certissimum est. Neque enim gravius vel graviora dicimus auctoribus eorum et stilo et otio multum impares; quibus tamen ediscendis et ipsi elaboraverunt et filios suos elaborare compellunt. Qui autem suscensent, quando

² aequo... modesto] aequo et modesto iure M.

^{aa} haec M.

⁶⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 8, 4–5.

⁶⁵ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 11; usp. 2, 18.

i časti, kad ga je mogao lišiti samo imena, ako je ono vrijedalo (21)! Te su opačine počinjene, te su se nesreće događale, kad su u toj državi vladali »zakon i pravičnost.« A i Lukrecije, koji bijaše izabran na mjesto Bruta, umre od bolesti prije nego se godina završila. Tako su Publije Valerije, koji je naslijedio Kolatina, i Marko Horacije, koji bijaše izabran mjesto preminulog Lukrecija, završili tu smrtonosnu i paklenu godinu, koja je imala pet konzula,⁶⁴ a u kojoj je rimska država uvela novu konzulsku čast i ovlast.

17. 1. Tada, kad se strah malo po malo smanjio, ne zbog toga što su se ratovi smirili, nego zbog toga što nisu više tako teškim teretom tištali; pošto se naime završilo ono razdoblje u kojem »su vladali zakon i pravičnost«, slijedilo je ono koje isti Salustije ovako sažeto razlaže: »Nakon toga su patriciji postupali s pukom kao s robovima, raspolagali su s njihovim životom i osobom kao i kraljevi, protjerivali su ih sa zemlje, dok su se silnički ponašali prema ostalima bez zemlje. Pritisnuti tim nevoljama i osobito nepodnošljivim dugovima, podnoseći dvostruki teret i ratnih poreza i vojne službe u neprestanim ratovima, naoružani pučani se povuku na Sveto brdo i Aventin, pa tako sebi izbore pučke tribune i ostala prava. Razdorima i sukobima na objema stranama kraj učini Drugi punski rat«⁶⁵.

Zašto da onda sam gubim toliko vrijeme u pisanju, a čitatelj u čitanju? Salustije je ukratko ocrtao koliko bijedna bijaše ta država, u onome dugome nizu godina sve do Drugog punskog rata, uznemiravana neprestanim izvanjskim ratovima, unutarnjim razdorima i neslogom građana (22). Stoga ni one pobjede ne bijahu postojane radosti sretnikâ, nego isprazne utjehe bijednikâ, zavodljiva mamila za nespokojnike, kako bi podnosili sve više i više jalovih teškoća. A jer ovo govorimo, neka se na nas ne srde dobri i razboriti Rimljani — iako zbog ovoga nije potrebno ni moliti ni opominjati, kad je posve izvjesno da se oni i neće srditi. Jer, ne govorimo naime ništa teže, a ni težim načinom, od samih njihovih pisaca, kojima nismo ravni ni po izričaju ni po dokolici; a ipak su se i sami potrudili izučavati te pisce, pa su i svoju djecu nagnali da ih nauče. A koji se ipak srde, kako bi podnijeli, ako

Koje su nevolje mučile rimsku državu nakon početaka konzulske vlasti, a bogovi koje su štivali nisu im pomagali

(21) Augustinov sud o Brutu mogao je povrijediti navijače ljudskog dostojanstva u zalazu. Izuzme li se Vergilije, sva rimska književnost veliča Bruta kao tvorca slobode, ili bolje kao začetnika rimskog osjećanja slobode: usp. Livije, 2, 1, 9; Ovidije, *Fasti* 2, 837-852. Tu mu zaslugu pridaje i Vergilije.

(22) Kriza što je slijedeći Salustija Augustin prokazuje značajna je za civilizacije Zapada: besmislena neujednačenost klasa; dok vladajući slojevi uživaju povlastice promičući bespoštedno potrošaštvo, podređene su klase porobljene; to je dovelo do nemira za braće Grakha, do rata robova i na kraju do društvenog rata. Na to je uslijedila neobuzdana želja za vladanjem koja je u Rimu urodila pogubnim građanskim ratovima.

me ferrent, si ego dicerem, quod Sallustius ait? *Plurimae turbae, seditiones et ad postremum bella civilia orta sunt, dum pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes affectabant; bonique et mali cives appellati, non ob merita in rem publicam, omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur*⁶⁶. Porro si illi scripto/res historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro imputant, ut infirmiores imperitiosque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est? Nec in deos eorum horribiliora nos dicimus, quam eorum identidem auctores, quos legunt et praedicant, quando quidem et ex ipsis quae diceremus accepimus, et nullo modo dicere vel talia vel cuncta sufficimus.

PL 96

...domi militiae-
que.
CC 83

- 2. Ubi ergo erant illi dii, qui propter exiguam fallacemque mundi huius felicitatem colendi existimantur, cum Romani, quibus se colendos mendacissima astutia venditabant, tantis calamitatibus vexarentur? Ubi erant, quando Valerius consul ab exilibus et servis incensum Capitolium cum defensaret occisus est⁶⁷ faciliusque ipse prodesse potuit aedi Iovis, quam illi turba tot numinum cum suo maximo atque optimo rege, cuius templum liberaverat, subvenire? Ubi erant, quando densissimis fatigata civitas seditionum malis, cum legatos Athenas missos ad leges mutuandas paululum quietam opperiretur, gravi fame pestilentiaque vastata est⁶⁸? Ubi erant, quando rursus populus, cum fame laboraret, praefectum annonae primum creavit, atque illa fame invalescente Spurius Maelius, quia esurienti multitudini frumenta largitus est, regni affectati crimen incurrit et eiusdem praefecti instantia per dictatorem L. Quintium aetate decrepitem a Quinto Servilio magistro equitum cum maximo et periculosissimo tumultu civitatis occisus est⁶⁹? Ubi erant, quando pestilentia maxima exorta diis inutilibus^{ab} populus diu multumque

^{ab} sine remedio *dad. M.*, inane remedium *neki rkp.*

⁶⁶ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 12.

⁶⁷ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 3, 18, 8.

⁶⁸ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 3, 32.

⁶⁹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 4, 14.

bih rekao ono što kaže Salustije? »Izbiše mnogi neredi, pobune i napokon građanski ratovi, jer je nekolicina moćnika (za kojima su se mnogi povelili) težila za vladavinom pod časnim imenom zagovornika patricija ili branitelja puka; građani bijahu nazivani dobrima ili zlima, ali ne prema zaslugama za državu, jer svi su bili jednako pokvareni; nego se dobrim smatrao onaj što je bio najbogatiji i sposobniji da naškodi, i jer je branio sadašnje stanje«⁶⁶).

Zatim, ako su ti povjesnici smatrali, kako u časnu slobodu ide i povlastica da se opačine vlastite države ne prešućuju, koju na mnogim mjestima bijahu prisiljeni vrlo glasno hvaliti, kad već nisu imali druge istinskije (one koje će se građani birati za vječnost), — što je onda činiti nama, kojima kako je bolje i veće ufanje u Boga tako treba biti i veća sloboda, kad se našem Kristu pripisuju sadašnja zla, kako bi se slabiji i nevičniji umovi otuđili od one države, u kojoj se jedinog živi sretnim i vječnim životom? A ni o njihovim bogovima ne govorimo ništa užasnije od tih njihovih pisaca, koje neprestance čitaju i hvale; od njih uznesmo ovo što govorimo, i sami ne bismo nikako bili kadri izreći ni sve to, ni onako kao oni (23).

2. Dakle, gdje su bili ti bogovi (o kojima se misli kako ih treba štovati zbog nezatne i varljive sreće ovog svijeta) kada su ono Rimljane, koje su obmanjivali lukavim lažima da bi ih oni poštivali, uznemiravale tolike nevolje? Gdje li bijahu kada pogibe konzul Valerije dok branjaše Kapitol, što ga zapališe izgnanici i robovi⁶⁷), i kad je sam lakše mogao pomoći hramu Jupitrovu, nego što su njemu mogla priteći u pomoć tolika božanstva u gomili, sa svojim najvišim i najboljim kraljem, kojega hram bijaše spasio? Gdje li bijahu, kad je grad iscrpljen neprekidnim nevoljama građanskih sukoba, bio opustošen teškom gladi i pošasti, dok bijahu čekali izaslanike poslane u Atenu da usvoje zakone, za onog kratkotrajnog mira?⁶⁸) Gdje li bijahu kad je puk ponovo patio od gladi i prvi put izabrao nadstojnika za hranu, te pošto se glad bila povećala, Spurije Melije (jer bijaše gladnoj svjetini podijelio žito) bude optužen da teži za kraljevskom vlašću i po nagovoru toga istog nadstojnika (a po ovlasti ostarjelog diktatora Lucija Kvincija) pogubljen od ruke Kvinta Servilija, zapovjednika konjaništva, što je izazvalo veoma velik i pogibeljan metež u gradu?⁶⁹) A.

Gdje li bijahu, kad je ono izbiła velika pošast, te puk — tako mnogo i tako dugo iscrpljivan — odluči da se nekorisnim bozima prinese nova

(23) Kad govori o krizi veličine Rima, kojoj se iskreno divio, Augustin odaje stanovitu nelagodnost, i to ga navodi na neku vrstu ironije, otprilike sokratskog tipa.

A Riječ je o Luciju Minuciju (440. pr. Kr.), slavnome diktatoru Cincinatu, koji tad bijaše osamdesetogodišnjak. A zapovjednik konjaništva bio je ne Kvint, nego Gaj Servilije Ahala.

fatigatus nova lectisternia, quod numquam antea fecerat, exhibenda arbitratus est^{70?} Lecti autem sternebantur in honorem deorum, unde hoc sacrum vel potius sacrilegium nomen accepit. Ubi erant, quando per decem continuos annos male pugnando crebras et magnas clades apud Veios exercitus Romanus acceperat, nisi per Furium Camillum tandem subveniretur, quem postea civitas ingrata damnavit^{71?} Ubi erant, quando Galli Romam ceperunt spoliaverunt, incenderunt /, caedibus impleverunt^{72?} Ubi erant, cum illa insignis pestilentia tam ingentem stragem dedit, qua et ille Furius Camillus exstinctus est, qui rem publicam ingratham et a Veientibus ante defendit et de Gallis postea vindicavit? In hac pestilentia scaenicos ludos aliam novam pestem non corporibus Romanorum, sed, quod est multo perniciosius, moribus intulerunt⁷³. Ubi erant, quando alia pestilentia gravis de venenis matronarum exorta credita est, quarum supra fidem multarum atque nobilium mores deprehensi sunt omni pestilentia graviore^{74?} Vel quando in Caudinas furculas a Samnitibus obsessi ambo cum exercitu consules foedus cum eis foedum facere coacti sunt, ita ut equitibus Romanis sescentis obsidibus datis ceteri amissis armis aliisque spoliati privatique tegminibus sub iugum hostium in^{ac} vestimentis singulis mitterentur^{75?} Vel quando gravi pestilentia ceteris laborantibus multi etiam in / exercitu icti fulmine perierunt^{76?} Vel quando item alia intolerabili pestilentia Aesculapium ab Epidauru quasi medicum deum Roma advocare atque adhibere compulsus est⁷⁷, quoniam regem omnium Iovem, qui iam diu in Capitolio sedebat, multa stupra, quibus adulescens vacaverat, non permiserant fortasse discere medicinam? Vel cum conspirantibus uno tempore hostibus Lucanis, Brutiis, Samnitibus, Etruscis et Senonibus Gallis primo ab eis legati perempti sunt, deinde cum praetore oppressus exercitus septem tribunis cum illo pereuntibus et militum tredecim milibus^{78?} Vel quando post longas et graves Romae seditiones, quibus ad ultimum plebs in Ianiculum hostili diremptione^{ad} secesserat, huius mali tam dira calamitas erat, ut eius rei causa, quod in extremis periculis fieri solebat, dictator crearetur Hortensius, qui plebe revocata in eodem magistratu exspiravit⁷⁹, quod nulli dictatori ante contigerat et quod illis diis iam praesente Aesculapio gravius crimen fuit?

^{ac} in] cum M.

^{ad} diremptione M.

⁷⁰ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 5, 13, 4—6.

⁷¹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 5, 7—21.

⁷² LIVIJE, *Ab urbe cond.* 5, 37—38.

⁷³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 7, 2, 3; VARON, *Antiq. fr.* 169; usp. gore 1, 32; 2, 8.

⁷⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 39, 8—18.

⁷⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 5, 2 ss.

⁷⁶ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 10, 31, 8.

⁷⁷ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 29, 11. VALERIJE MAKSIM I, 8, 2; PLINIJE, *Hist. nat.* 29, 8, 2; ARNOBIJE, *Adv.* 7, 44.

⁷⁸ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 10, 26—29; FLOR, *Epit.* 1, 12, 17.

⁷⁹ LIVIJE, *Periocha* 11.

gozba bogova^B, što se nikad prije nije činilo⁷⁰)^C. Tu u čast bogovima prostirahu ležaje, po čemu taj sveti, ili bolje nesveti, obred i dobi svoje ime. Gdje li bijahu, kad je deset godina za redom rimska vojska, loše se boreći, trpjela česte i velike poraze od Vejana, pa bi i propala da joj nije pomogao Furije Kamilo, kojega je poslije nezahvalni grad osudio⁷¹)^D Gdje li bijahu kada Gali Rim zauzeše, opljačkaše, spališe i pokoljem ispuniše⁷²) Gdje li bijahu, kad je ona glasovita pošast načinila golemi pomor, u kojem je poginuo i Furije Kamilo, koji je prvo nezahvalnu državu branio od Vejana, a poslije je izbavio od Galâ? (24) Za vrijeme te kuge uvedoše oni kazališne priredbe, novu pošast ne za tijela Rimljanâ, nego, što je mnogo pogubnije, za njihove dobre običaje⁷³).

Gdje li bijahu, kad je izbila ona druga još teža pošast, o kojoj se vjerovalo kako je potekla od otrova rimskih gospodâ, u kojih su (preko svake vjere i mjere) otkriveni nečudoredni običaji gori od svake kuge⁷⁴) Ili pak kad u Kaudinskom klancu, obojica konzula zajedno s vojskom bijahu od Samničana prisiljeni da sklope sramotni sporazum, po kojem su šest stotina rimskih vitezova morali ostati kao taoci, dok su ostali lišeni oružja i odijela morali proći ispod neprijateljskoga jarma, prekriveni tek jednim komadom odjeće⁷⁵) Ili kad su (dok je ostale napadala teška pošast) mnogi u vojsci poginuli i od munje⁷⁶) Ili kad je Rim opet, napadnut još jednom nepodnošljivom pošasću, bio prisiljen pozvati i donijeti iz Epidaura Eskulapa kao boga-lijječnika,⁷⁷) jerbo možda Jupiteru, kralju sviju, koji već dugo sjedaše na Kapitolu, svi oni preljubi što ih je kao mladac počinjao, ne dopustiše izučiti i liječničko umijeće?^A Ili kad su se u isto doba bili urotili Lukanijci, Brutijci, Samničani, Etruščani i senonski Gali, pa prvo pobili izaslanike, a zatim potukli cijelu vojsku pod pretorom, pa zajedno s njime pogibe sedam tribuna i trinaest tisuća vojnika⁷⁸) Ili kad se, nakon dugotrajnih i teških nereda u Rimu, puk napokon kao neprijatelj povukao na Janikul, zbog čega je nastalo tako teško stanje da je zbog toga (kao što se običavalo samo u krajnjoj pogibli) Hortenzije postavljen za diktatora, i on je vratio pučane, ali je umro dok je još vršio tu dužnost,⁷⁹) što se ne bijaše dogodilo ni jednomu diktatoru prije njega, i što još više otežavaše optužbu protiv tih bogova, jer sada među njima bijaše i Eskulap?

3. A tada su posvuda učestali toliki ratovi, te su se zbog oskudice u vojništvu stali u vojnu službu uzimati i »radanici« (*proletarii*), koji tako bijahu nazvani jer su samo radali djecu, te zbog svojeg siromaštva, nisu

(24) Između velikih likova rimske vrline (*virtus*) Augustin želi izabrati one koji se mogu uzeti i kao preteče kršćanske vrline (*virtus christiana*). Tako je Regul uzor vjernosti i izdržljivosti, Scipion Nazika bogoštolva i osječaja za javno čudoređe, Kamilo velikodušnosti i vjernosti vrednotama zemaljske domovine. Usp. također pohvale Kamilu u Livija (7, 1, 9-10) i Cicerona (*De domo sua* 32, 86; *Pro Cacl.* 17, 39).

^B Lat. *lectisternium*, svetkovina s izloženim kipovima bogova, ležajima i jestvinama.

^C To se dogodilo 399. pr. Kr.

^D Rat protiv Veja trajao je od 407. do 396. pr. Kr.

^A Dogadaj iz 293. pr. Kr. (Livije, 10, 47)

Graves post Pyrrhum pestilentiae fuerunt.

PL 98

CC 85

- 3. Tum vero tam multa bella ubique crebruerunt, ut inopia militum proletarii illi, qui eo, quod proli gignendae vacabant, ob egestatem militare non valentes hoc nomen acceperant, militiae conscriberentur. Accitus etiam a Tarentinis Pyrrhus, rex Graeciae, tunc ingenti gloria celebratus, Romanorum hostis effectus est. Cui sane de rerum futuro eventu consulenti satis urbane Apollo sic ambiguum oraculum edidit, ut, e duobus quidquid accidisset, ipse divinus haberetur (ait enim: *Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos*) atque ita, sive Pyrrhus a Romanis sive Romani / a Pyrrho vincerentur, securus fatidicus utrumlibet exspectaret eventum. Quae tunc et quam horrenda utriusque exercitus clades⁸⁰! In qua tamen superior Pyrrhus exstitit, ut iam posset Apollinem pro suo intellectu praedicare divinum, nisi proxime alio proelio Romani abscederent superiores. Atque in tanta strage bellorum etiam pestilentia gravis exorta est mulierum. Nam priusquam maturos partus ederent, gravidae moriebantur. Ubi se, credo, Aesculapius excusabat, quod archiatrum, non obstetricem profitebatur. Pecudes quoque similiter interibant, ita ut etiam^{ae} defecturum genus animalium crederetur⁸¹. Quid? hiems illa memorabilis tam incredibili immanitate saeviens, ut nivibus horrenda altitudine etiam in foro per dies quadraginta manentibus Tiberis quoque glacie duraretur^{af}, si nostris temporibus accidisset, quae isti et quanta dixissent! Quid? illa / itidem ingens pestilentia, quamdiu saevivit, quam multos peremit! Quae cum in annum alium multo gravius tenderetur frustra praesente Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos⁸². In quo genere oraculorum, sicut

^{ae} iam M.

^{af} moraretur *više rkp.*

⁸⁰ OROZIJE, *Hist.* 4, 1, 7.

⁸¹ OROZIJE, *Hist.* 4, 2, 2.

⁸² OROZIJE, *Hist.* 4, 5, 6—8.

bili kadri služiti vojsku (25). Pozvan od Tarentinaca, postade rimskim neprijateljem tada i grčki kralj Pir, koji je u to vrijeme uživao golemu slavu. Kad je taj o ishod sukoba upitao Apolona, ovaj mu je duhovito dao tako dvosmislen odgovor, da je imao ostati prorokom dogodilo se bilo koje od toga dvoga. Naime, bog je rekao: »Kažem ti, Pire, možeš Rimljane pobijediti,«^A te tako: pobijede li Pira Rimljani ili Rimljane Pir, prorok bijaše siguran, s bilo kojim od ishoda. A kako li užasan poraz bijaše u objema vojskama!⁸⁰ U tome sukobu Pir je ipak nadvladao, i sa svoje strane mogao bi Apolona smatrati istinskim prorokom, da ga ubrzo u drugoj bitki Rimljani ne pobijediše (26).

A u tolikome tome ratnom klanju udari i teška pošast na žene. Umirale su trudne prije nego što uzmogoše poroditi se. Vjerujem da se tu Eskulap ispričavao kako je on nadliječnik, a ne primalja. Isto je tako i stoka ugibala, te se vjerovalo kako će izumrijeti cijeli rod životinja.⁸¹ A što opet bijaše s onom zimom što je tako nevjerojatnom žestinom bješnjela, da se snijeg užasne visine zadržavao čak na glavnom trgu četrdeset dana, dok Tiber bijaše zamrznut; kad bi se takvo što dogodilo u naše doba, što bi ti rekli?! I što je opet bilo s onom drugom golemom pošasti, koja je dugo pustošila i tolike pomorila? Pa kad je ona još žešće potrajala i drugu godinu, unatoč Eskulapovoj prisutnosti, potražilo se utočište u Sibilskim knjigama⁸² (27). Kad je posrijedi takva

(25) Proleter i starorimske građanske tradicije bijahu žitelji oslobođeni poreza; oni kojima se nije mogao naložiti nikakav namet za nabavku oružja: državi su nicali jedino djecu (*proles*); Pavao Orozije veli: oni su se u Gradu brinuli za to da bude uvijek dovoljno potomstva (*qui in urbe semper sufficiens prolis causae vacabant: Hist.* 4, 1, 3; usp. još Livije, 1, 43; Ciceron, *De rep.* 2, 22, 4). Prema nekim drugim izvorima, u slučaju velike opasnosti bili su ipak dužni sudjelovati u općenarodnoj obrani grada: usp. Enije u Gellija, *N. A.* 16, 10, 1; ovaj potonji donosi i propis Dvanaest ploča (*XII tab.* 1, 5) kojim su se štitila građanska prava proletarijata (Gellije, *n. mj.*). Novačenje ili regrutacija o kojoj govori Augustin ide u g. 280. pr. Kr. (usp. Kasije Emina, *Ann. fr.* 21), dok bi po Oroziju to išlo u 290.

(26) Tarentinski rat (280—275. pr. Kr.) značio je za Rimljane okršaj s neitalskom državom i susret s epirskim kraljem Pirom, kojega povjesnici hvale s poštenja i strateške vještine te su ga neki držali sposobnijim od samog Aleksandra Velikog (usp. Pausanija, *Descr. Graec.* 4, 35, 4; Livije, 35, 14, 8). O samom tijeku spomenutog rata: Livije, *Per.* 12-13; Flor, *Epit.* 13, 18; Eutropije, *Brev.* 2, 11-14; Apijan, *De rebus samn.* 7-10).

(27) To bijahu tri knjige grčkih heksametara s akrostihom (usp. Ciceron, *De div.* 2, 5, 111ss), pisanih na palmovu lišću (Varon, *Antiq.* fr. 136 u Servija, *Ad Aen.* 3, 444). Sadržavali su proročke odgovore Sibile iz Kume (Vergilije, *Ecl.* 4, 4) ili Sibile Eritrejske dotično niza drugih, prema Varonu (*Antiq.* fr. 138 kako to navodi Augustin u knjizi 18, 23 ili Servije, *Ad Aen.* 6, 36 = fr. 139 i prema Fenesteli (*Ann. fr.* 18 u Laktancija, *Div. inst.* 1, 6, 25). Sibilske knjige uvedene su u Rim g. 423. pr. Kr. pošto su Kampanci i Samniti osvojili Kumu ili, po legendi, kad ih je kralj Tarkvinije Prisko nabavio po savjetu same Sibile (usp. Laktancije, *Div. inst.* 1, 6, 10-12). Stradale su za vrijeme požara na

A U latinskom izvorniku »*Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos.*« Ciceron (*De div.* 2, 56, 116) navodi metrički oblik te izreke »*Aio te Aiocida Romanos vincere posse.*« Tu dvosmislenost potječe otuda što oba akuzativa (ili *te* ili *Romanos*) mogu biti subjekt ili objekt glagola *vincere*. Ali Ciceron opaža: kako Apolon nije govorio latinski, kako za to proroštvo Grci nisu znali, i kako tada (u III st.) proroštva nisu bila stihovana. Sama se dvoznačna izreka može prevesti ili kao »Kažem, Eakoviću, možeš pobijediti Rimljane« ili: »Kažem, Eakoviću, Rimljani te mogu pobijediti« (p. p.).

Cicero in libris *De divinatione* commemorat, magis interpretibus ut possunt seu volunt dubia coniectantibus credi solet⁸³. Tunc ergo dictum est eam esse causam pestilentiae, quod plurimas aedes sacras multi occupatas privatim tenerent: sic interim a magno imperitiae vel desidiae crimine Aesculapius liberatus est. Unde autem a multis aedes illae fuerant occupatae, nemine prohibente, nisi quia tantae numinum turbae diu frustra fuerat supplicatum, atque ita paulatim loca deserebantur a cultoribus, ut tamquam vacua sine ullius offensione possent humanis saltem usibus vindicari? Namque tunc velut ad sedandam pestilentiam diligenter repetita atque reparata nisi postea eodem modo neglecta atque usurpata latitarent, non utique magnae peritiae Varronis tribueretur, quod scribens de aedibus sacris tam multa ignorata commemorat⁸⁴. Sed tunc interim elegans non pestilentiae depulsio, sed deorum excusatio procurata est.

Incertaine res primi belli punici fuerunt...

18. 1. Iam vero Punicis bellis, cum inter utrumque imperium victoria diu anceps atque incerta penderet populique duo praevalidi impetus in alterutrum fortissimos et opulentissimos agerent, quot minutiora regna contrita sunt! quae urbes amplae nobilesque deletae, quot afflictatae, quot perditae civitates! Quam longe lateque tot regiones terraeque vastatae sunt! Quotiens victi hinc atque inde victores! Quid hominum consumptum est vel pugnantium militum vel ab armis vacantium populorum! Quanta vis navium marinis etiam proeliis oppressa et diversarum tempestatum varietate submersa est! Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae⁸⁵. Tunc magno metu pertur-

⁸³ CICERON, *De div.* 2, 25, 54.

⁸⁴ VARON, *Antiq.*, fr. 151 (samo u Aug.).

⁸⁵ EUTROPIJE, *Brev.* 2, 21—28.

vrsta proroštva (kao što napominje Ciceron u knjigama o proricanju)⁸³ običava se više vjerovati tumačiteljima, koji kako već uzmognu ili ushjednu nagađaju o dvosmislicama.

Tada bijaše rečeno, kako je uzrok kuge to što su mnoga svetišta ljudi zaposjeli i drže ih kao osobno vlasništvo; tako je za tu prigodu Eskulap oslobođen optužbe zbog neznanja ili lijenosti. Zašto su mnogi zaposjeli ta svetišta, a da im to nitko nije branio, ako ne zbog toga što se uzalud bijahu obraćali tolikim gomilama božanstava, pa su ih štovatelji malo po malo napuštali tako te se, kako su ispražnjena, zaključilo da bez ikakve povrede mogu poslužiti barem za ljudske potrebe? Naime, budući da ona tada bijahu pažljivo pretražena i popravljena (kako bi zaustavili pošast), da ta svetišta nisu poslije na isti način nezapaženo zanemarena i zaposjednuta, ne bi se pripisivalo velikoj Varonovoj učenosti to što pišući o svetištima spominje mnoga koja su nepoznata⁸⁴. Ali i time su tada pribavili zgodnu ispriku bogovima, a ne prestanak pošasti.

18. 1. U vrijeme Punskih ratova, kad je pobjeda između oba carstva dugo bila neodlučena i neizvjesna i kad su ta dva velična naroda izmjenjivali jedan protiv drugoga najžešće i najdalekosežnije udarce, kolika li manja kraljevstva propadoše! Koliki su krasni i plemeniti gradovi razoreni, kolike su države pogođene i uništene! Kolika li su mnoga i prostrana područja zemlje opustošena! Koliko li su puta pobjedivani i jedni i drugi pobjednici! Koliko li je samo ljudi izginulo, što boraca vojnika što nenaoružana puka! Kolika li je silina morskih brodova propala u bojevima i potonula od vremenskih nepogoda! Kad bismo sve to pokušali opisati ili barem spomenuti, i sami bismo bili samo povjesnici⁸⁵ (28). Tada, zburnjena golemim strahom, rimska je država

Kolike su nevolje satirale Rimljane za punskih ratova, dok su uzalud molili pomoć od bogova

Kapitoliju g. 84. pr. Kr. (Plinije St., 13, 27, 88), ali ih je car August opet nabavio i vratio (Svetonije, *De vita caes.* 2, 31). Najprije su ih čuvali i službeno tumačili Dvojica (*duumviri*), zatim zbor Desetorice (*decemviri*) i napokon Petnaestorice nadležnih za svetinje (*quindecimviri sacris faciundis*: Ciceron, *De div.* 1, 2, 4; Varon, *Ant. rom.* fr. 141 u Laktancija, *Div. inst.* 1, 6, 6). Svijet je vjerovao da se u njima krije proročanstvo o carskoj sudbini Rima (Vergilije, *n. mj.*; Horacije, *Carmen saec.* 5; Servije, *Ad Aen.* 6, 77ss).

(28) Možda se u toj napomeni krije duhovita ironija uperena protiv povjesnika Eutropija, presavjesnog u navođenju brojeva i podataka u svezi s datumima, popisanim pučanstvom, s brojem unovačenih vojnika, sakupljenih ili potopljenih brodova i slično.

PL 99

bata Romana civitas ad remedia vana et ridenda currebat. Instaurati sunt ex auctoritate librorum Sibyllinorum ludi saeculares, / quorum celebritas inter centum annos fuerat instituta felicioribusque temporibus memoria neglegente perierat. Renovarunt etiam pontifices ludos sacros inferis et ipsos abolitos annis retrorsum melioribus. Nimirum enim, quando renovati sunt, tanta copia morientium ditatos inferos etiam ludere delectabat, cum profecto miserii homines ipsa rabida bella et cruentas animositates funereasque hinc atque inde victorias magnos agerent ludos daemonum et opimas / epulas inferorum. Nihil sane miserabilius primo Punico bello accidit, quam quod ita Romani victi sunt, ut etiam Regulus ille caperetur, cuius in primo et in altero libro mentionem fecimus, vir plane magnus et victor antea domitorque Poenorum, qui etiam ipsum primum bellum Punicum confecisset, nisi aviditate nimia laudis et gloriae duriores condiciones, quam ferre possent, fessis Carthaginensibus imperasset. Illius viri et captivitas inopinatissima et servitus indignissima et iuratio fidelissima et mors crudelissima si deos illos non cogit erubescere, verum est quod aerii sunt et non habent sanguinem.

CC 86

...multaeque extiterunt calamitates.

- 2. Nec mala illo tempore gravissima intra moenia defuerunt. Nam exundante nimis ultra morem fluvio Tiberino paene omnia urbis plana subversa sunt, aliis impetu quasi torrentis impulsis, aliis velut stagno diuturno madefactis atque sublapsis. Istam deinde pestem ignis perniciosior subsecutus est, qui correptis circa forum quibusque celsioribus etiam templo Vestae suo familiarissimo non pepercit, ubi ei veluti vitam perpetuam diligentissima substitutione lignorum non tam honoratae quam damnatae virgines donare consueverant. Tunc vero illic ignis non tantum vivebat; sed etiam saeviebat. Cuius impetu exterritae virgines sacra illa fatalia, quae iam tres, in quibus fuerant, presserant civitates, cum ab illo incendio liberare non possent, Metellus pontifex suae quodam modo salutis oblitus irruens ea semiustus⁸⁵ abripuit⁸⁶. Neque enim vel ipsum

⁸⁵ semiustulatus *M.*, semiustilatus, neki kodeksi CSEL.

⁸⁶ CICERON, *Pro Scauro*, fr. 23, 46.

posegla za ispraznim i smiješnim lijekom. Na temelju sibilskih knjiga obnovljene su priredbe, koje se slavljahu svakih sto godina, a zatim su u sretnijim vremenima bile zapuštene i zaboravljene. Vrhovni su svećenici obnovili i svete priredbe u čast bogova podzemlja, koje također bijahu zanemarene u prošlim boljim godinama (29). A kad su te priredbe obnovljene, one su nedvojbeno uveseljavale podzemne bogove obogaćene tolikim mnoštvom mrtvacâ, jer zaista jadni ljudi — bijesnim ratovima i krvavim neprijateljstvima te mrtvačkim pobjedama na objema stranama, — priređivahu velike predstave zlim duhovima i raskošne gozbe podzemnicima. I zaista u Prvom punskom ratu nije se ništa jadanije dogodilo od toga da su Rimljani bili tako potučeni da je ropstva dopao i sam Regul (kojega smo već spominjali u prvoj i drugoj knjizi), čovjek bjelodano velik i negdašnji i pobjednik i krotitelj Punâ, koji bi bio dokrajčio i Prvi punski rat, da nije zbog pretjerane požude za hvalom i slavom nametnuo već iscrpljenim Kartažanima teže uvjete nego što su ih oni mogli podnijeti. Ako ti bogovi ne pocrvene od srama i zbog iznenadna zatočeništva toga čovjeka i zbog njegovog nedostojnog ropstva, njegove velike vjernosti prisezi i najokrutnije smrti, — onda je istina da su oni od zraka i da u njima nema krvi (30).

2. A nije u to doba manjkalo najgorih zala ni unutar zidina. Budući da se rijeka Tiber bijaše neuobičajeno razlila, preplavljena su gotovo sva niža mjesta u gradu, te su jedne zgrade porušene pod naletom bujice, dok su se druge srušile raskvašene od dugotrajna povodnja. Tu je nevolju slijedila jedna još pogubnija — požar: pošto je zahvatio neke više zgrade oko glavnog trga, nije pošteđio čak ni sebi po ognju srodni hram Veste, gdje mu običavahu trajno život njetiti neprestanim dodavanjem drvlja one ne toliko čašćene koliko osuđene djevice. A tad je oganj ne samo živio, nego čak bjesnio. Užasnute od žestine požara, djevice tad nisu mogle izbaviti iz plamenja usudne kipove^A (koji već bijahu srušili tri grada^B u kojima su prebivali), pa je vrhovni svećenik Metelo, zaboravivši nekako vlastitu sigurnost, jurio u oganj i izbavio ih, sâm upola spaljen.⁸⁶ A niti je tad vatra njega prepoznala, niti ondje

(29) Stoljetne su se priredbe i svečanosti slavile svakih sto godina, dakle u razdoblju jednog ljudskog vijeka s po tri pokoljenja; padale su na godišnjicu ustanovljenja Rima; spominju se one od 348. pr. Kr. pa one od 249. (o kojima govori Augustin), od 146. (usp. Livije, *Per.* 49); za slijedeće su ih stoljeće odložili do 17. po Kr. (za njih je Horacije sastavio poznati *Carmen saeculare* — Stoljetnu pjesmu); slavile su se još g. 88. po Kr. (usp. Censorin, *De die nat.* 17, 10, 11).

(30) Prvi punski rat (264—241. pr. Kr.) značio je za Rim ratovanje izvan granica Apeninskog poluotoka a u povijesti Zapada sukob dviju različitih civilizacija, jedne semitske (punske ili feničke) i druge arijevske (latinske ili indoevropske), za prevlast nad narodima Sredozemlja; u povijesti tehnologije značio je usavršavanje naoružanja i stvarni početak pomorskog ratovanja. Za ono je doba imao značenje današnjih svjetskih ratova: Polibije mu posvećuje gotovo čitavu prvu knjigu Povijesti a Livije knjige od 16. do 20.

^A Riječ je o Paladiju, svetomu kipu Palade (koji je navodno Zeus poslao Dardanu), a iz Troje ga bijaše donio Eneja. Kip se nalazio u Vestinu hramu, skriven od očiju puka, i vjerovalo se kako njegova nazočnost jamči sigurnost grada koji ga posjeduje.

^B To jest: Troja, Lavinij, Alba.

ignis agnovit, aut vero erat ibi numen, quod non etiam, si fuisset, fugisset. Homo igitur potius sacris Vestae quam illa homini prodesset potuerunt. Si autem a se ipsis ignem non repellebant, civitatem, cuius salutem tueri putabantur, quid contra illas aquas flammisque poterant adiuvere? sicut etiam res ipsa nihil ea prorsus potuisse patefecit. Haec istis nequaquam obicerentur a nobis, si illa sacra dicerent non tuendis his bonis temporalibus instituta, sed significandis aeternis, et ideo, cum ea, quod corporalia visibiliaque essent, perire contingeret, nihil his rebus minui, propter quas fuerant instituta, et posse ad eosdem usus denuo reparari. Nunc vero caecitate mirabili eis sacris, quae perire possent^{ah}, fieri potuisse existimant, ut salus terrena et temporalis felicitas civitatis perire non posset. Proinde cum illis etiam manentibus sacris vel salutis contritio vel infelicitas irruisse / monstratur, mutare sententiam, quam defendere nequeunt, erubescunt.

PL 100

Gravissimae fac-
tae sunt clades
secundi belli
punici...
CC 87

19. Secundo autem Punico bello nimis longum est commemorare clades duorum populorum tam longe secum lateque pugnantium, ita ut his quoque fatentibus, qui non tam narrare bella Romana quam Romanum imperium laudare instituerunt, similior victo fuerit ille qui vicit⁸⁷. Hannibale quippe ab Hispania surgente et Pyrenaeis montibus superatis, Gallia transcurta Alpibusque disruptis, tam longo circuitu auctis viribus, cuncta vastando aut subigendo, torrentis modo Italiae faucibus irruente quam cruenta proelia gesta sunt, quotiens^{ai} Romani superati! quam multa ad hostem oppida defecerunt, quam multa capta et oppressa! quam dirae pugnae et totiens Hannibali Romana clade gloriosae! De Cannensi autem mirabiliter horrendo malo quid dicam, ubi Hannibal, cum esset crudelissimus, tamen tanta inimicorum atrocissimorum caede satiatus parci iussisse perhibetur? Unde tres modios anulorum aureorum Carthaginem misit, quo intellexerent tantam in illo proelio dignitatem cecidisse Romanam, ut facilius eam caperet mensura quam numerus⁸⁸, atque hinc strages turbae ceterae tanto utique numerosioris, quanto infimioris, quae sine anulis iacebat, concicienda potius quam nuntianda putaretur. Denique tanta militum inopia secuta est, ut Romani reos facinorum proposita impunitate colli-

^{ah} possint *M.*

^{ai} quam... sunt] quam cruenta bella gesta sunt, quam multa proelia! Quoties *M.*

bijaše ijednog božanstva koje ne bi uteklo, ako ga je i bilo. Dakle, više je čovjek uzmogao pomoći svetinjama Veste negoli one pomoći njemu. Ako pak od sebe samih ne odagnaše ognja, kako su mogle protiv tih poplava i požara pomoći gradu, kojega sigurnost mislilo se da one štite? Upravo kao što sama stvar otkri, nisu one ništa mogle.

Mi njima ne bismo nikad prigovarali, da su rekli kako nisu te svetinje ustanovili da bi osigurali ova prolazna dobra, nego kako bi označili ona vječna; i stoga kad se dogodilo da propadnu jer tjelesne i vidljive, ništa to nije naudilo onome radi čega bijahu ustanovljene pa se opet mogu obnoviti u istu svrhu. U začudnoj sljepoći oni mniju kako se svetinjama koje mogu propasti, može postići da ne propadne zemaljska dobrobit i vremenita sreća države. Potom, kad im se pokaže kako, ako i ostanu te svetinje, ipak dođe do gubitka dobrobiti ili do nesreće, njih je sram odustati od mnijenja koje ne mogu obraniti.

19. Predugo bi bilo nabrajati iz Drugog punskoga rata sve one poraze obaju naroda između sebe i dugo i naširoko zaraćenih, tako da i oni kojima bijaše nakana ne toliko opisivati rimske ratove koliko veličati rimsko gospodstvo, da i ti priznaju, kako više nalik pobijedonomu bijaše onaj koji je pobijedio.⁸⁷ Dakako, kad je ono Hanibal, krenuvši iz Hispanije i prešavši Pirinejske gore, te projurivši Galijom i probivši se kroz Alpe, uvećavši snage tim dugim okruženjem pustošeci ili podvrgavajući sve, provalio kroz klance Italije poput bujice, kakvi li su krvavi ratovi i koliki bojevi vođeni! Koliko li su puta Rimljani potučeni! Koliki gradovi prijedoh neprijatelju, a koliki su zaposjednuti i svladani! Kako li zlokobne bijahu te bitke i koliko se puta Hanibal proslavio rimskim porazom! Što da kažem o onoj začudnoj i užasnoj nesreći kod Kane, gdje je Hanibal iako bijaše krajnje okrutan, ipak bio toliko zasićen pokoljem svojih najljućih neprijatelja, da je — kako kažu — naredio da ih poštede? Odatle je tri vagana zlatnoga prstenja poslao u Kartagu, da bi ih obavijestio kako je u tome boju izginulo toliko rimskoga plemstva te se lakše moglo odrediti mjerom negoli brojem⁸⁸, a da se pokolj ostaloga vojništva (koje bijaše to brojnije što položajem niže) jer je ležalo bez prstenova, više mogao nagadati negoli točno odrediti.

Nakon tog je uslijedila tolika oskudica u vojnicima, da Rimljani stadoše prikupljati zločince obećavši im slobodu od kazne i robove oslobadati,

O nedaćama Drugog punskog rata, koje su istrošile snage objiju strana

⁸⁷ FLOR, *Epit.* 2, 6 (22), 1.

⁸⁸ EUTROPIJE, *Brev.* 3, 11, 2.

gerent, servitia libertate donarent atque illis pudendus non tam suppleretur quam institueretur exercitus. Servis itaque, immo, ne faciamus iniuriam, iam libertis, pro Romana re publica pugnaturis arma defuerunt. Detracta sunt templis, tamquam Romani diis suis dicerent: Ponite quae tam diu inaniter habuistis, ne forte aliquid utile inde facere possint nostra mancipia, unde vos nostra numina facere^{al} non potuistis. Tunc etiam stipendiis sufficiens cum defecisset aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo unoquoque id quod habuit conferente, ut praeter singulos anulos^{am} singulasque bullas, miserabilia dignitatis insignia, nihil sibi auri senatus ipse, quanto magis ceteri ordines tribusque relinquerent⁸⁹. Quis ferret istos, si nostris temporibus ad hanc inopiam cogentur, cum eos modo vix feramus, quando pro superflua voluptate plura donantur histrionibus, quam / tunc legionibus pro extrema salute collata sunt?

PL 101

...inter quae exitium Saguntinorum.
CC 88

20. Sed in his omnibus belli Punici secundi malis nihil miserabilius ac miserabili querella dignius quam exitium Saguntinorum fuit. Haec quippe Hispaniae civitas amicissima populi Romani, dum eidem populo fidem servat, eversa est. Hinc enim Hannibal fracto foedere Romanorum causas quaesivit, quibus eos irritaret ad bellum. Saguntum ergo ferociter obsidebat; quod ubi Romae auditum est, missi legati ad Hannibalem, ut ab eius obsidione discederet. Contempti Carthaginem pergunt quaerimoniamque deponunt foederis rupti infectoque negotio Romam redeunt. Dum hae morae aguntur, misera illa civitas opulentissima, suae rei publicae Romanaeque carissima, octavo vel nono a Poenis mense deleta est. Cuius interitum legere, quanto magis scribere, horroris est. Breviter tamen eum commemorabo; ad rem quippe quae agitur multum pertinet. Primo fame contabuit; nam etiam suorum cadaveribus a nonnullis pasta perhibetur. Deinde omnium fessa rerum, ne saltem captiva in manus Hannibalis perveniret, ingentem rogam publice struxit, in quem ardentem ferro etiam trucidatos omnes se suosque mise-

^{al} unde . . . facere] unde vos, nostra numina, nihil facere M.

^{am} aureos dod. M.

⁸⁹ FLOR, *Epit.* 2, 6 (22), 23—24.

te od tih sastaviše ne puku popunidbu, nego na sramotu novu vojsku. Ali tim robovima, ili (da ih ne vrijeđamo) zapravo oslobođenicima, koji su se imali boriti za rimsku državu, uzmanjkalo je oružja. Ono je uzeto iz hramova, kao da su Rimljani svojim bogovima govorili: »Odložite ono što ste tako dugo uludo držali, ne bi li možda štogod korisno time polučili naši robovi, čime vi, naši bogovi, ne uzmogoste postići ništa«. A budući da tada ni državnoj blagajni nije dostajalo novca za vojničke plaće, prodavala se osobna imovina u društvene svrhe, te je svatko pridonosio ono što je imao, tako da ni sami senatori ne zadržavaju sebi nikakva zlata, osim po jedan prsten i zlatni privjesak s ogrlice (kao jadne znakove dostojanstva), a još manje ostali staleži i plemena!⁸⁹ Tko li bi njih mogao podnijeti, da se u naše doba prisile na takvo siromaštvo, kad te ljude jedva sad možemo podnijeti, dok radi suvišna užitka darivaju glumcima više nego što se onda četama prikupilo za puki opstanak? (31).

20. Ali u svim tim nevoljama Drugoga punskoga rata ništa nije jasnije i jodne žalosti dostojnije od propasti Saguntana. Jer taj je hispanski grad, velik prijatelj rimskom narodu, bio razoren, ostajući vjeran tome istom narodu. Kad je Hanibal prekinuo sporazum s Rimljanima, potražio je povod da ih izazove na rat. Stao je stoga žestoko opsjedati Sagunt; kad se u Rimu doznalo o tome, pošalju izaslanike Hanibalu, sa zahtjevom da obustavi opsadu. Odbijeni, odu u Kartagu i ulože prosvjed zbog prekršaja sporazuma, zatim se neobavljena posla vrata u Rim. Dok se tako dangubilo, taj jadni (a inače veoma bogati grad, dragocjen i svojoj i rimskoj državi) bude razoren nakon osam ili devet mjeseci punske opsade.

Užasno je i čitati o njegovoj propasti, a nekmoli pisati. Pa ipak ću se ukkratko osvrnuti; jer se uveliko tiče predmeta o kojem je riječ. Prvo je zavladao glad; neki izvještavaju kako su se hranili i mrtvim truplima svojih. Nakon toga, izmoredni svime tim, kako barem ne bi dopali Hanibalu u ropstvo, javno podignu golemu lomaču, kojoj se u plamenje svi sa svojima pobacaše, pošto se prvo mačem pozaklaše. Tu su nešto

O propasti Saguntana, koji nastradaše zbog prijateljstva s Rimljanima, a rimski im bogovi ne pružiše pomoći

(31) Drugi punski rat (221—202. pr. Kr.) značio je u rimskoj povijesti najtrpkije iskustvo granica vlastite imperijalističke žedi, a u povijesti Zapada posvješćivanje nemogućnosti da mirno koegzistiraju dva naroda obuzeta naglašenim imperijalističkim pretenzijama; u povijesti ratne strategije značio je izrastanje dvojice veleratnika, Hanibala i Scipiona Velikoga, koji su zajedno s Aleksandrom smatrani najvećim vojskovođama Starog vijeka. Stari su povjesnici svjesni te važnosti: Livije posvećuje Drugom punskom ratu treću dekadu svoga glavnog djela a Polibije bar dvije knjige (3. i 4.) svojih Historija.

runt. Hic aliquid agerent dii helluones atque nebulones, sacrificiorum adipibus inhiantes et fallacium divinationum caligine decipientes; hic aliquid agerent, civitati populi Romani amicissimae subvenirent, fidei conservatione pereuntem perire non sinerent. Ipsi utique medi praefuerunt, cum Romanae rei publicae interiecto foedere copulata est. Custodiens itaque fideliter, quod ipsis praesidibus placito iunxerat, fide vinxerat, iuratione constrinxerat, a perfido obsessa, oppressa consumpta est. Si ipsi dii tempestate atque fulminibus Hannibalem postea Romanis proximis moenibus terruerunt longeque miserunt: tunc primum tale aliquid facerent. Audeo quippe dicere honestius illos pro amicis Romanorum ideo periclitantibus, ne Romanis frangerent fidem, et nullam opem tunc habentibus quam pro ipsis Romanis, qui pro se pugnant atque adversus Hannibalem opulenti erant, potuisse tempestate saevire. Si ergo tutores essent Romanae felicitatis et gloriae, tam grave ab ea crimen Saguntinae calamitatis averterent; nunc vero quam stulte creditur, diis illis defensoribus Romam victore Hannibale non perisse, qui Saguntinae urbi non potuerunt, ne pro eius periret amicitia, subvenire! Si Saguntinorum Christianus populus esset et huius modi aliquid pro fide evangelica pateretur, quamquam se ipse nec ferro nec ignibus corrupisset, sed tamen si pro fide evangelica excidium pateretur: ea spe pateretur, qua in Christum crediderat, non mercede brevissimi temporis, sed aeternitatis inter/minae. Pro istis autem diis, qui propterea coli perhibentur, propterea / colendi requiruntur, ut harum labentium atque transeuntium rerum felicitas tuta sit, quid nobis defensores et excusatores eorum de Saguntinis pereuntes respondebunt, nisi quod de illo Regulo extincto? Hoc quippe interest, quod ille unus homo, haec tota civitas; utriusque tamen interitus causa conservatio fidei fuit. Propter hanc enim ad hostes et redire ille voluit, et noluit ista transire. Conservata ergo provocat deorum iram fides? an possunt et diis propitiis perire non solum quique homines, verum etiam integrae civitates? Utrum volunt, eligant. Si enim fidei servatae irascuntur illi dii, quaerant perfidos, a quibus colantur; si autem etiam illis propitiis multis

PL 102
CC 89

trebali učiniti ti bogovi, žderači i nitkovi, što pohlepno razjapljuju usta na pretilinu žrtava, obmanjujući magluštinom lažnih proroštava; tu su morali nešto učiniti, priteći u pomoć gradu, velikom prijatelju rimskoga naroda, i nisu smjeli dopustiti da propadne zbog toga što je držao vjeru i stradao! Sami su, naime, predsjedavali kao posrednici kad bijaše uglavljen sporazum Sagunta s rimskom državom. Držeći se, dakle, vjerno upravo saveza, što ga je pod njihovim pokroviteljstvom sklopio i na koji se zapriseгнуo, grad bijaše od prekršitelja opsjednut, svladan i uništen. Ako su ti isti bogovi kasnije Hanibala, pod samim rimskim zidinama, olujom i munjama preplašili i otjerali daleko, trebali su takvo što prvo tu poduzeti. Dapače se usuđujem reći, kako bi bilo poštenije da su uz mogli bješnjeti olujom u korist prijateljima Rimljanâ (koji su bili u pogibelji jer ne prekršiše vjeru zadatu Rimljanima a ostadoše bez ikakve pomoći) negoli radi samih Rimljana, koji se borahu za sebe same i bijahu obilno opskrbljeni protiv Hanibala.

Da su, dakle, bili zaštitnici blagostanja i slave Rima, onda bi od njega odvratili tešku krivnju za saguntsku nesreću; stoga se ludo vjeruje, kako su ti bogovi branitelji spriječili propast Rima od pobjednika Hanibala, kad nisu mogli priteći u pomoć gradu Saguntu, da ne propadne zbog prijateljstva prema njima! Kad bi Sagunčani bili kršćanski puk i što god takvo pretrpjeli radi vjere evanđeoske (iako tada sebe same ne bi bili uništili ni mačem ni ognjem; ali kad bi ipak pretrpjeli propast radi vjere evanđeoske), onda bi to pretrpjeli s onom nadom kojom u Krista povjerovali, ne radi plaće ovoga prekratkog vremena, nego beskrajne vječnosti. U prilog tim istim bogovima (o kojima se zato kaže, i od kojih se zato traži, kako ih treba štovati da bi osigurali sreću u ovim nepostojanim i prolaznim prilikama) što li će odgovoriti njihovi branitelji i ispričavatelji o propasti Sagunčana, ako ne ono što i o poginuću Regulovu? Dakako, razlika je u tome što je ovo čovjek pojedinaac, a ono cijeli grad; ali uzrok propasti oboga bijaše čuvanje zadate vjere. Naime, zbog nje se onaj čovjek htjede vratiti neprijateljima, a grad ne htjede k njima prijeći (32).

Da li, dakle, održana vjera izaziva gnjev bogova? Mogu li i uz naklonost bogova propasti ne samo pojedini ljudi nego i cijeli gradovi? Nek od toga dvoga izaberu što ushjtjednu. Ako se, naime, ti bogovi srde na održanu vjeru, nek onda potraže nevjerne, da ih takvi štuju; ako opet

(32) Otpor Sagunta i njegova vjernost Rimu služila je nizu pisaca kao potvrda nečeg vrijednog u jednoj imperijalističkoj viziji događanja (usp. Livije 21, 14, 15 ili Polibije 3, 17). Ako se gledaše promijeni, mnogo šta dolazi u pitanje; ali svi znadu da u ratnom vrtlogu svatko bira veće dobro ili manje moguće zlo za sebe.

gravibusque cruciatibus afflicti interire homines civitatesque possunt, nullo fructu felicitatis huius coluntur. Desinant igitur suscensere, qui sacris deorum suorum perditis se infelices esse factos putant. Possent enim illis non solum manentibus, verum etiam faventibus non sicut modo de miseria murmurare, sed sicut tunc Regulus et Saguntini excruciatii horribiliter etiam penitus interire.

A bellis civilibus ad Augustum res describuntur (21-31)

21. Porro inter secundum et postremum bellum Carthaginiense, quando Sallustius optimis moribus et maxima concordia dixit egisse Romanos⁹⁰ (multa enim praetereo suscepti operis modum cogitans), eodem ipso ergo tempore morum optimorum maximaeque concordiae Scipio ille Romae Italiaeque liberator eiusdemque belli Punici secundi tam horrendi, tam exitiosi, tam periculosi praeclarus mirabilisque confector, victor Hannibalis domitorque Carthaginis, cuius ab adolescentia vita describitur⁹¹ diis dedita templisque nutrita, inimicorum accusationibus cessit carensque patria, quam sua virtute salvam et liberam reddidit, in oppido Linternensi egit reliquam complevitque vitam, post insignem suum triumphum nullo illius urbis captus desiderio, ita ut iussisse perhibeatur, ne saltem mortuo in ingrata patria funus fieret⁹². Deinde tunc primum per Gneum Manlium proconsulem de Gallograecis triumphantem Asiatice luxuria Romam omni hoste peior irrepsit. Tunc enim primum lecti aerati et pretiosa stragula visa perhibentur⁹³; tunc inductae in convivia psaltriae et alia licentiosa nequitia. Sed nunc de his malis, quae intolerabiliter homines patiuntur, non de his, quae libenter faciunt, dicere institui. Unde illud magis, quod de Scipione commemoravi, quod cedens inimicis ex/tra patriam, quam liberavit, mortuus est, ad praesentem pertinet disputationem, quod ei Romana numina, a quorum templis avertit Hannibalem, non reddiderunt vicem, quae propter istam tantummodo coluntur felicitatem. Sed quia Sallustius eo tempore ibi dixit mores optimos fuisse, propterea hoc de Asiana luxuria commemorandum putavi, ut intellegatur etiam illud a Sallustio in comparationem^{an} aliorum tempo-

^{an} comparatione M.

⁹⁰ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 11.

⁹¹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 38, 51. 5—11.

⁹² LIVIJE, *Ab urbe cond.* 38, 53, 8.

⁹³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 39, 6, 7—8.

Ingrati animi et lascivi crimina enumerantur.

PL 103

CC 90

mogu, unatoč naklonosti tih bogova, propasti i ljudi i gradovi izloženi mnogim i teškim mukama, onda ih radi takve dobrobiti zaludu štiju. Nek se, dakle, prestanu srditi oni koji misle, kako su postali nesretni, jer propadoše svetišta njihovih bogova. I uz bogove, koji ne samo što su tu nego su im čak i nakloni, mogli bi ti ljudi ne samo mrmljati zbog bijede, kao što je sada, nego čak i propasti u užasnim mukama, kao nekoč Regul i Sagunčani.

Od građanskih ratova do carstva (21-31)

21. Nadalje, između Drugoga i posljednjeg punskoga rata, kad se prema Salustiju u Rimu živjelo s najboljim čudorednim običajima i u najvećoj slozi⁹⁰ (a preko mnogo toga prelazim imajući na umu ograničenost poduzetog posla), dakle, u to vrijeme najboljih čudorednih običaja i najveće sloge, Scipion, izbavitelj Rima i Italije, (dični i čudesni dovršitelj rečenoga Drugog punskog rata, toliko užasnog, toliko pogibeljnog i tako pogubnog), pobjednik Hanibala i osvajač Kartage, koji je od rane mladosti svoj život — kako pišu⁹¹ — proveo bogovima posvećen i odgojen u hramovima, postade žrtva neprijateljskih osvada i ostavši bez domovine (koju je svojom vrlinom i ušćuvao i oslobodio) proveo je ostatak života u gradiću Linternu^A, a tako je malo — nakon svojega veličanstvenog trijumfa — imao želje za tim gradom te je (kako se priča) naredio, da mu čak ni mrtvomu ne priređuju pogreba u nezahvalnoj domovini⁹²) (33). I tek se tada preko prokonzula Gneja Manlija^B, koji je pobijedio Galačane, uvukla u Rim azijska raskoš, gora od svakog neprijatelja. Kaže se kako su tad prvi put upotrebljivani mjedeni kreveti i skupocjeni pokrivači⁹³; tad su na gozbe uvedene citarašice i ostale razuzdane opačine.

Ali ja sam nakanio govoriti o onom zlu koje ljudi nesnosno trpe, a ne o onom koje rado izazivaju. Stoga to što sam spomenuo Scipiona (koji je potisnut neprijateljima umro izvan domovine, koju bijaše oslobodio) tim se više tiče ove rasprave, jer njemu rimska božanstva — kojima je od hramova odvratio Hanibala — nisu jednako uzvratila, iako ih ljudi štiju samo radi zemaljske sreće. Ali budući da je Salustije kazao kako u to doba čudoredni običaji bijahu najbolji, zbog toga sam mislio da valja pripomenuti ono o azijskoj raskoši, kako bi se shvatilo da i ono što Salustije kaže vrijedi samo u usporedbi s dru-

Kako nezahvalna bijaše rimska država prema svojem izbavitelju Scipionu i kakve je običaje imala u onome razdoblju koje Salustije opisuje kao najbolje

(33) Tako reći svi stari povjesnici gledaju u Scipionu sigurna i genijalna vojskovođu, ali također čovjeka velikodušna, vjerna republičkom idealu slobode, unatoč svim kušnjama i slabostima kojima je na visoku položaju i doseg u slavi bio izložen. O tom: Polibije (10, 40); Diodor Sikul (*Bibl.* 29, 21).

^A Mjesto na obali Kampanije.

^B Gnej Manlije Vulso (Gnaeus Manlius Vulso), bio u vojnom pohodu protiv Galačana ili Galogrka 189. pr. Kr.

rum dictum, quibus temporibus peiores utique in gravissimis discordiis mores fuerunt. Nam tunc, id est inter secundum et postremum bellum Carthaginiense, lata est etiam lex illa Voconia, ne quis heredem feminam faceret, nec unicam filiam⁹⁴. Qua lege quid iniquius dici aut cogitari possit, ignoro. Verum tamen toto illo intervallo duorum bellorum Punicorum tolerabilior infelicitas fuit. Bellis tantummodo foris conterebatur exercitus, sed victoriis consolabatur; domi autem nullae, sicut alias, discordiae saeviebant. Sed ultimo bello Punico uno impetu alterius Scipionis, qui ob hoc etiam ipse Africani cognomen invenit, aemula imperii Romani ab stirpe deleta est, ac deinde tantis malorum aggeribus oppressa Romana res publica, ut prosperitate ac securitate rerum, unde nimium corruptis moribus mala illa congesta sunt, plus nocuisse monstretur tam cito eversa, quam prius nocuerat tam diu adversa Carthago. Hoc toto tempore usque ad Caesarem Augustum, qui videtur non adhuc vel ipsorum opinione gloriosam, sed contentiosam et exitiosam et plane iam enervem ac languidam libertatem omni modo extorsisse Romanis et ad regale arbitrium cuncta revocasse et quasi morbida vetustate collapsam veluti instaurasse ac renovasse rem publicam; toto ergo isto tempore omitto ex aliis atque aliis causis etiam atque etiam bellicas clades et Numantinum foedus horrenda ignominia maculosum; volaverant enim pulli de caeva et Mancino consuli, ut aiunt, augurium malum fecerant⁹⁵; quasi per tot annos, quibus illa exigua civitas Romanum circumsessa exercitum afflixerat ipsique Romanae rei publicae terrori esse iam coeperat, alii contra eam alio augurio processerunt.

Mithridate imperante Romani necantur.

PL 104

22. Sed haec, inquam, omitto, quamvis illud nequaquam tacuerim, quod Mithridates rex Asiae ubique in Asia peregrinantes cives Romanos atque innumerabili copia suis negotiis intentos uno die occidi iussit: et factum est⁹⁶. Quam illa miserabilis rerum / facies erat, subito quemque, ubicumque fuisset inventus, in agro, in via,

⁹⁴ CICERON, *In Verrem*, act. sec. 1, 41, 106; AUL GELIJE, *Noct. Att.* 6, 13.

⁹⁵ LIVIJE, *Periocha* 55; CICERON, *De off.* 3, 30, 109; *De rep.* 3, 18, 28; JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 24; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. memor.* 1, 6, 7; JANUARIJE NEPOCIJAN, *Epit. Val. Max.* 7, 8.

⁹⁶ LIVIJE, *Periocha* 78; APIJAN, *De bello mitrid.* 22–23.

gim vremenima, kad su zbog teških nemira i čudoredni običaji pogoršani. Naime, upravo tada, između Drugog i posljednjeg rata s Kartagom donesen je onaj Vokonijev zakon^A, po kojem ženu ne može nitko učiniti baštinicom, pa ni vlastitu kćer jedinicu⁹⁴). Ja ne znam može li se izreći ili smisliti nepravedniji zakon od toga. Pa ipak, u cijelome tome razdoblju između dvaju punskih ratova, nedaće bijahu podnošljivije. Vojsku su uznemirivali samo inozemni ratovi, ali su je zato pobjede tješile; dok kod kuće nije bilo bijesnih sukoba, kao inače.

Ali kad je u Drugom punskom ratu jednim udarcem onaj drugi Scipion (koji je zbog toga stekao nadimak Afrikanac)^B u samome korijenu zatro suparnicu rimskog gospodstva, otada su tolika zla navalila na rimsku državu, da se pokazalo kako je u blagostanju i sigurnosti (u kojima je zbog izopačenih običaja i došlo do tih zala) država više nastradala od nagle propasti Kartage, negoli ranije od njezina dugotrajna neprijateljstva.

U cijelom tome razdoblju, sve do Cezara Augusta (koji je, kako se čini, svakim načinom oduzimao Rimljanima onu slobodu koju više ni oni sami nisu smatrali slavnom, nego je svadljiva i razorna, bjelodano omlitavjela i mlohava; i koji je sve ponovo sveo pod kraljevsku vlast i time kao učvrstio i obnovio državu već skršenu staračkom bolešću); dakle, u cijelom tome razdoblju prelazim preko svih onih ratnih poraza, što su neprestance nadolazili iz ovih ili onih razloga, i preko sporazuma s Numantincima, koji je ukaljan užasnom sramotom;^C kao što kažu, pilići bijahu izletjeli iz krletke, i to bijaše koban predznak za konzula Mancina;⁹⁵) kao da su za svih tih godina (u kojima je taj maleni grad, iako opkoljen, poražavao rimsku vojsku i počeo užasavati i samu rimsku državu) i drugi vojskovođe udarali na njega sa zlim proroštvom! (34).

22. Kažem, kako preko tih stvari prelazim, iako ne mogu prešutjeti ono kad je kralj Azije Mitridat naredio, da se u jednom jedinom danu pobiju svi rimski građani koji se zateku bilo gdje u Aziji, a bijaše ih ondje neizbrojivo mnoštvo zabavljenih svojim poslovima; ta je naredba i izvršena⁹⁶). Kako li je to bio žalostan prizor, kad je iznenada, bez opomene i bezbožno sasječen svaki od njih pa gdje god se zatekao:

O Mitridatovoj naredbi, po kojoj je trebalo ubiti sve rimske građane koji se zateku unutar Azije

(34) Rimski povjesnici pišu s osjećajem neugodnosti o ratu protiv ustaničkog grada Numancije u Taragonskoj Hispaniji koja je čak devet godina držala u šahu rimsku vojsku (43—34). Kasnije su je osvajači sraznili sa zemljom po nalogu Scipiona Emilijana. Mučno se već onda doimao slučaj rimskog konzula Mancina koji je s Numancijom sklopio Rimu neprihvatljiv i zato ponižavajući mir; bio je osramočen tako da su ga svukli do gola i ruku vezanih odostrag ostavili na gradskim vratima: građani Numancije nisu ga ni pogledali; o tom Eutropije, 4, 17; Velej Paterkul, *Hist. rom.* 2, 4; Flor 1, 34. Augustin prelazi preko događaja šutke.

A Na zahtjev pučkog tribuna K. Vokonija Saksa (O. Voconius Saxus) donesen je 169. pr. Kr. taj zakon, poznat kao *Lex Voconia*.

B To jest *Scipio Africanus Minor* (Scipion Mlađi), razorio Kartagu 146. pr. Kr.

C Naime, kad je G. Hostilije Mancin (C. Hostilius Mancinus) s vojskom od 30.000 bio poražen od 4.000 Numantinaca. Senat je odbio sporazum koji je Mancin sklopio s pobjednicima (137. pr. Kr.); on se onda na vlastitu želju predao Numantincima, ali su oni odbili da ga prime. (Livije, *Epitome*, 54).

in oppido, in domo, in vico, in foro, in templo, in lecto, in convivio inopinate atque impie fuisse trucidatum! / Qui gemitus morientium, quae lacrimae spectantium, fortasse etiam ferientium fuerunt! Quam dura necessitas hospitem non solum videndi nefarias illas caedes domi suae, verum etiam perpetrandi, ab illa blanda comitate humanitatis repente mutatis vultibus ad hostile negotium in pace peragendum, mutuis dicam omnino vulneribus, cum percussus in corpore et percussor in animo feriretur! Num et isti omnes auguria contempserant? Num deos et domesticos et publicos, cum de sedibus suis ad illam irremeabilem peregrinationem profecti sunt, quos consulerent, non habebant? Hoc si ita est, non habent cur isti in hac causa de nostris temporibus conquerantur; olim Romani haec vana contemnunt. Si autem consuluerunt, respondeatur, quid ista profuerunt, quando per humanas dumtaxat leges, nemine prohibente, licuerunt.

Quae mala fuerint bellorum civilium.

23. Sed iam illa mala breviter, quantum possumus, commemoremus, quae quanto interiora, tanto miseriora exstiterunt: discordiae civiles vel potius inciviles, nec iam seditiones, sed etiam ipsa bella urbana, ubi tantus sanguis effusus est, ubi partium studia non contionum dissensionibus variisque vocibus in alterutrum, sed plane iam ferro armisque saeviebant; bella socialia, bella servilia, bella civilia quantum Romanum cruorem fuderunt, quantam Italiae vastationem desertionemque fecerunt! Namque antequam se adversus Romam sociale Latium commoveret, cuncta animalia humanis usibus subdita, canes, equi, asini, boves, et quaeque alia pecora sub hominum dominio fuerunt, subito efferata et domesticae lenitatis oblita relictis tectis libera vagabantur et omnem non solum aliorum, verum etiam dominorum aversabantur accessum, non sine exitio vel periculo audentis, si quis de proximo urgeret⁹⁷. Quanti mali signum fuit, si hoc signum fuit, quod tantum malum fuit, si etiam signum non fuit! Hoc si nostris temporibus accidisset, rabidiores istos quam sua illi animalia pateremur.

Gracchorum seditio initium fuit bellorum civilium.
PL 105

24. Initium autem civilium malorum fuit seditiones / Gracchorum agrariis legibus excitatae. Volebant enim agros populo dividere, quos nobilitas perperam possidebat. Sed iam vetustam iniquitatem audere convellere periculosissimum, immo vero, ut res ipsa docuit, perniciosissimum fuit. Quae funera facta sunt, cum prior Gracchus occisus est! quae etiam, cum alius frater eius non

⁹⁷ JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 54; OROZIJE, *Hist.* 5, 18, 9.

na polju, na putu, u gradu, u kući, na ulici, na trgu, u hramu, u postelji, na gozbi! Kakvi li bijahu jauci umirućih, koje li suze nazočnih, pa možda i onih što su ubijali! Kakva okrutna nužda bijaše nametnuta domaćima, koji ne samo što su morali u svojoj kući gledati to opako klanje nego su morali i sami u njemu sudjelovati, te odbacivši odjednom s lica izraz uljudnosti i čovječnosti dati se — usred mira — na posao neprijatelja; i da kažem pravo, rane tu bijahu uzajamne: napadnuti bijaše ranjen u tijelo, a napadač u dušu!

Da li su i ti svi prezirali proroštva? Kad ono krenuše na taj put s kojeg se nikad neće vratiti, zar nisu imali ni kućnih ni javnih bogova, da ih savjetuju? Ako je tomu tako, onda se — što se toga tiče — naši protivnici nemaju zašto tužiti na naše doba; već odavno Rimljani prezriješe takve ispraznosti. A ako su se posavjetovali oko znakova, neka odgovore koliko je to koristilo, kada barem po ljudskim zakonima to im nije nitko branio, niti ih je u tome priječio.

23. Nego da sada, ukoliko to možemo, ukratko navedemo ona zla koja bijahu to žalosnija što su bila unutrašnija: one građanske razdore (koji su zapravo negrađanski), ne više stranačke nemire, nego potpune gradske ratove, u kojima se toliko krvi prolilo, kad se stranačke strasti nisu iscrpljivale u saborskim prepirkama ili u uzajamnu nadvikivanju, nego su divljale u sudaru oružja; saveznički ratovi, robovski ratovi, građanski ratovi — koliko li ti proliše rimske krvi i koliko li razoriše i opustošiše Italiju! Prije nego je naime saveznički Lacij krenuo u rat protiv Rima^A, sve one životinje što su ukroćene za ljudske potrebe (psi, konji, tovari, volovi, i sva ostala stoka kojom je čovjek upravljao), podivljavši odjednom i zaboravivši udomaćenu blagost stadoše lutati napustiv svoj smještaj i opirati se prilasku ne samo tuđinaca nego čak i svojih gospodara, što nije prolazilo bez poginuća ili pogibelji odvažnika, koji bi ih iz bliza pokušao svladati⁹⁷). Kolikog li zla to bijaše znak, ako je to bio znak; zlo je bilo golemo, ako i ne bijaše znak! Da se takvo što dogodilo u naše doba, ti bi protivnici bili bjesniji protiv nas negoli nekoć one životinje.

O unutarnjim ne-
daćama koje su po-
godile rimsku drža-
vu, a kojima je kao
predznak prethodi-
la čudna pojava
bjesnoće među
svim životinjama
koje su korisne lju-
dima

24. Začetak građanskih ratova bijaše u neredima koje su izazvali braća Grakhi sa svojim zemljišnim zakonima. Oni su htjeli da se puku porazdijeli zemlja koju je plemstvo nezakonito zaposjelo. Ali je veoma pogibeljno odvažiti se napasti prastaru opačinu; i kao što je sam ishod pokazao, bijaše to krajnje kobno. Koliko li je samo pogreba uslijedilo pošto je umoren prvi Grakho! A koliko opet, kad je ukratko

O građanskom raz-
doru, koji su izaz-
vale pobune braće
Grakha

^A Taj je saveznički rat izbio 90. pr. Kr.

longo interposito tempore! Neque enim legibus et ordine potestatum, sed turbis armorumque confluctibus nobiles ignobilesque necabantur. Post Gracchi alterius interfectionem Lucius Opimius consul, qui adversus eum intra Urbem arma commoverat eoque cum sociis oppresso et extincto ingentem civium stragem fecerat, cum quaestionem haberet iam iudiciaria inquisitione ceteros persequens, tria milia hominum occidisse perhibetur⁹⁸. Ex quo intellegi potest, quantam multitudinem mortium habere potuerit turbidus conflictus armorum, quando tantam habuit iudiciorum velut examinata cognitio. Percussor Gracchi ipsius caput, quantum grave erat, tanto auri pondere consuli vendidit; haec enim pactio caedem praecesserat. In qua etiam occisus est cum liberis Marcus Fulvius consularis.

Quid utilitati fuerit dea Concordia.

25. Eleganti sane senatus consulto eo ipso loco, ubi funereus tumultus ille commissus est, ubi tot cives ordinis cuiusque ceciderunt, aedes Concordiae facta est, ut Gracchorum poenae testis contionantium oculos feriret memoriamque compungeret. Sed hoc quid aliud fuit quam irrisio deorum, illi deae templum construere, quae si esset in civitate, non tantis dissensionibus dilacerata corrueret? Nisi forte sceleris huius rea Concordia, quia deseruerat animos civium, meruit in illa aede tamquam in carcere includi. Cur enim, si rebus gestis congruere voluerunt, non ibi potius aedem Discordiae fabricarunt? An ulla ratio redditur, cur Concordia dea sit, et Discordia dea non sit, ut secundum Labeonis distinctionem bona sit ista, illa vero mala? Nec ipse aliud secutus videtur quam quod advertit Romae etiam Febri, sicut Saluti, templum constitutum. Eo modo igitur non solum⁹⁹ Concordiae, verum etiam Discordiae constitui debuit. Periculose itaque Romani tam mala dea irata vivere voluerunt nec Troianum excidium recoluerunt originem ab eius offensione sumpsisse. Ipsa quippe quia inter deos non fuerat invitata, trium dearum litem aurei mali suppositione com-

⁹⁹ tantum M.

⁹⁸ APIJAN, *De bello civ.* 1, 26; SALUSTIJE, *Iug.* 42, 4.

nakon toga ubijen i njegov brat! I ne prema zakonima, niti po punopravnoj ovlasti, nego u sukobima naoružanih gomila pogibali su i plemeniti i neplemeniti (35). Nakon umorstva mlađega Grakha, konzul Lucije Opimije (koji mu se oružjem suprotstavio unutar zidina Grada, pa pošto ga je zajedno sa saveznicima porazio i ubio, poklao je i golemu množinu građana), kad je provodio sudsko ispitivanje preostalih pristaša braće Grakha, kažu da je pobio tri tisuće ljudi.⁹⁸ Iz toga se može naslutiti, koliko je mnoštvo moralo izginuti u metežu oružanog sukoba, kad ih je toliko nastradalo od navodnog redovitog suda i ispitivanja. Sâm ubojica Grakha prodao je konzulu njegovu glavu za onoliko zlata koliko je sama težila; tako bijaše uglavljeno prije samog ubojstva. U tome pokolju ubijen je, zajedno sa svojom djecom, i bivši konzul Marko Fulvije.^A

25. Svakako bijaše umješna odluka senata po kojoj se podigao hram Sloge^A na samom poprištu pogubne pobune, gdje pogiboše toliki građani svih staleža, kako bi to svjedočanstvo izginuća Grakhâ bolo oči i podbadalo sjećanje javnih govornika (36). Ali što bijaše drugo negoli poruga bogovima podići tako hram onoj božici, koja da je bila u državi, zar bi se ova raspadala razdirana tolikim sukobima? Ili je možda za taj zločin bila kriva sama Sloga, jer je napustila duše građana, pa je i zaslužila da u tome hramu bude zatočena kao u zatvoru.

Zašto oni (ako već htjedoše biti u skladu sa događajima) ne izgradiše tu radije hram Neslogi? Ima li uopće ikakva razloga da Sloga bude božica, a Nesloga ne, kad bi već po Labeonovoj razlici jedna bila dobra, a druga zla? Sam on, čini se, nije se ni za čim drugim povodio nego za onim što je opazio u Rimu, da postoji hram Groznici, kao i Zdravlju. Dakle, prema tome načelu, trebalo je podići hram ne samo Slogi nego i Neslogi^B. I tako su Rimljani ushtjeli da žive u pogibelji, uz rasrđenu tako opaku božicu, a nije im ni dolazilo na um kako je propast Troje potekla od uvrede te božice. Jer, kako ona ono ne bijaše pozvana među bogove,

(35) Socijalno su značajni bili zakon o zemlji (*lex agraria*) Tiberija Grakha, pučkog tribuna g. 133. pr. Kr., poradi vraćanja prava na sitni posjed, i zakon o žitu (*lex frumentaria*) kojim je drugi brat Gaj, pučki tribun g. 123., izborio da se hrana prodaje uz cijene pristupačne i imovno skromnijem svijetu. Pokret braće Grakha nastavili su Apulej Saturnin i Livije Druz. Augustinov je stav u biti konzervativan, držeći se nekako sredine između strožih povjesnika (kao npr. Livija, *Per.* 58. 60) i pisaca simpatizera pučana (kao npr. Salustija, *Bell. Iug.* 42; ili Flora, *Epit.* 2, 1-3; 3, 13-15). Još bi gore bilo da je na Augustinovo pisanje utjecao, reklo bi se danas, malograđanski stav Ciceronov (*De off.* 2, 22, 78; 24, 85).

(36) Livije spominje dva hrama posvećena božici Sloge, jedan u blizini Vulkanova hrama i drugi na vrhu Grada (*arx*) (9, 46, 6 i 22, 33, 7).

^A Pučki tribun Tiberije Grakho predložio je 133. pr. Kr. prijedlog o izmjeni zemljišnog zakonodavstva. Bio je ubijen prilikom ponovnog izbora. Njegov brat, Gaj, dva puta izabiran kao tribun puka, postavljao je iste zahtjeve. Ubijen je 121. pr. Kr., pošto je protiv njega i njegovih pristaša donesen *senatus consultum ultimum*. Lucije Opimije, konzul i jedan od vođa oporbe protiv Grakha, bio je osuđen zbog pokolja prevelika broja građana, ali je oslobođen optužbe. Ubijeni bivši konzul Marko Fulvije bio je prijatelj braće Grakha.

^B Hramova posvećenih Slogi bilo je u Rimu više. Ovdje je vjerojatno riječ o onome što je izgrađen 367. pr. Kr., a Opimije ga je samo obnovio.

^B Neslogu često spominje Vergilije (*Eneida*, 6, 280; 7, 702)

O hramu Sloge, koji je po nalogu senata podignut na poprištu pobuna i pokolja

menta est; unde rixa numinum et Venus victrix, et rapta Helena et Troia deleta. Quapropter, si forte indignata, quod inter deos in Urbe nullum templum habere meruit, ideo iam turbabat tantis tumultibus civitatem, quanto atrocius potuit irritari, cum in loco illius caedis, / hoc est in loco sui operis, adversariae suae constitutam aedem videret! Haec vana ridentibus nobis illi docti sapientisque stomachantur, et tamen numinum bonorum malorumque cultores de hac quaestione Concordiae Discordiaeque non exeunt, / sive praetermiserint harum dearum cultum eisque Febrem Bellonamque praetulerint, quibus antiqua fana fecerunt, sive et istas coluerint, cum sic eos, discedente Concordia, Discordia saeviens usque ad civilia bella perduxerit.

PL 106

CC 93

Fera fuerunt
bella civilia socialia et servilia...

26. Praeclarum vero seditionis obstaculum aedem Concordiae, testem caedis suppliciique Gracchorum, contionantibus opponendam putarunt. Quantum ex hoc profecerint, indicant secuta peiora. Laborarunt enim deinceps contionatores non exemplum devitare Gracchorum, sed superare propositum, Lucius Saturninus tribunus plebis et Gaius Servilius praetor et multo post Marcus Drusus, quorum omnium seditionibus caedes primo iam tunc gravissimae, deinde socialia bella exarserunt, quibus Italia vehementer afflicta et ad vastitatem mirabilem desertionemque perducta est. Bellum deinde servile successit et bella civilia. Quae^{ap} proelia commissa sunt, quid sanguinis fusum, ut omnes fere Italiae gentes, quibus Romanum maxime praepollebat imperium, tamquam saeva barbaries domarentur! Iam ex paucissimis, hoc est minus quam septuaginta, gladiatoribus quem ad modum bellum servile contractum sit, ad quantum numerum et quam acrem ferocemque pervenerit, quos ille numerus imperatores populi Romani superaverit, quas et quo modo civitates regionesque vastaverit, vix qui historiam conscripserunt satis explicare potuerunt⁹⁹. Neque id solum / fuit ser-

PL 107

^{ap} Quae] in quibus quae M.

⁹⁹ FLOR, *Epit.* 2, 8 (3, 20); EUTROPIJE, *Brev.* 6, 7; SALUSTIJE, *Hist.* 3, fr. 84; DIODOR SIKUL, *Bibl.* 38, 21; APIJAN, *De bello civ.* 1, 116—120.

podmetnuvši zlatnu jabuku pred tri božice, izazvala je njihovu prepirku; otuda svađa božanstava i pobjeda Venere (37), i otmica Helene i razorenje Troje. Stoga, ako možda bijaše rasrdjena što nije nikakav hram zaslužila među tolikim bogovima u Gradu (pa je zbog toga već bila uznemirivala državu tolikim pobunama), koliko li se još bješnje mogla razgnjeviti, kad je na poprištu onoga pokolja — to jest: na mjestu svojeg djela — ugledala izgrađeno svetište svoje protivnice!

Kad mi ovako te ispraznosti ismijavamo, na nas se žeste oni učenjaci i mudraci; nu, kako su štovatelji dobrih i zlih božanstava, ne mogu se izvući iz ovoga pitanja o Slogi i Neslogi, jer: ili su mimoišli štovanje ovih božica, te im prepostavili Groznicu i Belonu (kojima podigoše drevna svetišta), ili su pak i te štovali, pošto ih je tako — kad ih ostavi Sloga — Nesloga divljajući dovela sve do građanskih ratova.

26. Mislili su kako su sjajnu zapreku postavili pobunama izgradnjom hrama Sloge, kao podsjetnika izginuća i kazne braće Grakhâ, na opomenu javnih govornika. Koliko im je to koristilo pokazuju još veća zla što uslijediše. Nakon toga naime javni govornici ne samo što se nisu trudili izbjegavati primjer Grakhâ nego su još nadmašivali njihove nakane, poput Lucija Saturnina, pučkoga tribuna, pretora Gaja Servilija i mnogo kasnije Marka Druza (38)^A, koji svi svojim prevratnim zahtjevima raspališe prvo najžešće nemire, zatim savezničke ratove, koji žestoko pogodiše Italiju i upravo je čudesno razoriše i opustošiše (39). Nakon toga izbije robovski rat^B te građanski ratovi^C. Koji li su bojevi vođeni, koliko se krvi prolilo, da bi se gotovo sva italska plemena (koja su najviše pridonijela porastu rimskoga carstva) pokorila poput divljačnih tudinaca! Pisci povijesti jedva da su uzmožili objasniti⁹⁹, kako da je robovski rat mogao izbiti od vrlo malo njih (bijaše ih, naime, manje od sedamdeset gladijatora), i razviti se do goleme množine, žestoke i okrutne, koje je vojskovođe rimskoga puka svladala; koje je sve, i kojim načinom opustošila gradove i pokrajine. A to i nije bio

O različitim vrstama ratova, koji su uslijedili nakon izgradnje hrama Sloge

(37) Natjecanje za prvu ljepoticu opjevao je Homer (*Ilijada*, 24, 28-30). U suštini mita nalazi se neprilika u suočenju s izborom koja je odlika ženstvenosti prva: je li to suzdržanost (Atena) ili dar (Hera) ili ljepota (Venera)?

(38) Poslije Grakha građanski su se ratovi nastavili kroz više od trideset godina s pučkim tribunima G. Servilijem Glaucijom (108. pr. Kr.), L. Apulijem Saturninom (103. i dalje) i M. Livijem Druzom (92.): usp. Apijan, *De bell. civ.* 1, 31-38; Flor, *Epit.* 2, 4-5; 3, 16-17; Livije, *Per.* 71.

(39) Socijalni rat Peligna, Vestina, Marucina i drugih plemena koji se pridružiše ustanku Marsa, Samnita i Picenaca (u Askulu je ubijen pretor G. Servije: usp. Apijan, *De bell. civ.* 1, 39), pored nemilih posljedica na koje se osvrće Augustin, izazvao je u Rimljana preispitivanje svoje ratne strategije prema italskim narodima a zemlju je uvalio u nova haranja: Livije, *Per.* 72-76; Flor, *Epit.* 2, 6; 3, 18).

^A Marko Livije Druz, tribun 91. pr. Kr. zahtijevao je građanska prava za italske saveznike. Zahtjevi su odbijeni, a on ubijen, što je izazvalo saveznički rat 90. pr. Kr.

^B Robovski rat, to jest pobuna robova koje su predvodili gladijatori pod Spartakom (73—71. pr. Kr.)

^C Ti su ratovi započeli sukobom Marija i Sule (88—82. pr. Kr.)

vile bellum, sed et Macedoniam provinciam prius servitia depopulata sunt et deinde Siciliam oramque maritimam. Quanta etiam et quam horrenda commiserint primo latrocinia, deinde valida bella piratarum, quis pro magnitudine rerum valeat eloqui?

...in primis civile maria-num...

27. Cum vero Marius civili sanguine iam cruentus multis adversarum sibi partium peremptis victus Urbe profugisset, vix paululum respirante civitate, ut verbis Tullianis utar: *Superavit postea Cinna cum Mario. Tum vero clarissimis viris interfectis lumina civitatis extincta sunt. Ultus est huius victoriae crudelitatem postea Sulla, ne dici quidem opus est quanta deminutione civium et quanta calamitate rei publicae*¹⁰⁰. De hac enim vindicta, quae perniciosior fuit, quam si scelera quae puniebantur impunita relinquerentur, ait et Lucanus: /

*Excessit medicina modum nimiumque secuta est,
Qua morbi duxere manum. Periere nocentes;
Sed cum iam soli possent superesse nocentes,
Tunc data libertas odiis, resolutaque legum
Frenis ira ruit*^{aq 101}.

Illo bello Mariano atque Sullano exceptis his, qui foris in acie ceciderunt, in ipsa quoque Urbe cadaveribus vici, plateae, fora, theatra, templa completa sunt, ut difficile iudicaretur, quando victores plus funerum ediderint, utrum prius ut vincerent, an postea quia vicissent; cum primum victoria Mariana, quando de exsilio se ipse restituit, exceptis passim quaqua versus caedibus factis caput Octavii consulis poneretur in rostris, Caesares a Fimbria domibus^{ar} trucidarentur suis, duo Crassi, pater et filius, in conspectu mutuo mactarentur, Baebius et Numitorius unco tracti sparsis visceribus interirent, Catulus hausto veneno se manibus inimicorum subtraheret, Merula, flamen Dialis, praecisis venis Iovi etiam suo sanguine litaret. In ipsius autem Marii oculis continuo feriebantur, quibus salutantibus dexteram porrigere nolisset.

^{aq} Tunc . . . ruit] *isp. razni rkp. CSEL.*

^{ar} Caesares . . . domibus] *pretpostavlja CC., Caesar et Fimbria in domibus M.*

¹⁰⁰ CICERON, *Catil.* 3, 10, 24.

¹⁰¹ LUKAN, *Phars.* 2, 142—146.

jedini robovski rat (40), nego su prije toga cijelu provinciju Macedoniju opustošile skupine robova, a zatim Siciliju i morsku obalu. Tko bi, zbog same zamašnosti predmeta, uzmogao izraziti kolike užase pričinise prvo razbojništva, a onda siloviti ratovi gusara?^A

27. Kad je Marije (već okaljani građanski krvlju pobijenih mnogih pristaša protivničke stranke) bio poražen i pobjegao iz Grada, jedva je država nešto malo odahnula, kako — da se poslužim Ciceronovim riječima — »Cina kasnije nadvlada s Marijem. Pošto tada najsjajniji muževi bijahu pobijeni, ugasise se svjetla Grada. Sula je poslije osvetio okrutnost te pobjede, ali ne treba ni reći uz koliki gubitak građana i uz koliku nesreću po državu«¹⁰⁰). O toj osveti (koja bijaše pogubnija nego da su ostali nekažnjeni zločini koje je kažnjavala) govori i Lukan:

»Lijek je svaku mjeru prevršio,
i otišao predaleko progoneći bolest.
I pogiboše krivci, ali su samo krivci
i mogli preživjeti«¹⁰¹).

U tome ratu Marija i Sule (osim oni što padoše u boju izvan zidina) u samome Gradu: prolazi, ulice, trgovi, kazališta i hramovi toliko bijahu prekriveni truplima da je teško bilo prosuditi kada pobjednici više poklaše: da li prije, kako bi pobijedili, ili poslije, jer su pobijedili; jer, za prve Marijeve pobjede, kad se on vratio iz progonstva, izuzevši pokolje na sve strane, glava konzula Oktavija^A izvješena je na besjedištu, Cezar^B i Fimbria zaklani su u vlastitoj kući, dvojicu Krasa^C, oca i sina, ubiše jednoga pred drugim; Bebija i Numitorija^D, ubiše, pošto su im prvo utrobu prosuli i kukama ih povlačili; Katul^E je popio otrov, kako ne bi pao u šake neprijateljima; Merula^F, posebni svećenik Jupitra, presjekavši sebi žile vlastitu je krv žrtvovao Jupitru. A oni opet kojima je na njihov pozdrav Marije odbio pružiti desnicu, bijahu sasječeni pred njegovim očima (41).

(40) Otudjujući položaj robova izazvao je nekoliko krupnih ustanaka, od kojih je Spartakov u Italiji bio najveći (73—71. pr. Kr.); važan je bio i Eunov, koji je pokrenuo robove po Siciliji i Makedoniji (136—132. pr. Kr.). Iz razumljivih razloga ondašnji povjesnici, većinom pripadnici povlaštenih krugova, optužuju te ustaničke vođe s fanatizma; ali znamo u kakvom su odnosu te mase otuđenih ljudi godinama bezizlazno živjele unutar poretka koji im je otkazivao praktički svako ljudsko pravo.

(41) Povjesnici građanskog rata između Marija i Sule (87—82. pr. Kr.), premda odaju izvjesno priznanje Marijevim zaslugama za državu, zgražaju se nad njegovom okrutnošću i nepoštivanjem odluka Senata: usp. Apijan, *De bell. civ.* 1, 71-74; Plutarh, *Vitae. Marius* 42-43.

A To jest s gusarima iz Azije, koje je napokon pobijedio Pompej 67. pr. Kr.

A Gaj Oktavije, konzul 90. pr. Kr.

B Lucije Cezar i njegov brat Strabon Vopisko.

C Otac P. Kras se ubio, pošto su mu sina pred očima ubili, 87. pr. Kr.

D Obojica su bili Sulini pristaše. A inače su osuđene zločince kukama vukli i bacali u Tiber.

E Kvint Lutacije Katul, konzul 102. pr. Kr.

F Merula se ubio u hramu kapitoljskog Jupitra 87. pr. Kr.

...et sullanum.

PL 108

CC 95

28. Sullana vero victoria secuta, huius videlicet vindex crudelitatis, post tantum sanguinem civium, quo fuso fuerat comparata, finito iam bello inimicitiis viventibus crudelius in pace grassata est. Iam etiam post Marii maioris pristinas ac recentissimas caedes additae fuerant aliae graviores a Mario iuvene atque Carbone earundem partium Marianarum, qui Sulla imminente non solum victoriam, verum etiam ipsam desperantes salutem cuncta suis aliis caedibus impleverunt. Nam praeter stragem late per diversa / diffusam obsesso etiam senatu de ipsa curia, tamquam de carcere, producebantur ad gladium. Mucius Scaevola pontifex, quoniam nihil apud Romanos templo Vestae sanctius habebatur, aram ipsam amplexus occisus est, ignemque illum, qui perpetua virginum cura semper ardebat, suo paene sanguine exstinxit. Urbem deinde Sulla victor intravit, qui in villa publica non iam bello, sed ipsa pace saeviente septem milia deditorum (unde utique inermia) non puniendo, sed iubendo prostraverat. In Urbe autem tota quem vellet Sullanus quisque feriebat, unde tot funera numerari omnino non poterant, donec Sullae suggereretur sinendos esse aliquos vivere, ut essent quibus pos/sent imperare qui vicerant. Tunc iam cohibita quae hac atque illac^{as} passim furibunda ferebatur licentia iugulandi, tabula illa cum magna gratulatione proposita est, quae hominum ex utroque ordine splendido, equestri scilicet atque senatorio, occidendorum ac proscribendorum duo milia continebat. Contristabat numerus, sed consolabatur modus; nec quia tot cadebant tantum erat maeroris, quantum laetitiae quia ceteri non timebant. Sed in quibusdam eorum, qui mori iussi erant, etiam ipsa licet crudelis ceterorum securitas genera mortium exquisita congemuit. Quemdam enim sine ferro laniantium manus diripuerunt, immanius homines hominem vivum, quam bestiae solent discerpere cadaver abiectum. Alius oculis effossis et particulatim membris amputatis in tantis cruciatibus diu vivere vel potius diu mori coactus est. Subhastatae sunt etiam, tamquam villae, quaedam nobiles civitates;

^{as} haec M., adque illac *više starijih kodeksa.*

Kakva bijaše Sulina pobjeda, osvjetnica Marijeve okrutnosti

28. Slijedila je zatim Sulina pobjeda^A, kao osvjetnica Marijeve okrutnosti, ali se ona — nakon tolikog krvoprolića građana kojim bijaše plaćena — iako je rat završen (pošto su neprijateljstva preživjela) izvrgnu u još okrutniji mir. Nakon prvašnjih i nedavnih pokolja Marija starijeg uslijediše drugi još žalosniji Marija mlađega i Karbona^B, pristaša iste Marijeve stranke; ti, u strahu od Sule koji je išao na njih, izgubiše vjeru ne samo u pobjedu nego i u sam život te prekršiše sve svojim klanjem svojih i tuđih. Pored pokolja koje izvršiše na sve strane, opsjednuli su čak i zgradu senata, te su senatore kao iz zatvora izvodili pod mač. Mucije Scevola^C, veliki svećenik, potražio je utočišta u hramu Veste (od kojega Rimljanima ne bijaše ništa svetije), pa iako je bio obrglio sâm žrtvenik, ubijen je, a svojom je krvlju gotovo ugasio onaj oganj, kojemu je plamen neprestance održavala briga djevičâ. Zatim je u Grad ušao kao pobjednik Sula, te na području javne zgrade^D, kad više nije bilo rata, nego je bjesnio mir, — poklao sedam tisuća onih koji su se predali (i bili, naravno, nenaoružani), ne u boju, nego pukom naredbom.

I u cijelome gradu svaki je pristaša Suline stranke ubijao koga je htio, pa se stoga sva ubojstva nisu mogla ni izbrojiti, sve dok se nije Suli natuknulo kako bi neke trebalo ostaviti na životu, da bi pobjednici imali kojima vladati. Čim je ograničena ta posvemašnja sloboda ubijanja, koja je inače bješnjela na sve strane, bio je s velikom zahvalnošću dočekan popis dvije tisuće imena iz oba časna staleža (to jest iz viteškog i senatorskog) osuđenih na smrt, pljenidbu i progonstvo (42). Ljude je ožalostio broj, ali ih je utješilo ograničavanje; i nije bilo toliko žalosti što su toliki pobijeni koliko je bilo radosti, jer ostali više nisu strahovali. Pa ipak u slučaju nekih koji bijahu osuđeni na smrt, izuzetne muke njihova umiranja ganule su ostale, skoro otvrdnule u svojoj sigurnosti. Nekoga su krvnici, bez ikakva oružja, golim rukama rastrgali, i neljudskije su komadali ljudi živa čovjeka nego što zvijeri uobičajaju razdirati odbačeno truplo. Drugomu su opet oči iskopali i udove odsijecali jedan po jedan, da bi u takvim mukama morao ili dugo živjeti ili, prije, dugo umirati. Kao imanja na prodaju tako su neki plemeniti gradovi stavljeni pod dražbeno koplje^E; kao da se osuđuje jedan jedini zločinac, bijaše tako naredeno da se pokolje jedan cijeli grad (43). Te su stvari počinjene u miru nakon rata, ne da se ubrza

(42) Strahovlada što ju je domogavši se vlasti zaveo Sula izaziva u svih povjesnika osjećaj osude, jer je time gaženo i ono pravo što ga je rimska država načelno jamčila čovjeku građaninu: Apijan 1, 95-96; Plutarh, *Vitae. Sylla* 30-33.

(43) Tako grad Sulmon, vezan prijateljski s Rimom; slično su Spoletij, Interamna (Terni), Prenest proživjeli mučne dane.

^A Do te je pobjede došlo 82. pr. Kr.

^B Marije mlađi i Gaj Paprije Karbon bili su konzuli 82. pr. Kr. Karbon je predvodio Marijevu stranku nakon Cnine smrti.

^C Kvint Mucije Scevola, konzul i pravnik čije je djelo Ciceron uveliko cijenio (*O govorniku*, 1, 39, 180).

^D Riječ je o javnoj zgradi (*villa publica*) na Marsovu polju, gdje je magistrat vršio brojidbu, no vaćio vojsku i gdje se zadržavahu izaslanici inozemnih naroda.

^E U osnovi izvornog izričaja (*Subhastatae sunt... civitates*) nalazi se riječ *hasta*, u značenju »koplje što se zarije u zemlju pri javnoj dražbi«, što bi donekle odgovaralo novijem »staviti pod dražbeni čekić«.

una vero, velut unus reus duci iuberetur, sic tota iussa est trucidari. Haec facta sunt in pace post bellum, non ut acceleraretur obtinenda victoria, sed ne contemneretur obtenta. Pax cum bello de crudelitate certavit et vicit. Illud enim prostravit armatos, ista nudatos. Bellum erat, ut qui feriebatur, si posset, feriret; pax autem, non ut qui evaserat viveret, sed ut moriens non repugnaret.

Civilia cum externis bellis conferuntur.
PL 109

29. Quae rabies exterarum gentium, quae saevitia bar/barorum huic de civibus victoriae civium comparari potest? Quid Roma funestius, taetrius amariusque vidit, utrum olim Gallorum et paulo ante Gothorum irruptionem an Marii et Sullae aliorumque in eorum partibus virorum clarissimorum tamquam suorum luminum in sua membra ferocitatem? Galli quidem trucidaverunt senatum, quidquid eius in Urbe tota praeter arcem Capitolinam, quae sola utcumque defensa est, reperire potuerunt; sed in illo colle constitutis auro vitam saltem vendiderunt, quam etsi ferro rapere non possent, possent tamen obsidione consumere: Gothi vero tam multis senatoribus pepercerunt, ut magis mirum sit quod aliquos peremerunt. At vero Sulla vivo adhuc Mario ipsum Capitolium, quod a Gallis tutum fuit, ad decernendas caedes victor insedit, et cum fuga Marius lapsus esset ferocior cruentiorque rediturus, iste in Capitolio per senatus etiam consultum multos^{at} vita rebusque privavit: Marianis autem partibus Sulla absente quid sanctum cui parcerent fuit, quando Mucio civi, senatori, pontifici aram ipsam, ubi erant, ut aiunt, fata Romana, miseris ambienti amplexibus non pepercerunt? Sullana porro tabula illa postrema, ut omittamus alias innumerabiles / mortes, plures iugulavit senatores, quam Gothi vel spoliare potuerunt.

CC 96

Extremorum bellorum civilium etiam Tullius victima fuit.

30. Qua igitur fronte, quo corde, qua impudentia, qua insipientia vel potius amentia illa diis suis non imputant, et haec nostro imputant Christo? Crudelia bella civilia, omnibus bellis hostilibus, auctoribus etiam eorum fatentibus, amariora, quibus illa res publica nec afflicta, sed omnino, perdita iudicata est, longe ante adventum Christi exorta sunt, et sceleratarum concatenatione causa-

^{at} multos] tam multos M.

postignuće pobjede, nego da se ne potcijeni postignuto. Mir se u okrutnosti nadmetao s ratom i pobijedio. Jer dok je rat ubijao naoružane, mir je kiao razoružane. U ratu je udareni, ako bi uzmogao, i sam udario; dok svrha tog mira bijaše ne da preživi onaj tko je izbjegao, nego da se ne uzmogne braniti onaj tko umire (44).

29. Koji se bijes inozemnih plemena, koje divljaštvo barbara, može usporediti s tom pobjedom građana nad građanima? Što li je Rim vidio kobnije, užasnije, ogorčenije: da li negdašnju provalu Galâ i nedavnu Gotâ, ili zvjerstvo Marija i Sule i najodličnijih muževa njihovih stranaka, upravo kao vlastitih očiju protiv vlastitih udova? Gali su, dakako, ubijali senatore, kojeg god bi u Gradu uzmogli pronaći (osim utvrde Kapitola, koja jedina bijaše nekako branjena); ali onima koji se skloniše na taj brijeg barem su dopuštali da zlatom otkupe život: iako im ga ne mogahu oružjem ugrabiti, mogli su ga samo iscrpsti opsadom. Goti su pak pošteđjeli tolike senatore, da je više čudo ako su kojeg uopće zatukli. Dočim Sula, još za Marijeva života, zaposjede kao pobjednik sam taj Kapitol, koji bijaše zaštićen od Galâ, kako bi odatle naređivao pokolj; a kad je Marije pobjegao — da bi se vratio još zvjerskiji i krvaviji — Sula je na Kapitolu s pomoću naredaba senata lišio mnoge i života i imovine. A u odsutnosti Sule, što li bješe sveto Marijevim pristašama, što li pošteđješe, kad ne pošteđješe ni Mucija, građanina, senatora, vrhovnog svećenika, koji se tužnim zagrljajem bijaše uhvatio žrtvenika, na kojem — kako kažu — počivaše sama sudbina Rima? A zatim onaj posljednji Sulin popis osuda — da i ne spominjemo ostale neizbrojive smrti — poklao je više senatora nego što su Goti mogli i opljačkati.

O usporedbi provala Gota s onim nedaćama koje su Rimljani pretrpjeli, bilo od Gala, bilo od uzročnika građanskih ratova

30. Kako, dakle, mogu imati toliko obraza, smionosti, bezočnosti, nerazboritosti ili zapravo ludosti: da sve to ne pripisuju svojim bogovima, ali da pripisuju našem Kristu? Krvavi građanski ratovi, i po priznanju njihovih pisaca, ogorčeniji od svih ratova s inozemnim neprijateljima, koji su, kako se mnije, njihovu državu ne samo pogodili nego posve razorili — izbili su mnogo prije Kristova dolaska; ulančanošću zločinačkih povoda došlo je od rata Marija i Sule do ratova Sertorija^A i Katiline^B (od kojih je prvoga Sula prognao, a drugoga štitio), odatle do rata Lepida i Katula^C (od kojih je jedan htio ukinuti, a drugi braniti

O nizu mnogih veoma teških ratova koji su prethodili Kristovu dolasku

(44) Augustinova primjedba odaje čovječno osjećanje: dokinuta je granična crta između mira i rata, štoviše kao da je rat bolje štitio životna prava nego mir.

A Kvint Sertorije, vođa pučke stranke nakon Suline pobjede. Predvođi pobunjene Luzitance, okupio je vojsku u Španjolskoj, odupirao se snagama senata do 72. god., kad ga je ubio jedan od njegovih časnika.

B Lucije Sergije Katilina, osiromašeni plemić, koji je 65. pr. Kr. pripremao pobunu, pokolj i prevrat. Ta mu je urota propala. Drugu urotu je pokušao 63. pr. Kr., ali ga je suzbio Ciceron kao konzul. Katilina je pobjegao i poginuo u borbi.

C M. Emilije Lepid, konzul 78. pr. Kr. Pokušao poništiti Suline odredbe; porazio ga je u blizini Janikula drugi konzul Kvint Katul, vođa plemstva u senatu.

rum a bello Mariano atque Sullano ad bella Sertorii et Catilinae (quorum a Sulla fuerat ille proscriptus, ille nutritus), inde ad Lepidi et Catuli bellum (quorum alter gesta Sullana rescindere, alter defendere cupiebat), inde ad Pompeii et Caesaris (quorum Pompeius sectator Sullae fuerat eiusque potentiam vel aequaverat vel iam etiam superaverat; Caesar autem Pompeii potentiam non ferebat, sed quia non habebat, quam tamen illo victo interfectoque transcendit), hinc ad alium Caesarem, qui post Augustus appellatus est, pervenerunt, quo imperante natus est Christus. Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia, et in eis etiam multi clarissimi viri perierunt, inter quos et Cicero, disertus ille artifex regendae rei publicae. Pompei quippe victorem Gaium Caesarem, qui victoriam civilem clementer exercuit suisque adversariis vitam dignitatemque donavit, tamquam regni appetitorem quorundam nobilium coniuratio senatorum velut / pro rei publicae libertate in ipsa curia trucidavit. Huius deinde potentiam multum moribus dispar vitiisque omnibus inquinatus atque corruptus affectare videbatur Antonius, cui vehementer pro eadem illa velut patriae libertate Cicero resistebat. Tunc emerserat mirabilis indolis adolescens ille alius Caesar, illius Gaii Caesaris filius adoptivus, qui, ut dixi, postea est appellatus Augustus. Huic adulescenti Caesari, ut eius potentia contra Antonium nutriretur, Cicero favebat, sperans eum depulsa et oppressa Antonii dominatione instauraturum rei publicae libertatem, usque adeo caecus atque improvidus futurorum, ut ille ipse iuvenis, cuius dignitatem ac potestatem fovebat, et eumdem Ciceronem occidendum Antonio quadam quasi concordiae pactione permetteret et ipsam libertatem rei publicae, pro qua multum ille clamaverat, dicioni propriae subiugaret.

PL 110

Ante Christum etiam ex elementis mala fuerunt.

CC 97

31. Deos suos accusent de tantis malis, qui Christo nostro ingrati sunt de tantis bonis. Certe quando illa mala fiebant, calebant arae numinum Sabaeo thure sertisque recentibus halabant¹⁰², clarebant sacerdotia, fana renidebant, sacrificia/batur, ludebatur, furebatur in templis, quando passim tantus civium sanguis a civibus non modo in ceteris locis, verum etiam inter ipsa^{au} deorum altaria fundebatur. Non elegit templum, quo confugeret Tullius, quia frustra elegerat Mucius. Hi vero qui multo indignius insultant temporibus Christianis, aut ad loca Christo dicatissima confugerunt, aut illuc eos ut viverent etiam ipsi barbari deduxerunt. Illud scio et hoc mecum, quisquis sine studio partium iudicat, facillime agnoscit (ut omittam cetera quae multa commemoravi et alia multo plura quae commemorare longum putavi): si humanum genus ante bella

^{au} verum . . . ipsa] verum inter ipsa quoque M., verum etiam inter ipsa quoque *jedan kodeks*.

¹⁰² VERGILIJE, *Aen.* 416—417.

Suline naredbe), zatim do rata Pompeja i Cezara (a od njih je Pompej bio Sulin sljedbenik i njegovu je moć što sustigao što premašio; Cezar opet Pompejeve moći nije podnosio, jer je sâm tad nije imao, ali kad je Pompej pobijeden i ubijen, on ga je čak nadmašio), odatle opet do drugoga Cezara, koji je kasnije nazvan Augustom, za čije se vladavine rodio Krist.

A i sam August s mnogima je vodio građanske ratove, u njima su poginuli mnogi veoma slavni muževi, a među njima i Ciceron, onaj rječiti vičnik u umijeću upravljanja državom. Ali Gaja Cezara, pobjednika nad Pompejem (koji je nakon pobjede blago postupio s građanima, te podario svojim protivnicima život i položaje) urotnička skupina senatora plemića, sudeći da teži za kraljevskom vlašću, ubije ga kao radi slobode države u samoj zgradi senata. Tada se kao nasljednik njegove moći pojavi Antonije, čovjek veoma različitog čudorednog značaja, okaljan i izopačen svim porocima; njemu se, u ime one iste slobode domovine, žestoko opirao Ciceron. Zatim se pomoli mladić čudesna značaja, onaj drugi Cezar, posvojeni sin Gaja Cezara, koji se — kao što rekoh poslije — nazva Augustom. Ciceron je pomagao toga mladoga Cezara, kako bi njegovu moć ojačao protiv Antonija, nadajući se da će taj — pošto se suzbije i zatre Antonijeva vladavina — uspostaviti u državi slobodu (45); toliko bijaše slijep i nemoćan predviđjeti buduće događaje. Naime, taj mladić, kojemu je pomogao u dostojanstvu i moći, izruči Antoniju (a unutar tobožnjeg ugovora o pomirbi) toga istog Cicerona da ga ubije, dok je slobodu države (u ime koje je Ciceron tako često vapio) podjarmio svojoj osobnoj vlasti.

31. Neka svoje bogove optužuju zbog tolikih zala oni koji su našem Kristu nezahvalni na tolikim dobrima. Zaista, kad su se ta zla zbivala, na žrtvenicima božanstava »sabejski gorio je tamjan i mirisali svježi vijenci¹⁰²⁾, svećenici su bili čašćeni, svetišta su se blistala, prinošene su žrtve, priređivane su igre, mahitalo se u hramovima u doba kad su krv građana na sve strane prolijevali građani, i to ne samo na ostalim mjestima nego i između samih žrtvenika bogova. Ciceron nije u hramu potražio pribježište, što ga je Mucije tu uzalud tražio. Dočim oni koji mnogo nedostojnije vrijeđaju kršćansko razdoblje, ili su se sklonili na mjesta stvarno posvećena Kristu, ili ih onamo sami barbari dovedoše, kako bi ostali na životu.

Samo jedno znam, i svatko tko prosuđuje bez stranačke pristranosti veoma će lako priznati (da prijedem preko mnogih ostalih primjera, koje sam već spominjao, i još onih mnogih, za koje sam mislio kako bi bilo odveć dosadno da ih navodim): da je ljudski rod prihvatio

Kako bestidno sadašnje nevolje pripisuju Kristu oni kojima se ne dopušta štovanje bogova, kad su se tolike nesreće dogodale u ono doba u kojem ih štovahu

(45) Pisac se otprilike slaže sa sudom drugih, kao npr. Azinija Poliona (*Bell. civ. Caes. et Pomp.* fr 5), koji su istakli Ciceronovu naivnost kad se kao čovjek pera i rječitosti upustio u politiku.

Punica Christianam reciperet disciplinam et consequeretur rerum tanta vastatio, quanta illis bellis Europam Africamque contrivit, nullus talium, quales nunc patimur, nisi Christianae religioni mala illa tribuisset. Multo autem minus eorum voces tolerarentur, quantum attinet ad Romanos, si Christianae religionis receptionem et diffamationem vel irruptio <illa> Gallorum vel Tiberini fluminis igniumque illa depopulatio vel, quod cuncta mala praecedat, bella illa civilia sequerentur. Mala etiam alia, quae usque adeo incredibiliter acciderunt, ut inter prodigia numerarentur, si Christianis temporibus accidissent, quibus ea nisi Christianis hominibus tamquam crimina obicerent? Omitto quippe illa, quae magis fuerunt mira quam noxia, boves locutos, infantes nondum natos de uteris matrum quaedam verba clamasse, volasse serpentes, feminas et gallinas et homines in masculinum sexum fuisse conversas et cetera huius modi, quae in eorum libris non / fabulosis, sed historicis¹⁰³, seu vera seu falsa sint, non inferunt hominibus perniciem, sed stuporem. Sed cum pluit terra, cum pluit creta, cum pluit lapidibus (non ut grando appellari solet hoc nomine, sed omnino lapidibus)¹⁰⁴, haec profecto etiam graviter laedere potuerunt. Legimus apud eos Aetnaeis ignibus ab ipso montis vertice usque ad litus proximum decurrentibus ita mare ferbuisset, ut rupes urerentur, ut^{av} pices navium solverentur¹⁰⁵. Hoc utique non leviter noxium fuit, quamvis incredibiliter mirum. Eodem rursus aestu ignium tanta vi favillae scripserunt oppletam esse Siciliam, ut Catinensis urbis tecta obruta et pressa^{az} dirueret; qua calamitate permoti misericorditer eiusdem anni tributum ei relaxavere Romani¹⁰⁶. Locustarum etiam in Africa multitudinem prodigii similem fuisse, cum iam esset populi Romani provincia, litteris mandaverunt; consumptis enim fructibus foliisque lignorum, ingenti / atque inaestimabili nube in mare dicunt esse delectam; qua mortua redditaque litoribus atque / hinc aere corrupto tantam ortam pestilentiam, ut in solo regno Masinissae octingenta hominum milia perisse referantur et multo amplius in terris litoribus proximis¹⁰⁷. Tunc Uticae ex triginta milibus iuniorum, quae ibi erant, decem milia remansisse confirmant. Talis itaque vanitas, qualem ferimus eique respondere compellimur, quid horum non Christianae religioni tribueret, si temporibus Christianis videret? Et tamen diis suis ista non tribuunt, quorum cultum ideo requirunt, ne ista vel minora patiantur, cum ea maiora pertulerint a quibus antea colebantur.

^{av} et M.

^{az} oppressa M.

¹⁰³ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 3, 10, 6; 22, 1, 13; 24, 10, 10; 27, 11, 4; 31, 12, 6; JULIJE OPSEKVENT, *Prod.* 15. 24. 26. 27. 27 a. 41. 43. 53. 58; OROZIJE, *Hist.* 5, 4, 8.

¹⁰⁴ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 27, 37, 1,4; JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 44. 51. 54; OROZIJE, *Hist.* 5, 18, 5.

kršćanski nauk prije Punskih ratova, i da je uslijedilo onakvo razaranje kakvo je u tim ratovima pretrpjela i Europa i Afrika, ni jedan od njih koji nas sada vrijeđaju ne bi ta zla pripisao ničemu drugome osim kršćanskoj vjeri. Njihovi bi povici bili mnogo manje podnošljivi (koliko se tiče Rimljana), da je prihvaćanje i širenje kršćanske vjere prethodilo bilo onoj provali Galâ, bilo poplavi Tibera ili požaru što je opustošio Grad, bilo pak najvećem od svih tih zala — građanskim ratovima. Pa i ona ostala zla — koja su se tako nevjerovatno zbila te su ubrajana među kobna znamenja — da su se dogodila u kršćanska vremena, komu bi se nego kršćanima pripisala, kao puki zločini? Prelazim, dakako, preko onih znamenja što više bijahu začudna negoli štetna: preko volova što govore; preko djece što još nerođena izvikuju neke riječi iz utrobe materine; preko zmijske koje lete; preko žena i kokošiju preobraženih u muški spol; te preko ostalih sličnih pojava, koje, navođene u njihovim knjigama ne izmišljenih priča, nego povijesnih događaja¹⁰³ — bile istinite ili lažne — ne donose ljudima nesreću, nego ih zapanjuju.

Ali kad je u obliku kiše padala zemlja, kad je padala kreda, kad je padalo kamenje (ne građovina što se običava tako nazivati, nego pravo stijenje)¹⁰⁴, onda je to zaista moglo i teže naškoditi. Pročitali smo u tih povjesnika, kako od tekućih ognjeva Etne — što su se slijevali sa samog vrha planine do najbliže obale — more bijaše tako uzavrelo da su stijene izgarale, a brodska se smola od vreline rastapala.¹⁰⁵ To nije bila nikakva laka šteta, ma koliko nevjerovatno čudna. Od te iste bibnje ognja, kažu, da je tolika sila pepela zatrpala Siciliju da su u gradu Kataniji krovovi popustili pod teretom i kuće se urušile; ganuti tom nesrećom Rimljani su im milosrdno smanjili javni porez za tu godinu.¹⁰⁶ Isto je tako zapisano o čudesnom jatu goleme množine skakavaca u Africi (koja je tada već postala rimskom provincijom); pošto su izjeli i plodove i lišće s drveća, kažu, kako su se u velikom i neizmjerljivom oblaku sručili u more; a kad ih je uginule more izbacilo na obale i od toga se uzduh zagadio, izbila je takva pošast, da je samo u kraljevstvu Masinise, kažu, poumiralo osamsto tisuća ljudi, a još više u zemljama blizu morskih obala¹⁰⁷. A u Utiki, od trideset tisuća mladih ljudi, koji tu bijahu, tvrde kako ih je preostalo svega deset tisuća.

Ako bi, dakle, takva ispraznost, kakvoj smo izloženi i kojoj smo prisiljeni odgovoriti, opazila štogod takvoga u kršćanskome razdoblju, koji to od tih događaja ne bi pripisala kršćanskoj vjeri? Pa ipak oni takvo što ne pripisuju svojim bogovima, već zahtijevaju da se oni štiju, kako ne bi trpili ova sadašnja manja zla, premda su oni što ih nekoć štovahu još veća zla pretrpjeli.

¹⁰⁵ JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 29; OROZIJE, *Hist.* 5, 6, 2.

¹⁰⁶ JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 32; OROZIJE, *Hist.* 5, 13, 3.

¹⁰⁷ JULIJE OPSEKVENT, *De prod.* 30; OROZIJE, *Hist.* 5, 11.

PL 111

PL 112

CC 98

KNJIGA IV.

Knjiga se dijeli na tri dijela.

U prvom dijelu imamo kratak epilog prijašnjih izlaganja: Augustin inzistira u prvom redu na politici gospodovanja kao karakteristici povijesti Rima. To razmatranje uvodi u zbito povijesno istraživanje imperijalizma: prema povjesnicima Trogu i Justinu imperijalizam je započeo Nino. Augustin zaključuje da se nepravedni imperijalistički rat ni u čemu ne razlikuje od nasilja što ga čine gusari i pobunjeni gladijatori (1—7).

U drugom se dijelu dokazuje da se na temelju pažljivog ispitivanja pjesničke i pučke mitologije, pomoću naturalističke interpretacije i različitih filozofskih teorija, otkriva monoteizam, ili se ide u susret apsurdnom panteizmu i imanentizmu (8—13).

U trećem se dijelu promatraju božanstva koja se zazivaju kao čuvari veličine Rima, među ostalim božice Viktorija, Fortuna i Felicitas: to nisu božanstva, već dar jedinog pravog Boga. Ta božanstva nisu, dakle, ni stvorila ni branila ili garantirala uvećavanje i moć imperija. Štoviše, kako izravno priznaju najbolji rimski pisci, kao Mucije Scevola, Ciceron i Varon, idolopoklonički je kult pripomogao kvarenju ćudoreda, te dosljedno i etičkom i političkom propadanju (14—34).

BREVICULUS

- CC X
1. *De his, quae primo volumine disputata sunt.*
 2. *De his, quae libro secundo et tertio continentur.*
 3. *An latitudo imperii, quae nonnisi bellis acquiritur, in bonis sive sapientium habenda sit sive felicitium.*
 4. *Quam similia sint latrocinii regna absque iustitia.*
 5. *De fugitivis gladiatoribus, quorum potentia similis fuerit regiae dignitati.*
 6. *De cupiditate Nini regis, qui ut latius dominaretur primus intulit bella finitimis.*
 7. *An regna terrena inter profectus suos atque defectus deorum iuventur vel deserantur auxilio.*
 8. *Quorum deorum praesidio putent Romani imperium suum auctum atque servatum, cum singulis vix singularum rerum tuitionem committendam esse crediderint.*
 9. *An imperii Romani amplitudo et diuturnitas Iovi fuerit adscribenda, quem summum deum cultores ipsius opinantur.*
 10. *Quas opiniones secuti sint, qui diversos deos diversis mundi partibus praefecerunt.*
- CC XI
11. *De multis diis, quos doctiores paganorum unum eundemque Iovem esse defendunt.*
 12. *De opinione eorum, qui Deum animam mundi et mundum corpus Dei esse putaverunt.*
 13. *De his, qui sola rationalia animantia partes esse unius Dei asserunt.*
 14. *Augmenta regnorum Iovi incongruenter adscribi, cum, si Victoria ut volunt dea est, ipsa huic negotio sola sufficeret.*
 15. *An congruat bonis latius velle regnare.*
 16. *Quid fuerit quod Romani omnibus rebus et omnibus motibus deos singulos deputantes aedem Quietis extra portas esse voluerunt.*
 17. *An, si Iovis summa potestas est, etiam Victoria dea debuerit aestimari.*
 18. *Felicitatem et Fortunam, qui deas putant, qua ratione secernunt.*
 19. *De Fortuna muliebri.*
 20. *De Virtute et Fide, quas pagani templis et sacris honoraverunt praetermittentes alia bona, quae similiter colenda fuerunt, si recte illis divinitas tribuebatur.*
 21. *Quod unum non intellegentes Deum Virtute saltem et Felicitate debuerint esse contenti.*

SAŽETAK

1. *O onome što je pretresano u prvoj knjizi*
2. *O onome što je sadržano u drugoj i trećoj knjizi*
3. *Da li se proširenje vladavine, do kojeg se ne dolazi nego ratovima, može ubrojiti među dobra bilo onih koji su mudri bilo onih koji su sretni*
4. *Koliko su nalik na razbojništva kraljevstva bez pravde*
5. *O odbjeglom gladijatorima, kojih moć bijaše nalik na kraljevsko dostojanstvo*
6. *O pohlepi kralja Nina, koji prvi zarati sa susjedima kako bi proširio svoju vlast*
7. *Da li zemaljska kraljevstva, u njihovu usponu i padu, bogovi pomažu, odnosno napuštaju*
8. *Uz pomoć kojega od bogova misle Rimljani da je njihovo Carstvo raslo i održalo se, kad jedva da su mogli pojedinima od njih povjeriti čuvanje pojedine stvari*
9. *Da li je širenje i trajanje Rimskoga Carstva trebalo pripisati Jupiteru, kojega njegovi štovatelji smatraju vrhunskim bogom*
10. *Za kakvim su se mnijenjima povodili oni koji su za nastojnike različitih dijelova svijeta postavili različite bogove*
11. *O mnogim bogovima, o kojima oni učeniji od pogana tvrde kako su jedno te isto s Jupiterom*
12. *O mnijenju onih koji misljahu kako je Bog duša svijeta i svijet tijelo Božje*
13. *O onima koji tvrde kako su samo razumne životinje dijelovi jednog Boga*
14. *Uvećanje kraljevstva neprimjereno se pripisuje Jupiteru, jer ako je — kao što oni hoće — Pobjeda božica, onda bi ona sama dostajala za taj posao*
15. *Priliči li dobrim ljudima da žele proširiti svoju vladavinu*
16. *Zašto su Rimljani svima stvarima i svima djelatnostima dodijelili posebne bogove, ali su svetište božice Quietis postavili izvan gradskih vrata*
17. *Ako Jupiter posjeduje vrhunsku ovlast, treba li i Pobjedu smatrati božicom*
18. *Oni koji misle da su Sretnost i Sreća božice, kako ih razlikuju*
19. *O ženskoj Sreći*
20. *O Vrlini i Vjeri, koje su pogani častili hramovima i svetištima, zaobilazeći ostala dobra, koja su trebali slično štovati, ako je tima s pravom pridavano božanstvo*
21. *Kako nisu bili spoznali jednoga Boga, barem su se trebali zadovoljiti Vrlinom i Sretnošću*

22. *De scientia colendorum deorum, quam a se Varro gloriatur collatam esse Romanis.*
23. *De Felicitate, quam Romani, multorum veneratores deorum, diu non coluerunt honore divino, cum pro omnibus sola sufficeret.*
24. *Qua ratione defendant pagani, quod inter deos colant ipsa dona divina.*
25. *De uno tantum colendo Deo, qui licet nomine ignoretur, tamen felicitatis dator esse sentitur.*
26. *De ludis scaenicis, quos sibi dii celebrari a suis cultoribus exegerunt.*
27. *De tribus generibus deorum, de quibus Scaevola pontifex disputavit.*
28. *An ad obtinendum dilatandumque regnum profuerit Romanis cultus deorum.*
29. *De falsitate auspicii, quo Romani regni fortitudo et stabilitas visa est indicari.*
- CC XII 30. *Qualia de diis gentium etiam cultores se sentire fateantur.*
31. *De opinionibus Varronis, qui reprobata persuasione populari, licet ad notitiam veri Dei non pervenerit, unum tamen deum colendum esse censuerit.*
32. *Ob quam speciem utilitatis principes gentium apud subiectos sibi populos falsas religiones voluerunt permanere.*
33. *Quod iudicio et potestate Dei veri omnium regum atque regnorum ordinata sint tempora.*
34. *De regno Iudaeorum, quod uno et vero Deo institutum atque servatum est, donec in vera religione manserunt.*

- O znanosti štovanja bogova, o kojoj se Varon hvali kako ju je dao Rimljanima* 22.
- O Sretnosti, koju Rimljani (inače štovatelji mnogih bogova) dugo nisu štivali božanskom čašću, iako bi ona sama dostajala za sve ostale* 23.
- Kojim razlogom pagani brane to što same božanske darove štiju kao bogove* 24.
- O jednome Bogu, kojega jedinoga treba štovati, koji je priznat kao darivatelj sretnosti, iako mu se ne zna ime* 25.
- O kazališnim priredbama, koje su ti bogovi od svojih štovatelja tražili, da ih njima slave* 26.
- O tri vrste bogova, o kojima je raspravljao veliki svećenik Scevola* 27.
- Da li je štovanje bogova koristilo Rimljanima u stjecanju i širenju vladavine* 28.
- O lažnoći proroštva, koje se činilo da najavljuje snagu i postojanost Rimskog Carstva* 29.
- Što o poganskim bogovima priznaju da misle i sami njihovi štovatelji* 30.
- O nazorima Varona, koji je ukorivši pučko vjerovanje (iako nije stigao do spoznaje istinskoga Boga), ipak mislio da treba štovati samo jednog boga* 31.
- Zbog koje su vrste korisnosti vladari narodâ voljeli da u lažnim vjerama ostanu njima podjarmljeni narodi* 32.
- Po sudu i moći istinskoga Boga određena su vremena svih kraljeva i svih kraljevstava* 33.
- O židovskome kraljevstvu, koje je osnovao jedini i istinski Bog i koji ga je čuvao sve doile dok Židovi ustrajahu u istinskoj vjeri* 34.

LIBER QUARTUS

NIHIL MULTI DII POTUERUNT AD AUGENDUM IMPERIUM

Dominandi libido historice disseritur (1-7)

1. De civitate Dei dicere exorsus prius respondendum putavi eius inimicis, qui terrena gaudia consecrantes rebusque fugacibus inhiantes, quidquid in eis triste misericordia potius admonentis Dei quam punientis severitate patiuntur, religioni increpitant Christianae, quae una est salubris et vera religio. Et quoniam, cum sit in eis etiam vulgus indoctum, velut doctorum auctoritate in odium nostrum gravius irritantur, existimantibus imperitis ea, quae suis temporibus insolite acciderint^a, per alia retro tempora accidere non solere, eorumque opinionem etiam his, qui eam falsam esse noverunt, ut adversus nos iusta murmura habere videantur, suae scientiae dissimulatione firmantibus: de libris, quos auctores eorum ad cognoscendam praeteritorum temporum historiam memoriae mandaverunt, longe aliter esse quam putant demonstrandum fuit et simul docendum deos falsos, quos vel palam colebant vel occulte adhuc colunt, eos esse immundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones, usque adeo, ut aut veris aut fictis etiam, suis tamen criminibus delectentur, quae sibi celebrari per sua festa voluerunt, ut a perpetrandis damnabilibus factis humana revocari non possit infirmitas, dum ad haec imitanda velut divina praebetur auctoritas. Haec non ex nostra coniectura probavimus, sed partim ex recenti memoria, quia et ipsi vidimus talia ac talibus numinibus exhiberi, / partim ex litteris eorum, qui non tamquam in contumeliam, sed tamquam in honorem deorum suorum ista conscripta posteris reliquerunt, ita ut vir doctissimus apud eos Varro et gravissimae auctoritatis, cum rerum humanarum atque divinarum dispertitos faceret libros, alios humanis, alios divinis pro sua cuiusque rei dignitate distribuens, non saltem in rebus humanis, sed in rebus divinis ludos / scaenicos poneret¹, cum utique, si tantummodo boni et honesti homines in civitate essent, nec in rebus humanis ludi scaenici esse debuissent. Quod profecto non auctoritate sua fecit, sed quoniam eos Romae natus et educatus in divinis

Quid de diis et
moribus dix-
rimus...
PL 111
CC 98

PL 112

CC 99

^a acciderunt M.

KNJIGA ČETVRTA

RIMSKI IMPERIJALIZAM I POLITEIZAM

Povijesni sud nad imperijalizmom (1-7)

1. Kad sam započeo pisati o *Državi Božjoj* prvo sam pomislio, kako je potrebno odgovoriti onim neprijateljima koji, težeći zemaljskim radostima i žudeći za prolaznim stvarima, kad god u njima što god propate (a što im više dođe od Božjeg milosrđa koje opominje negoli od strogoće koja kažnjava), oni zbog toga optužuju kršćansku vjeru, koja je jedina zdrava i prava vjera. Naime, među tima postoji i neuka svjetina, koja ugledom učenjaka podjarena još nas žešće mrzi, jer neuki mniju kako se neobični događaji njihova doba nisu uobičavali zbivati u prošlim vremenima; a oni pako koji znaju da je takvo mnijenje lažno, ipak ga potvrđuju zatajivši vlastito znanje, kako bi se činilo da takvi s pravom rogobore protiv nas. Stoga se iz knjiga, koje su njihovi pisci napisali da bi se upoznala povijest prošlih događaja, moralo dokazati da je posve drugačije negoli mniju a istodobno pokazati kako su lažni bogovi (koje su ili javno štovali ili ih još tajno štiju) puki nečisti duhovi i opaki i lažni zlodusi, i to u tolikoj mjeri te uživaju u svojim istinskim ili izmišljenim zločinima, koje su ushtjeli da im slave javnim svetkovinama, tako da se ljudska slabost ne mogne odvratiti od vršenja kažnjivih djela, kad kao da na njihovo nasljedovanje poriva božanski ugled.

A nisu to neka naša puka nagađanja, nego se dijelom temelji na nedavnim događajima, jer smo i sami promatrali te priredbe namijenjene takvim božanstvima; a dijelom potječe iz spisa pisaca koji to ostaviše potomstvu ne kao prijekor bogovima, nego u njihovu čast, tako te njihov najučelniji muž i osoba golema ugleda, Varon, kad je podijelio svoje knjige na one o ljudskim i one o božanskim stvarima, raspoređujući svaku od njih prema svojem dostojanstvu, kazališne igre nije toliko smjestio među ljudske koliko među božanske stvari¹), iako — kad bi u državi bili samo dobri i časni ljudi — onda kazališne igre ne bi smjele biti čak ni među ljudskim stvarima. A on to, dakako, nije učinio po osobnoj ovlasti, nego je — budući i rođen i odgojen u Rimu — usta-

O onome što je
pretresano u prvoj
knjizi

¹ VARON (u Aug.), *Antiq.*, fr. 170; usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 7, 2, 1—3; MAKROBIJE, *Saturn.* 1, 11, 3.

rebus invenit. Et quoniam in fine primi libri, quae deinceps dicenda essent, breviter posuimus et ex his quaedam in duobus consequentibus diximus, exspectationi legentium quae restant reddenda cognoscimus.

...et de temporum atque naturae calamitatibus.

2. Promiseramus ergo quaedam nos esse dicturos adversus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, et commemoraturus quaecumque et quantacumque occurrere potuisset vel satis esse viderentur mala, quae illa civitas pertulit vel ad eius imperium provinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent; quae omnia procul dubio nobis tribuerent, si iam vel illis clareret nostra religio vel ita eos a sacris sacrilegis prohiberet. Haec in secundo et tertio libro satis, quantum existimo, absolvimus, in secundo agentes de malis morum, quae mala vel sola vel maxima depu/tanda sunt, in tertio autem de his malis^b, quae stulti sola perpeti exhorrent, corporis videlicet externarumque rerum, quae plerumque patiuntur et boni; illa vero mala non dico patienter, sed libenter habent, quibus ipsi fiunt mali. Et quam pauca dixi de sola ipsa civitate atque eius imperio! nec inde omnia usque ad Caesarem Augustum. Quid, si commemorare voluissem et exaggerare illa mala, quae non sibi invicem homines faciunt, sicut sunt vastationes eversionesque bellantium, sed ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus (quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libello^c quem *De mundo* scripsit, terrena omnia dicens mutationes, conversiones et interitus habere; *namque immodicis tremoribus terrarum, ut verbis eius utar, dissiluisse humum et interceptas urbes cum populis dicit; abruptis etiam imbribus prolutas totas esse regiones; illas etiam, quae prius fuerant continentes, hospitibus atque advenis fluctibus insulatas aliasque desidia maris pedestri accessu pervias factas; ventis ac procellis eversas esse civitates; incendia de nubibus emicasse, quibus Orientis regiones conflagratae perierunt, et in Occidentis plagis scaturigines quasdam ac proluviones easdem strages dedisse; sic ex Aetnae verticibus quondam effusis crateribus, divino incendio per declivia, torrentis vice*

PL 113

^b malis] *isp. M.*
^c libro *M.*

novio da su te igre među božanskim stvarima (1). I budući da smo na kraju prve knjige ukratko iznijeli o čemu treba dalje raspravljati, te smo o ponečemu od toga i govorili u slijedećim dvjema knjigama, moramo, kako bismo udovoljili očekivanju čitatelja, iznijeti još ono što preostaje.

2. Obećali smo, dakle, kako ćemo odgovoriti što god onima koji zbog nesreća rimske države optužuju našu vjeru, i da ćemo navesti (čega se i koliko uzmognemo sjetiti ili nam se učini dostatnim) od onih zala što ih pretrpješe njihova država i pokrajine pod njezinom vlašću, prije negoli bijahu zabranjene njihove žrtve; a nedvojbeno bi sve te nedaće nama pripisali, da im se već bila objavila naša vjera ili da im već tad bijahu zabranjeni njihovi svetogrđni obredi.

O onome što je sadržano u drugoj i trećoj knjizi

Te smo stvari, kako nam se čini, dostatno razriješili u drugoj i trećoj knjizi, pozabavivši se u drugoj knjizi zlima čudorednih običaja, zlima koje treba smatrati ili jedinim ili najvećim zlima, a u trećoj knjizi onim zlima koja se ljudi jedino boje trpjeti, naime: tjelesnim i izvanjskim nevoljama, koje većinom trpe i dobri ljudi; ta zla oni primaju ne kažem strpljivo, nego rado, zla od kojih sami postaju zli. A kako sam zapravo malo rekao o samoj državi i njezinoj vladavini! O tome nisam sve rekao čak ni do Cezara Augusta! Što bi bilo da sam ushtio nabrajati i isticati ne ona zla što ih ljudi jedni drugima nanose, kao što su rušenja i pustošenja zaraćenika, nego ona što ih na ovoj zemlji nanose sama počela svijeta! (O tome ukratko na jednom mjestu govori Apulej)^A u ovoj knjizi što je napisao o svijetu, kazujući kako sve zemaljske stvari imaju svoje mijene, preokrete i propasti; naime, da se poslužim njegovim riječima: »Od pretjerane tréšnje zemlje tlo se rastvorilo i progutalo gradove zajedno sa stanovnicima; dok su čitava područja splavili prolomi oblaka; jedni dijelovi, koji ranije bijahu kopno, od učestalih navalâ poplave postadoše otocima, dok se do drugih, otoka, pošto se more povuklo, sad moglo doći pješice; vjetrovi i oluje porušili su gradove; iz oblaka udarili su ognjevi, koji spalše i uništiše područja na Istoku, dok na Zapadu istu propast izazvaše provale voda i poplavc (2); tako jednom s vrha Etna, po božanskom požaru, rastvore se grotla, te

(1) Kazališne priredbe (*ludi scaenici*), o kojima govori Varon u 10. knjizi svojih *Starina (Antiquitates rerum div.)*, postale su ubrzo sastavni dio javne religije jer su isprva i bile ne samo igre (*ludi*) nego i pomirbeni obredi malih seoskih ili pastirskih zajednica, ili slavlja u čast Lara i Mana predaka.

(2) Riječ je bez sumnje o izvorima zemnog ulja: Plinije npr. (*Nat. hist.* 2, 109-111) piše o nafti koja izvire oko Babilona (*naphtha* — grčki *νάφθα*, perzijski *naft-profluens circa Babilonem et in Astacenis Parthiae*). Slične podatke donose Amijan Marcellin, Plutarh i Strabon. Vegecije piše o vojnoj upotrebi izvjesnog zapaljivog ulja (*oleum quod incendiarium vocant: Epit. rei mil.* 4, 8).

^A Lucije Apulej Afer (150. po Kr.), afrički pisac, rođen u Numidiji. Najpoznatije mu je djelo *Prijetvori* (ili *Zlatni magarac*). Bijaše nastavnik govorničtva i filozofije. Augustin ga često navodi i naziva »plemenitim platonikom«. Apulej je pisac rasprava *De Platonis dogmate* i *De deo Socratis*, u kojima obrađuje platonički nauk o božanstvu, zlim i dobrim duhovima te o nadnaravnim silama.

flammarum flumina cucurrisse)². Si haec atque huius modi, quae / habet historia, unde possem, colligere voluissem, quando finissem? quae illis temporibus evenerunt, antequam Christi nomen ulla istorum vana et verae salutis perniciose comprimeret? Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvere dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia, quamque nihil eos adiuverint hi, quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint: unde nunc mihi video esse dicendum, et magis de incrementis imperii Romani. Nam de noxia fallacia daemonum, quos velut deos colebant, quantum malorum invexerit moribus eorum, in secundo maxime libro non pauca iam dicta sunt. Per omnes autem absolutos tres libros, ubi opportunum visum est, commendavimus, etiam in ipsis bellicis malis quantum solaciorum Deus per Christi nomen, cui tantum honoris barbari detulerunt praeter bellorum morem, bonis malisque contulerit, quo modo *qui facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos*³.

Modus sit vitae
agendae et rei-
publicae regen-
dae.
PL 114

3. Iam itaque videamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere, quos etiam per turpium ludorum / obsequia et per turpium hominum ministeria se honeste coluisse contendunt. Quamquam vellem prius paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis cladibus et in sanguine civili vel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate versantium, ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari. Hoc ut facilius diiudicetur, non vanescamus inani ventositate iactati atque obtundamus intentionis aciem altisonis vocabulis rerum, cum audimus populos, regna, provincias; sed duos constituamus homines (nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi), quorum duorum hominum unum pauperem vel potius mediocre, alium praedivitem cogitemus; sed divitem timoribus anxium, maeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, num-

² APULEJ, *De mundo* 34.

³ Mt 5, 45.

niz planinske obronke potekoše bujice plamenja.«²⁾B Da sam htio pokupiti odakle god sam mogao takve i slične događaje, iz bilo kojeg povijesnog vrela, kad bih s time završio? A to se bijaše događalo u ono doba prije nego je Kristovo ime suzbilo bilo koje od njihovih ispraznosti, koje su pogubne po istinski spas.

Takoder sam obećao kako ću pokazati, kakvi bijahu njihovi čudoredni običaji i zbog kojega se razloga istinski Bog (kojemu su u vlasti sva kraljevstva) udostojio da im pomogne uvećati carstvo, a kako im ništa nisu pomogli oni koje bogovima smatraju, nego koliko im mjesto toga nauđiše obmanom i varkom. Uvidam kako o tome trebam govoriti, osobito o širenju rimskoga carstva. Jer osobito u drugoj knjizi, već je poprilično toga rečeno o štetnoj obmani zlih duhova, koje su štovali kao bogove i koliko zla oni počinuše njihovim čudorednim običajima. Naime, u svima trima završenim knjigama, gdje god se učinilo potrebnim, istaknuo sam onu utjehu koju je darovao Bog i dobrima i zlima u imenu Krista (kojega mimo običaja rata i barbari uveliko poštivahu), kao što »čini da njegovo sunce izlazi nad zlima i dobrima, i da kiša pada pravednima i nepravednima.«³⁾ (3).

3. Pa da ogleđamo zašto su se ono širenje i trajanje rimske vladavine usudili pripisati svojim bogovima, o kojima inače tvrde kako su ih časno štovali priređivanjem sramotnih igara i službom sramotnih ljudi.

Ali prije toga bih htio malo istražiti: koji je razlog, koja je razboritost u tome, htjeti se hvastati širinom i veličinom carstva, kad ne možeš pokazati sreću onih ljudi koji su uvijek u ratnim nevoljama, uz prolijevanje ljudske krvi (pa bila ona sugrađanska ili tuđinska), kad su praćeni mračnom strepnjom i krvavom pohlepom; kad je ta sreća poput staklene radosti koja se onako krhka blista, za koju se užasno plaše da se iznenada ne razbije u komadiće.

Kako bi se to lakše prosudilo, ne gubimo se u ispraznu nadimanju i nezatupljivoj oštrini svoje prosudbe gromovitim riječima kao što su narodi, kraljevstva, pokrajine; nego mi pretpostavimo dvojicu ljudi (jer svaki je pojedini čovjek, kao jedno slovo u cjelini govora, zapravo osnovni sastojak države i kraljevstva, pa ma koliko se oni proširili osvajanjem zemalja), i zamislimo kako je jedan od njih siromašan ili, bolje, srednjeg stanja, a drugi prebogat; ali bogataša muči tjeskoba, izjeda ga žalost, on izgara od pohlepe, nije nikad siguran, uvijek je nespoko-

(3) Ovaj opsežni sažetak prvih triju knjiga uvjetovan je zacijelo njihovim objelodanjivanjem i čitanjem, jer je kolao glas da se netko sprema pobiti ih (usp. knjiga 5, 26). Prve tri knjige zajedno sa četvrtom koju upravo počinje i petom koja će uskoro slijediti Augustin privodi kraju prvi odsjek prvog dijela cjelokupne rasprave.

B Augustin navodi ponešto izmijenjen Apulejev tekst, koji je inače prepričana pseudo-aristotelovska rasprava s istim naslovom (*De mundo* 34, 170, 2-16).

Da li se proširenje vladavine, do kojeg se dolazi samo ratovima, može ubrojiti među dobrima, bilo onih koji su mudri, bilo onih koji su sretni?

quam securum, semper inquietum, perpetuis inimicitarum contentionibus anhelantem, augmentem sane his miseriis patrimonium suum in immensum modum atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem; mediocrem vero illum re familiari parva atque / succincta sibi sufficientem, carissimum suis, cum cognatis, vicinis, amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum. Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat. Ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis, qua vigilanter adhibita si nostra intentio corrigatur, facillime videbimus ubi habitet vanitas et ubi felicitas. Quapropter si verus Deus colatur eique sacris veracibus et bonis moribus serviat, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna Dei dona sunt, sufficit eis ad veram felicitatem, qua et ista vita bene agatur et postea percipiatur aeterna. In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis; malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia; his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi propria iniquitas. Nam iustis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen. Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est, nec unius hominis, sed, quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. De quibus vitiiis cum ageret Scriptura divina: *A quo enim quis, inquit, devictus est, huic et servus addictus est*⁴.

⁴ 2 Pt 2, 19.

jan, zadihan od neprestanih sukoba s protivnicima; on, istina, tima jaidima uvećava svoj imetak i preko svake mjere, ali kako su oni veći, sve su veće i njegove gorke brige; dočim onaj srednjega imovnog stanja, kojemu dostaje njegovo malo i ograničeno obiteljsko imanje, drag svojima, uživa najsladi spokoj sa srodnicima, susjedima i prijateljima, pobožno odan vjeri, dobre ćudi, zdrava tijela, umjerena života, čednih običaja i čiste savjesti (4). Ne znam je li itko toliko nerazuman, da bi smio dvojitii kojega bi od njih više volio. Kao s tom dvojicom ljudi tako i u dvjema obiteljima, u dvama narodima, u dvama kraljevstvima vrijedi isto pravilo prosudbe, koje ako pažljivo primijenimo na svoju nakanu, veoma ćemo lako uvidjeti gdje prebiva taština, a gdje sreća.

Stoga, ako se istinski Bog štuje i ako mu se služi iskrenim obredima i dobrim običajima, korisno je da dobri vladaju i nadaleko i naširoko i nadugo; a to i nije toliko na njihovu korist, koliko je na korist onih kojima vladaju. Jer, što se tiče njih samih, njihova pobožnost i ćudorednost, koje su veliki darovi Božji, dostaju njima za istinsku sreću, kojom se i ovaj život živi a poslije stječe onaj vječiti. Dakle, vladavina dobrih na ovoj zemlji nije toliko dobro njima samima koliko ljudskoj zajednici; dočim vladavina opakih škodi više njima samima, koji većom slobodom da čine zlodjela upropašćuju vlastitu dušu, dok onima koji su im služenjem podvrgnuti ne nanosi štetu ništa osim njihove vlastite opaćine. Jer kakvo god zlo pravednima nanesu opaki gospodari, nije ono kazna za zločin, nego je kušnja kreposti. Stoga, ako dobar ćovjek i robuje, on je slobodan; a opak ako i vlada, rob je, i to ne jednog ćovjeka, nego (što je još gore) onoliko gospodara koliko ima poroka. Govoreći o tim porocima Sveto pismo kaže: »Od koga je netko pobijeden, tomu on i robuje«⁽⁴⁾ (5).

(4) I na političkoj ili društvenoj razini Augustin predstavlja takav uzor življenja koji se nadahnjuje umjerenošću, ravnotežom i skladom, zapravo smislom za sve to, kako su izlagali grćki umnici Platon i Aristotel, dajući tako biljeg životu klasićnog svijeta kao takvog.

(5) Istiću se ovdje Augustinu vrlo drage postavke da je zapovijedanje zapravo služenje, a sloboda da je ustezanje od mana.

Latrocinia sunt regna et piratarum infestatio.
PL 115

CC 102

Gladiatores Italiam vastaverunt.

4. Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et^d latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta^e cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia / <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*⁵.

5. Proinde omitto quaerere quales Romulus congregaverit, quoniam multum eis consultum est, ut ex illa vita dato sibi consortio civitatis poenas debitas cogitare desisterent, quarum metus eos in maiora facinora propellebat, ut deinceps pacatiores essent rebus humanis. Hoc dico, quod ipsum Romanum imperium iam magnum multis gentibus subiugatis ceterisque terribile acerbe sensit, graviter timuit, non parvo negotio devitandae ingentis cladis oppressit^f, quando paucissimi gladiatores in Campania de ludo fugientes magnum exercitum compararunt, tres duces habuerunt, Italiam latissime et crudelissime vastaverunt⁶. Dicant, quis istos deus adiuverit, ut ex parvo et contemptibili latrocinio pervenirent ad regnum tantis iam Romanis viribus arcibusque metuendum. An quia non diu fuerunt, ideo divinitus negabuntur adiuti? Quasi vero ipsa cuiuslibet hominis vita diuturna est. Isto ergo pacto neminem dii adjuvant ad regnandum, quoniam singuli quique cito moriuntur, nec beneficium deputandum est, quod exiguo tempore in unoquoque homine ac per hoc singillatim utique in omnibus vice vaporis evanescit. Quid enim interest eorum, qui sub Romulo deos coluerunt et olim sunt mortui, quod post eorum mortem Romanum tantum

^d ipsa *cod. M.*

^e dempta *M.*

^f oppressio *M.*

⁵ Usp. CICERON, *De rep.* 3, 14, 24.

⁶ Usp. FLOR, *Epit.* 2, 8 (3, 20); SALUSTIJE, *Hist.* 3, fr. 84; DIODOR SIKUL, *Bibl.* 38, 21; APIJAN, *De bello civ.* 1, 116—120.

4. Odmakne li se pravda, što su kraljevstva ako ne velike razbojničke družine? Jer što su drugo razbojničke družine negoli mala kraljevstva? Ta družina je skupina ljudi kojom vođa upravlja, vezani su zajedničkim ugovorom, plijen dijele po uglavljenom zakonu. Ako pridolaskom velikog broja zdvojnika to zlo tako naraste te i mjesta zaposjedne, uspostavi svoje sjedište, osvoji gradove i podjarmi narode, onda sebi bjelodano prisvaja naziv kraljevstva, koje mu javno dodjeljuje ne umanjena pohlepa, nego pridodata nekaznenost (6). Jer i duhovito i istinito odvratio je Aleksandru Velikom neki zarobljeni gusar. Kad je toga čovjeka kralj upitao, što je mislio, kad se upustio po moru napadati, on mu je otvoreno i drsko odgovorio: »Isto što i ti, kad si napao cijeli svijet; ali jer to ja činim s malim brodom, zovu me lopovom; a ti s golemim brodovljem, i zovu te carem.«⁵⁾

5. Zatim ću propustiti da istražujem kakve ljude bijaše Romul okupio, jer je mnogo pažnje posvećeno tome da, kad su se iz svojeg ranijeg života pridružili zajednici Grada, prestanu misliti o kaznama koje dugovahu, jer ih je strah od njih nagonio na još veće zločine, i da bi poslije bili miroljubiviji prema društvu.

Kažem ovo kako samo rimsko carstvo, pošto postade veliko podjarmivši mnoge narode a zaplašivši strahovito ostale, bijaše gorko pozlijedeno i silno uznemireno, kada ono šaćica gladijatora u Kampaniji (koji su bili pobjegli iz svojeg vježbališta) okupiše golemu vojsku, te pod trojicom svojih vojskovođa^A opustošise Italiju naširoko i veoma okrutno⁶⁾. Neka kažu koji ih je bog pomagao da od malene i neznatne skupine razbojnika narastu do kraljevstva kojeg su se Rimljani morali bojati, sa svim svojim silama i utverdama? Ili će, zbog toga što ti nisu dugo izdržali, zanijekati im božansku pomoć? Kao da je život bilo kojega čovjeka dugovječan! U tom smislu, dakle, bogovi nikomu ne pomažu do vlasti, jer svi pojedini ljudi brzo umiru; a ne može se dobrom smatrati ono što za veoma malo vremena iščezne u svakom pojedinom čovjeku poput pare, i tako od jednoga do drugoga u svima. Jer, što koristi onima koji pod Romulom bogove štovahu i odavno su mrtvi, da je nakon njihove smrti rimsko carstvo toliko naraslo, dok

Koliko su nalik na razbojništva kraljevstva bez pravde

O odbjeglih gladijatorima kojih moć bijaše nalik na kraljevsko dostojanstvo

(6) Čini se da Augustin zastupa mišljenje kako je predcivilno stanje bilo stanje zvjerstva i nasilja i kako otud izvire stanje moći: to je gladište bilo drago sofistima, kako možemo zaključiti iz Platonova Gorgije (482e-484c) i Politeje (338c-342e).

crevit imperium, cum illi apud inferos causas suas agant? utrum bonas an malas, ad rem praesentem non pertinet. Hoc autem de omnibus intellegendum est, qui per ipsum imperium (quamvis decentibus succedentibusque mortalibus in longa spatia protendatur) paucis diebus vitae suae cursim raptimque transierunt, actuum suorum sar/cinas baúlantes. Sin vero etiam ipsa brevissimi temporis beneficia deorum adiutorio tribuenda sunt, non parum adiuti sunt illi gladiatores: servilis^g condicionis vincula ruperunt, fugerunt, evaserunt, exercitum magnum et fortissimum collegerunt, oboedientes regum consiliis et iussis multum Romanae celsitudini metuendi et aliquot Romanis imperatoribus insuperabiles multa ceperunt, potiti sunt victoriis plurimis, usi voluptatibus quibus voluerunt, quod suggestit libido fecerunt, postremo donec vincerentur, quod difficillime factum est, sublimes regnantesque vixerunt. Sed ad maiora veniamus.

PL 116

Trogus et Iustinus testes sunt Ninum finitimos primum subdividisse.
CC 103

6. Justinus, qui Graecam vel potius peregrinam Trogum / Pompeium secutus non Latine tantum, sicut ille, verum etiam breviter scripsit historiam, opus librorum suorum sic incipit: *Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, quos ad fastigium huius maiestatis non ambitio popularis, sed spectata inter bonos moderatio provehebat. Populi nullis legibus tenebantur^h, fines imperii tueri magis quam proferre mos erat; intra suam cuique patriam regna finiebantur. Primus omnium Ninus, rex Assyriorum, veterem et quasi avitum gentibus morem nova imperii cupiditate mutavit. Hic primus intulit bella finitimis et rudes adhuc ad resistendum populos ad terminos usque Libyae perdomuit. Et paulo post: Ninus, inquit, magnitudinem quaesitae dominationis continua possessione firmavit. Donatis igitur proximis cum accessione virium fortior ad alios transiret et proxima quaeque victoria instrumentum sequentis esset, totius Orientis populos subegit⁷. Qualibet autem fide rerum vel iste vel Trogus scripserit (nam quaedam illos fuisse mentitos aliae fideliores litterae ostendunt), constat tamen et inter alios scriptores regnum Assyriorum a Nino rege fuisse longe late-*

^g servilis] qui servilis M.

^h arbitria principum pro legibus erant *dod.* M.

⁷ T. POMPEJ TROG — M. JUNIJAN JUSTIN, *Hist. Philipp.* 1, 1, 1—5. 8.

brane svoje slučajeve u podzemlju, da li su dobri ili zli, to nas se sad ne tiče. Isto treba razumjeti o svima onima koji su kroz to carstvo (ma koliko se ono nadugo proteglo u nadolasku i odlasku naraštajâ smrt-nikâ) prošli žurno i prolazno u ono malo dana svojeg života vukući terete svojih čina. Ali ako čak i ona dobročinstva s najkraćim trajanjem treba pripisati pomoći bogova, onda ne malenu pomoć primiše i ti gladijatori: raskinuli su okove ropskoga života, pobjegli, izmakli, okupili golemu i snažnu vojsku, te slušajući savjete i naredbe svojih kraljeva utjeraše silan strah rimskoj uznosenosti i postadoše nepobjedivi za nekolicinu rimskih vojskovođa, dočepaše se obilnoga plijena, izvojevaše mnoge pobjede, zadovoljnije sve požude koje ushtjedoše; što im se prohtjelo, to učiniše, i napokon sve dok ih ne pobijediše (što bijaše veoma teško postići) živjeli su uzvišeno i kao vladari. Ali prijedimo na krupnije stvari.

6. Justin, koji je — nasljedujući Pompeja Troga — pisao o grčkoj, ili bolje rečeno o inozemnoj povijesti, ne samo latinski, kao Trog, nego i u sažetku, kaže u početku svojih knjiga ovako: »U početku povijesti plemenâ i narodâ vlast su obnašali kraljevi; njih na vrhunac toga veličanstva nije dovodilo udvaranje puku, nego umjerenost koju su dobri ljudi cijenili. Pukom se nije upravljalo nikakvim zakonima, zakonom bijahu odluke vladara; običaj bijaše više braniti negoli širiti granice svojeg područja, i svaki je od vladara vladao unutar svoje domovine. Prvi od svih bijaše Nin, kralj Asiraca, koji je izmijenio taj drevni i kao baštinjani običaj među narodima, svojom pohlepom za novom vladavinom. On prvi povede rat protiv susjeda te pokori narode nenavikle na otpor sve do granica Libije.« Malo poslije veli: »Neprestanim zaposjedanjem Nin ojača golemo osvojeno područje. Podjarmivši one najbliže, on uvećanim snagama pođe na ostale, pa kako mu svaka nova pobjeda bude oruđe slijedeće, pokori sve narode Istoka.«⁷⁾ A

Kolika god bila vjerodostojnost toga što napisa Justin ili Trog (jer neki pouzdaniji spisi pokazuju kako su oni ponešto i slâgali) (7), i ostali se pisci slažu u tome da je Nin nadugo i naširoko uvećao kraljevstvo

(7) Pompej Trog (živio u doba Augustovo) napisao je, po uzoru na Teopompa (iz 4. st. pr. Kr.), djelo *Historiae Philippicae* s namjerom da Rimljanima približi povijest drugih naroda. Od toga nam se sačuvalo skraćeno izdanje u 44 knjige sastavljeno od M. Junijana Justina (iz 3. st. po Kr.). Težak Augustinov sud može se razumjeti otud što se Trog, po svoj prilici, nadahnua grčkim povjesnikom Timagenom kojega je imao prilike upoznati u Rimu a koji je bio čovjek opaka jezika. osobni protivnik Augustov i zakleti neprijatelj veličine Rima. Sam Justin priznaje da je u svom skraćanju izostavio sve što bi nekoga moglo povrijediti: usp. Horacije, *Ep.* 1, 19, 15; Seneka, *Dial.* 5, 23, 4-8; Justin, *Hist. phil.* Praef. 4.

A Justin, latinski pisac iz II ili III st. pr. Kr. Pisac sažetka opširne povijesti svijeta Pompeja Troga. Podatke o asirskoj povijesti Trog je preuzeo od Ktezije, grčkog liječnika na perzijskom dvoru s početka IV st. pr. Kr. Prema njemu je Nin (Ninus) utemeljitelj Ninive, muž Semiramide, koja ga je nadživjela i osnovala Babilon. Inače je već u antičko doba legenda o Ninu odbacivana, jer se zasnivala na pukoj pučkoj predaji.

O pohlepi kralja Nina, koji prvi zarati sa susjedima kako bi proširio svoju vlast

que porrectum⁸. Tam diu autem perseveravit, ut Romanum nondum sit eius aetatis. Nam sicut scribunt, qui chronicam historiam persecuti sunt, mille ducentos et quadraginta annos ab anno primo, quo Ninus regnare coepit, permansit hoc regnum, donec transferretur ad Medos⁹. Inferre / autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

PL 117

Dii nihil poterunt ad imperia augenda.

7. Si nullo deorum adiutorio tam magnum hoc regnum et prolixum fuit, quare diis Romanis tribuitur Romanum regnum locis amplum temporibusque diuturnum? Quaecumque enim causa est illa, eadem est etiam ista. Si autem et illud deorum adiutorio tribuendum esse contendunt, quaero quorum. Non enim aliae gentes, quas Ninus domuit et subegit, alios tunc colebant deos. Aut si proprios habuerunt Assyrii, quasi peritiores fabros imperii construendi atque servandi, numquidnam mortui sunt, quando et ipsi imperium perderunt, aut mercede non sibi reddita vel alia maiore promissa ad Medos transire maluerunt, atque inde rursus ad Persas, Cyro invitante et aliquid commodius pollicente? Quae gens non angustis Orientis finibus post Alexandri Macedonis regnum magnum locis, sed brevissimum tempore in suo regno adhuc / usque perdurat. Hoc si ita est, aut infideles dii sunt, qui suos deserunt et ad hostes transeunt (quod nec homo fecit Camillus, quando victor et expugnator adversissimae civitatis Romam, cui vicerat, sensit ingratis, quam tamen postea oblitus iniuriae, memor patriae a Gallis iterum liberavit), aut non ita fortes sunt, ut deos esse fortes decet, qui posunt humanis vel consiliis vel viribus vinci; aut si, cum inter se belligerant, non dii ab hominibus, sed dii ab aliis diis forte vincuntur, qui sunt quarumque proprii civitatum: habent ergo et ipsi inter se inimicitias, quas pro sua quisque parte suscipiunt. Non itaque deos suos debuit colere civitas magis quam alios, a quibus adiuvantur sui. Postremo quoquo modo se habeat deorum iste vel transitus vel fuga, vel migratio vel in pugna defectio, nondum illis temporibus atque in illis terrarum partibus Christi nomen fuerat praedicatum, quando illa regna per ingentes bellicas clades amissa atque translata sunt. Nam si post mille ducentos et quod

CC 104

⁸ Usp. DIODOR SIKUL, *Bibl.* 2, 1–2; LUCIJE AMPELIJE, *Lib. mem.* 11, 2.

⁹ Usp. EUZEBIJE CEZAREJSKI — JERONIM, *Chronic.* 2; OROZIJE, *Hist.* 7, 2, 15.

Asiraca.⁸⁾ Ono je toliko dugo trajalo da to doba rimsko carstvo nije nikad postiglo. Jer prema onome što pišu ljetopisci⁹, to je kraljevstvo, od prve godine Ninove vladavine, potrajalo tisuću dvije stotine i četrdeset godina, dok vlast nije prešla u ruke Medijaca.⁹⁾

A zaratiti protiv susjeda, pa zatim dalje napadati te ništiti i podjarmljivati narode koji ti ničim ne smetaju, jedino zbog pohlepe za vladavinom, — kako da se to drugačije nazove negoli velikim razbojstvom? (8).

7. Ako to kraljevstvo bijaše tako veliko i trajno a bez ikakve pomoći bogova, zašto se onda rimskim bogovima pripisuje prostorno proširenje i vremensko trajanje rimskoga carstva? Kakav je, naime, razlog jednome, takav je i drugom. Ustvrde li pako kako pomoći bogova treba i prvo pripisati, onda pitam: kojim bogovima? Jer, oni ostali narodi, koje je Nin pokorio i podjarmio, tada ne štovahu neke drukčije bogove. Ili, ako Asirci imadijahu svoje vlastite bogove (kao vičnije graditelje u izgradbi i opslužbi carstva), da li i ti izumriješe kad Asirci izgubiše carstvo; ili su pak zbog toga što im plaća nije isplaćena, ili druga veća obećana, više voljeli prijeći Medijcima, kad ih Kir pozva obećavši im štogod još pogodnije? Jer taj narod — nakon po prostoru golemog ali po vremenu kratkotrajnog kraljevstva Aleksandra Makedonskog — pod svojom vlašću i do danas ima ne malena područja na Istoku. Ako je to tako, bogovi su *ili* nevjernici koji ostavljaju svoje te prelaze neprijateljima (što ne učini ni čovjek Kamilo, kad je, kao pobjednik i osvajač najneprijateljskijeg grada, osjetio nezahvalnost Rima, za koji je pobijedio, pa ipak je poslije zaboravio nanesenju uvredu, i misleći na domovinu ponovno je oslobodio od Gala), *ili* nisu toliko snažni kao što bi bogovima dolikovalo da budu, ako ih mogu svladati ljudski naumi ili sile; *ili* najzad, kad između sebe ratuju, te bogove ne pobijeduju ljudi, nego možda drugi bogovi (koji opet pripadaju svojim vlastitim državama); pa su, dakle, u međusobnoj zavadi, kako se svaki od njih tuče za svoju stranku. Stoga država svoje vlastite bogove nije smjela štovati više negoli one ostale, da bi ti njenim ljudima mogli pomoći.

Napokon, kako god bilo s tim prijelazom ili bijegom bogova, ili sa selidbom ili napuštanjem u boju, Kristovo se ime ne bijaše još propovijedalo niti u tim vremenima niti u tim dijelovima zemlje, kada su ta kraljevstva propadala i prelazila drugima u golemim ratnim nevoljama. Jer, da je nakon onih tisuću i dvije stotine i više godina (kad

(8) Po svjedočanstvu Pavla Orozija, stare povijesti među početak uljudivanja i svršetak prahistorije u vrijeme Nina: od njeg broje kraljevstva i ratove (*Hist.* 1, 1, 2-3; 2, 2, 4).

⁹ Uzeto prema Jeronimovu prijevodu Euzebijeve *Kronike*. Asirsko je carstvo tako trajalo od 2059. do 816. pr. Kr., a rimska povijest od 753. pr. Kr. do 414. po Kr. (kad je Augustin ovo pisao).

Da li bogovi pomažu, odnosno napuštaju zemaljska kraljevstva, u njihovu usponu i padu

excurrit annos, quando regnum Assyriis ablatum est, si iam ibi Christiana religio aliud regnum praedicaret aeternum et deorum falsorum cultus sacrilegos inhiberet: quid aliud illius gentis vani homines dicerent, nisi regnum, quod tam diu conservatum est, nulla alia causa nisi suis religionibus desertis et illa recepta perire potuisse? In qua voce vanitatis, quae poterat esse, isti attendant speculum suum, et similia conqueri, si ullus in eis pudor est, erubescant. Quamquam Romanum imperium afflictum est potius quam mutatum, quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit et ab illa est afflictione recreatum, quod nec istis temporibus desperandum est. Quis enim de hac re novit voluntatem Dei?

An plures dii an unus qui et mundus sit (8-13)

8. Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum vel quos deos credant illud imperium dilatasse atque servasse. Neque enim in hoc tam praeclaro opere et tantae plenissimo dignitatis audent aliquas partes deae Cloacinae tribuere aut Volupiae, quae a voluptate appellata est, aut Lubentinae, cui nomen est a libidine, aut Vaticano, qui infantum vagitibus praesidet, aut Cuninae, quae cunas eorum administrat. Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum et dearum, quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt singulis rebus propria dispertientes officia numinum? Nec agrorum munus uni alicui deo committendum arbitrati sunt, sed rura deae Rusinae, iuga montium / deo Iugatino; collibus deam Collatinam, vallibus Valloniam praefecerunt. Nec saltem potuerunt unam Segetiam talem invenire, cui semel segetes commendarent, sed sata frumenta, quamdiu sub terra essent, praepositam voluerunt habere deam Seiam; cum vero iam essent super

Quot sint dii
rerum naturae
servandarum.
PL 118

CC 105

¹ si] *isp. M.*

kraljevstvo bijaše oduzeto Asircima) već tada kršćanska vjera propovijedala drukčije, vječito kraljevstvo te zabranila svetogrdne obrede lažnim bogovima, — što bi drugo rekli tašti ljudi toga naroda nego to kako kraljevstvo što se tako dugo održalo nije moglo propasti ni zbog kojeg drugog razloga nego jerbo napustiše vlastitu vjeru, a prihvatitše ovu novu? U tome glasu taštine lažnosti, koji se mogao čuti, neka naši protivnici vide svoje zrcalo, i ako je u njih ikakva srama, neka porumene, što se sada slično žale. A rimsko carstvo više je sad potreseno nego promijenjeno, što mu se događalo i u drugim razdobljima prije pojave Kristova imena, kad bi se ono od takva potresa oporavilo, pa ne treba ni sada gubiti zbog toga nadu. Tko naime zna u tome volju Božju? (9).

Politeizam, monoteizam, panteizam (8-13)

8. Istražimo zatim, ako hoćete, od tolike gomile bogova, koje Rimljani poštivahu, koji je ili koji su, kako vjeruju, najviše pripomogli da se to carstvo proširi i održi. U tom postignuću koje je tako slavno i obilno dostojanstvom, neće se usuditi da bilo kakav udio pripišu božici kao što je Cluacina (prema *cloacae*, kalni prokop) ili Volupia (nazvana prema *voluptas*, pohlepa) ili Lubentina (prema *libido*, požuda) ili Vaticanusu, koji bdije nad cviljenjem nejačadi (*vagiuis*) ili Cunini, koja vodi brigu o njihovim kolijevkama (*cunae*). Ali kako se mogu na jednom mjestu ove knjige spomenuti sva imena bogova i božica koje su oni jedva uz mogli smjestiti u goleme sveske, u kojima svakomu od božanstava dodijeliše posebne dužnosti za svaku pojedinu stvar? Tako nisu mislili ni da obradbu zemlje treba povjeriti jednomu bogu, nego seoska polja božici Rusini, planinske grebene (*juga*) bogu Jugatinu, brežuljke (*colles*) božici Collatini, a doline Valloniji (*valles*). Isto tako nisu mogli pronaći ni jednu božicu Segetiju, kojoj bi povjerali cjelokupne usjeve (*seges*), nego su više voljeli nek posijano žitno sjeme (*sata*), dok je pod zemljom, pripazi božica Seia; a kad izbije iznad

Uz pomoć kojega od bogova misle Rimljani da im je carstvo raslo i održalo se, kad jedva da su mogli pojedina od njih povjeriti čuvanje pojedine stvari? A

(9) Augustin uopće ne misli na zalaz Rimskoga carstva; računajući na njegov nastavak, ne gubi nade. Bio je rimski čovjek jezikom i kulturom, ali također osjećanjem i srcem (usp. A. Trapè, *S. Agostino, l'uomo...*, Fossano 1976, 15-20). To ne mijenja na činjenici da je on ipak medaš koji zaključuje starorimsko a otvara novo, za nas srednjovjekovno, razdoblje. O tom: H.-J. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949.

A Od ovoga mjesta počinje Augustinov napadaj na rimsko mnogoboštvo. Popis božanstava, njihova imena i djelokrug pisac uzima iz Varonova djela *Starine*. Mnogi od tih bogova bijahu puka imena i poganima Augustinova doba. Augustin se ruga tim bogovima, kako bi suzbio nostalgiju za poganskom prošalošću.

terram et segetem facerent, deam Segetiam; frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutilinam praeposuerunt. Cui non sufficere videretur illa Segetia, quamdiu seges ab initiis herbis usque ad aristas aridas perveniret? Non tamen satis fuit hominibus deorum multitudinem amantibus, ut anima misera daemoniorum turbae prostitueretur, unius Dei veri castum dedignata complexum. Praefecerunt ergo Proserpinam frumentis germinantibus, geniculis nodisque culmorum deum Nodutum, involumentis folliculorum deam Volutinam; cum folliculi patescunt, ut spica exeat, deam Patelanam, cum segetes novis aristas aequantur, quia veteres aequare hostire dixerunt, deam Hostilinam; florentibus frumentis deam Floram, lactescentibus deum Lacturnum, mature-scentibus deam Matutam; cum runcantur, id est a terra auferuntur, deam Runcinam¹⁰. Nec omnia commemorare, quia me piget quod illos non pudet. Haec / autem paucissima ideo dixi, ut intellexeretur nullo modo eos dicere audere ista numina imperium constituisse, auxisse, conservasse Romanum, quae ita suis quaeque adhibebantur officiis, ut nihil universum uni alicui crederetur. Quando ergo Segetia curaret imperium, cui curam gerere simul et segetibus et arboribus non licebat? Quando de armis Cunina cogitaret, cuius praepositura parvulorum cunas non permittebatur excedere? Quando Nodutus adiuveret in bello, qui nec ad folliculum spicae, sed tantum ad nodum geniculi pertinebat? Unum quisque domui suae ponit ostiarium, et quia homo est, omnino sufficit: tres deos isti posuerunt, Forculum foribus, Cardeam cardini, Limentinum limini¹¹. Ita non poterat Forculus simul et cardinem limenque servare.

PL 119

Quid de Iove dicendum.

CC 106

9. Omissa igitur ista turba minorum deorum vel aliquantum intermissa officium maiorum deorum debemus inquirere, quo Roma tam magna facta est, ut tam diu tot gentibus imperaret. Nimirum ergo Iovis hoc opus est. Ipsum enim deorum omnium deorumque regem esse volunt: hoc eius indicat sceptrum, / hoc in alto colle Capitolium. De isto deo, quamvis a poeta, dictum convenientissime praedicant:

¹⁰ Usp. AUL GELIJE, *Noct. Att.* 16, 17; LAKTANCIJE, *Div. instit.* I, 20; TERTULIJAN, *De an.* 37; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 3, 23; 4, 7; VARON, *Antiq.* 14; *De re rust.* 1, 1, 6; *De lingua lat.* 5, 74. 163. 164.

¹¹ Usp. TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 15, 5.

zemlje i ponese klasje, prelazi božici Segetiji; a kad se žito požanje i pohrani, kako bi se ušćuvalo (*tuto*), predaje se skrbi božice Tutuline.

Komu se ne bi činilo kako posve dostaje ona Segetija, za cijeli usjev, sve od travnih izdanaka do suhoga klasja? Ali to nije dostajalo ljudima koji su ljubili mnoštvo bogova, tako te je bijedna duša bludničila s ruljom zloduhâ, dok je prezrela čisti zagrljaj jedinog istinskog Boga. Tako Prozerpinu postaviše nastojnicom prokljalog sjemena; o koljencima i čvorovima stabljika starao se bog *Nodutus*, o ovojnicama (*involutamenta*) vlača božica *Volutina*; a kad bi se vlače rastvorilo (*patescunt*), kako bi izbili klasovi, nadzor je preuzimala božica *Patelana*; a kad bi se usjevi s novim klasjem izravnali (jer su stari »izravnati« govoreći *hostire*), nastupala je božica *Hostilina*; kad bi usjevi procvali (*florentibus*), dolazila je božica *Flora*; kad su se zamlijechili (*lactescentibus*), bog *Lacturnus*, a kad je žito dozrelo (*maturescentibus*) božica *Matuta* (10); kad se požnjelo (*runcantur*), to jest: dizalo sa zemlje, brinula se božica *Runcina*.¹⁰ A sve ih i ne spominjem, jer meni se već gadi ono čega se oni ne stide.

Ali i ovo veoma malo naveo sam samo zbog toga kako bi se shvatilo, da se oni ništa ne usuđuju ustvrditi da su ta božanstva utemeljila, uvećala i održala rimsko carstvo, budući da je svako od njih bilo toliko zabavljeno svojim posebnim dužnostima, te se ni jednomu od njih nije moglo povjeriti ništa obuhvatnije. Jer kako bi Segetia mogla brinuti o carstvu, kad joj ne bijaše dopušteno istodobno voditi brigu o usjevima i drveću? Kako je Cunina mogla i misliti o oružju, kad joj vlast nije dopuštala da uopće prelazi izvan brige o kolijevkama nejačadi? Kako bi *Nodutus* pomogao u ratu, kad se nije smio brinuti ni o ovojnici klasa nego samo o čvoru na koljencetu? Svatko u svojem domu postavlja po jednog vratara, i budući da je čovjek, to je posve dostatno, a oni dočim: postaviše tri boga: *Forculus* za same vratnice (*fores*), *Cardea* za stožere vrata (*cardo*) i *Limentina* za prag (*limen*).¹¹ Tako *Forculus* nije mogao istodobno čuvati i stožer i prag zajedno s vratnicama.

9. MIMOŠAVŠI stoga tu gomilu sitnih bogova, ili je barem pustivši za neko vrijeme po strani, moramo istražiti dužnosti većih bogova, po kojima je Rim postao tako velik i tako dugo vladao tolikim narodima. Zaista, to je djelo Jupitrovo. Jer oni hoće da je on kralj svih bogova i božica; to pokazuje njegovo žezlo i Kapitol na visokome brdu. Kažu kako je o tome bogu (iako iz usta pjesnika) najprikladnije rečeno: »Sve

Da li je širenje i trajanje rimskoga carstva trebalo pripisati Jupiteru, kojega njegovi štovatelji smatraju vrhovnim bogom

(10) *Matuta* mati (*mater*) u sredozemnoj je mitologiji naslovna (eponimska) i astralna božica; zaštitnica je svanuća i rađanja. Lik joj se brka s grčkom božicom *Inom*, *Kadmovom* kćerju i *Melikertovom* majkom; bacivši se sa sinom u more, postade božica morska, u Grka *Leukothea* a u Rimljana *Matuta*; naklonjena je pomorcima. Njena svečanost *Matralia* slavila se 11. lipnja već po *Numinu* kalendaru (usp. *Ovidije*, *Fasti* 6, 541-546. 559; *Lukrecije*, *De rer. nat.* 5, 656; *Plutarh*, *Quaest. rom.* 16; v. niže knjiga 18, 14).

*Iovis omnia plena*¹².

Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari¹³. Quod si ita est, cur tam male tractatus est Romae, sicut quidem et in ceteris gentibus, ut ei fieret simulacrum? Quod ipsi etiam Varroni ita displicet, ut, cum tantae civitatis perversa consuetudine premeretur, nequaquam tamen dicere et scribere dubitaret, quod hi, qui populis instituerunt simulacra, et metum dempserunt et errorem addiderunt¹⁴.

10. Cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicatur *soror et coniux*¹⁵? Quia Iovem, inquiunt, in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius. Non est ergo ille, de quo dictum est

Iovis omnia plena;

si aliquam partem implet et Iuno. An uterque utrumque implet, et ambo isti coniuges et in duobus istis elementis et in singulis simul sunt? Cur ergo aether datur Iovi, aer Iunoni? Postremo ipsi duo satis essent: quid est quod mare Neptuno tribuitur, terra Plutoni? Et ne ipsi quoque sine coniugibus remane/rent, additur Neptuno Salacia, Plutoni Proserpina. Nam sicut inferiorem caeli partem, id est aerem, inquiunt¹⁶, Iuno tenet, ita inferiorem maris Salacia et terrae inferiorem Proserpina. Quaerunt quem ad modum sarciant fabulas, nec inveniunt. Si enim haec ita essent, tria potius elementa mundi esse, non quattuor¹⁷, eorum veteres proderent, ut singula deorum coniugia dividerentur singulis elementis. Nunc vero omni modo affirmaverunt aliud esse aetherem, aliud aerem. Aqua vero sive superior sive inferior utique aqua est; puta quia dissimilis: numquid in tantum ut aqua non sit? Et inferior terra quid aliud potest esse quam terra quantalibet diversitate distincta? Deinde ecce iam totus in his quattuor vel tribus elementis corporeus completus est mundus: Minerva ubi erit? quid tenebit? quid implebit? Simul enim cum his in Capitolio constituta est, cum ista filia non sit amborum. Aut si aetheris partem superiorem Minervam tenere dicunt et hac occasione fingere poetas quod de Iovis capite nata sit¹⁸: cur non ergo ipsa potius deorum regina deputatur, quod sit

¹² VERGILIJE, *Ecl.* 3, 60.

¹³ VARON, *De lingua lat.* 5, 66; 7, 85 [?].

¹⁴ VARON, *De vita pop. rom.*, fr. 15 (u: NONIJE, *Comp. doctr.* 162, 14); *Antiq.*, fr. 117 (u: ARNOBIJE, *Adv. nat.* 7, 1) [?].

¹⁵ Filozofi naturalisti u: PLATON, *Kratil* 404 c; CICERON, *De nat. deor.* 2, 26, 66; TERTULIJAN, *Adv. Marc.* 1, 13, 4 usp. SERVIJE, *in Aen.* 1, 4.

¹⁶ *Hymn. Hom. Poseid.*; HEZIOD, *Poslovi i dani*, 667–668; *Teog.* 15. 969–973; PLATON, *Gorgija* 523 a; *Kratil* 402 d–403 a; VARON, *De lingua lat.* 5, 67, 72; stoici u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 26, 66.

¹⁷ EMPEDOKLO u: Diels, *FVS*, 31, fr. 6 prema: ECIJE, *Plac.* 1, 3, 20.

¹⁸ *Hymn. Hom. Ath.*; HEZIOD, *Teog.* 923–925; LUKIJAN, *Razg. bog.* 8; usp. i PLATON, *Kratil* 407 ab.

Physica ratio pensatur de Iove et diis locorum...

PL 120

su stvari pune Jupitra¹²) (11). Varon čak vjeruje kako njega štiju i oni koji poštivaju samo jednog jedinog boga bez kipa, ali ga nazivaju drukčijim imenom.¹³ Ako je to tako, zašto se s njime u Rimu (kao i među ostalim narodima) tako loše postupalo te su mu postavili kip? A to se nije svadjelo čak ni Varonu tako te je — iako i sam pod pritiskom izopačenog običaja toga velikog grada — ipak se usudio i reći i napisati da oni koji su puku postavili kipove »oduzeše mu strahopoćitanje, a pridodaše pogrješku.«¹⁴)

10. Zašto se njemu još pridružuje i žena Junona koja se naziva »sestra i supruga«¹⁵) Zbog toga, kažu, jer uzimamo da je Jupiter u eteru, a Junona u zraku; ta su dva počela povezana, jedno je više, drugo niže. Nu onda on nije onaj o kojem se reklo »Sve su stvari pune Jupitra«, ako i Junona ispunjava neki dio. Ili možda oboje ispunjavaju i jedno i drugo, i oboje su kao supružnici u oba ta počela i u svakome od njih? Ali zašto se onda eter daje Jupitru, a zrak Junoni? Napokon, njih dvoje bi bilo dosta; zašto se more pridaje Neptunu, a zemlja Plutonu? A da ni ti ne bi ostali bez žena, Neptunu se dodaje Salacija, a Plutonu Prozerpina. Zbog toga što — kažu — kako Junona zauzima niži dio nebesa, naime zrak,¹⁶) tako i Salacija niži dio mora, a Prozerpina niži dio zemlje. Oni traže načina kako da pokrpe te priče, ali ga ne nalaze. Naime, ako bi to bilo tako, onda bi njihovi stari tvrdili kako postoje tri pratvari svijeta, a ne četiri,¹⁷) tako da bi se svakoj od pojedinih pratvari podijelio po jedan braćni par bogova. Sad pak oni naprosto tvrde kako je jedno eter, a drugo zrak. Dočim voda, bila gornja ili donja, ipak je voda; pa i da zamisliš da jest različita, zar je toliko da ne bude voda? A što drugo može biti ona niža zemlja nego opet zemlja, kolika god se razlika zamislila?

Eto, zatim, cjelokupni tvarni svijet ispunjen je tima trima ili četirima počelima. A gdje će biti Minerva? Što će ona držati? Što ispunjavati? Jer zajedno s njima i ona je nastanjena na Kapitolu, iako nije kei i jednome i drugome. Ili pak, ako kažu kako Minerva zauzima viši dio etera i da su zbog toga pjesnici izmislili kako je rođena iz Jupitrove glave,¹⁸) zašto se onda ona ne smatra kraljicom bogova, kad je već viša od Ju-

Za kakvim su se mnijenjima povodili oni koji su za nastojnike različitih dijelova svijeta postavili različite bogove

(11) Zeus, latinski Jupiter (tj. *Jov-piter* ili starije *Dies-pater*, Zeus otac), indoevropsko je božanstvo, vezano uz pojavu vedrog neba (lat. *dius*); tvorac je prirode, njen gospodar, zaštitnik obitelji i ljudskog roda. Čini se da mit krije iskonski monoteistički pečat (usp. Platon, *Kratil*, 396ab; *Phil.* 30d; Plotin, *n. dj.* 4, 4, 9-10; Varon, *De ling. lat.* 5, 65-66). Bio je vrlo štovani (glavno grčko svetište u Olimpiji, s Fidijinim kipom, smatrano jednim od svjetskih čuda; glavno rimsko svetište na Kapitoliju): obilovao je nazivima ili nadimcima: spasitelj, osloboditelj, čuvar postojećeg (*stator*) . . .

Iove superior? An quia indignum erat praeponere patri filiam? Cur non de Iove ipso erga Saturnum iustitia ista servata est? An quia victus est? Ergo / pugnarunt? Absit, inquit¹⁹; fabularum est ista garrulitas. Ecce fabulis non credatur et de diis meliora sentiantur: cur ergo non data est patri Iovis, etsi non sublimior, aequalis certe sedes honoris? Quia Saturnus, inquit²⁰, temporis longitudo est. Tempus ergo colunt, qui Saturnum colunt, et rex deorum Iuppiter insinuatur natus ex tempore. Quid enim indignum dicitur, cum Iuppiter et Iuno nati dicuntur ex tempore, si caelum est ille et illa terra, cum facta sint utique caelum et terra? Nam hoc quoque in libris suis habent eorum docti atque sapientes²¹. Neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris a Vergilio dictum est:

Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether

*Coniugis in gremium laetae descendit*²²,

id est in gremium telluris aut terrae; quia et hic aliquas differentias volunt esse atque in ipsa terra aliud Terram, aliud Tellurem, aliud Tellumonem putant, et hos omnes deos habent suis nominibus appellatos, suis officiis distinctos, suis aris sacrisque veneratos²³. Eandem Terram etiam matrem deum vocant²⁴, ut iam poetae tolerabilia confingant, si secundum istorum non poeticos, sed sacrorum libros non solum Iuno, *soror et coniux*, sed etiam mater est Iovis. Eandem terram Cererem, eandem etiam Vestam volunt²⁵, cum tamen saepius Vestam non nisi ignem esse perhibeant pertinentem ad focos, sine quibus civitas / esse non potest, et ideo illi virgines solere servire, quod sicut ex virgine, ita nihil ex igne nascatur. Quam totam vanitatem aboleri et extinguere utique ab illo oportuit, qui est natus ex virgine. Quis enim ferat, quod, cum tantum honoris et quasi castitatis igni tribuerint, aliquando Vestam non erubescunt etiam Venerem dicere, ut vanescat in ancillis eius honorata virginitas? Si enim Vesta Venus est, quo modo ei rite virgines a Veneris¹ operibus abstinendo servierunt? An Veneres duae sunt, una virgo, altera mulier? An potius tres, una virginum, quae etiam Vesta est, alia coniugarum, alia meretricum? Cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam eas

¹ *venereis M.*

¹⁹ ENIJE, *Euhemerus* u: LAKTANCIJE, *Div. inst.* 1, 11, 33; KLEANT i HRIZIP u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 24, 63–64; MINUCIJE FELIKS, *Oct.* 23, 9–13.

²⁰ PLATON, *Kratil* 402 ab; CICERON, *De nat. deor.* 2, 25, 64; MAKROBIJE, *Saturn.* 1, 8, 5–7; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 3, 21.

²¹ VARON, *De lingua lat.* 5, 65.

²² VERGILIJE, *Georg.* 2, 325–326.

²³ VARON, *De re rust.* 1, 1, 5; *De lingua lat.* 5, 62, 67; CICERON, *Ad Quinct. fratrem* 3, 1, 4, 14; *De har. resp.* 10, 20; HORACIJE, *Ep.* 2, 1, 143; LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 41, 11; 8, 9, 8; 10, 28, 13.

²⁴ Usp. *Hymn. hom. Gea matr.*; HEZIOD, *Teog.* 125–153; LUKRECIJE, *De rer. nat.* 2, 599–658.

²⁵ VARON, *De re rust.* 3, 1, 5; CICERON, *De nat. deor.* 3, 20, 52; OVIDIJE, *Fast.* 6, 267, 299; DIONIZIJE iz HALIKARNASA, *Rom. ant. (Rim. star.)* 2,

pitra? Da li možda zato što bijaše nedostojno postaviti kćer iznad oca? Zašto se to isto pravo nije poštivalo u slučaju Jupitrova odnošaja prema Saturnu? Da li zbog toga što ovaj bijaše pobijeđen? Onda su se oni tukli između sebe? To nikako! kažu:¹⁹ to je brbljarija i priča. Dobro, onda ne vjerujemo u priče i mislimo bolje o bogovima: zašto onda Jupitrovu ocu nije dano barem jednako ako već ne više mjesto u časti? Zato, kažu, jer je Saturn trajnost vremena²⁰. Dakle, oni koji štiju Saturna ti štiju vrijeme, pa time natuknuju kako je kralj bogova Jupiter rođen od vremena. Ali, što je nedolično u tome kaže li se da su Jupiter i Junona rođeni od vremena, ako je on nebo a ona zemlja, kad su već i nebo i zemlja stvoreni? Jer to se nalazi i u knjigama njihovih učenjaka i mudraca.²¹ Vergilije ne govori na temelju pjesničkih izmišljotina, nego iz knjiga filozofa, kad kaže: »Tad čet, svemogućí otac, plodnim kišama silazi u krilo supruzi svojoj radosnoj«²² to jest: u krilo tla (*Tellus*) ili zemlje (*Terra*); jer i tu oni hoće da budu neke razlike, pa im je jedno Terra, drugo Tellus, a treće Tellumo (12), i sve su te bogove nazvali zasebnim imenima, podijelili im posebne dužnosti i štovali zasebnim svetkovinama i žrtvenicima.²³ Istu zemlju nazivaju i majkom bogova,²⁴ tako da pjesnici izmišljaju podnošljivije stvari; jer ne prema pjesničkim, nego prema njihovim obrednim knjigama, Junona nije samo »sestra i supruga«, nego čak i mati Jupitrova! Zatim, ista zemlja hoće i da je Cerera i još Vesta,²⁵ iako češće tvrde kako je Vesta^B samo oganj koji pripada ognjištima, bez kojih ne može biti grada, a da je običaj da joj služe djevice otuda što se iz ognja ništa ne rada, kao ni od djevice. Pa je i trebalo da svu tu ispraznost i dokine i uništi Onaj koji je rođen od djevice. A tko bi podnio to što — dok ognju pripisuju toliku čast i kao neku čednost — pokatkad se ne stide nazivati Vestu Venerom, tako te se gubi djevičanstvo koje časte u njezinih sluškinja? Jer ako je Vesta Venera, kako da joj primjereno služe djevice što se suzdržavaju od Venerinih poslova? Ili postoje dvije Venera, od kojih je jedna djevica, a druga žena? Ili možda tri, od kojih je jedna, Vesta, božica djevica; druga udatih žena; a treća bludnicâ? Ovoj su Feničani čak darivali novac zaraden od bludničenja vlastitih kćeri prije nego bi se udale

(12) *Terra* je nebesko tijelo i tvar; *Tellus* je nastanjena, obrađena i obradiva zemlja (*Saturnia tellus*: Vergilije, *Georg.* 2, 173) kao žensko počelo; *Tellumo* ili *Tellurus* bilo bi tlo kao muško počelo (usp. niže knjiga 7, 23; Cicero, *De nat. deor.* 3, 20, 52). Uz ime Zeus otac (*Dies pater, Jupiter*) ide i *terra mater*: majka zemlja (Varon, *De re rust.* 1, 1, 5), ona je *alma* (Ovidije, *Met.* 2, 272); njoj su i Cereri posvećeni sjetveni praznici (*feriae sementivae*: Ovidije, *Fasti* 1, 657–674).

A Ova veza Saturna i vremena potječe od grč. Krona (*kronos*). Po pučkoj etimologiji i Saturn i Kron bi značili isto. Prema Ciceronu: »Saturnovo grčko ime je Kron, što je isto kao i *chronos*, vrijeme. Latinska označnica Saturn dolazi od činjenice što je on zasićen ili sit godina« (*O naravi bogova*, 2, 25, 64). Kron je inače predhelensko božanstvo, a Saturn predrimsko, etrusko božanstvo.

B Vesta se poistovjećuje i s ognjištem i s ognjišnom vatrom. Ovidije (*Fasti*, 6, 299) navodi kako ime Vesta potječe od snage koja ostaje (*vi stando*); čini se da nema dokaza za poistovjećivanje Veste i Venera.

iungerent viris. Quae illarum est matrona Vulcani? Non utique virgo, quoniam habet maritum. Absit autem ut meretrix, ne filio Iunonis et cooperario Minervae facere videamur iniuriam. Ergo haec ad coniugatas intellegitur pertinere: sed eam nolumus imitentur in eo quod fecit illa cum Marte. Rursus, inquit, ad fabulas redis. Quae ista iustitia est, nobis suscensere, quod talia dicimus de diis eorum, et sibi non suscensere, qui haec / in theatris libentissime spectant crimina deorum suorum? Et (quod esset incredibile, nisi contestatissime probaretur) haec ipsa theatrica crimina deorum^m in honorem instituta sunt eorundem deorum.

CC 108

...de Iove et
diis addictis
colendis mori-
bus atque pue-
ris.

11. Quodlibetⁿ igitur physicis rationibus et disputationibus adserant²⁶: modo sit Iuppiter corporei huius mundi animus, qui universam istam molem ex quattuor vel quot eis placet elementis constructam atque compactam implet et movet, modo inde suas partes sorori et fratribus cedat; modo sit aether, ut aerem Iunonem subterfusam desuper amplectatur, modo totum simul cum aere sit ipse caelum, terram vero tamquam coniugem eamdemque matrem (quia hoc in divinis turpe non est) fecundis imbribus et seminibus fetet; modo autem (ne sit necesse per cuncta discurrere) deus unus, de quo multi a poeta nobilissimo dictum putant:

deum namque ire per omnes

*Terrasque tractusque maris caelumque profundum*²⁷;

ipse in aethere sit Iuppiter, ipse in aere Iuno, ipse in mari Neptunus, in inferioribus etiam maris ipse Salacia, in terra Pluto, in terra inferiore Proserpina, in focus domesticis Vesta, in fabricarum fornace Vulcanus, in sideribus sol et luna et stellae, in divinantibus Apollo, in merce Mercurius, in Iano initiator, in Termine terminator, Saturnus in tempore, Mars et / Bellona in bellis, Liber in vineis, Ceres in frumentis, Diana in silvis, Minerva in ingeniis²⁸; ipse sit postremo etiam in illa turba quasi plebeiorum deorum; ipse praesit nomine Liberi virorum seminibus et nomine Liberae feminarum, ipse sit Diespater, qui partum perducit ad diem; ipse sit dea Mena,

PL 122

^m suorum *dod: M.*

ⁿ Quodlibet] *više rkp.*, Quotlibet *malo rkp.*, Quotquot libet *M.*

²⁶ Stoici u: DIOGEN LAERTIJE 7, 148; CICERON, *De nat. deor.* I, 15, 39—41; 3, 24, 63; LAKTANCIJE, *Div. inst.* I, 12, 17.

²⁷ VERGILIJE, *Georg.* 4, 221—222.

²⁸ Stoici u: DIOGEN LAERTIJE 7, 147; VARON, *De lingua lat.* 5, 67—73.

za muževe. A koja je od njih supruga Vulkanova? Djeвица ta nije, jer ima muža. Nek je daleko i pomisao, da bi to bila bludnica, kako se ne bi činilo da vrijeđamo sina Junonina i suradnika Minervina. Dakle, razumije se da je ona koja se bavi udatim ženama; samo ne bismo željeli da je oponašaju u onome što bijaše činila s Marsom.

»Opet«, kažu, »ti se vraćaš pričama.« Ali, kakva je to pravda da se na nas srde što tako govorimo o njihovim bogovima, a ne srde se na same sebe, što u kazalištima veoma rado gledaju i zločine tih svojih bogova? I (što bi bilo nevjerojatno da nije bjelodano potvrđeno) te iste kazališne priredbe o zločinima bogova ustanovljene su u čast tima bogovima.

11. Neka, dakle, tvrde što god hoće u svom znanstvenom dokaivanju i raspravljanju.²⁶ Nek im je Jupiter sad duša ovog tvarnog svijeta, koja ispunjava i pokreće cjelokupnu olinu izgrađenu i složenu od četiriju ili bilo koliko pratvari; neka sestri i braći svojoj ustupa dijelove toga; nek je eter, kako bi mogao zagrliti Junonu, koja je kao zrak ispod njega razlivena; i nek je istodobno zajedno sa zrakom i samo nebo, kako bi mogao plodonosnim kišama i sjemenjem oploditi zemlju kao svoju suprugu i majku (jer takvo nešto nije sramota među božanstvima); i neka bude (a ne treba o svemu u pojedinostima raspravljati) onaj bog o kojem — kako mnogi misle — govori najplemenitiji pjesnik kad kaže:

»Jer bog prožima sve

zemlje, prostranstva mora i visoko nebo.«²⁷)

I nek je on u eteru Jupiter, u zraku Junona, u moru Neptun, u nižim dijelovima mora Salacija; u zemlji nek je on Pluton, u nižoj zemlji Proserpina; na domaćim ognjištima Vesta, u kovačnici Vulkan; i nek je isti on među nebeskim tjelesima i Sunce i Mjesec i same zvijezde; među proriceateljima Apolon; u trgovini Merkur; u Jana nek je otvarač, a kod Termina zatvarač;^A i nek je on Saturn u vremenu; i Mars i Belona u ratovima; Liber u vinogradima; Cerera među žitnim poljima; Dijana u šumama; i Minerva u kulturi²⁸) (13). Nek je napokon i u onoj gomili kao pučkih bogova; nek pod imenom Liber nadzire sjeme muškaraca i pod imenom Libera — ženâ, neka je i Diespater, koji izvodi potomstvo na svjetlo dana (*dies*); nek je on i božica Mena, kojoj povjeriše nadzor nad ženskom mjesječnicom; nek je Lucina, koju zazivaju žene u trudovima; nek donosi pomoć novorođenčadi primajući ih u krilo zemlje,

(13) Navedena božanstva bili bi nazivi Jupitra-Zeusa ukoliko je otac (*pater*), tj. tvorac i čuvar cjelokupne ekološke sredine u kojoj čovjek stanuje i živi: usp. bilj. 11.

^A Janus i Terminus (Jan i Termin) inače su bogovi početka i kraja. Jana je prvi zazivan u molitvama, posvećivani su mu prvi dan u mjesecu i prvi mesec i godini. A svetkovinom Termin slavi se posljednji dan godine (to jest: 24. veljače prema prvotnom rimskom kalendaru).

O mnogim bogovima, o kojima oni učeniji među poganima tvrde da su jedno te isto s Jupiterom

quam praefecerunt menstruis feminarum, ipse Lucina, quae a parturientibus invocetur; ipse opem ferat nascentibus excipiendo eos sinu terrae et vocetur Opis, ipse in vagitu os aperiat et vocetur deus Vaticanus; ipse levet de terra et vocetur dea Levana, ipse cunas tueatur et vocetur <dea> Cunina; non sit alius, sed ipse in illis deabus, quae fata nascentibus canunt et vocantur Carmentes, praesit fortuitis voceturque Fortuna; in diva Rumina mammam parvulo immulgeat, quia rumam dixerunt veteres mammam, in diva Potina potionem ministret, in diva Educa escam praebeat; de pavore infantum Paventia nuncupetur, de spe, quae venit, Venilia, de voluptate Volupia, de actu Agenoria; de stimulis, quibus / ad nimium actum homo impellitur, dea Stimula nominetur; Strenia dea sit strenuum faciendo, Numeria, quae numerare doceat, Camena, quae canere; ipse sit et deus Consus praebendo consilia et dea Sentia sententias inspirando; ipse dea Iuventas, quae post praetextam excipiat juvenilis aetatis exordia, ipse sit et Fortuna barbata, quae adultos barba induat (quos honorare noluerunt, ut hoc quaecumque numen saltem masculum deum vel a barba Barbatum, sicut a nodis Nodutum, vel certe non Fortunam, sed quia barbas habet Fortunium nominarent); ipse in Iugatino deo coniuges iungat, et cum virgini uxori zona solvitur, ipse invocetur et dea Virginensis vocetur; ipse sit Mutunus vel Tutunus, qui est apud Graecos Priapus²⁹; si non pudet, haec omnia quae dixi et quaecumque non dixi (non enim omnia dicenda arbitratus sum), hi omnes dii deaque sit unus Iupiter, sive sint, ut quidam volunt³⁰, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum³¹, quae sententia velut magnorum multumque doctorum est. Haec si ita sunt ° (quod quale sit, nondum interim quaero), quid / perderent, si unum Deum colerent prudentiore compendio? Quid enim eius contemneretur, cum ipse coleretur? Si autem metuendum fuit, ne praetermissae sive neglectae partes eius irascerentur: non ergo, ut volunt, velut unius animantis haec tota vita est, quae omnes continet deos, quasi suas virtutes vel membra vel partes; sed suam quaeque pars habet vitam a ceteris separatam, si praeter alteram irasci altera potest, et alia placari, alia concitari. Si autem dicitur omnes simul, id est totum ipsum Iovem, potuisse offendi, si partes eius non etiam singillatim minutatimque colerentur, stulte dicitur. Nulla quippe illarum praetermitteretur, cum ipse unus, qui haberet^p omnia, coleretur. Nam ut alia omittam, quae sunt innumera-bilia, cum dicunt omnia sidera partes Iovis esse et omnia vivere

° sint. M.

^p illarum . . . haberet] earum habet M.

²⁹ Usp. VARON, *Antiq. rer. div.* 15; *De lingua lat.* 5, 57. 64. 72. 74.

³⁰ Stoici u: DIOGEN LAERTIJE 7, 137–138; ECIJE, *Plac.* 1, 7, 17; CICERON, *Lucullus* 37, 119; 41, 126.

³¹ PLATON, *Kratil* 396 ab; *Fileb* 30 d.

i nek se zove Opis; nek im otvara usta da zacvile i zove se bog Vaticanus; nek ih podiže (*levet*) sa zemlje i nazove se božica Levana; nek im čuva kolijevke i zove se božica Cunina; nek je on sâm, a ne netko drugi, u onim božicama koje novorođenčadi pjevaju (*canunt*) o njihovoj sudbini i zovu se Carmentes; nek on nadzire slučajne događaje (*fortu-itis*) i zove se Fortuna; neka kao božica Rumina^B pruža sisu dojenčetu, jer su stari sisu nazivali »ruma«; kao božica Potina neka pruža piće (*potionem*), a kao božica Educa — jelo (*esca*); prema strahu (*pavor*) u nejačadi nek se zove Paventia; a Venilia prema nadi koja dolazi (*quae venit*); prema užitku (*voluptas*) nek je Volupia; a prema djelovanju (*agere*) nek je Agenoria; prema porivima (*stimuli*), kojima se čovjek nagoni na pretjeran rad, nek se zove Stimula; a po tome što čini čovjeka krepkim (*strenuus*), nek je božica Strenia; a kako ga uči brojati (*numerare*), nek je Numeria; i prema poduci u pjevanju Camena; nek on bude i bog Consus kako daje savjete (*consilium*) a i božica Sentia, jer nadahnjuje misli (*sententiae*).

Zatim, nek je on i božica Iuventas, koja (pošto je odložena (*toga praetexta*) vodi brigu o počecima mladenačkog (*iuvenilis*) doba; nek je i Fortuna Barbata, koja mladiće opskrbljuje bradom (oni, naime, te mladiće ne htjedoše počastiti tako da im to božanstvo, pa bilo kakvo bilo, pretvore u muškog boga, prema bradi (*barba*) u Barbatusa, kao što je prema *nodi* — Nodutus; i svakako su ga — jerbo ima bradu, trebali nazvati Fortunius, a ne Fortuna!); kao bog Jugatinus neka povezuje supružnike (*coniuges*); i kad se nevjesti djevici (*virgini*) pojas razdrješuje, neka ga zazivaju i nazivaju božica Virginensis; nek on bude i Mutunus ili Tutunus, koji je isto što i u Grka Prijap²⁹ C. Dakle: ako nije sramota, nek sve ovo što sam rekao i sve što nisam rekao (kako sam mislio da sve i ne treba reći) — nek jedan Jupiter bude svi ti bogovi i božice, ili pak neka budu — kako neki hoće³⁰ — svi oni tek njegovi dijelovi ili njegova svojstva, kao što se čini onima kojima se sviđa da on bude duša svijeta,³¹ što je mnijenje mnogih uglednika u učenjaka(14).

Ako je tome tako (a kako je to, zapravo za sad ne istražujem), što bi izgubili da — radi razborite prištete — štuju jednog Boga? Što li bi od njega prezreli, kad bi njega sámog štovali? Ako bi se opet trebalo bojati, da se njegovi mimoideni ili zanemareni dijelovi ne rasrde, onda nije, kao što oni hoće, da je cijeli ovaj život jedan oživljavač, koji sadržava sve bogove, kao svoja svojstva, udove ili dijelove; nego svaki dio ima svoj vlastiti život, odvojen od ostalih, ako se jedan može rasrdi-

(14) Brojna četa božanstava koja su nadležna za rast i odgoj djece sve do njihove zrelosti i osnivanja nove obitelji opet bi mogli biti Jupitrovi pridjevi, ukoliko je on čuvar i skrbnik osnovnih vrednota čovjekova življenja.

^B Božica Rumina pripada veoma starom razdoblju. S njom je u vezi *ficus Ruminalis*, smokvino stablo pod kojim je po predaji vučica dojila Romula. Njoj se žrtvovalo mlijeko. Unatač Varonovoj etimologiji (*ruma* — sisa), posrijedi je vjerojatno neko etrusko ime, odakle i sam Rim (Roma).

^C Taj bog (Mutun-Tutun) imao je svetište u Veliji, a prinosele su mu žrtve žene odjevne u *toga praetexta*. Pri svadbenom obredu obično bijaše predodčen kao falus na koji je nevjesta morala sjesti. Već u dubokoj starini Mutun-Tutun poistovjećen s Prijapom.

^D Vjerovanje da su zvijezde božanstva nalazi se u novoplatonizmu, a u skladu je i sa stoičkim izjednačavanjem božanstva i svjetla.

atque rationales animas habere, et ideo sine controversia deos esse³², non vident quam multos non colant, quam multis aedes non construant, aras non statuunt, quas tamen paucissimis siderum statuendas esse putaverunt et singillatim sacrificandum. Si igitur irascuntur, qui non singillatim coluntur, non metuunt, paucis placatis, toto caelo irato vivere? Si autem stellas omnes ideo colunt, quia in Iove sunt quem colunt, isto compendio possent in illo uno omnibus supplicare (sic enim nemo irasceret, cum in illo uno nemo contemneretur) potius quam cultis quibusdam iusta irascendi causa illis, qui praetermissi essent, multo numerosioribus / praebere, praesertim cum eis de superna sede fulgentibus turpi nuditate distentus praeponebatur Priapus.

CC 110

An Iuppiter ipse mundus vel eius animus...

12. Quid? illud nonne debet movere acutos homines vel qualescumque homines (non enim ad hoc ingenii opus est excellentia), ut deposito studio contentionis attendant, si mundi animus Deus est eique animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex animo et corpore, atque iste Deus est sinu quodam naturae in se ipso continens omnia, ut ex ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitae atque animae cunctorum viventium pro cuiusque nascendi^a sorte sumantur, nihil omnino remanere, quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut, quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere, quae possunt occurrere cogitantibus, dici autem sine vercundia non possunt.

...vel ipsa ratio rerum humanarum sit.

PL 124

13. Si autem sola animalia rationalia, sicut sunt homines, partes Dei esse contendunt: non video quidem, si totus mundus est Deus, quo modo bestias ab eius partibus separent; sed oblectari quid opus est? De ipso rationali animante, id est homine, quid in/felicius credi potest, quam Dei partem vapulare, cum puer vapulat? Iam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias atque omnino damnabiles quis ferre possit, nisi qui prorsus insanit? Postremo quid irascitur eis, a quibus non colitur, cum a suis partibus non colatur? Restat ergo ut dicant omnes deos suas habere vitas, sibi

^a nascentis *M.*

³² Usp. VARON, *De lingua lat.* 5, 68. 74; *De re rust.* 1, 1, 5; PLATON, *Epim.* 984 d.; stoici u: LAKTANCIJE, *Div. inst.* 2, 5, 11.

ti mimo drugoga, jedan umiriti, a drugi uznemiriti. Ako bi se opet reklo da se svi zajedno (to jest: sam cijeli Jupiter) mogu uvrijediti, ako se njegovi dijelovi ne bi štovali napose i pojedinačno, kazala bi se glupost. Jer ni jedan od tih dijelova ne bi bio mimoiden, ako bi se štovao on jedini, koji ih sve sadržava. Nego — da prijedem preko ostalih primjera koji su neizbrojivi — kad kažu kako su sve zvijezde^d dijelovi Jupitra, da su sve razumne i imaju dušu, te su tako neosporno bogovi,³²⁾ ne uvidaju da mnoge od njih i ne štiju, jer mnogima ne izgrađuju hramove, ne podižu žrtvenike, budući da su mislili kako treba podići svetišta tek neznatnom broju zvijezda i pojedinačno im žrtvovati(15). Ako se, dakle, srde one zvijezde, koje se pojedinačno ne štiju, zar se ne boje živjeti tek s nekoliko umilostivljenih zvijezda, a s cijelim rasrđenim nebom? Ako pak štiju sve zvijezde zbog toga što su one u Jupitru, kojega štiju, tom prištedom bi mogli u njemu jednome samom sve udobrostiviti (tako se nitko ne bi srdio, jer se u njemu jednom ne bi nitko prezirao), i to mnogo više nego da štjući samo neke pruže opravdan razloga za srdžbu onima brojnijima što su mimoidene, osobito kada bi sjajući odozgor sa svojeg uzvišenog sjedišta ugledale kako im se pretpostavlja Prijap, napet u svojoj gnusobnoj golotinji!

12. Ali što? Zar to ne bi trebalo nagnati oštroumne ljude ili bilo koje ljude (jer za to i nije potrebna neka vrhunska pamet), da obrate pozornost, odloživši želju za prepirkom, da li je Bog duša svijeta, a toj duši svijet kao tijelo, tako da je jedno živo biće koje se sastoji od duše i tijela, i taj isti Bog — kao u nekakvu krilu prirode — u sebi samome sadržava sve, tako te iz njegove duše, koja oživljava cijelu tu olinu, potječu duše i životi svih živih bića (svako prema sudbini svojeg rođenja), onda uopće ne preostaje ništa što nije dio Boga. Ako je tomu tako, tko da ne uvidi kolika iz toga slijedi i bezbožnost i svetogrđnost tako da što god tko god zgazi, gazi dio Boga, i kad se ubija bilo koji živi stvor, kolje se dio Boga! Ne želim ni reći sve one stvari koje mogu pasti na um onima što razmišljaju, a ne mogu se izreći bez povrede stida.

13. Ako pako tvrde da su samo razumne životinje, kao što su ljudi, dijelovi Boga, onda ne shvaćam kako to da su životinje izuzete od njegovih dijelova, kad je već cijeli svijet Bog; ali nema potrebe prijeti se. Nu, o samoj toj razumnoj životinji, to jest: o čovjeku, što li se može nesretnije vjerovati, nego da se dio Boga batina, kad dječak dobiva batine? Osim kakva mahnitnjaka, tko bi mogao podnijeti pomisao kako dijelovi Boga postaju razbludni, opaki, bezbožni i uopće prokleti?

I napokon, zašto da se srdi na one koji ga ne štiju, kad ne biva štovan od svojih vlastitih dijelova?

(15) Štovanje nebeskih tijela ne upada u grube i opore forme drugih kultova. Susrećemo ga tako reći u svim religijama. Sunce i Mjesec izravno su uključeni u pojavu, a onda i u kult plodnosti.

O mnijenju onih koji mišljahu kako je Bog duša svijeta a svijet tijelo Božje

O onima koji tvrde kako su samo razumne životinje dijelovi jednog Boga

quemque vivere, nullum eorum esse partem cuiusquam, sed omnes colendos, qui cognosci et coli possunt, quia tam multi sunt, ut omnes non possint. Quorum Iuppiter quia rex praesidet, ipsum credo ab eis putari regnum constituisse vel auxisse Romanum. Nam si hoc ipse non fecit, quem alium deum opus tam magnum potuisse aggredi credant, cum omnes occupati sint officiis et operibus propriis, nec alter irruat in alterius? A rege igitur deorum regnum hominum potuit propagari et augeri.

An dii Romanorum imperio augendo faverint (14-34)

Cur augendo imperio plures dii si Victoria faverit.

14. Hic primum quaero, cur non etiam ipsum regnum aliquis deus est? Cur enim non ita sit, si Victoria dea est? Aut quid ipso Iove in hac causa opus est, si Victoria faveat sitque propitia et semper eat ad illos, quos vult esse victores? Hac dea favente et propitia, etiam Iove vacante vel aliud agente, quae gentes non subditae remanent? quae regna non cederent? An forte displicet bonis iniquissima improbitate pugnare et / finitimos quietos nullamque iniuriam facientes ad dilatandum regnum bello spontaneo provocare? Plane si ita sentiunt approbo et laudo.

CC 111

Augendo imperio bellum est iniustum et si Victoria terminetur.

15. Videant ergo ne forte non pertineat ad viros bonos gaudere de regni latitudine. Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret, quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria: ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordii vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas. Sed procul dubio felicitas maior est vicinum bonum habere concordem quam vicinum malum subiugare bellantem. Mala vota sunt optare habere quem oderis vel quem timeas, ut possit esse quem

Preostaje, dakle, da kažu kako svi bogovi imaju svoje živote, da svaki živi za sebe, da ni jedan od njih nije dio drugoga, i da treba štovati sve one koji se uzmognu spoznati i štovati, jer ih ima toliko, da se svi ne mogu spoznati (16). A budući da je Jupiter nad njima kao kralj, mislim kako oni vjeruju da je on osnovao ili uvećao rimsko carstvo. Jer ako to ne učini on, koji se drugi bog — po njihovu vjerovanju — mogaše latiti tako goleme zadaće, kad su svi ostali zauzeti svojim dužnostima i vlastitim poslovima, i jedan ne upada u područje drugomu? Stoga je ljudsko kraljevstvo mogao osnovati i uvećati kralj bogova.

Bogovi zaštitnici i veličina Rima (14-34)

14. Ovdje se prvo pitam zašto i samo kraljevstvo nije nekakav bog? Zašto ono nije, ako Pobjeda (*Victoria*) jest božica? Ili, što u tome predmetu uopće treba Jupiter, ako je Pobjeda naklona i sklonjiva i uvijek ide onima za koje ushtjedne da budu pobjednici? Ako je ona blagonaklona i sklona (čak ako je Jupiter i dokon ili radi štogod drugo), koji bi narodi ostali nepodjarmljeni? Koja to kraljevstva ne bi pala? Ili se možda dobrim ljudima ne da voditi rat u nepravici i opaćini te napadati mirne susjede koji im nikakva zla ne čine, a samo radi proširenja vladavine? Ako zaista tako misle, ja se slažem i odobravam.

Uvećanje kraljevstva neprimjereno se pripisuje Jupiteru, jer, ako je — kao što oni hoće — Pobjeda božica, onda bi ona sama dostajala za taj posao

15. Neka, dakle, naši protivnici razvide, da možda ne priliči dobrim ljudima radovati se proširenju vladavine. Nepravica onih protiv kojih su vođeni pravični ratovi pomogla je kraljevstvu da naraste; da mirnoća i pravičnost susjeda nisu nikakvom povredom izazivali rata protiv sebe, kraljevstvo bi ostalo maleno; i tako bi, uz sretniju ljudsku povijest, sva kraljevstva ostala malena, uživajući u slozi sa susjedima; i tako bi na svijetu bilo toliko mnogo kraljevstava različitih naroda kao što je mnogo domova građana u gradu. Stoga, voditi ratove i proširivati kraljevstvo pokoravajući narode, opakim ljudima čini se kao sreća, a dobrima kao nužda. Ali, jer bi gore bilo da nepravednici vladaju pravednicima, i ta se nužda s pravom naziva srećom. Nu, bez ikakve dvojbe: veća je sreća živjeti u slozi s dobrim susjedom negoli opaka susjeda podjarmiti ratujući s njim. Opaka je želja htjeti imati nekoga da ga mržiš ili da ga se plašiš, kako bi mogao imati koga pobije-

Priliči li dobrim ljudima da žele proširiti svoju vladavinu

(16) Imanentni monoteizam, kao onaj stoički, sadrži tako proturječne i neprihvatljive crte da je pred njim, gleda li se granično, u nekoj prednosti samo hijerarhijsko mnogoboštvo, kao ono grčko i rimsko. To je u neku ruku opća procjena kršćanskih mislilaca koji razračunavaju s politeizmom: Laktancije, *Div. inst.* 1, 3. 12; Firmik Materno, *De err. prof. rel.* 8; Minucije Feliks, *Octav.* 19; Tertulijan, *Ad nat.* 2, 3.

vincas. Si ergo iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tamquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena? Multum enim ad istam latitudinem imperii eam cooperatam videmus, quae faciebat iniuriosos, ut essent cum quibus iusta bella gererentur et augetur imperium. Cur / autem et iniquitas dea non sit vel externarum gentium, si Pavor et Pallor et Febris dii Romani esse meruerunt? His igitur duabus, id est aliena iniquitate et dea Victoria, dum bellorum causas iniquitas excitat, Victoria eadem bella feliciter terminat, etiam feriato Iove crevit imperium. Quas enim hic partes Iuppiter haberet, cum ea, quae possent beneficia eius putari, dii habentur, dii vocantur, dii coluntur, ipsi pro suis partibus invocantur? Haberet hic autem etiam ille aliquam partem, si Regnum etiam ipse appellaretur, sicut appellatur illa Victoria. Aut si regnum munus est Iovis, cur non et victoria munus eius habeatur? Quod profecto haberetur, si non lapis in Capitolio, sed verus Rex regum et Dominus dominantium³³ cognosceretur atque coleretur.

PL 125

Quid de dea
Quiete sit di-
cendum.

CC 112

16. Miror autem plurimum, quod, cum deos singulos singulis rebus et paene singulis motibus attribuerent, vocaverunt deam Agenoriam, quae ad agendum excitaret, deam Stimulam, quae ad agendum ultra modum stimulet, deam Murciam, quae praeter modum non moveret ac faceret hominem, ut ait Pomponius³⁴, murcidum, id est nimis desidiosum et in/actuosum, deam Streniam, quae faceret strenuum, his omnibus diis et deabus publica sacra facere susceperunt, « Quietem » vero appellantes, quae faceret quietum, cum aedem haberet extra portam Collinam³⁵, publice illam suscipere noluerunt. Utrum indicium fuit animi inquieti, an potius ita significatum est, qui illam turbam colere perseveraret non plane deorum, sed daemoniorum, eum quietem habere non posse? ad quam vocat verus Medicus dicens: *Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis quietem animabus vestris*³⁶.

³³ Otk 19, 16.

³⁴ L. POMPONIJE, *Fab. Atell.* fr. 145 (samo u Aug.); ARNOBIJE, *Adv. nat.* 4, 9.

³⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 4, 41, 8.

diti (17). Ako su, dakle, Rimljani vodeći pravične — ne bezbožne, ne nepravedne — ratove uz mogli steći tako golemo carstvo, zar ne trebaju poštivati kao nekakvu božicu tudinsku Nepravdu? Vidimo kako je ona pridonijela mnogo proširenju carstva, učinivši tudince nepravednima, da bi bilo onih protiv kojih su se mogli voditi pravični ratovi i uvećati carstvo. A zašto da i Nepravda ne bude božica, barem inozemnih naroda kad već Strah, Bljedoća i Groznica zaslužiše da budu rimskim bogovima? Dakle, uz pomoć tih dviju božica, to jest, tudinske Nepravde i božice Pobjede, naraslo je carstvo; dok je Nepravda izazvala uzroke rata, Pobjeda je ratove uspješno završila, čak iako Jupiter bijaše na dopustu (18). Jer kakvu bi tu ulogu sâm Jupiter i imao, kad se svako dobročinstvo koje se moglo njemu pripisati, smatralo bogom, nazivalo bogom i štovalo kao bog, te zazivalo samo za sebe? Mogao bi, naime, imati i on nekog udjela da se sam nazvao Kraljevstvo, kao što se ona zove Pobjeda. Ili, ako je kraljevstvo samo dar Jupitra, zašto se i pobjeda ne smatra njegov dar? A tako bi zaista i bilo kad bi spoznali i štovali, ne kamen na Kapitolu, nego istinskog Kralja nad kraljevima³³) i Gospodara nad gospodarima.

16. Uveliko se čudim još nečemu. Rimljani su pojedinim stvarima i gotovo pojedinim gibanjima dodijelili posebne bogove; božica Agenorina nazivala se ona što je ljude poticala na djelovanje; božica Stimula je nagonila na pretjeranu djelatnost; božica Murcia zvala se ona koja nije preko mjere nagonila čovjeka, već ga je činila kako kaže Pomponije,³⁴ da bude *murcidus*, to jest: prekomjerno lijen i neradin; Strenia je opet činila čovjeka upornim; i svima tima bogovima i božicama pobrinuli su se da podignu javna svetišta. Nu iako su priznavali božicu Quies, koja ljude čini spokojnima (jer je imala svetište izvan Kolinskih vrata)³⁵), ne htjedoše je prihvatiti javno. Bijaše li to znak nespokojne duše, ili je prije značilo da onaj koji je uporno štovao tu gomilu, ne bogova, nego zlih duhova, nije ni mogao imati spokoja? A tomu nas spokoju poziva pravi Liječnik kad kaže: »Učite se od mene, jer sam krotka i ponizna srca. Tako ćete naći pokoj svojim dušama.«³⁶)

Zašto su Rimljani svima stvarima i svima djelatnostima dodijelili posebne bogove, ali su svetište božice počinka (Quies) postavili izvan gradskih vrata

(17) Ovdje Augustin, čini se, ima pred očima mišljenje nekih filozofa (od Krećanina Klinije do Spartanca Megila: o čemu usp. Platon, *Zakoni* 625e-626c), po kojima bi osnovni zakon povijesti i jamstvo etičkog ustrojstva među ljudima bio rat svih protiv svih za prevlast i moć; mir nije drugo no beznačajno ime.

(18) *Victoria*, grčka *Nike*, božica Pobjeda, javlja se u pisanim knjigama već s Hesiodom, gdje je u rodu s drugim božanstvima i stoji uz Zeusa dok vodi boj s Titanima (*Theog.* 384ss), ali je radije poosobljeni simbol uspijevajuće moći. Obično se prikazivala s krilima i lovor-vijencem. U Rimu joj se dizalo više kipova, od kojih je najznamenitiji bio zlatni na Kapitolu, težak 220 libara (Livije 22, 37, 5. 12).

A Božica *Quies* (Počinak ili Spokoj) imala je hram izvan gradskih zidina (Via Labicana). Čini se da je u vezi s kultom božanstva Vulcanus Quietus, koji se štovao izvan grada, zbog straha od požara.

An Victoria ipse sit Iuppiter.

17. An forte dicunt, quod deam Victoriā Iuppiter mittat atque illa tamquam regi deorum obtemperans ad quos iusserit veniat et in eorum parte considat? Hoc vere dicitur non de illo Iove, quem deorum regem pro sua opinione confingunt, sed de illo vero Rege saeculorum, quod mittat non Victoriā, quae nulla substantia est, sed Angelum suum et faciat vincere quem voluerit; cuius consilium occultum esse potest, iniquum non potest. Nam si victoria dea est, cur non deus est et triumphus, et victoriae iungitur vel maritus vel frater vel filius? Talia quippe isti de diis opinati sunt, qualia si poetae fingerent atque a nobis exagitantur, responderent isti ridenda esse figmenta poetarum, non veris attribuenda numinibus; et / tamen se ipsi non ridebant, cum talia deliramenta non apud poetas legebant, sed in templis colebant. Iovem igitur de omnibus rogarent, ei uni tantummodo supplicarent. Non enim, quo misisset Victoriā, si dea est et sub illo rege est, posset ei audere resistere et suam potius facere voluntatem.

PL 126

An Felicitas et Fortuna deae sint.

18. Quid, quod et Felicitas dea est? Aedem accepit, aram meruit, sacra congrua persoluta sunt. Ipsa ergo sola coleretur. Ubi enim ipsa esset, quid boni non esset? Sed quid sibi vult, quod et Fortuna dea putatur et colitur? An aliud est felicitas, aliud fortuna? Quia fortuna potest esse et mala; felicitas autem si mala fuerit, felicitas non erit. Certe omnes deos utriusque sexus (si et sexum habent) non nisi bonos existimare debemus. Hoc Plato dicit³⁷, hoc alii philosophi, hoc excellentes rei publicae populorumque rectores. Quo modo ergo dea Fortuna aliquando bona est, aliquando mala? An forte quando mala est, dea non est, sed in malignum daemonem repente convertitur? Quot sunt ergo deae istae? Profecto quotquot homines fortunati, hoc est bonae fortunae. Nam cum sint et alii plurimi simul, hoc est uno tempore, malae fortunae, numquid, si ipsa esset, simul et bona esset et mala; his aliud, illis aliud? An illa, quae dea est, semper est bona? Ipsa est ergo Felicitas: cur adhibentur diversa nomina? Sed hoc ferendum est; solet enim et una res duobus nominibus appellari. Quid diversae aedes, diversae arae, diversa sacra? Est causa, inquit³⁸, quia felicitas illa est, quam boni habent praecedentibus meritis; fortuna vero, quae dicitur bona, sine ullo examine meritorum fortuito accidit hominibus et bonis et malis, unde etiam Fortuna nominatur. Quo modo ergo bona

CC 113

^r ei *doct.* M.

^s duo M.

³⁶ Mt 11, 29.

³⁷ PLATON, *Fedro* 246 d. 247 a. 253 ac; Epikur u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 17, 45–46; PLOTIN, *En.* 3, 2, 4.

³⁸ SENEKA, *Ep.* 91, 4–7; PLUTARH, *Quaest. rom.* 74.

17. Ili možda kažu, kako Jupiter šalje božicu Pobjedu i ona, slušajući ga kao kralja bogova, prilazi onima kojima joj naređuje i staje na njihovu stranu? To se može istinski reći, ne o ovome Jupiteru, kojega su u svojoj mašti zamislili kao kralja bogova, nego o onome pravom kralju vjekova, koji ne šalje Pobjedu, koja nije nikakvo bivstvo, nego svojeg anđela i tako čini da pobijedi onaj kojega On izabere; Njegov naum može biti skriven, ali ne može biti nepravedan.

Ali ako je pobjeda (*victoria*) božica, zašto onda nije i slavadobiće (*triumphus*) bog, i zašto se ne spoji s pobjedom kao muž, brat ili sin? Zaista oni o bogovima tako misle; kad bi pjesnici tako izmišljali a mi ih napadali, ti bi nam odgovorili kako su pjesničke izmišljotine samo smiješne i da se ne mogu pripisati istinskim božanstvima; a sami se dočim sebi nisu smijali, kad takve besmislice nisu čitali u pjesnika, nego su ih štovali u hramovima. Stoga bi se za sve trebali obraćati Jupiteru, i samo se njemu jednomu moliti. Jer ako je Pobjeda božica i njemu kao kralju podređena, kamo god je poslao, ne bi se mogla drznuti da se usprotivi te provede svoju vlastitu volju.

Ako Jupiter posjeduje vrhovnu vlast treba li i Pobjedu smatrati božicom?

18. Ali što je s time da je i Sretnost (*Felicitas*) božica? Dobila je svoje svetište, stekla je žrtvenik, priređivani su joj primjereni obredi. Trebalo bi je, dakle, štovati kao zasebnu božicu. I gdje bi ona bila, koje dobro ne bi bilo? Ali što se hoće time da se i Sreća (*Fortuna*) smatra božicom i kao takva štuje? Zar je jedno sretnost, a drugo sreća? Jer sreća može biti i loša; a sretnost kad bi bila loša, ne bi uopće bila sretnost. Mi dakako moramo sve bogove, obojega spola (ako i spol imaju), smatrati samo dobrima. To kaže Platon³⁷, kažu i ostali filozofi, te izvrsni vladari države. Kako je onda božica Sreća jednom dobra, jednom zla? A možda, kad je zla, da i nije božica, nego se odjednom pretvara u zlog duha? Koliko je onda tih božica? Očito, onoliko koliko i sretnih ljudi, to jest: onih s dobrom srećom. Nu budući da postoje uz to, naime: istodobno, i mnogi drugi zle sreće, zar je onda ona — ako bi to bila ona — ujedno i dobra i zla; jednim ovo, drugim ono? Ili je pak ona, koja je božica, uvijek dobra? Dakle: ona sama je Sretnost; a zašto se onda upotrebljavaju različita imena? Ali, i to se daje podnijeti; običava se i jedna stvar nazivati dvama imenima.

Oni koji misle da su Sretnost i Sreća božice, kako ih razlikuju?

Nu, čemu različita svetišta, različiti žrtvenici, različiti obredi? Kažu³⁸ kako je razlog to što je *sretnost* ona koju dobri ljudi stekoše svojim zaslugama; dočim *sreća*, koju nazivaju dobrom, događa se slučajno (*fortuito*) — bez ikakve provjeridbe zasluga — i dobrim i zlim ljudima (19), te se otuda i zove Fortuna. Ali, kako je ona onda dobra, ako

(19) *Fortuna*, grčka *Tyche*, i *Felicitas*, grčka *Eutychia*, obadvije znače sreću, dobro i uspjeh a, s gospodarskog i poljoprivrednog vidika, također blagostanje i plodnost (usp. Aristotel, *Rhet.* 1361, 39; Plinije Stariji, *Nat. hist.* 18, 18, 47; Plinije Mlađi, *Ep.* 3, 19); Augustin gradi umovanje na razlici između Sreće kao Sretnosti (*Felicitas*, grčki *eutychia* ne *eudaimonia*), koja se zasniva na ljudskom naporu i zalaganju te je sukladna s čovjekovom željom, i Sreće kao puke Sreće (*Fortuna* ili *Fors*, grčki *tyche*), neovisne o nama,

est, quae sine ullo iudicio venit et ad bonos et ad malos? Ut quid autem colitur, quae ita caeca est passim in quoslibet incurrens, ut suos cultores plerumque praetereat et suis contemptoribus haereat? Aut si aliquid proficiunt cultores eius, ut ab illa videantur et amentur, iam merita sequitur, non fortuito venit. Ubi est¹ definitio illa Fortunae? Ubi est quod a fortuitis etiam nomen accepit? Nihil enim prodest eam colere, si fortuna est. Si autem suos cultores discernit, ut prosit, fortuna non est. An et ipsam, quo voluerit, Iuppiter mittit? Colatur ergo ipse solus; non enim potest ei iubenti et eam quo voluerit mittenti Fortuna resistere. Aut certe istam mali colant, qui nolunt habere merita, quibus dea possit Felicitas invitari.

Insaniunt mulieres Fortunae muliebris.

PL 127

19. Tantum sane huic velut numini tribuunt, quam Fortunam vocant, ut simulacrum eius, quod a matronis dedicatum est et appellata est Fortuna muliebris, etiam locutum esse memoriae commendaverint atque dixisse non semel, sed iterum, quod eam rite matronae dedicaverint³⁹. Quod quidem si / verum sit, mirari nos non oportet. Non enim malignis daemonibus etiam sic difficile est fallere, quorum artes atque versutias hinc potius isti advertere debuerunt, quod illa dea locuta est, quae fortuito accidit, non quae meritis venit. Fuit enim Fortuna loquax et muta Felicitas, ut quid aliud, nisi ut homines recte vivere non curarent conciliata sibi Fortuna, quae illos sine ullis bonis meritis faceret fortunatos? Et certe si Fortuna loquitur, non saltem muliebris, sed virilis potius loqueretur, ut non ipsae, quae simulacrum dedicaverunt, putarentur tantum miraculum muliebri loquacitate finxisse.

Quae deae sint Virtus et Fides. CC 114

20. Virtutem quoque deam fecerunt; quae quidem si dea esset, / multis fuerat praeferenda. Et nunc quia dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest, et omnis falsorum deorum turba vanescet. Sed cur et Fides dea credita est et accepit etiam ipsa templum et altare? Quam quisquis prudenter agnoscit, habitaculum illi se ipsum facit. Unde autem sciunt illi

¹ ergo M.

³⁹ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 40, 12; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 2, 67.

bez ikakve prosudbe dolazi i dobrima i zlima? I zašto opet štiju nju koja je tako slijepa te nalijeće nasumce i bilo komu, pa većinom svoje štovatelje mimoilazi a pristaje uza svoje preziratelje? Ili, ako njezini štovatelji polučuju štogod, tako da ih ona zapazi i zamiluje, onda ona dolazi po zaslugi, a ne po slučaju. Gdje je to određenje Sreće? Otkuda to da je ime dobila po slučajnim događajima? Naime, ničemu ne koristi štovati je, ako je puka sreća (*fortuna*). Ako pak razlučuje svoje štovatelje, kako bi im koristila, nije puka sreća. A možda i nju Jupiter šalje kamo mu se prohtjedne? Onda treba štovati samo njega; jer Sreća se ne može oduprijeti njemu kad joj naredi i pošalje kamo ushtjedne. Ili neka je zaista štiju oni koji su zli (koji ne žele imati zasluge, kojima se može pridobiti božica Sretnost).

19. Zaista nju toliko štiju kao kakvo božanstvo i nazivaju Sreća, da posjeduju i predaju o tome kako je njezin kip (koji su udane žene posvetile i koji je nazvan *Fortuna muliebris*)^A i progovorio, i to ne jednom, nego više puta, o tome kako su joj ga udane žene ispravno posvetile.³⁹ Ako je to i istina, nas ne treba začuditi. Jer zlim duhovima nije teško čak ni tako obmanjivati, ali su ti isti trebali pripaziti ne njihove podvale i lukavštine, jer je progovorila ona božica koja nastupa nasumce, a ne ona koja dolazi po zaslugama. Sreća, naime, bijaše govorljiva, a Sretnost nijema. A što je drugo moglo biti svrha tome, nego da ljudi ne bi marili za pravičan život, pošto im se priklo-nila Sreća, koja ih čini sretnima bez ikakvih njihovih zasluga? A ako zaista Sreća govori, onda nebi barem govorila ženska, nego radije muška, kako se ne bi pomislilo da su te iste koje posvetiše kip izmislile i to golemo čudo svojom ženskom govorljivošću.

O ženskoj Sreći

20. I od Vrline (*Virtus*) načiniše božicu; da je zaista bila božica, trebali su je pretpostaviti mnogim drugima. Nu, budući da ona nije božica, nego je dar Boga, nek je zatraže od Onoga koji je jedini može dati, i nestat će cijela gomila lažnih bogova. Ali zašto se vjerovalo da je i Vjera (*Fides*) božica, te zašto je i ona dobila hram i žrtvenik (20)? Tko god nju razborito spozna, od sebe sama čini njojzi stanište. Ali otkud oni znaju što je vjera, koje je prva i najveća dužnost — vjerovati u pravog Boga? A zašto ne bi dostajala sama Vrlina? Zar u njoj nije i Vjera? Njima se činilo kako vrlinu treba razdijeliti na četiri vrste (razboritost,

O Vrlini i Vjeri, koje su pogani častili hramovima i svetištima, zaobilazeći ostala dobra, koja su trebali slično štovati, ako je s pravom i drugima pridavano božanstvo

često oprečne, okrutne i nepravedne, u svakom slučaju slijepa (*Fortuna caeca est*; Ciceron, *Lael.* 15, 54; *De nat. deor.* 3, 25, 63; Varon, *De ling. lat.* 6, 17; Vergilije, *Eneida* 2, 80).

(20) Vrlina (*Virtus*) i Vjera (*Fides*) nisu uzete u moralnom, već u građanskom smislu, kao krepost i vjernost. Zato su povezane sa Čašću (*Honos*). Njihovo je štovanje, vezano uz žrtvenike i svetkovine, prastaro, napose čašćenje Vjere; možda je sabinskog podrijetla (usp. Varon, *De ling. lat.* 5, 74; Livije 1, 21, 14; 27, 25, 7-9; Horacije, *Ode* 1, 24, 8).

A Po predaji hram Ženske Sreće (*Fortuna muliebris*) podignut je 488. pr. Kr. na mjestu s kojeg se Koriolan vratio po nagovoru Volumnije i Veturije.

quid sit fides, cuius primum et maximum officium est, ut in verum credatur Deum? Sed cur non sufficerat Virtus? Nonne ibi est et Fides? Quando quidem virtutem in quattuor species distribuendam esse viderunt, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam⁴⁰; et quoniam et⁴¹ istae singulae species suas habent, in partibus iustitiae fides est maximumque locum apud nos habet, quicumque scimus quid sit, quod *iustus ex fide vivit*⁴¹. Sed illos miror appetitores multitudinis deorum, si fides dea est, quare aliis tam multis deabus iniuriam fecerint praetermittendo eas, quibus similiter aedes et aras dedicare potuerunt? Cur temperantia dea esse non meruit, cum eius nomine nonnulli Romani principes non parvam gloriam compararint? Cur denique fortitudo dea non est, quae adfuit Mucio, cum dexteram porrexit in flammas; quae adfuit Curtio, cum se pro patria in abruptam terram praecipitem dedit; quae adfuit Decio patri et Decio filio, cum pro exercitu se voverunt? Si tamen his omnibus vera inerat fortitudo⁴², unde modo non agitur. Quare prudentia, quare sapientia nulla numinum loca meruerunt? An quia in nomine generali ipsius virtutis omnes coluntur? Sic ergo posset et unus Deus coli, cuius partes ceteri dii putantur. Sed in illa una virtute et fides est et pudicitia, quae tamen extra in aedibus propriis altaria meruerunt.

21. Has deas non veritas, sed vanitas fecit; haec enim / veri Dei munera sunt, non ipsae sunt deae. Verum tamen ubi est virtus et felicitas, quid aliud quaeritur? Quid ei sufficit, cui virtus felicitasque non sufficit? Omnia quippe agenda complectitur virtus; omnia optanda, felicitas. Si Iuppiter, ut haec daret, ideo colebatur, quia, si bonum aliquid est latitudo regni atque diuturnitas, ad eandem pertinet felicitatem: cur non intellectum est dona Dei esse, non deas? Si autem putatae sunt deae, saltem alia tanta deorum turba non quaeretur. Consideratis enim officiis deorum dearumque omnium, quae sicut voluerunt pro sua opinione finxerunt, inveniant / si possunt aliquid, quod praestari ab aliquo deo possit homini habenti virtutem, habenti felicitatem. Quid doctrinae vel a Mercurio vel a Minerva petendum esset, cum virtus omnia secum haberet? Ars quippe ipsa bene recteque vivendi, virtus a veteribus definita est⁴³. Unde ab eo, quod Graece ἀρετή dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt⁴⁴. Sed si virtus non nisi ad ingeniosum posset venire, quid opus erat deo Catio patre, qui catos, id est acutos faceret, cum hoc posset conferre felicitas? Ingeniosum

⁴⁰ et] isp. M.

⁴⁰ Usp. PLATON, *Država* 427 e—434 c; ARISTOTEL, *Nik.* 2, 7; 3, 9.

⁴¹ Hab 2, 4; Rim 1, 17; Gal 3, 11; Heb 10, 38.

pravednost, jakost i umjerenost⁴⁰), a kako svaka od tih ima svoje podvrste, vjera je dio pravednosti, dok ona zauzima glavno mjesto u nas koji znamo što je značenje izreke: »Pravednik će živjeti od vjere«⁴¹). Ali ja se čudim tim pohlepnicima za množinom bogova; ako je vjera božica, zašto — mimoilazeći druge — uvrijediše tolike mnoge božice, kojima su slično mogli posvetiti svetišta i žrtvenike? Zašto umjerenost (*Temperantia*) nije zaslužila da bude božicom, kad su u njezino ime mnogi rimski prvaci zadobili ne malenu slavu? Ili zašto nije božica hrabrost (*Fortitudo*), koja bijaše pri Muciju,^A kad je ono desnicu pružio u plamenje; i koja bijaše pri Kurciju,^B kad se radi domovine bacio u raspuklu zemlju; i koja bijaše pri ocu i sinu Deciju^C, kad se zavjetovahu sebe žrtvovati radi vojske? Ako u svima tima bijaše prava hrabrost⁴²) o kojoj se sad ne raspravlja, zašto među božanstvima nikakvo mjesto ne zavrijediše ni razboritost, ni mudrost? Da li zbog toga što se sve one štiju pod općim imenom Vrline? Tako bi se, dakle, mogao štovati i jedan Bog, kad se misli da su njegovi dijelovi ostali bogovi. Ali u toj jednoj Vrlini su i Vjera (*fides*) i Stidljivost (*pudicitia*), koje su ipak zasebno zaslužile žrtvenike u svojim svetištima.

21. Nije istina, nego je ludost načinila te božice; jer one su darovi pravoga Boga, a same nisu božice. Doista, gdje su vrlina i sretnost, zašto tražiti štogod drugo? A što bi dostajalo onomu kojemu nisu dosta vrlina i sretnost? Jer, sve što treba činiti obuhvaća vrlina, a sve što treba željeti — sretnost. Ako se Jupiter štovao zbog toga da bi ta dobra podario (jer i proširenost i trajnost vladavine, ako su neko dobro, pripadaju istoj sretnosti), zašto se nije shvatilo da su dobra darovi Boga, a ne neke božice? A ako su već i uzete kao božice, onda barem nije trebalo tražiti ostalu golemu gomilu božanstava.

Uzevši u obzir dužnosti svih tih bogova i božica (koje su prema svojoj čuđi ljudi izmislili onako kako ushtjedoše), neka, ako mogu, pronađu još nešto što bi bilo koji drugi bog mogao pružiti čovjeku koji već posjeduje vrlinu, posjeduje sretnost. Kakav bi nauk trebalo tražiti bilo od Merkura bilo od Minerve, kad vrlina sve u sebi ima? Stari su vrline označili kao umijeće pravična i dobra življenja.⁴³) Otuda su mislili kako su od vrline (koja se grčki kaže ἀρετή) Latini izveli riječ umijeće (*ars*)⁴⁴)^A Ali, ako je vrlina mogla doći samo onomu s naravnim sposobnošću, čemu je onda trebao uopće bog Otac Cadius, koji je ljude činio razboritim (*catos*), to jest oštroumnim (*acutos*), kad je to mogla sretnost podariti?

⁴² LUCIJE AMPELIJE, *Lib. mem.* 20; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. mem.* 3, 3 (1); 5, 6 (2. 5. 6).

⁴³ Stoici u: STOBEJ, *Ecl.* 2, 66, 19; usp. CICERON, *Tusc.* 2, 18, 43.

⁴⁴ Usp. IZIDOR, *Etym.* 1, 1, 2; TERENCEJE, *Andr.* 32.

^A Mucije Scevola ostavio je takav dojam na Porsenu da su Etruščani s Rimom sklopili mir (Livije, 2, 12).

^B Marko Kurcije, na konju i pod oružjem, bacio se u ponor što se bijaše otvorio na Forumu, jer je proroštvo glasilo kako će ponora nestati tek onda kad se u nj baci glavna snaga Rima. A Kurcije je rekao kako ona leži u hrabrosti i oružju (Livije, 7, 6).

^C P. Decije Mus (konzul) u ratu 340. pr. Kr. zavjetovao i sebe i neprijatelja propasti, a zatim jurnuo u sigurnu smrt. Isto je ponovio i njegov sin i imenjak 295. pr. Kr. (Livije, 8, 9).

^A Obje riječi (grč. ἀρετή, lat. *ars*) potječu od zajedničkog indoevropskog korijena *ar*, sa širokim značenjem — sklad, pristalost.

Kako nisu bili spoznali jednoga Boga, barem su se trebali zadovoljiti Vrlinom i Sretnosti

Felicitas maxime invocanda quia ab ipso Deo est.
PL 128

CC 115

quippe nasci felicitatis est, unde, etiamsi non potuit a nondum nato coli dea Felicitas, ut hoc ei conciliata donaret, conferret hoc parentibus eius cultoribus suis, ut eis ingeniosi filii nascerentur. Quid opus erat parturientibus invocare Lucinam, cum, si adesset Felicitas, non solum bene parerent, sed etiam bonos? Quid necesse erat Opi deae commendare nascentes, deo Vaticano vagientes, deae Cuninae iacentes, deae Ruminiae sugentes, deo Statilino stantes, deae Adeonae adeuntes, Abeonae abeuntes; deae Menti, ut bonam haberent mentem, deo Volumno et deae Volumnae, ut bona vellent; diis nuptialibus, ut bene coniugarentur, diis agrestibus, ut fructus uberrimos caperent, et maxime ipsi divae Fructeseae; Marti et Bellonae, ut bene belligerarent, deae Victoriae, ut vincerent; deo Honori, ut honorarentur, deae Pecuniae, ut pecuniosi essent, deo Aesculano et filio eius Argentino, ut haberent aeream argenteamque pecuniam? Nam ideo patrem Argentinum Aesculanum posuerunt, quia prius aerea pecunia in usu coepit esse, post argentea. Miror autem, quod Argentinus non genuit Aurinum, quia et aurea subsequuta est. Quem deum isti si haberent, sicut Saturno Iovem, ita et patri Argentino et avo Aesculano Aurinum praeponerent. Quid ergo erat necesse propter haec bona vel animi vel corporis vel externa tantam deorum turbam colere et invocare (quos neque omnes commemoravi, nec ipsi potuerunt omnibus bonis humanis minutatim singillatimque digestis deos minutos et singulos providere), cum posset magno facillique compendio una dea Felicitas cuncta conferre, nec solum ad bona capienda quisquam alius, sed neque ad depellenda mala quaereretur? Cur enim / esset invocanda propter fessos diva Fessona, propter hostes depellendos diva Pellonia, propter aegros medicus vel Apollo vel Aesculapius vel ambo simul, quando esset grande periculum? Nec deus Spiniensis, ut spinas ex agris eradicaret; nec dea Robigo, ut non accederet, rogaretur: una Felicitate praesente et tuente / vel nulla mala exorirentur, vel facillime pellerentur. Postremo quoniam de duabus istis deabus Virtute et Felicitate tractamus: si felicitas virtutis est praemium, non dea, sed Dei donum est; si autem dea est, cur non dicatur et virtutem ipsa ^v conferre, quando quidem etiam virtutem consequi felicitas magna est?

PL 129

CC 116

Roditi se s naravnom sposobnošću svakako je sretnost; otuda, iako još nerodeno dijete nije moglo štovati božicu Sretnost, kako bi ga umilostivljena time obdarila, mogla je roditeljima svojim štovateljima podariti, da im se rađaju darovita djeca. Kakva onda potreba bijaše roditeljima da zazivaju Lucinu, kad bi — uz nazočnost Sretnosti — ne samo radale lako, nego i porodile dobru djecu? Čemu je trebalo preporučivati novorođenčad božici Opis, uplakanu dječicu bogu Vaticanusu, one u kolijevci božici Cunini, dojenčad božici Rumini; djecu koja stoje bogu Statilinusu; nejačad, što prilaze, božici Adeoni, a onu koja odlaze, Abeoni; zatim božici Mens, da bi imali dobar um; Volumnusu i božici Volumni, da ushtjednu (*volo*) dobre stvari; bogovima braka, da bi sklopili dobar brak; bogovima polja, kako bi ubrali najbolje plodove (*fructus*), a najviše samoj božici Fructesei;^B Marsu i Belloni, da bi dobro ratovali; božici Pobjedi, da pobijede; bogu Honos, da bi bili čašćeni; božici Pecuniji, kako bi imali novaca; bogu Aesculanusu i njegovu sinu Argentinusu, kako bi mogli imati mjedenog novca (*aes*) i srebrnog (*argentum*)? Od Aesculanusa načiniše oca Argentinusu, jer prvo poče upotreba mjedenog novca a kasnije srebrnog. Čudim se kako da im Argentinus nije rodio Aurinusa, jer je iza njega slijedio zlatni novac (*aurum*). Kad bi imali toga boga, Aurinusa, oni bi ga — kao Saturna Jupiteru — postavili iznad oca Argentinusa i djeda Aesculanusa.^C

Zašto, dakle, bijaše potrebno, — bilo radi dobara duhovnih, tjelesnih ili izvanjskih — štovati i zazivati toliku gomilu bogova (koje opet niti sam sve spomenuo, niti su oni mogli sva ljudska dobra potanko i pojedinačno porazdijeliti i sve ih opskrbiti sitnim i pojedinim bogovima), kad je uz veliku i laku prištedu sve to mogla podariti sama božica Sretnost, i nije trebao nitko drugi, ne samo da bi se stekla dobra nego i da bi se odvratila zla? Zašto bi im bilo potrebno zbog izmorenih (*fessos*) zazivati božicu Fessoniju, da bi neprijatelje odagnali (*pellere*) božicu Pelloniju, zbog bolesnika kao liječnika ili Apolona ili Eskulapa, ili — kad bijaše velika pogibelj — obojicu zajedno? Nije trebalo pozivati ni boga Spiniensisa da iskorijeni trnje (*spinae*) s polja; a ni božicu Rubigo, da se ne pojavi snijet (*rubigo*). Jer, uz nazočnost i zaštitu same božice Sretnosti, zla se ili ne bi pojavila, ili bi se veoma lako odagnala.

Napokon (budući da, se bavimo ovim dvjema božicama, Vrlinom i Sretnošću): ako je sretnost nagrada vrline, onda nije božica, nego je dar Boga (21); a ako jest božica, zašto se ne kaže kako ona podjeljuje i vrlinu, kad je već velika sretnost postići vrlinu?

(21) Augustin ovdje ističe pojam sretnosti kao punine moralnog savršenstva i ljudskog dostojanstva, to jest kao εὐδαιμονία a ne εὐτυχία, kao »biti sretan« a ne »imati sreće«, jer ova ne ovisi o nama ili bar može o nama i ne ovisiti, dok prava sretnost, kako je zamišljaju filozofi duha, ovisi o nama: usp. Aristotel, *Nic.* 1, 2, (4). 10, 6; Seneka, *De vita beata* 4; Plotin, *Enn.* 1, 4, 3, 34ss.

^B Latinski: Fructesea od *fructus* (plod, sad).

^C Božanstva novca (*Pecunia*, *Aesculanus*, *Argentinus*) poznata su samo iz sačuvanih odlomaka Varonova djela. *Argentinus* je vjerojatno uveden nakon 269. pr. Kr., kad se počeo upotrebljavati srebrni novac; a kad se uveo zlatni 217. pr. Kr., više se nisu stvarala takva nova božanstva. A o samoj božici *Pecunia*, Juvenal kaže: »Prokleta Pecunia još nema svojeg hrama. Mi Gotovini ne podigosmo nikakva žrtvenika, kao što jesmo Miru, Vjeri, Pobjedi, Vrlini, Slogi.« (1, 113).

^v ipsam *M*.

Varro testis est cuique deo aliquid spectare.

22. Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine affirmat dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem assumere, quem ducem, quem doctorem; eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. *Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus; ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum*⁴⁵. Magna sane utilitas. Quis non huic gratias ageret, si vera monstraret, et si unum verum Deum, a quo essent omnia bona, hominibus colendum doceret?

Felicitas recens dea...

23. 1. Sed (unde nunc agitur), si libri et sacra eorum vera sunt et Felicitas dea est, cur non ipsa una quae coleretur constituta est, quae posset universa conferre et compendio facere felicem? Quis enim optat aliquid propter aliud quam ut felix fiat? Cur denique tam sero huic tantae deae post tot Romanos principes Lucullus aedem constituit? Cur ipse Romulus felicem cupiens condere civitatem non huic templum potissimum struxit, nec propter aliquid diis ceteris supplicavit, quando nihil deesset, si haec adesset? Nam et ipse nec prius rex, nec, ut putant, postea deus / fieret, si hanc deam propitiam non haberet. Ut quid ergo constituit Romanis deos Ianum, Iovem, Martem, Picum, Faunum, Tiberinum, Herculem et si quos alios? Ut quid Titus Tadius addidit Saturnum, Opem, Solem, Lunam, Vulcanum, Lucem et quoscumque alios addidit, inter quos etiam deam Cloacinam, Felicitate neglecta? / Ut quid Numa tot deos et tot deas sine ista? An eam forte in tanta turba videre non potuit? Hostilius certe rex deos et ipse novos Pavorem atque Pallorem propitiandos non introduceret, si deam istam nosset aut coleret. Praesente quippe Felicitate omnis pavor et pallor non propitiatus abscederet, sed pulsus aufugeret.

PL 130

CC 117

⁴⁵ VARON, *Antiq.*, fr. 120 (samo u Aug.).

22. Kakvo je to, dakle, golemo dobročinstvo koje je, kako se sam hvali, Varon pružio svojim sugrađanima, jer ne samo što navodi bogove, koje Rimljani trebaju poštivati, nego i kaže kojemu koji djelokrug pripada? On kaže: »Jer ništa ne koristi znati da je Eskulap bog, ako ne znaš da on pomaže u bolesti te tako ne znaš zašto mu se trebaš moliti«. Isto potvrđuje i drugom usporedbom kad kaže: »Nitko ne može ne samo dobro živjeti nego ne može uopće živjeti, ako ne zna tko je kovač, tko je pekar, tko je pokrivač, od koga može zatražiti što god korisno, koga može uzeti kao pomoćnika, koga kao vodiča, koga kao učitelja«. Isto tako tvrdi kako nema nikakve dvojbe da je korisno i znanje o bogovima, ako se zna kakvu koji bog moć ima, koju sposobnost i ovlast u kojoj stvari. Dalje kaže: »Iz toga ćemo moći doznati kojega boga i radi čega trebamo pozvati i zazivati, kako ne bismo — kao što je običaj u komedijaša — da od Libera molimo vodu, a od božica vode — vino.«⁴⁵

Velika je to korist, dakako! A tko ne bi bio zahvalan Varonu, kada bi pokazao istinu i kada bi poučio ljude da treba štovati jedinog pravoga Boga, od kojega dolaze sva dobra?

23. 1. Nu, (a o tome je sada riječ) ako su istinite njihove knjige i svetkovine i ako je Sretnost božica, zašto nije ustanovljeno da se ona jedina štuje, ona koja može sve dodijeliti i uz prištedu učiniti čovjeka sretnim? Jer, želi li itko išta radi ičega drugog osim da bude sretan? Zašto je onda tako kasno, nakon tolikih rimskih prvaka, tek Lukul^A ustanovio svetište za tako veliku božicu? Zašto sam Romul, želeći utemeljiti sretan grad, nije prije svega podigao hram toj božici, i prestao obraćati se molitvom bilo radi čega ostalim bogovima, kad ničega ne bi uzmanjkalo, ako bi ona bila nazočna? A i on sam ne bi prvo postao kraljem, a ni poslije — kako se misli — bogom, da mu ta božica ne bijaše milostiva. Zašto je, dakle, postavio Rimljanima kao bogove: Jana, Jupitra, Marsa, Pika, Fauna, Tiberina, Herakla i mnoge ostale?^B Zašto je Tit Tacije^C dodao Saturna, Opis, Sunce, Mjesec, Vulkana, Svjetlo i ostale, među kojima čak i božicu Cluacinu, dok je Sretnost zanemarena? Te zašto i Numa uvede tolike bogove i božice, ali bez nje? Ili nju možda nije mogao ni vidjeti od tolike množice? Kralj Hostilije ne bi zacijelo uvodio nove bogove Strah i Bljedoću, da ih štiju, da je poznavao i poštivao ovu božicu (22). Jer kada je Sretnost nazočna, strah i bljedoća ne bi otišli umilostivljeni, nego bi utekli protjerani.

(22) Bogovi što su ih uveli latinski kraljevi, pored pobrkanih rodoslovlja, mahom su poljska, ratna i totemska božanstva. Tako npr. Faun, kralj urodeničkog prastanovništva i njihov otac, poljsko je božanstvo, naknadno poistovječeno s polujarcem Panom, koji je bog jeke i mre (Varon, *De ling. lat.*

A Tek nakon 146. pr. Kr.

B Pik (*Picus*), Saturnov sin, legendarni kralj. Možda u vezi sa kultom djetlića (*picus*). Faun (*Faunus*), Pikov sin, poistovjećivan s Panom. Tiberin (*Tiberinus*), prastaro božanstvo s hramom na jednom otoku na Tiberu. Slavili su ga svečanostima na Marsovu polju.

C Tit Tacije (*Titus Tadius*), legendarni sabinski kralj, suvladar s Romulom. Prema Varonu, on je uveo većinu navedenih božanstava.

O znanosti štovanja bogova, o kojima se Varon hvali kako ju je on dao Rimljanima

O Sretnosti, koju Rimljani (inače štovatelji mnogih bogova) dugo nisu štovali božanskom čašću, iako bi ona sama dostajala za sve ostale

...non tribuit Romanorum reipublicae felicitatem...

- 2. Deinde quid est hoc, quod iam Romanum imperium longe lateque crescebat, et adhuc nemo Felicitatem colebat? An ideo grandius imperium quam felicius fuit? Nam quo modo ibi esset vera felicitas, ubi vera non erat pietas? Pietas est enim verax veri Dei cultus, non cultus falsorum tot deorum, quot daemoniorum. Sed et postea iam in deorum numerum Felicitate suscepta magna bellorum civilium infelicitas subsecuta est. An forte iuste est indignata Felicitas, quod et tam sero et non ad honorem, sed ad contumeliam potius invitata est, ut cum ea coleretur Priapus et Cloacina et Pavor et Pallor et Febris et cetera non numina colendorum, sed crimina colentium?

...quia una esset divinitas...

- 3. Ad extremum si cum turba indignissima tanta dea colenda visa est, cur non vel illustrius ceteris colebatur? Quis enim ferat, quod neque inter deos Consentes, quos dicunt in consilium Iovis adhiberi⁴⁶, nec inter deos, quos Selectos vocant⁴⁷, Felicitas constituta est? Templum aliquod ei fieret, quod et loci sublimitate et operis dignitate praecemeret. Cur enim non aliquid melius quam ipsi Iovi? Nam quae etiam Iovi regnum nisi Felicitas dedit? si tamen cum regnaret felix fuit. Et potior est felicitas regno. Nemo enim dubitat facile inveniri hominem, qui se timeat fieri regem; nullus autem invenitur, qui se nolit esse felicem. Ipsi ergo dii si per auguria vel quolibet modo eos posse consuli putant, de hac re consulerentur, utrum vellent Felicitati loco cedere, si forte aliorum aedibus vel altaribus iam fuisset locus occupatus, ubi aedes maior atque sublimior Felicitati construeretur; etiam ipse Iuppiter cederet, ut ipsum verticem collis Capitolini Felicitas potius obtineret. Non enim quispiam resisteret Felicitati, nisi, quod fieri non potest, qui esse vellet infelix. Nullo modo omnino, si consuleretur, faceret Iuppiter,

⁴⁶ Usp. VARON, *De re rust.* 1, 1, 4; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 3, 40; SENEKA, *Nat. quaest.* 2, 41.

⁴⁷ Usp. VARON, *Antiq.* 16 mjestimice (u Aug. 6, 3; 7, 2).

2. Zatim, kako to, da rimsko carstvo bijaše raslo i nadugo i naširoko, a još nitko nije štovao Sretnost? Da li možda zbog toga carstvo bijaše veće negoli sretnije? Jer, kako bi i mogla biti prava sretnost tu gdje ne bijaše istinske pobožnosti? Prava pobožnost je štovanje pravoga Boga, a ne štovanje tolikih lažnih bogova kojih je koliko i zlih duhova. Ali i poslije, pošto Sretnost bijaše primljena među bogove, slijedila je golema nesretnost građanskih ratova. Ili možda, Sretnost bijaše s pravom rasrdena što je pozvana tako pozno, i to ne radi počasti, koliko radi uvrede, da bi s njome štovani Prijapa, Cluacinu, Strah, Bljedoću, Groznicu i ostale, koja nisu božanstva koje treba štovati, nego su osvade štovateljâ.

3. Napokon, ako im se učinilo da tako veliku božicu treba štovati zajedno s tako nedostojnom ruljom, zašto je nisu barem svečanije štovani negoli ostale? Tko bi mogao podnijeti što Sretnost nije smještena ni među »bogove svjetnike« (o kojima govore kako pripadaju Jupitrovu savjetu)⁴⁶, a ni među one koje nazivaju »izabranicima«⁴⁷? Njoj je trebalo posvetiti takav hram koji bi sve ostale nadmašivao i uzvišenošću smještaja i dostojanstvom gradnje. A zašto ne i štogod bolje negoli samomu Jupiteru? Jer, tko je i samu Jupiteru dao kraljevstvo ako nije Sretnost? Ako uopće bijaše sretan dok vladaše? A sretnost je i moćnija od kraljevstva. Nitko ne dvoji, kako je lako pronaći čovjeka koji se boji postati kraljem; ali se neće naći nitko tko ne želi biti sretan. Dakle, kad bi se i sami bogovi (preko proroštva ili nekim drugim načinom, kako već misle da se bogovi mogu priupitati) o tome zapitali, da li bi htjeli ustupiti mjesto Sretnosti — ako bi dotično mjesto već bilo zauzeto svetištima ili žrtvenicima ostalih bogova — kako bi se tu samoj Sretnosti podigao veći i uzvišeniji hram, njoj bi ustupio i sam Jupiter, kako bi mjesto njega Sretnost zaposjela i sam vrh brijega kapitolskog. Naime, nitko se ne bi suprotstavio Sretnosti, ukoliko (a što opet nije moguće) ne bi želio da bude nesretan.

7, 36; Horacije, *Carm.* 1, 4, 11; Ovidije, *Fasti* 2, 193. 268. 361); ili Tiberin je deveti kralj u Albi, utopljen u Tiberu, isprva zvan Albula, i stoga genij rijeke, u Horacija Koklit (Enije, *Ann.* fr. 25 u Makrobija, *Saturn.* 6, 1, 12; Varon, *n. dj.* 5, 29-30). Nasuprot njima bogovi što ih je uveo Tit Tacije zvjezdana su ili astralna božanstva (usp. Varon, *De ling. lat.* 5, 74). Razlika u vjerovanju zacijelo ukazuje na plemensku razliku između Latina i Sabina.

D Riječ je o bogovima svjetnicima (*di consentes*) i bogovima izabranicima (*di selecti*). Veza između prvih i riječi savjet (*consilium*) puko je domišljanje. Prema Varonu tih bogova ima dvanaest (šest muških i šest ženskih), što se slaže i s grčkom listom božanstava. Naime: Jupiter i Junona, Neptun i Dijana, Vulkan i Vesta, Merkur i Cerera. Bogova izabranika (*di selecti*) bilo je dvadeset, koji su probrani iz mnoštva najpoznatijih u Rimu. Prema stoičkom nauku oni odgovaraju duši svijeta i njegovim dijelovima. Uz onih dvanaest tu su još: Janus, Tellus, Sunce i Mjesec, Saturn Genij, Orcus i Liber.

quod ei fecerunt tres dii, Mars, Terminus et Iuventas⁴⁸, qui maiori et regi suo nullo modo cedere loco voluerunt. Nam sicut habent eorum litterae, cum rex Tarquinius Capitolium fabricari vellet eumque locum, qui ei dignior aptiorque videbatur, ab diis aliis cerneret praeoccupatum, non audens aliquid contra eorum facere arbitrium et credens eos tanto numini suoque principi voluntate cessuros, quia multi erant illic, ubi Capitolium constitutum est, / per augurium quaesivit, utrum concedere locum vellent Iovi; atque ipsi inde cedere omnes voluerunt praeter illos quos commemoravi, Martem, Terminum, Iuventatem; atque ideo Capitolium ita constructum est, ut etiam isti tres intus essent tam obscuris signis, ut hoc vix homines doctissimi scirent. Nullo modo igitur Felicitatem Iuppiter ipse contemneret, sicut a Termino, Marte, Iuventate contemptus est. Sed ipsi etiam, qui non cesserant Iovi, profecto cederent Felicitati, quae illis regem fecerat Iovem. Aut si non cederent, non id contemptu eius facerent, sed quod in domo Felicitatis obscuri esse mallent quam sine illa in locis propriis eminere.

PL 131
CC 118

...cui omnes
auxilium pete-
rent.

- 4. Ita dea Felicitate in loco amplissimo et celsissimo constituta discerent cives, unde omnis boni voti petendum esset auxilium, ac sic ipsa suadente natura aliorum deorum superflua multitudo derelicta coleretur una Felicitas, uni supplicaretur, unius templum frequentaretur a civibus qui felices esse vellent, quorum esset nemo qui nollet, atque ita ipsa a se ipsa peteretur, quae ab omnibus petebatur. Quis enim aliquid ab aliquo deo nisi felicitatem velit accipere vel quod ad felicitatem existimat pertinere? Proinde si felicitas habet in potestate cum quo homine sit (habet autem, si dea est): quae tandem stultitia est ab aliquo eam deo petere, quam possis a se ipsa impetrare? Hanc ergo deam super deos ceteros honorare etiam loci dignitate debuerunt. Sicut enim apud ipsos legitur⁴⁹, Romani veteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem, ad quem diurna fulmina pertinerent. Sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluit, ut vix inveniatur qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit. Si autem felicitas dea non est, quoniam, quod verum est, munus est Dei: ille Deus quaeratur, qui eam dare possit, et falsorum deorum multitudo noxia relinquatur, quam stultorum hominum multitudo vana sectatur, Dei dona deos sibi faciens et ipsum, cuius ea dona sunt, obstinatione superbae voluntatis offendens. Sic enim carere non potest infelicitate, qui tamquam deam felicitatem colit et Deum datorem felicitatis relinquit, sicut carere non potest fame, qui panem pictum lingit et ab homine, qui verum habet, non petit.

⁴⁸ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 1, 55, 3–4; FLOR, *Epit.* 1, 1, 7, 7–9.

⁴⁹ VARON, *De lingua lat.* 5, 74; OVIDIJE, *Fasti* 6, 731–732; PLINIJE STARIJI, *Nat. hist.* 2, 52.

A da su ga upitali za mišljenje, Jupiter ne bi nipošto učinio ono što je njemu učinilo troje bogova Mars, Termin i Juventa,⁴⁸ koji nikako ne htjedoše ustupiti svoje mjesto većemu od sebe i još svojemu kralju. Naime, kako stoji u njihovim zapisima, kad je kralj Tarkvinije htio izgraditi Kapitol i vidio kako je to mjesto (koje mu se činilo i dostojnije i prikladnije) već bilo zaposjednuto od ostalih bogova, ne usuđujući se učiniti štogod protiv njihove volje i vjerujući kako će oni svojevolutno ustupiti pred tako velikim božanstvom i svojim vladarem — i jer već mnogi bijahu tu gdje je izgrađen Kapitol — upitao je preko proroštva: da li žele ustupiti mjesto Jupiteru; i svi su se htjeli povući odatle osim onih koje već spomenuh (Marša, Termina i Juvente)^E; stoga je hram na Kapitolu tako izgrađen da je i to troje ostalo u njemu, ali s tako prikriivenim oznakama, da su o tome jedva štogod znali i najučeniji ljudi.

Dakle, sam Jupiter ne bi nipošto prezreo Sretnost, kao što ga samoga bijahu prezreli Termin, Mars i Juventa. Ali i oni, koji ne ustupiše mjesto Jupiteru, svakako bi ustupili Sretnosti, koja im je Jupitera učinila kraljem. Ili ako se pak ne bi povukli odatle, ne bi to učinili iz prezira, nego stoga što bi više voljeli i biti nezamjetni u domu Sretnosti negoli se bez nje isticati na svojim mjestima.

4. Stoga, da je božica Sretnost postavljena na najprostranije i najuzvišenije mjesto, građani bi znali odakle treba tražiti pomoć u svakoj molitvi za blagoslov, i tako bi po nagovoru same naravi napustili suvišno mnoštvo ostalih bogova te štovali samo Sretnost, samo njojzi bi se molili, i samo bi se u njezin hram navraćali građani koji žele biti sretni, a među njima ne bi bilo nikoga koji to ne bi htio; onda bi se od nje osobno tražila sretnost, koja se ranije tražila od svih bogova. Jer tko bi od ikogoga drugoga boga ushtio išta primiti osim sretnosti, ili osim onoga što misli da pripada sretnosti? Stoga, ako je Sretnost u moći da izabere s kojim će čovjekom biti (a tu moć ima, ako je božica), kakva je onda ludost tražiti od nekoga drugog boga ono što možeš dobiti od nje same? Dakle, tu su božicu trebali počastiti iznad ostalih bogova i dostojnijim staništem. Kao što se u njih samih može pročitati,⁴⁹ stari Rimljani nekakvoga Sumana^F (kojemu su pripisivali noćne munje) štovahu više od Jupitera, kojem su pripadale dnevne munje. Ali pošto je izgrađen veličanstveni i uzvišeni Jupitrov hram, zbog dostojanstva svetišta mnoštvo se toliko stalo u nj stjecati tako te se jedva može naći tkogod tko Sumanovo ime — koje više ne može čuti — još pamti da je i pročitao.

Ako pak sretnost nije božica, nego (što je i istina) tek dar Boga, nek se potraži onaj Bog koji nju može darovati, a nek se napusti štetno mnoštvo lažnih bogova, koje slijedi isprazna gomila glupana, praveći sebi bogove od darova Božjih, dok Njega, kojega su ti darovi, oni vrijeđaju

^E Poznati izvori ne povezuju Marša i Termina s Juventom. Žrtvenik božice Juvente bijaše ostao u novom Minervinu hramu, a Terminov kamen u Jupitrovu. Prema Liviju (1. 55. 4) samo je Termin odbio ustupiti mjesto Jupiteru. A samo ovdje, prema Varonu, to čini i Marša.
^F Suman (Summanus) se u natpisima nalazi i kao Jupiter Summanus. Plinije i Augustin se slažu o njegovoj ulozi. Kažu da je njegov kult uveo Tit Tacije. Hram Sumana nalazio se u Circusu Maximusu (278. pr. Kr.).

Physica ratio
dissertur deos
unius dei esse
munera...

CC 119
PL 132

24. Libet autem eorum considerare rationes. Usque adeone, inquiunt, maiores nostros insipientes fuisse credendum est, ut haec nescirent munera divina esse, non deos⁵⁰? Sed quoniam sciebant nemini talia nisi aliquo deo largiente concedi, quo/rum deorum nomina non inveniebant, earum rerum nominibus appellabant / deos, quas ab eis sentiebant dari, aliqua vocabula inde flectentes, sicut a bello Bellonam nuncupaverunt, non Bellum; sicut a cunis Cuninam, non Cunam; sicut a segetibus Segetiam, non Segetem, <sicut> a pomis Pomonam, non Pomum; sicut a bubus Bubonam, non Bovem: aut certe nulla vocabuli declinatione sicut res ipsae nominantur, ut Pecunia dicta est dea, quae dat pecuniam, non omnino pecunia dea ipsa putata est; ita Virtus, quae dat virtutem, Honor, qui honorem, Concordia, quae concordiam, Victoria, quae dat victoriam. Ita, inquiunt, cum Felicitas dea dicitur, non ipsa quae datur, sed numen illud attenditur a quo felicitas datur.

...ipsamque felicitatem unius dei esse donum.

25. Ista nobis reddita ratione multo facilius eis, quorum cor non nimis obduruit, persuadebimus fortasse quod volumus. Si enim iam humana infirmitas sensit non nisi ab aliquo deo dari posse felicitatem, et hoc senserunt homines, qui tam multos colebant deos, in quibus et ipsum eorum regem Iovem: quia nomen eius, a quo daretur felicitas, ignorabant, ideo ipsius rei nomine, quam credebant ab illo dari, eum appellare voluerunt, satis ergo indicaverunt², nec ab ipso Iove dari posse felicitatem, quem iam colebant, sed utique ab illo, quem nomine ipsius felicitatis colendum esse censebant. Confirmo prorsus a quodam deo, quem nesciebant, eos credidisse dari felicitatem: ipse ergo quaeratur, ipse colatur, et sufficit. Repudietur strepitus innumerabilium daemoniorum; illi non sufficiat hic deus, cui non sufficit munus eius. Illi, inquam, non sufficiat ad colendum Deus dator felicitatis, cui non sufficit ad accipiendum ipsa felicitas. Cui autem sufficit (non enim habet homo quid amplius optare debeat), serviat uni Deo datori felicitatis. Non est ipse, quem nominant Iovem. Nam si eum datorem felicitatis agno-

² iudicaverunt *M.*, indicant *neka izdanja*.

⁵⁰ Usp. CICERON, *De nat. deor.*, 3, 16, 40. 20, 51; SENEKA, *Ep.* 65, 7. 12.

tvrdokornošću svoje ohole volje. I tako nesretnosti ne može izbjeći onaj koji kao božicu štuje sretnost a zapostavlja Boga darivatelja te sretnosti, upravo kao što gladi ne može izbjeći onaj tko liže naslikan kruh, a ne traži ga od čovjeka koji ima pravoga kruha.

24. Rado bih sad ogledao razloge protivnika. Oni kažu, zar da povjerujemo kako naši preci bijahu toliko ljudi da ne bi znali, kako su to božanski darovi, a ne sami bogovi?⁵⁰ Nu, budući su znali kako takvo što nikomu nitko ne podaruje osim kakvog boga, i kako ne znadijahu imena tih bogova, nazivali su ih imenima onih stvari za koje su vjerovali da ih oni podaruju; pri tome su poneke riječi ponešto iskretali, pa su tako prema riječi *bellum* (rat) božanstvo nazvali Bellona, a ne Bellum; prema *cunae* (kolijevka) Cunina, a ne Cuna; isto tako prema *seges* (usjev) Segetia, a ne Seges; prema *poma* (voće) Pomona, a ne Pomum; prema *boves* (volovi; n. s. *bos*; d. i a. p. *bubus*) Bubona, a ne Bos; katkad opet i nema nikakve izmjene riječi, pa imaju imena kao i same stvari: Pecunia se zvala božica koja daje novac (*pecunia*), a uopće se nije mislilo da je sam novac božanstvo (23); isto tako Virtus je ona što daje vrlinu (*virtus*); Honor koji daje čast (*honor*); Concordia koja daje slogu (*concordia*); Victoria koja donosi pobjedu (*victoria*). Tako, vele oni, kad se Sretnost naziva božicom, riječ ne označuje sretnost koja je dana, nego božanstvo koje daruje sretnost.

Kojim razlogom pogani brane to što same božanske darove štuju kao bogove

25. Pošto nam je tako naveden razlog, možda ćemo lakše u ono, što želimo, uvjeriti one kojima srce nije odveć otvrdnulo. Jer, ako je već ljudska slabost osjetila, kako sretnost može podijeliti samo nekakav bog, i to osjetiše ljudi koji poštivahu mnoge bogove (a među njima i sama njihova kralja Jupitra) i kako nisu znali ime toga koji daruje sretnost, odlučise nazvati ga imenom one stvari za koju vjerovali da je on daruje, oni dostatno jasno pokazahu da ni sam Jupiter (kojega štovahu) ne može podariti sretnost, nego onaj o kojem mišljahu kako ga treba štovati pod imenom same sretnosti (*Felicitas*). Ustvrdjem stoga, da su vjerovali kako sretnost daruje neki bog kojeg nisu poznavali; i onda neka njega traže, neka njega štuju, i dosta je. Nek prestane buka bezbrojnih zlih duhova; a nek taj bog ne bude dosta onomu kojemu nije dosta ni Njegov dar. Onomu, kažem, neka nije dosta da treba štovati Boga darivatelja sretnosti, kojemu nije dosta ni da primi samu sretnost. Kojemu pak ona dostaje (a čovjek i nema ničega što bi trebao željeti izvan toga), taj neka i služi jednomu Bogu, darivatelju sretnosti. On nije onaj kojega nazivaju Jupitrom. Da su, naime, u njemu

O jednome Bogu, kojega jedinoga treba štovati, koji je priznat kao darivatelj sretnosti, iako mu se ne zna ime

(23) Možda Augustin želi reći da ovdje navedeni bogovi i nisu bili smatrani božanstvom, iako je postojao određeni njihov službenik (*flamen* — svećenik), nego radije vidovi ili vrednote državne privrede koja je zato imala određenu sakralnost. Na primjer, po Pliniju je Pomona zapravo poljoprivredna znanost i umijeće (*Nat. hist.* 23, 1-2).

scerent, non utique alium vel aliam, a qua daretur felicitas, nomine ipsius Felicitatis inquirerent; neque ipsum Iovem cum tantis iniuriis colendum putarent. Iste alienarum dicitur adulter uxorum, iste pueri pulchri impudicus amator et raptor.

Dii sibi tribui
flagitant ludos
scaenicos.
CC 120

PL 133

26. Sed *fingebat haec Homerus*, ait Tullius, *et humana ad deos transferebat: divina malle ad nos*⁵¹, Merito displicuit viro gravi divinorum criminum poeta confictor. Cur ergo ludi / scaenici, ubi haec dictantur cantantur actantur, deorum honoribus exhibentur, inter res divinas a doctissimis conscribuntur? Hic exclamet Cicero non contra figmenta poetarum, sed contra / instituta maiorum, an^{aa} exclamarent et illi: Quid nos fecimus! Ipsi dii ista suis honoribus exhibenda flagitaverunt, atrociter imperarunt, cladem nisi fieret praenuntiarunt, quia neglectum est aliquid, severissime vindicarunt, quia id quod neglectum fuerat factum est, placatos se esse monstrarunt. Inter eorum commemoratur virtutes et miranda facta quod dicam. Tito Latinio rustico Romano patri familias dictum est in somnis, in senatum nuntiaret, ut ludi Romani instaurarentur, quod primo eorum die in quodam scelerato, qui populo spectante ad supplicium duci iussus est, numinibus videlicet ex ludis hilaritatem quaerentibus triste displicuisset imperium. Cum ergo ille, qui somnio commonitus erat postero die iussa facere non ausus esset, secunda nocte hoc idem rursus severius imperatum est: amisit filium, quia non fecit. Tertia nocte dictum est homini, quod maior ei poena, si non faceret, immineret. Cum etiam sic non auderet, in morbum incidit acrem et horribilem. Tum vero ex amicorum sententia ad magistratus rem detulit, atque in lectica allatus est in senatum: expositoque somnio, recepta continuo valetudine, pedibus suis sanus abscessit. Tanto stupefactus miraculo senatus quadruplicata pecunia ludos censuit instaurari⁵². Quis non videat, qui sanum sapit,

^{aa} Annon M.

⁵¹ CICERON, *Tuscul.* I, 26, 65; AUG., *Confess.* 1, 16, 25.

⁵² CICERON, *De divin.* 1, 26, 55; LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 36, 2–37, 1; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. mem.* 1, 7, 4; MAKROBIJE, *Saturn.* I, 11, 13; LAKTANCIJE, *Div. inst.* 2, 7, 20.

prepoznali darivatelja sretnosti, onda ne bi tragali za drugim bogom ili drugom božicom od kojih se prima sretnost, nazivajući ih imenom same Sretnosti, niti bi mislili kako je pravo častiti Jupitra s tolikim uvredama. Jer se o njemu govori kao o zavodniku tuđih žena, te kao o besramnu ljubavniku i otmičaru lijepoga dječaka(24).

26. Ciceron kaže: »Homer je to izmislio, te ljudske značajke prenio na bogove; a ja bih radije da je božanske značajke prenio na nas.«⁵¹A Tomu ozbiljnomu mužu s pravom se nije svidio pjesnik izmišljač zločina koje su počinili bogovi. Zašto su, dakle, najučeniji muževi, smjestili među božanske stvari kazališne priredbe (u kojima se to govori, pjeva, neprestance glumi i izvodi u čast bogovima)? Te čak smjestiše među božanske stvari?

Tu je Ciceron tebao zavapiti ne protiv pjesničkih izmišljaja, nego protiv samih zasada predakâ, ili bi možda i oni zavapili:

»Što smo mi učinili? Sami su bogovi zatražili da se te priredbe izvode njima u čast, zahtijevali su to surovo, uz stroge prijetnje, grozeći se propašću ako im se to ne priredi; i najstrože su kažnjavali ako bi se štogod propustilo; dočim su pokazali kako su udobrovoljeni kad bi se propušteno nadoknadilo.«

Među njihovim pothvatima i čudesnim djelima priča se i o događaju koji ću navesti.^B Tit Latinije, rimski seljak i otac obitelji, u snu je dobio nalog da obavijesti Senat nek se ponovo uvedu rimske igre, zato što je prvog dana tih igara nekakav zločinac izveden na stratište, dok je puk promatrao, a ta se naredba bogovima nije nikako svidjela, jer su očigledno tražili zabavnu priredbu. A kada se taj što bijaše u snu opomenut sutradan nije usudio izvršiti naredbu, slijedeće noći mu bude još strožije naredeno; kako opet nije poslušao, izgubi sina. Treće noći bude čovjeku rečeno kako mu predstoji još veća kazna, ako ne posluša. Kad se on ni tada nije usudio, zapadne u žestoku i užasnu bolest. Tek onda, na nagovor prijatelja, izvijesti poglavarstvo o tome, te ga u nosiljci donesu u Senat, gdje on ispriča svoj san i odmah ozdravi, pa na nogama ode zdrav. Zapanjen tim čudom Senat odluči da se igre obnove, uz četverostruku novčanu pomoć⁵².

(24) Od žena što ih je Jupiter imao, po mitologiji, dvije su bile supruge: Alkmena, žena Amfitrionova i majka Heraklova, i Leda, žena Tindarova a majka Helene i Dioskura, Kastora i Poluksa; a dvije djevojke: Europa i Danaja. Mladi Ganimed bio je od orla ugrabljen i uveden u nebo da bude bogovima peharnik, jer je bio Zeusov miljenik. Nesuglasje izvorâ (Homer, Hesiod, Pindar, Apolodor iz Atene, *Hymni homerici*) glede pojedinosti u tim vezama, prisutnost negričkih imena u njima, nastup boga ili Nemeze kad se krše prava plodnosti ili ljudskih odnosa, sve to ukazuje na mitiziranje plodnosti, na premoć Nemeze naspram ljudske sudbine, na čežnju prema ljepoti kao i na stapanje etnički različitih skupina još u prahistoriji.

A Kritika mitolojskih predodžaba o bogovima bijaše običaj među filozofima (predsokratovci, Platon). Isto se susreće i u Ciceronovu djelu *O naravi bogova* (1. 42; 2. 70).
B Priča se, uz neke izmjene, susreće u Cicerona, Livija i Valerija Maksima. Augustinova verzija se ne nalazi ni u jednoga od njih, i najvjerojatnije je posuđena od Varona.

O kazališnim priredbama, koje su ti bogovi od svojih štovatelja tražili, da ih njima slave

subditos homines malignis daemonibus, a quorum dominatione non liberat nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum⁵³, vi compulsos esse exhibere talibus diis, quae recto consilio poterant turpia iudicari? In illis certe ludis poetica numinum crimina frequentantur, qui ludi cogentibus numinibus iussu senatus instaurabantur. In illis ludis corruptorem pudicitiae Iovem turpissimi histriones cantabant, agebant, placebant. Si illud fingebatur, ille irascetur; si autem suis criminibus etiam fictis delectabatur, quando coleretur, nisi diabolo serviretur? Itane iste Romanum conderet, dilataret, conservaret imperium, quovis Romano, cui talia displicebant, homine abiectior? Iste daret felicitatem, qui tam infeliciter colebatur, et nisi ita coleretur, infelicius irascebatur?

Scaevola simulacra reiciens tria esse deorum genera dicit.
CC 121

PL 134

27. Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam / disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse. De supervacuis non magna causa est; solet enim et a / iuris peritis dici: *Superflua non nocent*⁵⁴. Quae sunt autem illa, quae prolata in multitudinem nocent? *Haec*, inquit, *non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim a doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint. Quid aliud? Quod eorum qui sint dii non habeant civitates vera simulacra, quod verus Deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra*⁵⁵. Haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione civitates. Quod dicere etiam in libris *Rerum divinarum* Varro ipse non dubitat⁵⁶. Praeclara religio, quo confugiat liberandus infirmus, et cum veritatem qua liberetur inquirat, credatur ei expedire quod fallitur. Poeticum sane deorum genus cur Scaevola respuat, eisdem litteris non tacetur: quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciunt furari, alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritu-

⁵³ Rim 7, 25.

⁵⁴ Usp. *Cod. Iustin.* 6, 23, 1, 17.

⁵⁵ K. MUCIJE SCEVOLA, *Iur. civ.*, fr. 71 (samo u Aug.).

⁵⁶ VARON, *Antiq.*, fr. 117 (u: ARNOBIJE, *Adv. nat.* 7, 1).

Koji čovjek zdrava razbora ne bi vidio kako su tu ljudi, podvrgnuti opakim zlodusima (od vladavine kojih oslobada samo milost Božja po Isusu Kristu, nešem Gospodinu),⁵³ silom natjerani takvim bogovima priređivati izvedbe koje je ispravna prosudba samo mogla osuditi kao sramotne? I doista, u tim igrama često su ponavljani zločini božanstava što su ih pjesnici smislili, a ponovo su uvedene naredbom Senata (što ga na to prisiliše bogovi). U tim igrama, kvaritelj stidljivosti, Jupitra, najgnusniji glumci su opjevavali, glumili i — udobrovoljivali! Da sve to bijaše izmišljeno, on bi se rasrdio; ali, ako se radovao svojim zlodjelima, pa čak i izmišljenim, kako se njega moglo štovati, a da se samom vragu ne služi? I da li je rimsko carstvo osnovao, proširio i ušćuvao on, veći prostak od svakog onog Rimljanina kojem su se gadile takve stvari? Da li bi derivao sretnost taj, koji je tako nesretno štovao, i koji se još nesretnije srdio, ako ga ne bi tako štovali?

27. Zapisano je da je veoma učeni veliki svećenik Scevola^A raspravljao o tome kako su baštinjene tri vrste bogova: jedni od pjesnika, drugi od filozofa, treći od državnika (25). Prva vrsta, kaže, da su puke besmislice, jer se izmišlja toliko toga nedostojnog bogova; druga vrsta ne odgovara državama, jer sadržava stanovite suvišnosti, a i neke stvari koje bi puku mogle naškoditi ako bi ih doznao. O suvišnostima nema velike raspre; pravnici običavaju reći: »Suvišnosti ne škode.«⁵⁴ Ali, što su one stvari koje škode ako mnoštvo za njih dozna? To su, kaže nam Scevola, »tvrdnja da Heraklo, Eskulap, Kastor, Poluks nisu bogovi; učenjaci su naime izjavili kako ti bijahu ljudi i umrli su primjereno ljudskoj sudbini.«^B I to još? Da države od onih koji su bogovi nemaju pravih kipova, jer pravi bog nema ni spola, ni životne dobi, ni određenih udova tijela.⁵⁵ To su stvari za koje veliki svećenik ne želi da ih puk zna; sam naime ne misli da su one lažne. On, dakle, cijeni kako je korisno da se države obmanjuju u vjeri. U svojim knjigama o božanskim stvarima Varon ni malo ne oklijeva da izjavi isto.⁵⁶ Divna je to vjera, u kojoj slabi traži pribežišta da bi se izbavio, a kad potraži istinu koja bi ga izbavila, vjeruju kako mu je korisno da se obmanjuje!

Zašto Scevola odbacuje pjesnički rod bogova, u tim se djelima ni malo ne prešućuje: pjesnici, naime, bogove toliko izobličuju, da se ne mogu usporediti ni s dobrim ljudima, kad jednoga od njih predočuju kako krade, drugoga kako počinja preljub, a neke opet kako toliko toga i gnusno i neprimjereno i govore i čine; kako su se tri božice međusobno nadmetale radi nagrade za ljepotu te kako su one dvije, od Venere

(25) Scevolina podjela odgovara Varonovoj (*Antiq. rer. div.*) i Tertulijanovoj (*Ad nat.* 2, 1, 8-10): usp. niže 6, 5.

A Kvint Mucije Scevola, konzul 95. pr. Kr. i *pontifex maximus*, glasovit pravnik i govornik. Trojna razdioba bogova vjerojatno potječe od stoičkog filozofa Panetija s Roda (koji je neko vrijeme naučavao u Rimu). Varon je taj nauk prihvatio, a Augustin navodi prema Varonu. B Nauk da su bogovi prvotno obogotvoreni smrtnici prvi je zastupao Euhemer (oko 300. pr. Kr.). Četvorica navedenih koji su štovani kao bogovi, po predaji su prvo živjeli kao zaslužni ljudi. Ciceron preporučuje da ljudi štiju kao bogove »one koje su njihove zasluge odvele u nebo: Herakla, Libera, Eskulapa, Kastora, Poluksa, Kvirina« (Zakoni, 2, 19). Taj nauk inače potječe od stoika.

O tri vrste bogova, o kojima je raspravljao veliki svećenik Scevola

dinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cycnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperitur atque ab deorum natura longe absit. O Scaevola pontifex maxime, ludos tolle, si potes; praecepe populis, ne tales honores diis immortalibus deferant, ubi crimina deorum libeat mirari et quae fieri possunt placeat imitari. Si autem tibi responderit populus: Vos nobis importastis ista, pontifices: deos ipsos roga, quibus instigantibus ista iussistis, ne talia sibi iubeant exhiberi. Quae si mala sunt et propterea nullo modo de deorum maiestate credenda, maior est deorum iniuria, de quibus impune finguntur. Sed non te audiunt, daemones sunt, prava docent, turpibus gaudent: non solum non deputant iniuriam, si de illis ista fingantur, sed eam potius iniuriam ferre non possunt, si per eorum sollemniam non agantur. Iam vero si adversus eos Iovem interpellas, maxime ob eam causam, quia eius plura crimina ludis / scaenicis actitantur: nonne etiamsi Deum Iovem nuncupatis, a quo regitur totus atque administratur hic mundus, eo illi fit a vobis maxima iniuria, quod eum cum istis colendum putatis eorumque regem esse perhibetis?

CC 122

Dii augere imperium non potuerunt.

28. Nullo igitur modo dii tales, qui talibus placantur, vel potius accusantur honoribus, ut maius sit crimen quod eis falsis oblectantur, quam si de illis vera dicerentur, Romanum imperium augere et conservare potuissent. Hoc enim si possent, Graecis potius donum tam grande conferrent, qui eos in huiusce modi / rebus divinis, hoc est ludis scaenicis, honorabilius digniusque coluerunt, quando et a morsibus poetarum, quibus deos dilacerari videbant, se non subtraxerunt, dando eis licentiam male tractandi homines quos liberet, et ipsos scaenicos non turpes iudicaverunt, sed dignos etiam praeclaris honoribus habuerunt⁵⁷. Sicut autem potuerunt auream pecuniam habere Romani, quamvis deum Aurinum non colerent: sic et argenteam habere potuerunt et aeream, si nec Ar-

PL 135

pobijedene, razorile Troju; kako se sam Jupiter pretvarao u bika ili u labuda, da bi kakvo žensko obležao; kako se božica za smrtnika udala, kako je Saturn požderao svoju djecu; i ne može se ništa zamisliti ni od čudesa ni od poroka, a da se tu ne nalazi, koliko god da jest daleko od same naravi bogova.

O Scevola (26), veliki svećenice, ako možeš zabrani te igre!^C Ne daj puku da takve časti prinosi besmrtnim bogovima pri kojima ljudi uživaju diveći se njihovim zlodjelima i oponašaju ih koliko god mogu. Ako ti puk odgovori: »Vi, veliki svećenici, to ste među nas uveli«, onda zatraži od samih bogova (na čiji ste poticaj to bili naredili) da ne zahtijevaju da ih časte takvim priredbama. Ako su te prikazbe opake i stoga u cijelosti neprikladne veličanstvu bogova, onda je tim veća uvreda bogovima, o kojima se one nekažnjeno izmišljaju.

Ali, oni te ne čuju; zlodusi su to, koji naučavaju opačine i uživaju u gnusobama; i ne samo što ne smatraju uvredom, ako se o njima takvo što izmišlja, nego zapravo ne mogu podnijeti uvredu, ako se takvo što ne izvodi u njihovim obredima. Pa ako se protiv njih i Jupitru obratiš, najviše zbog toga razloga jer se upravo njegovi mnogi zločini izvode u tim kazališnim priredbama: pa ako čak i Jupitra nazovete bogom, koji upravlja i ravna cijelim ovim svijetom, zar mu ne nanosite najveću uvredu kad mislite kako njega treba zajedno s tim zlodusima štovati proglašujući ga njihovim kraljem?

28. Dakle, takvi bogovi (koji se tim počastima udobrovoljuju ili, radije, optužuju, te je veći zločin što se raduju takvim lažnim pričama, negoli da su one istinite) nisu nikako mogli ni uvećati ni održati rimsko carstvo. Da su to mogli, oni bi tako golemim darom radije obdarili Grke, koji njih u takvoj vrsti božanskih stvari — to jest: u kazališnim priredbama — štovahu i časnije i dostojnije, kad se nisu ograđivali ni od ugriza pjesničkih, ako bi vidjeli gdje ti napadaju i bogove, i dali su im slobodu da kleveću od ljudi koga god im se sviđi, dok same glumce nisu smatrali za sramotnike, nego čak i dostojne najviših počasti⁵⁷).

I upravo kao što Rimljani mogahu imati zlatan novac, iako nisu štovali boga Aurina; isto su tako mogli imati i srebrni i mjedeni

Da li je štovanje bogova koristilo Rimljanima u stjecanju i širenju vladavine?

(26) To je K. Mucije Scevola, sin P. Mucija Scevole, konzul g. 95. pr. Kr., veliki svećenik, govornik i pravnik; g. 86. bio je u vrijeme nemira ranjen od Fimbrije; oporavio se, ali je naknadno zaklan poslije pobjede Sulinc g. 82. Ciceron ga uvelike hvali (*Pro Sexto Rosc.* 12, 33; *De nat. deor.* 3, 32, 80; usp. također gore knjiga 3, 28).

^C Ondašnji kršćani su redovito napadali javne priredbe i kazališne igre, jer su se prilikom njih častila poganska božanstva, jer su obrađivani sadržaji iz mitologije, i jer su sami izvodači, glumci, kršili uobičajene čudoredne zasade. Uz to su se često kazališta i hramovi nalazili u istoj zgradi.

⁵⁷ CICERON, *De rep.* 4, 10, 10—13; usp. 2, 9, 11.

gentinum nec eius patrem colerent Aesculanum, et sic omnia quae retexere piget. Sic ergo et regnum invito quidem Deo vero nullo modo habere possent; diis vero istis falsis et multis ignoratis sive contemptis atque illo uno cognito et fide sincera ac moribus culto et melius hic regnum haberent, quantumcumque haberent, et post haec acciperent sempiternum, sive hic haberent sive non haberent.

Falso auspicia vaticinata Romanos numquam cessisse.

29. Nam illud quale est quod pulcherrimum auspiciū fuisse dixerunt, quod paulo ante commemoravi, Martem et Terminum et Inventatem nec Iovi regi deorum loco cedere voluisse? Sic enim, inquiunt, significatum est, Martiam gentem, id est Romanam, nemini locum quem teneret daturam, Romanos quoque terminos propter deum Terminum neminem commoturum, iuventutem etiam Romanam propter deam Iuventatem nemini esse cessuram. Videant ergo quo modo habeant istum regem deorum suorum et datorem regni sui, ut eum auspicia ista pro adversario ponerent, cui non cedere pulchrum esset. Quamquam haec si vera sunt, non habent omnino quid timeant. Non enim confessuri sunt, quod dii cesserint Christo, qui Iovi cedere noluerunt; salvis quippe imperii finibus Christo cedere potuerunt et de sedibus locorum et maxime de corde credentium. Sed antequam Christus venisset^{ab} in carne, antequam denique ista scriberentur, quae de libris eorum proferimus, sed tamen postea quam factum est sub rege Tarquinio illud auspiciū, aliquotiens Romanus exercitus fusus est, hoc est versus in fugam, falsumque ostendit auspiciū, quo Iuventus illa non cesserat Iovi, et gens Martia superantibus atque irrumpentibus Gallis in ipsa Urbe contrita / est, et termini imperii, deficientibus multis ad Hannibalem civitatibus, in angustum fuerant coartati. Ita evacuata est pulchritudo auspiciū, remansit contra Iovem contumacia, non deorum, sed daemoniorum. Aliud est enim non cessisse, aliud unde cesseras redisse. Quamquam et postea in orientalibus partibus Hadriani voluntate mutati sunt termini imperii Romani. Ille namque tres provincias nobiles, Armeniam, Mesopotamiam, As-

CC 123

^{ab} veniret M.

novac, a da ne štjuju Argentina i njegova oca Eskulana, i tako sa svim ostalima što je dosadno ponavljati. Isto tako, protiv volje pravoga Boga nisu nikako mogli imati svoje carstvo; a da su pak te lažne i mnoge bogove odbacili ili prezreli, i spoznali jednoga Boga te ga u iskrenoj vjeri i s čudorednim običajima štovali, oni bi bolje ovdje kraljevstvo imali (ma koje veličine), a poslije bi stekli ono vječito, pa ovo ovdje imali ili ga ne imali.

29. Što li je onaj događaj (o kojem rekoše kako bijaše prekrasno proroštvo — a koji sam maloprije spomenuo) kad ono Mars, Termin i Juventa ne htjedoše ustupiti mjesto ni kralju bogova Jupiteru? Kažu kako je to protumačeno ovako: Marsov narod, to jest: Rimljani, neće nikomu ustupiti mjesto koje drže; rimske granice, zbog boga Termina, neće nitko poremetiti; a rimska mladež, zbog božice Juvente, neće ni pred kim ustuknuti⁽²⁷⁾. Dakle, neka razvide, kako mogu smatrati Jupitera kraljem svojih bogova i darivateljem vlastitog kraljevstva, a da je opet po tome proroštvu protivnik, kojemu je divno ne popustiti. Pa ipak, ako je to i istinito, ne trebaju se uopće bojati. Oni, naime, neće nikad priznati kako su pred Kristom popustili bogovi koji ne htjedoše popustiti pred Jupiterom. Jer, mogli su popustiti pred Kristom, zadržavši granice carstva, ustupajući mu mjesto u svojim staništima a posebice u srcima vjernika. Nu, prije negoli je Krist došao u tijelu, i prije negoli su napisane te stvari koje navedosmo iz njihovih knjiga (ali ipak nakon toga proroštva koje se dogodilo za kralja Tarkvinija), rimska vojska bijaše nekoliko puta razbijena, to jest nagnana u bijeg, te se lažnim pokazalo proroštvo kad ono Juventa ne htjede popustiti pred Jupiterom; dok je narod Marsov, nadvladan provalom Gala, pobijeđen u samome Gradu; a kada mnogi gradovi prijedohu Hanibalu, granice carstva bijahu veoma sužene. Tako je ishlapila krasota toga proroštva, a ostade nepokornost prema Jupiteru, ali ne bogova, nego zlih duhova. Jer jedno je ne povlačiti se, a drugo je vratiti se na mjesto s kojeg si se povukao. No, i kasnije su, voljom Hadrijana^A, u istočnim dijelovima izmijenjene granice rimskoga carstva. On je tri plemenita područja — Armeniju,

O lažnoći proroštva, koje se činilo da najavljuje snagu i postojanost rimskoga carstva

(27) Gañanje po letu ptica, auspicij, za razliku od čuda (*portentum* i *prodigium*), išlo je za tim da ustanovi je li znamen povoljan za pothvat koji predstoji; morali su ga se držati nadalje magistrati i vojskovođe (usp. Ciceron, *De leg.* 3, 3, 10). Augustin dokazuje njegovu neutemeljenost.

A Stupivši na prijestolje 117, Hadrijan je završio rat s Partima (što ga je Trajan započeo 114) napustiv osvojeno zemljište i postaviv Eufrat kao granicu rimskoga carstva. Julijan je poginuo u napadaju na Perziju 363.

PL 136

syriam, Persarum concessit imperio⁵⁸, ut deus ille Terminus, qui Romanos termi/nos secundum istos tuebatur et per illud pulcherrimum auspiciū loco non cesserat Iovi, plus Hadrianum regem hominum quam regem deorum timuisse videatur. Receptis quoque alio tempore provinciis memoratis nostra paene memoria retrorsus Terminus cessit, quando Iulianus deorum illorum oraculis deditus immoderato ausu navis iussit incendi, quibus alimonia portabatur; qua exercitus destitutus mox etiam ipso hostili vulnere extincto in tantam est redactus inopiam, ut inde nullus evaderet undique hostibus incursantibus militem imperatoris morte turbatum, nisi placito pacis illic imperii fines constituerentur, ubi hodieque persistunt, non quidem tanto detrimento, quantum concesserat Hadrianus, sed media tamen compositione defixi. Vano igitur augurio deus Terminus non cessit Iovi, qui cessit Hadriani voluntati, cessit etiam Iuliani temeritati et Ioviani necessitati⁵⁹. Viderunt haec intellegentiores gravioresque Romani; sed contra consuetudinem civitatis, quae daemonicis ritibus fuerat obligata, parum valebant, quia et ipsi, etiamsi illa vana esse sentiebant, naturae tamen rerum sub unius veri Dei regimine atque imperio constitutae religiosum cultum, qui Deo debetur, exhibendum putabant: *Servientes, ut ait Apostolus, creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula*⁶⁰. Huius Dei veri erat auxilium necessarium, a quo mitterentur sancti viri et veraciter pii, qui pro vera religione morentur, ut falsae a viventibus tollerentur.

Tullius fabulis et simulacris indignatur.

CC 124

30. Cicero augur irridet auguria et irridet homines^{ac} corvi et corniculae vocibus vitae consilia moderantes⁶¹. Sed iste Academicus, qui omnia esse contendit incerta, indignus est qui habeat ullam in his rebus auctoritatem. Disputat apud eum Quintus Lucilius Balbus in secundo *De deorum natura* libro, / et cum ipse superstitiones ex natura rerum velut physicas et philosophicas inserat, indignatur tamen institutioni simulacrorum et opinionibus fabulosis, ita loquens: *Videtisne igitur, ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis ratio sit tracta ad commenticios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles. Et formae enim nobis deorum et aetates et vestitus ornatusque notii sunt, genera praeterea, coniugia, cognationes, om-*

^{ac} et reprehendit homines M.

⁵⁸ Usp. EUTROPIJE, *Brev.* 8, 6, 2.

⁵⁹ Usp. EUTROPIJE, *Brev.* 10, 16, 2. 17, 1; AMIJAN MARCELIN, *Res. gest.* 24, 7, 4—7; 27, 12, 1; OROZIJE, *Hist.* 7, 30—31.

⁶⁰ Rim 1, 25.

⁶¹ CICERON, *De divin.* 2, 33—37.

Mezopotamiju, Asiriju — prepustio vladavini Perzijaca⁵⁸), tako te onaj bog Termin (koji je, prema njima, štitiio rimske granice i po onome prekrasnome proroštvu nije htio ustupiti mjesto Jupiteru), čini se, više se bojao kralja ljudi Hadrijana negoli kralja bogova. Iako su u jedno drugo vrijeme (koje gotovo sâm pamtim) spomenute pokrajine vraćene, Termin je ponovo morao ustuknuti, kad je Julijan — odan proroštvima tih bogova — s neumjerenom smirenošću naredio da se spale brodovi koji su dovozili opskrbu; ali pošto on sam ubrzo poginu od neprijateljske rane, neopskrbljena vojska zapade u takvu oskudicu, da se odatle ne bi nitko živ izvukao, jer je neprijatelj sa svih strana napadao na vojnike smetene vladarevom smrću, da nije sklopljeni mir ondje postavio granice carstva gdje su još i danas, i ne uz takav gubitak koliki bijaše Hadrijanov ustupak, nego u obliku sporazuma nekako po sredini.

Dakle, isprazno bijaše proroštvo da bog Termin ne htjede popustiti pred Jupiterom, koji je sam popustio Hadrijanovoj volji, kao što je popustio i Julijanovoj naglosti i Jovijanovoj^B goloj nuždi⁵⁹). Sve su to uvidali razboritiji i ozbiljniji Rimljani; ali protiv običaja u državi, koja bijaše sputana obredima u počast zlih duhova, malo su što mogli, jer su i sami (iako znadijahu koliko su ti obredi isprazni) mislili da treba štovati samu prirodu, koja je pod upravom i vlašću jedinog pravog Boga, kojemu pripada takvo štovanje; kao što kaže apostol, oni »više služeći stvorenju negoli tvorcu, koji je blagoslovljen na vjeki⁶⁰C Pomoć toga pravog Boga bijaše potrebna, njega koji je poslao svete i prave pobožne muževe, da umru za pravu vjeru, kako bi među živima nestalo krivih vjera.

30. Ciceron prorocatelj sâm ismijava proroštva i kori ljude koji naume vlastitog života podešavaju prema graktanju gavranova i vrana.⁶¹ Ali budući da je Ciceron filozof akademik^A, koji tvrdi kako je sve neizvjesno, on ne zaslužuje neki ugled u ovim stvarima. U drugoj knjizi njegova djela *O naravi bogova* Kvint Lucilije Balbo sudjeluje u raspravi, i dok sam iznosi kako neko praznovjerje potječe od same naravi stvari, pa je nekako znanstveno i filozofsko, srdi se zbog uvođenja kipova i izmišljenih priča, govoreći ovako: »Vidite li, dakle, kako se od prave spoznaje, koja je dobro i korisno prikupljena, ljudski um odvraća prema lažnim i izmišljenim bogovima? To je urodilo lažnim mnijenjima, mutnim pogrješcima i gotovo bapskim praznovjericama. Poznata su nam oblića bogova, njihova životna dob, odjeća, uresi, zatim njihovi rodoslovi, brakovi, srodstva; sve je svedeno na sličnost s ljudskom

Što o poganskim bogovima priznaju da misle i sami njihovi štovatelji

^B Jovijana je izabrala vojska nakon Julijanove smrti (363).

^C Ciceron je 53. pr. Kr. izabran za službenog prorocatelja (augura). Sam navodi izreku Katona Cenzora kako se čudi da jedan prorocatelj može drugoga susresti a da pri tome ne prasne u smijeh (*O naravi bogova.* 2, 24); usp. *O proricanju.* 2, 37.

^A *Filozof akademik.* Misli se na prvu i drugu Akademiju. Platon i njegovi sljedbenici naučavali su u Akademovu gaju. Arkesilaj (315—240) uveo je Pironov skepticizam u filozofski nauk poznat kao druga ili nova Akademija. Ciceron je, međutim, bio potpun eklektik u filozofiji.

niaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur; accepimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias. Nec vero, ut fabulae ferunt, dii bellis proeliisque caruerunt; nec solum, ut apud Homerum, cum duos exercitus contrarios alii dii / ex alia parte defenderent, sed etiam (ut cum Titanis aut cum Gigantibus) sua propria bella gesserunt. Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt vanitatis, summaeque levitatis⁶². Ecce interim quae confitentur qui defendunt deos gentium. Deinde cum haec ad superstitionem pertinere dicat, ad religionem vero, quae ipse secundum Stoicos videtur docere: Non enim philosophi solum, inquit, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt; nam qui totos dies precabantur, inquit, et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, supersticiosi sunt appellati⁶³. Quis non intellegat eum conari, dum consuetudinem civitatis timet, religionem laudare maiorum eamque a superstitione velle seiungere, sed quo modo id possit non invenire? Si enim a maioribus illi sunt appellati supersticiosi, qui totos dies precabantur et immolabant, numquid et illi, qui instituerunt (quod iste reprehendit) deorum simulacra diversa aetate et veste distincta, deorum genera, coniugia, cognationes? Haec utique cum tamquam superstitiosa culpantur, implicat ista culpa maiores talium simulacrorum institutores atque cultores; implicat et ipsum qui, quantolibet eloquio se in libertatem nitatur evolvere, necesse habebat ista venerari; nec quod in hac disputatione disertus insonat, mutire auderet in populi contione. Agamus itaque Christiani Domino Deo nostro gratias, non caelo et terrae sicut iste disputat, sed ei qui fecit caelum et terram, qui has superstitiones, quas iste Balbus velut balbutiens vix reprehendit, per altissimam Christi humilitatem, per Apostolorum praedicationem, per fidem martyrum pro veritate morientium et cum veritate viventium non solum in cordibus religiosorum, verum etiam in aedibus superstitionis libera suorum servitute subvertit.

⁶² CICERON, *De nat. deor.* 2, 28, 70; HOMER, *Il.* 20, 67 ss.

⁶³ CICERON, *De nat. deor.* 2, 28, 71–72.

slabošću. Predočuju ih smućenih duša; doznajemo o božanskim požudama, tegobama i srdžbama. A, kako priče prikazuju, ne manjka bogovima ni ratova ni bitaka; i ne samo kao u Homera, kad ono dvije protivničke vojske jedni bogovi štite s jedne, a drugi s druge strane, nego čak (kao u slučaju boja Titana s Gigantima) vodahu i svoje vlastite ratove. A krajnje je glupo takve priče prepričavati i vjerovati u njih; one obiluju ispraznošću i krajnjom lakoumnošću⁶²). Međutim, eto što priznaju oni koji brane poganske bogove. Poslije, pošto kaže kako sve to pripada praznovjerju, ono što sâm prema stoičkom nauku propovijeda, čini se, da pripada vjeri, jer kaže: »Ne samo filozofi nego su i naši preci razdvajali praznovjerje od vjere; jer oni što su cijele dane molili i žrtve prinašali, kako bi ih vlastita djeca nadživjela (*superstites essent*), nazivani su praznovjernima (*superstitiosi*)«⁶³).

Tko ne bi shvatio, kako je on — dok se plaši suprotstaviti se običaju države — pokušavao hvaliti vjeru svojih predaka i odvojiti je od praznovjerice, ali nije iznašao načina kojim bi to uzmogao? Jer, ako njegovi preci nazivahu praznovjernicima one koji su cijele dane molili i prinašali žrtve (28), onda su takvi i oni koji postavljahu (a ovo on kori) kipove bogova različite dobi i u raznovrsnoj odjeći, uz rodoslove, brakove, srodstva? Kad on sve to optužuje kao praznovjerje (29), onda za isti grijeh okrivljuje i pretke postavljache i štovatelje takvih kipova; ali okrivljuje i sebe sama, koji — koliko god se svojom rječitošću trudio izbaviti od optužbe — nužno je morao štovati iste zasade; i ono što u toj raspravi učeno izjavljuje, ne bi se usudio ni prošaptati u pučkoj skupštini.

Stoga mi kršćani zahvalimo gospodinu Bogu našem, a ne Nebu i Zemlji, kako Ciceron raspravlja, nego Onome koji je stvorio nebo i zemlju, koji je te praznovjerice, što ih taj Balbo^B jedva i mucajući^C koži, srušio uzvišenom poniznosti Kristovom, propovijedima apostola, vjerom mučenika što umriješe za istinu i žive s Istinom, i ne samo u vjerničkim srcima, nego i u praznovjerničkim hramovima, a slobodnim sluzenjem svojih ljudi.

(28) Etimologija predložena od Cicerona nije prihvatljiva; s njim se već Laktancije ne slaže (*Div. inst.* 4, 28, 8).

(29) Po Varonu je uvođenje kumira, kipova i slika bogova, heroja i drugih nadljudskih pojava pogodovalo praznovjerju. Vjerojatno je uzrokovano velikom sklonosti indoevropskih naroda da lijepo i uzvišeno prikažu zorno ili umjetnički; te sklonosti ne susrećemo npr. u semitskom svijetu. Od tog različitog stava ovisе ikonoklastične strasti u toku povijesti religija.

^B Lat. *balbus* — mucavac.

^C Lat. *balbutio* — mucam; svojevrsna igra riječima.

Varro vulgi
consuetudinem
suscipit...
CC 125

31. 1. Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus divinis ludos scaenicos, quamvis non iudicio proprio posuisse, cum ad deos colendos multis locis velut religiosus hortetur, nonne ita confitetur non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se^{ad} dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despiciere vulgus velit. Quibus verbis homo acutissimus satis indicat non se aperire omnia, quae non sibi tantum contemptui essent, sed etiam ipsi vulgo despicienda viderentur, nisi tacerentur. Ego ista conicere putari debui, nisi evidenter alio loco / ipse diceret de religionibus loquens multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tamen si falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse. Hic certe totum consilium prodidit velut sapientium, per quos civitates et populi regerentur. Hac tamen fallacia miris modis maligni daemones delectantur, qui et deceptores et deceptos pariter possident, a quorum dominatione non liberat nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.

PL 138

...etsi uni Deo
cultus exhiben-
dum intellegat.

- 2. Dicit etiam idem auctor acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem, ac per hoc, etsi nondum tenebat quod veritas habet (Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor), tamen si contra praeiudicia consuetudinis liber esse posset, unum Deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem, ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam, non potius et animae creatorem. Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. *Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur*⁶⁴. Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam; nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse, prudenter existimans deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni. Quod vero non ait « errorem tradiderunt », sed « addide-

^{ad} si CC. (pogreškom?).

⁶⁴ VARON, *Antiq.*, fr. 114 (samo u Aug).

31. 1. Nama je žao što je Varon smjestio kazališne priredbe među božanske stvari, iako ne po vlastitoj prosudbi; jer iako on kao čovjek vjernik na mnogim mjestima potiče ljude da štiju bogove, zar time ne priznaje kako, ne po svojem osobnom sudu, slijedi one zasade što ih bijaše uspostavila rimska država, te tako ne oklijeva priznati — kad bi tu državu iznova zasnivao — onda bi radije posvetio i imenovao bogove po uzoru na prirodu? Nu, budući da živi među drevnim pukom, mora se držati od starine baštinjene povijesti imena i prezimena, onako kako je po predaji, te da to istražuje i o tome piše, kako bi puk poučio da te bogove više štije negoli da ih prezire. Tim riječima ovaj oštroumni čovjek dostatno jasno pokazuje kako nije otkrio sve stvari, koje ne bi prezreo samo on, nego bi ih prezreo i prosti puk, kad se ne bi prešutjele.

S pravom bi se činilo kako ovdje naprosto nagađam, da na drugome mjestu on jasno sam ne reče, govoreći o vjerovanju, da postoje mnoge istine, koje ne samo što nije korisno da prosti puk dozna nego čak da postoje mnoge laži, koje je dobro da narod vjeruje; pa da su stoga Grci posvetne obrede i otajne svetkovine^A održavali u tišini i iza zatvorenih vrata. Tu zaista otkriva cijeli namišljen tobožnih mudraca koji upravljahu državama i narodima. A ta pak varka neobičnim načinima uveseljava opake zloduhe, koji jednako posjeduju i obmanjivače i obmanjenike; a od njihove vladavine može osloboditi samo milost Božja, po Isusu Kristu Gospodinu našem.

2. Isti taj oštroumni i veleučeni pisac kaže, kako se njemu čini da su shvatili što je Bog jedino oni koji uzvjerovaše da je On duša koja gibanjem i umom upravlja svijetom, a time — još ne bijaše spoznao cijelu istinu (jer istinski Bog nije duša, nego je i uzrokovatelj i tvorac također i duše); ipak, da je mogao biti slobodniji protiv predrasuda običaja, vjerojatno bi priznao i svjetovao: da treba štovati jednoga Boga, koji gibanjem i umom upravlja svijetom, tako te bi preostalo da se s njim raspravi jedino još to što reče kako je On duša, a ne zapravo stvoritelj i duše.

Kaže još i to kako su drevni Rimljani više od stotinu i sedamdeset godina štovali bogove bez ikakva lika.^B Kaže naime: »Da je tako do sada ostalo, bogovi bi se čistije štovali«⁶⁴). A u potkrepu svojeg mnijenja između ostalog navodi i židovski puk; i ne oklijeva to mjesto zaključiti tako što kaže kako oni koji prvi puku postaviše kipove (ili likove) bogova, u svojim gradovima oni ljudima oduzeše strahopočitanje a dodadoše pogriješku, razborito shativši kako se lako mogu prozrijeti bogovi u tupoći takvih kipova. A što opet ne kaže »prenijeli su pogriješku«,

O nazorima Varona, koji zabacuje pučko vjerovanje (iako nije stigao do spoznaje istinskoga Boga) te misli da treba štovati samo jednog boga

^A U izvorniku »teletas ac mysteria«.

^B Prema Varonu, Rim je osnovan 753. pr. Kr. Navedenih 170 godina kasnije bilo bi u doba vladavine Tarkvinija Priska, kralja koji je obećao Jupiteru hram na Kapitolu, pa je pozvao etruskog kipara da mu izradi glineni kip boga.

runt »; iam utique fuisse etiam sine simulacris vult intellegi errorem. Quapropter cum solos / dicit animadvertisse quid esset Deus, qui eum crederent animam mundum gubernantem, castiusque existimat sine simulacris observari religionem, quis non videat quantum propinquaverit veritati? Si enim aliquid contra vetustatem tanti posset erroris, profecto et unum Deum, a quo mundum crederet gubernari, et sine simulacro colendum esse censeret; atque in tam proximo inventus facile fortasse de animae mutabilitate commoneretur, ut naturam potius incommutabilem, quae ipsam quoque animam condidisset, Deum verum esse sentiret. Haec cum ita sint, quaecumque tales viri in suis litteris multorum deorum ludibria posuerunt, confiteri ea potius occulta Dei voluntate compulsi sunt quam persuadere conati. Si qua igitur a nobis inde testimonia proferuntur, ad eos redarguendos proferuntur, qui nolunt advertere de quanta et quam maligna daemonum potestate nos liberet singulare sacrificium tam sancti sanguinis fusi et donum Spiritus impertiti.

Veteres regendae reipublicae plures deos invenerunt.
PL 139

32. Dicit etiam de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos, et ideo et sexum et generationes deorum maiores suos, id est veteres credidisse Romanos et eorum constituisse coniugia. Quod utique non aliam ob causam factum videtur, nisi quia hominum velut prudentium et sapientium negotium fuit populum in religionibus fallere et in eo ipso non solum colere, sed imitari etiam daemones, quibus maxima est fallendi cupiditas. Sicut enim daemones nisi eos, quos fallendo deceperint, possidere non possunt, sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea, quae vana esse noverant, religionis nomine populis tamquam vera suadebant, hoc modo eos civili societati velut aptius^{ae} alligantes, quo similiter subditos considerent. Quis autem infirmus et indoctus evaderet simul fallaces et principes civitatis et daemones?

Summus Deus vera felicitas.

33. Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito^{af}, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam

^{ae} arctius M.
^{af} fortuito M.

nego »dodali su pogrješku«, hoće da se razumije kako je tu bilo pogrješke i bez kipova. Stoga, kad kaže kako su samo oni shvatili što je Bog koji uzvjerovaše kako je On duša koja upravlja svijetom, te kad misli kako je vjersko štovanje čistije bez kipova, tko da ne vidi koliko se on približio istini? Da bijaše uzmogao usprotiviti se toj drevnoj pogrješci, on bi zacijelo i vjerovao u jednoga Boga, koji upravlja svijetom, i držao da ga treba štovati bez kipa; i kako je bio tako blizu istini, lako bi ga možda promjenjivost duše upozorila na misao da je prije nepromjenjiva ona priroda (koja je stvorila samu dušu), i da je ona pravi Bog.

Budući da je to tako, kad god su takvi muževi u svojim spisima iznosili besmislice o mnogim bogovima, bijahu nagnani da to skrivenom Božjom voljom priznaju više negoli vlastitom nakanom da uvjeravaju. Dakle, ako mi odatle navodimo koje svjedočanstvo, onda to iznosimo kako bismo razuvjerali one koji ne žele uvidjeti od kolike nas i kako opake moći zlih duhova oslobada jedinstvena žrtva prolivene presvete krvi i dar udijeljena Duha.

32. Varon također kaže, kako puci bijahu skloniji pjesnicima negoli učenjacima kad su po srijedi rodoslovi bogova, pa su stoga njegovi preci, to jest drevni Rimljani, vjerovali i u spol i u naraštaje bogova te su im i brakove sklapani (30). Čini se kako to ne bijaše učinjeno ni zbog kojeg drugog razloga, nego samo stoga što bijaše posao tobože razboritih i mudrih ljudi da obmanjuju puk u stvarima vjere, a time ne samo štovahu nego i nasljedovahu zloduhe, u kojih je najveća upravo žudnja za obmanom. I upravo kao što zlodusi ne mogu posjedovati nego ljude koje su obmanom prevarili, isto tako i ljudi vladari (svakako ne oni pravedni, nego oni što su nalik na zloduhe), iako su znali kako su te stvari isprazne, ipak su ih pod imenom vjere preporučivali ljudima kao istinske; time su ih nekako čvršće vezivali uza zajednicu građana, kako bi ih slično podložne mogli posjedovati. A kako je nejak i neuk čovjek mogao istodobno izbjeći varkama i vladara države i zlih duhova?(31).

Zbog kojeg su privida korisnosti vladari naroda voljeli da u lažnim vjerama ostanu njima podjarmljeni narodi

33. Dakle, Bog, koji je i tvorac i darivatelj sretnosti, jer je jedini pravi Bog, daruje zemaljska kraljevstva i dobrima i zlima, a ne čini toga ni nasumce ni slučajno (jer je On Bog, a ne Sreća), nego prema poretku stvari i vremena, koji je nama skriven, a savršeno poznat Njemu; i tome poretku vremena nije podređen, nego njime vlada kao gospodar

Po sudu i moći istinskoga Boga određena su vremena svih kraljeva i kraljevstava

(30) Možda pisac ima pred očima Varonov tekst u *De ling. lat.* 5, 144.

(31) Augustinove su riječi upozorenje. U povijesti ljudske civilizacije, pa i u neteokratskom društvu, religija je gotovo uvijek u opasnosti da posluži kao sredstvo državnoj vlasti; u protivnom je suzbijana.

dominus regit moderatorque disponit: felicitatem vero non dat nisi bonis. Hanc enim possunt et non habere et habere servientes, possunt et non habere et habere regnantes; quae tamen plena in ea vita erit, ubi nemo iam serviet. Et ideo regna terrena et bonis ab illo dantur et malis, ne eius cultores adhuc in propectu animi parvuli haec ab eo munera quasi magnum aliquid concupiscant. Et hoc est sacramentum / veteris Testamenti, ubi occultum erat novum, quod illic promissa et dona terrena sunt, intellegendibus et tunc spiritalibus, quamvis nondum in manifestatione praedicantibus, et quae illis temporalibus rebus significaretur aeternitas, et in quibus Dei donis esset vera felicitas.

CC 127
PL 140

Unus Iudaeorum
uni Deo servavit.
populus
servavit.

34. Itaque ut cognosceretur etiam illa terrena bona, quibus solis inhiant qui meliora cogitare non possunt, in ipsius unius Dei esse posita potestate, non in multorum falsorum, quos colendos Romani antea crediderunt, populum suum in Aegypto de paucissimis multiplicavit et inde signis mirabilibus liberavit. Nec Lucinam mulieres illae invocaverunt, quando earum partus, ut miris modis multiplicarentur et gens illa incredibiliter cresceret, ab Aegyptiorum persequentium et infantes omnes necare volentium manibus ipse servavit⁸⁸. Sine dea Rumina suxerunt, sine Cunina in cunis fuerunt, sine Educa et Potina escam potumque sumpserunt, sine tot diis puerilibus educati sunt, sine diis coniugalibus coniugati, sine cultu Priapi coniugibus mixti; sine invocatione Neptuni mare transeuntibus divisum patuit et sequentes eorum inimicos fluctibus in se redeuntibus obruit. Nec consecraverunt aliquam deam Manniam, quando de caelo manna sumpserunt; nec quando sitientibus aquam percussa petra profundit, Nymphas Lymphasque coluerunt. Sine insanis sacris Martis et Bellonae bella gesserunt, et sine victoria quidem non vicerunt, non eam tamen deam, sed Dei sui munus habuerunt. Sine Segetia segetes, sine Bubona boves, mella sine Mellona, poma sine Pomona, et prorsus omnia, pro quibus tantae falsorum deorum turbae Romani supplicandum putarunt, ab uno vero Deo multo felicius acceperunt. Et si non in eum peccassent, impia

⁸⁸ ipse servavit] ipse liberavit, ipse servavit M.

i raspoláže kao ravnatelj. On sretnost dariva samo dobrima. Nju oni koji služe mogu imati i ne imati, a mogu je imati i ne imati i oni koji vladaju; nu, ona će biti potpuna tek u onome životu u kojem više nitko neće služiti. A zemaljska kraljevstva On stoga daruje i dobrima i zlima, kako ne bi njegovi štovatelji (koji su još nedorasli u napretku duše) žudjeli za tima kao za kakvim golemim darovima⁽³²⁾.

A u tom je otajstvo Starog zavjeta, u kojemu bijaše skriven Novi zavjet, što su u njemu i obećanja i darovi bili zemaljski, ali su već i tada duhovni ljudi razumijevali (iako to još otvoreno ne propovijedahu), kakva se tim vremenitim stvarima označivala vječnost, i u kojima je darovima Božjim istinska sretnost.

34. Te tako, kako bi se znalo, da i ta zemaljska dobra (za kojima jedinima hlepe oni koji ne mogu ni zamisliti nešto bolje) počivaju u moći jednoga Boga, a ne onih mnogih lažnih, za koje su Rimljani ranije vjerovali da ih treba štovati, On je narod svoj u Egiptu od malobrojnih uzumnožio, te ih odatle oslobodio čudesnim znacima. I nisu zazivale Lucinu one žene kad je On sam izbavio njihov porod (kako bi se začudnim načinima razmnožili i da bi taj narod nevjerojatno porastao) iz ruku Egipćana, koji ih proganjahu hoteći im pobiti svu nejačad. Dojili su bez božice Rumine, bivali u kolijevkama bez Kunine, uzimahu jelo i pilo bez Eduke i Potine, bez tolikih bogova djetinjstva bijahu odgajani, vjenčavahu se bez vjenčanih bogova i tjelesno se sdruživahu bez štovanja Prijapa; bez zazivanja Neptuna more im se bijaše za prijelaza razdvojilo i propustilo ih, dok je neprijatelje što su ih slijedili prekrilo valovljem što se vraćalo. I ne svetkovahu nikakvu božicu Manniju, kad ono primiše *mānu* s neba; niti pak, kad im ožednjelima poteče voda iz udarene stijene, štovahu Nimfe i Limfe. Bez mahnitih obreda Marsu i Beloni vodahu ratove, a bez pobjede — dakako — ne pobjedivahu, samo što pobjeda njima nije bila božica, nego dar Božji. Bez Segetije imali su usjeve, bez Bubone volove, bez Melone^A med, i bez Pomone voće, zapravo: sve, za što su Rimljani mislili da se moraju moliti tolikoj gomili lažnih bogova, primali su oni mnogo sretnije od jednog pravog Boga.

O židovskom kraljevstvu, koje je osnovao jedini istinski Bog čuvajuć ga sve dotle dok Židovi ustrajahu u istinskoj vjeri

(32) Ovdje kao da odjekuje Platonovo učenje (*Zakoni* 888a-890a) kako moraju svi, napose mladi, o božanstvu i njegovu ravnanju ljudskim prilikama imati ispravno shvaćanje. To bi shvaćanje trebalo biti u temelju državnog zakonodavstva. Politizirati religiju značilo bi izvrnuti red vrednota.

^A *Mellona*, očigledno božica meda (*mel*), ali je nema u klasičnih pisaca.

curiositate tamquam magicis artibus seducti ad alienos deos et ad idola defluendo, et postremo Christum occidendo: in eodem regno etsi non spatiosiore, tamen feliciore mansissent. Et nunc quod per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, illius unius veri Dei providentia est, ut, quod deorum falsorum usquequaque simulacra arae, luci, templa evertuntur et sacrificia prohibentur, de codicibus eorum probetur, quem ad modum hoc fuerit tanto ante prophetatum; ne forte, cum legeretur in nostris, a nobis putaretur esse confictum. Iam quod sequitur in volumine sequenti videndum est, et hic dandus huius prolixitati modus.

I da se ne ogriješiše o Njega, bezbožnom znatiželjom kao čarobničkim umijećem zavedeni, otpavši od Njega kako bi štovali tude bogove i kumire, i napokon ubivši samoga Krista, bili bi ostali u istome kraljevstvu, koje ako i ne bi bilo prostranije, bilo bi sretnije. I što su oni danas raspršeni skoro po svim zemljama i narodima, to je po providnosti jednog pravog Boga; te gdje god se obore kipovi lažnih bogova, žrtvenici, sveti gajevi, hramovi i zabrane žrtve, to je zato da se uzmogne po židovskim spisima dokazati, kako to bijaše prorečeno davno prije; da ne bi možda — kad o tome uščitaju u našim — pomislili kako smo to mi izmislili.

O onome što slijedi valja pogledati u slijedećoj knjizi, jer se ova zbog preopširnosti mora ovdje privesti kraju.

KNJIGA V.

Sadržaj pete knjige možemo predstaviti kao suprotstavljanje dviju interpretacija ljudskih događanja u svijetu: jedna je interpretacija iracionalistička, *per excessum* ili *per defectum*, prema tome da li zbivanja pripisuju sudbini odnosno apsolutnoj nužnosti, ili pak slučaju odnosno apsolutnoj kontingenosti; druga je interpretacija racionalistička, tipično kršćanska: po njoj su zakon i svrha povijesti u rukama Providnosti koja garantira također pravu slobodu. Možemo, dakle, ovu knjigu, po iskazu samog Augustina (usp. 12,1), podijeliti na dva dijela.

Prvi dio ispituje iracionalističku interpretaciju, posebno onu kroz astrološke fantazmagorije. Augustin utvrđuje da ta interpretacija nije dostatna za objašnjenje života, povijesti i ljudske slobode. Pobija Ciceronovu teoriju o nespojivosti božanskog predznanja i slobode, pa onda ispituje krajnje domete racionalističke i kršćanske koncepcije povijesnog događanja, utvrđujući da je moguća koegzistencija nužnosti i slobode, Božjeg predznanja i providnosti (1—11).

U drugom dijelu, pozivajući se na načela utvrđena u prvoj knjizi, Augustin razrađuje suprotstavljenost između *duae civitates*, konkretno, između rimskog imperija i grada naroda Božjega. Ima u vidu vršenje kreposti, težnju za slavom i dostojanstvom sa susljednim ostvarivanjem plemenitih akcija, duh samozataje i žrtve, raspoloživost građana jednog i drugog grada za slavodobitce vlastita grada. Napokon Augustin progovara o idealnom vladaocu, te raspoznaje, konkretno, u Konstantinu, a nadalje u Teodoziju, koegzistenciju kršćanskih i građanskih kreposti (12—26).

BREVICULUS

Praefatio	
CC XII	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Causam Romani imperii omniumque regnorum nec fortuitam esse nec in stellarum positione consistere.</i> 2. <i>De geminorum simili dissimilique valetudine.</i> 3. <i>De argumento, quod ex rota figuli Nigidius mathematicus assumpsit in quaestione geminorum.</i> 4. <i>De Esau et Iacob geminis multum inter se morum et actionum qualitate disparibus.</i> 5. <i>Quibus modis convincantur mathematici vanam scientiam profiteri.</i> 6. <i>De geminis disparis sexus.</i> 7. <i>De electione diei, quo uxor ducitur quove in agro aliquid plantatur aut seritur.</i> 8. <i>De his, qui non astrorum positionem, sed connexionem causarum ex Dei voluntate pendentem fati nomine appellant.</i> 9. <i>De praescientia Dei et libera hominis voluntate contra Ciceronis definitionem.</i> 10. <i>An voluntatibus hominum aliqua dominetur necessitas.</i> 11. <i>De universali providentia Dei, cuius legibus omnia continentur.</i> 12. <i>Quibus moribus antiqui Romani meruerint, ut Deus verus, quamvis non eum colerent, eorum auget imperium.</i> 13. <i>De amore laudis, qui, cum sit vitium, ob hoc virtus putatur, quia per ipsum vitia maiora cohibentur.</i>
CC XIII	<ol style="list-style-type: none"> 14. <i>De resecando amore laudis humanae, quoniam iustorum gloria omnis in Deo sit.</i> 15. <i>De mercede temporali, quam Deus reddidit bonis moribus Romanorum.</i> 16. <i>De mercede sanctorum civium civitatis aeternae, quibus utilia sunt Romanorum exempla virtutum.</i> 17. <i>Quo fructu Romani bella gesserint et quantum his quos vicere contulerint.</i> 18. <i>Quam alieni a iactantia esse debeant Christiani, si aliquid fecerint pro dilectione patriae aeternae, cum tanta Romani gesserint pro humana gloria et civitate terrena.</i> 19. <i>Quo inter se differant cupiditas gloriae et cupiditas dominationis.</i> 20. <i>Tam turpiter servire virtutes humanae gloriae quam corporis voluptati.</i> 21. <i>Romanum regnum a Deo vero esse dispositum, a quo est omnis potestas et cuius providentia reguntur universa.</i> 22. <i>Tempora exitusque bellorum ex Dei pendere iudicio.</i>

SAŽETAK

		Proslov
	<i>Uzrok nastanku Rimskog Carstva i svih kraljevstava niti je nasumičan niti je u položaju zvijezda</i>	1.
	<i>O sličnosti i različnosti zdravlja u blizanaca</i>	2.
	<i>O dokazu što ga je zvjezdar Nigidije prema lončarevu kolu naveo o pitanju blizanaca</i>	3.
	<i>O blizancima Ezavu i Jakovu, koji uveliko bijahu između sebe različiti po naravi i postupcima</i>	4.
	<i>Kojim se načinima dokazuje kako zvjezdoslovci isповijedaju ispraznu znanost</i>	5.
	<i>O različitu spolu blizanaca</i>	6.
	<i>O izboru dana ženidbe, sadnje ili sjetve</i>	7.
	<i>O onima koji imenom »sudbine« označuju ne položaj zvijezda, nego niz uzroka što ovise o Božjoj volji</i>	8.
	<i>O Božjem predznanju i o čovjekovoj slobodnoj volji, a protiv Ciceronove odredbe</i>	9.
	<i>Da li voljama ljudi upravlja kakva nužnost</i>	10.
	<i>O sveopćoj promisli Božjoj, koje zakoni upravljaju svima stvarima</i>	11.
	<i>Kojim su to običajima drevni Rimljani zaslužili da istinski Bog (iako ga ne štovahu) uveća njihovo Carstvo</i>	12.
	<i>O ljubavi za pohvalom, koja — iako je porok — smatra se vrlinom, jer se njome sprečavaju veći poroci</i>	13.
	<i>O suzbijanju ljubavi za ljudskom pohvalom, jer je sva slava prevednikâ u Bogu</i>	14.
	<i>O vremenitoj nagradi, kojom je Bog uzvratio dobre običaje Rimljana</i>	15.
	<i>O nagradi svetih građana Vječnoga Grada, kojima su korisni primjeri vrlina kod Rimljanâ</i>	16.
	<i>Koja korist bijaše od ratova što su ih Rimljani vodili i koliko pridoni-ješe onima koje su pobijedili</i>	17.
	<i>Koliko kršćani moraju biti daleko od hvastanja, ako učiniše što god iz ljubavi prema vječnoj domovini, kad Rimljani počiniše takva djela radi ljudske slave i zemaljskoga grada</i>	18.
	<i>Kako se između sebe razlikuju žudnja za slavom i žudnja za vladavinom.</i>	19.
	<i>Vrlinama je isto tako sramotno robovati ljudskoj slavi kao i robovati tjelesnoj požudi</i>	20.
	<i>Rimsko Carstvo bijaše odredio istinski Bog, od kojega je svaka ovlast i čija promisao upravlja svim stvarima</i>	21.
	<i>Vrijeme trajanja i ishod ratova ovise o Božjem sudu</i>	22.

23. *De bello, in quo Radagaisus rex Gothorum, daemonum cultor, uno die cum ingentibus copiis suis victus est.*
24. *Quae sit Christianorum Imperatorum et quam vera felicitas.*
25. *De prosperitatibus, quas Constantino imperatori Christiano Deus contulit.*
26. *De fide ac pietate Theodosii Augusti.*

- O ratu u kojem je Radagaisus, kralj Gotâ i štovatelj zlih duhova, bio u jednome danu potučen, zajedno sa svojom silnom vojskom* **23.**
- Koja je istinska sretnost kršćanskih vladara* **24.**
- O dobročinstvima kojima je Bog obdario kršćanskoga cara Konstantina* **25.**
- O vjeri i pobožnosti cara Teodozija* **26.**

LIBER QUINTUS

UTRUM RERUM GESTARUM RATIO SIT AN NON

Quae de fato aut ratione praemittantur in rebus humanis pensandis (1-11)

PRAEFATIO

PL 140
CC 128

PL 141

Quoniam constat omnium rerum optandarum plenitu/dinem esse felicitatem, quae non est dea, sed donum Dei, et ideo nullum deum colendum esse ab hominibus, nisi qui potest eos facere felices (unde / si illa dea esset, sola colenda merito diceretur): iam consequenter videamus, qua causa Deus, qui potest et illa bona dare, quae habere possunt etiam non boni ac per hoc etiam non felices, Romanum imperium tam magnum tamque diuturnum esse voluerit. Quia enim hoc deorum falsorum illa quam colebant multitudo non fecit, et multa iam diximus, et ubi visum fuerit oportunum esse dicemus.

Quae de fato et sideribus quidam opinantur...

1. Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo rationabili ordine venientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt¹. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. Cur enim non hoc primum dicit, quod postea dicitur est, cum ab illo quisquam quaesierit quid dixerit fatum? Nam id homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intellegunt nisi vim positionis siderum, qualis est quando quis nascitur sive concipitur; quod aliqui alienant a Dei voluntate², aliqui ex illa etiam hoc pendere confirmant³. Sed illi, qui sine Dei volun-

¹ Usp. ECIJE, *Plac.* 1, 27–29; Ps. PLUTARH, *De fato* 8–9; MANILIJE, *Astron.* 3, 43–101; AUGUSTIN, *De div. qq.* 83, 24.

² Usp. HOMER, *Il.* 21, 82; *Odis.* 3, 226; pitagorejci u: DIOGEN LAERTIJE 8, 27; HERAKLIT u: DIOGEN LAERTIJE 9, 7, u: ECIJE, *Plac.* 1, 27, 1; LEUKIP u: Diels, *FVS* 67, fr. 2; DEMOKRIT u: Diels, *FVS* 68, fr. 118; naturalisti u: CICERON, *De fato* 17, 40; LUKRECIJE, *De rer. nat.* 2, 217–224; OVIDIJE, *Metam.* 9, 434; MANILIJE, *Astron.* 4, 14–22; SENEKA, *De prov.* 5, 8; manihejci u: AUGUSTIN, *Enarr. in ps.* 140, 10.

³ PLATON, *Timej* 41 d-e; *Država* 617 b-d; ARISTOTEL, *Fiz.* 195 b 31 ss.; ZENON i stoici u: TEODORET, *Graec. aff. cur.* 6, 14; HRIZIP u: AUL GELIJE, *Noct. Att.* 7, 2, 3; u: ECIJE, *Plac.* 1, 28, 3; POSIDONIJE u: ECIJE, *Plac.* 1, 28, 5; Ps. PLUTARH, *De fato* 4, 570 b.; PLOTIN, *Eneade* 2, 3, 7–8; 3, 1, 1, 2, 1.

KNJIGA PETA

IRACIONALISTIČKA I RACIONALISTIČKA VIZIJA POVIJESTI

Pojmovi iracionalističke i racionalističke vizije (1-11)

Neosporno je da je sretnost punoća svih poželjnina, nije božica, nego dar Božji, i stoga ni jednoga drugoga boga ljudi ne trebaju štovati osim onoga koji ih može učiniti sretnima (otuda, da je ona božica, s pravom bi se reklo kako je jedinu valja štovati) prema tome pogledajmo, zbog kojega je razloga ushtio Bog — koji može i ta dobra darovati te ih mogu posjedovati i ne-dobri a otuda i ne-sretni — da rimsko carstvo bude tako veliko i toliko dugotrajno. O tome kako to ne bijaše djelo mnoštva lažnih logova koje štovahu, već podosta rekosmo i još ćemo reći gdje se bude učinilo prikladnim.

PROSLOV

1. Dakle, uzrok veličine rimskoga carstva nije ni slučajna ni sudbinski prema sudu ili mnijenju onih koji kažu kako su slučajne one stvari koje ili nemaju nikakvih uzroka ili ne potječu od nekog razumnog poretka; dok su sudbinske one stvari koje se događaju mimo volje Boga i ljudi, a po nužnosti nekakvog poretka.¹⁾ Nu, ljudska kraljevstva nedvojbeno nastaju po božanskoj providnosti (1). Ako pak njih tkogod zbog toga pripisuje sudbini, jer riječju sudbina naziva volju ili moć Božju, onda neka svoje mišljenje zadrži, a jezik popravi. Zašto prvo ne kaže ono što će poslije reći kad ga netko bude zapitao što htjede reći riječju sudbina? Kad, naime, ljudi čuju tu riječ, prema ustaljenu govornom običaju, ne shvaćaju je drukčije nego kao utjecaj položaja zvijezda u času kad se tkogod rada ili začinje; koji opet neki otuđuju od Božje volje,²⁾ dok drugi tvrde kako utjecaj ovisi o njoj.³⁾ A Onima

Uzrok nastanku rimskoga carstva i svih kraljevstava, niti je nasumičan niti ovisi o položaju zvijezda

(1) Augustinu je veoma stalo da sačuva poredak ciljeva ili svrhâ, što je neophodno za razumno tumačenje povijesnih tokova. Ako se sve događanje sveđe na posvemašnju slučajnost ili puku sreću (božicu *Tyche*) ili na nuždu i kob (božicu *Ananke*), tad je iz povijesnog svijeta uklonjena svršnost, dotično linija providnosti, i onemogućeno da se protumači čovjekovo uljudivanje.

A Zvezdoslovlje ili pogađanje prema položaju nebeskih tijela bijaše od najstarijeg doba uobičajeno u Babiloniji. U svijetu grčkog jezika postade veoma rašireno u vrijeme Aleksandra. Kao svojevrsna mješavina znanstvenih i vjerskih zasada, bilo je na vrhuncu utjecaja u rimskome carstvu. Sam Augustin je vjerovao u zvezdoslovlje, proučavao ga, a kasnije i pobijao (vidi *Ispovijesti*, 4, 3, 4; 7, 6, 8).

tate decernere opinantur sidera quid agamus vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, ab auribus omnium repellendi sunt, non solum eorum qui veram religionem tenent sed <et> qui deorum qualiumcumque, licet falsorum, volunt esse cultores. Haec enim opinio quid agit aliud, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus? Contra quos modo nobis disputatio non est instituta, sed contra hos^a qui pro defensione eorum, quos deos putant, Christianae religioni adversantur. Illi vero, qui positionem stellarum quodam modo decernentium qualis quisque sit et quid ei proveniat boni quidve mali accidat ex Dei voluntate suspendunt, si easdem stellas putant habere hanc potestatem traditam sibi a summa illius potestate, ut volentes ista decernant: magnam caelo faciunt iniuriam, in cuius velut clarissimo senatu ac splendidissima curia opinantur scelera facienda decerni, qualia si aliqua terrena civitas decrevisset, genere humano decernente fuerat / evertenda. Quale deinde iudicium de hominum factis Deo relinquitur, quibus caelestis necessitas adhibetur, cum Dominus ille sit et sidereum et hominum? Aut si non / dicunt stellas, accepta quidem potestate a summo Deo, arbitrio suo ista decernere, sed in talibus necessitatibus ingerendis illius omnino iussa complere: itane de ipso Deo sentiendum est, quod indignissimum visum est de stellarum voluntate sentire? Quod si dicuntur stellae significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quaedam sit illa positio praedicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia⁴): non quidem ita solent loqui mathematici, ut verbi gratia dicant: «Mars ita positus homicidam significat», sed: «homicidam facit»⁵; verumtamen ut concedamus non eos ut debent loqui et a philosophis accipere oportere sermonis regulam ad ea praenuntianda, quae in siderum positione reperire se putant: quid fit, quod nihil umquam dicere potuerunt, cur in vita geminorum, in actionibus, in eventis, in professionibus, artibus, honoribus ceterisque rebus ad humanam vitam pertinentibus atque in ipsa morte sit plerumque tanta diversitas, ut similiores eis sint, quantum ad haec attinet, multi extranei quam ipsi inter se gemini perexiguo temporis intervallo in nascendo separati, in conceptu autem per unum concubitum uno etiam momento seminati?

CC 129

PL 142

^a eos M.⁴ PLOTIN, *Eneade* 2, 3, 7, 4—7; 3, 1, 6, 18—24.⁵ Usp. PLOTIN, *Eneade* 2, 3, 6, 1—3.

koji misle, kako zvijezde bez Božje volje određuju ono što mi činimo ili koja dobra imamo ili koja zla podnosimo, trebaju uskratiti svaku pozornost, ne samo oni koji pristaju uz istinsku vjeru nego i oni koji hoće da su štovatelji bilo kojih bogova, ma koliko i lažnih. Jer do čega drugog takvo mnijenje dovodi ako ne do toga da čovjek uopće ne štuje ni jednog boga i da mu se ne moli? Protiv takvih nije usmjerena naša sadašnja rasprava, nego protiv onih koji u obranu svojih tobožnjih bogova udaraju na kršćansku vjeru.

Oni opet po kojima položaj zvijezda ovisi od Božje volje — dok one na neki način određuju kakav je tko i što će mu se događati bilo od dobra bilo od zla, ako misle kako je istim zvijezdama ta ovlast predana od vrhovne Božje ovlasti da bi o tome odlučivale po svojoj volji, onda nebu nanose golemu uvredu, misleći kako se tu, kao u najbližavijem senatu i najsjajnijoj vijećnici, odlučuje da se počine takvi zločini koje, ako bi naredila bilo koja zemaljska država, cijelo bi čovječanstvo naredilo da se ona razori. Kakav se, zatim, sud ostavlja Bogu o ljudskim činima (ako su oni podložni nebeskoj nužnosti), kad je On gospodar i zvijezda i ljudi? Ili opet, ako kažu kako zvijezde, primivši ovlast od višnjega Boga, ne odlučuju o tim stvarima po svojoj volji, nego provodeći takve nužnosti samo ispunjavaju njegove zapovijedi, zar da onda o samome Bogu mislimo onako kako se činilo veoma nedostojnim misliti o volji zvijezda?

Ako bi se opet reklo kako zvijezde te stvari više naznačuju negoli čine, tako da je njihov položaj kao nekakav izraz koji proriče budućnost (što bijaše i mnijenje istaknutih učenjaka)⁴, samo što tako ne običavaju govoriti zvjezdari, koji na priliku ne bi rekli: »Mars u tome položaju naznačuje ubojicu«, nego: »čini ubojicu.«⁵ Dopustimo, međutim, da oni ne govore kao što bi trebali te da bi od filozofa morali preuzeti pravilo ispravna govora, kako bi dojavili ono što misle da otkrivaju u položaju zvijezda, zbog čega nikad nisu mogli razjasniti zašto u životu blizanaca (u postupcima, događajima, zanimanjima, umijećima, počastima i svima ostalim stvarima koje pripadaju ljudskom životu, pa i u samoj smrti) postoji tolika različitost tako te su njima sličniji — što se toga tiče — mnogi tudini negoli oni sami između sebe, iako ih je pri porođaju razdvajalo veoma kratko vrijeme, a pri oplodanju su začeti od jednog jedinog snošaja i u jednome času? (2).

(2) Isprva je astrologija, znanost Kaldejaca i matematika, kako je zovu izvori, počivala na pozitivnim elementima astronomije koji su se matematski upotrebljavali za određivanje položaja, kretanja, putanja, udaljenosti i brzine nebeskih tijela (Eudoksije, Heraklid s Ponta, Aristarh, Hiparh, Klaudije Ptolomej). Stvari su skrenule onda kad se počelo govoriti o međuovisnosti i suživljenosti (*sympatheia*) između neba i zemlje, kad su se zvijezde stale smatrati božanstvima s posebnim imenima, kad im se pripisalo osobito utjecanje na svjetske prilike, kad se matematski račun sveo na kabalističku formulu, na horoskop, neumitno proricanje sudbine i slično (usp. Ciceron, *De fato* 7-9; *De div.* 2, 42-47; Manilije, *Astron.* 4, 23-88 i 5. knjiga *passim*) s tom posljedicom da se kao osnova prihvatila nužna kob ili usud (*amor fati*) i vraćanje identičnoga (Pseudo-Plutarh, *De fato* 3, 569b; Seneka, *De prov.* 5, 8). Upravo ta teorija dokida granice između znanstvenog i proricalačkog pristupa pitanju.

...de horosco-
po et valetudi-
ne.

2. Cicero dicit Hippocratem, nobilissimum medicum, scriptum reliquisse, quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent et eorum morbus eodem tempore ingravesceret, eodem levaretur⁶, geminos suspicatum; quos Posidonius Stoicus, multum astrologiae deditus, eadem constitutione astrorum natos eademque conceptos solebat asserere⁷. Ita quod medicus pertinere credebat ad simillimam temperiem valetudinis, hoc philosophus astrologus ad vim constitutionemque siderum, quae fuerat quo tempore concepti nati-que sunt. In hac causa multo est acceptabilior et de proximo credibilior coniectura medicinalis, quoniam parentes ut erant corpore affecti, dum concumberent, ita primordia conceptorum affici potuerunt, ut consecutis ex materno corpore prioribus incrementis paris valetudinis nascerentur; deinde in una domo eisdem alimentis nutriti, ubi aera et loci positionem et vim aquarum plurimum valere ad corpus vel bene vel male accipiendum^b medicina testatur, eisdem etiam exercitationibus assuefacti tam similia corpora gererent, ut etiam ad aegrotandum uno tempore eisdemque causis similiter moverentur. Constitutio/nem vero caeli ac siderum, quae fuit quando concepti sive nati sunt, velle trahere ad istam aegrotandi parilitatem, cum tam multa diversissimi generis diversissimorum effectuum^c et even/torum eodem tempore in unius regionis terra eidem caelo subdita potuerint concipi et nasci, nescio cuius sit insolentiae. Nos autem novimus geminos non solum actus et peregrinationes habere diversas, verum etiam dispaes aegritudines perpeti. De qua re facillimam, quantum mihi videtur, rationem

CC 130

PL 143

^b afficiendum *M.*

^c affectum *M.*

⁶ CICERON, *De fato* 3, 5.

⁷ CICERON, *Tuscul.* 2; *De div.* 1; *De officiis* 3; usp. bilj. 4 na slij. stranici.

2. Cicron kaže kako je Hipokrat^A, najplemenitiji od svih liječnika (3), ostavio opis slučaja dvojice braće koja su se istodobno razboljela, bolest im se zatim u isto vrijeme i pogoršala, te napokon isto tako i jenjala,⁶ po čemu bijaše nagađao da su blizanci; a Posidonije^B, stoik, veoma privržen zvjezdoslovlju, običavao je tvrditi kako se to dogodilo zbog toga što bijahu rođeni i začeti pod istim položajem zvijezda.⁷ I tako, ono što je liječnik vjerovao da pripada sličnom zdravstvenom ustroju, filozof zvjezdar je pripisao utjecaju položaja zvijezda u času kad dotičnici bijahu začeti i rođeni (4). U ovome slučaju mnogo je prihvatljivije, i od samog početka vjerodostojnije, liječničko mnijenje, jer tjelesno stanje roditelja, za vrijeme snošaja, moglo je toliko djelovati na same začetke zametakâ, tako te su se nakon prvotnog razvoja u majčinskoj utrobi rodili jednaka zdravlja; nakon toga su u istome domu hranjeni istom hranom, a liječnička znanost svjedoči kako uzduh, smještaj staništa, te vrsta vode uveliko uvjetuju dobro ili loše tjelesno stanje; a budući da su blizanci naviknuli i na iste tjelesne vježbe, razvili su tako slična tijela te su im slični uzroci i na isto vrijeme izazvali i istu bolest. A da bi se objasnila usporedna bolest, htjeti uvlačiti položaj nebesa i zvijezda (kakvi bijahu kad su se ti začeli i rodili) svakako je neobično pretjerivanje, kad su se već mogli i začeti i roditi toliki stvorovi najrazličitije vrste i najraznovrsnijeg djelovanja i ponašanja u isto vrijeme na jednom dijelu zemlje i pod istim nebom.

Uz to poznajemo blizance ne samo različita djelovanja i putovanja, nego koji boluju i od drugačijih bolesti. A kako se meni čini, najlakše objašnjenje toga dao bi Hipokrat: zbog različite hrane i tjelesnog

O sličnosti i različnosti zdravlja u blizanaca

(3) Tako pohvalan sud o Hipokratu dokazuje cijenu koju je on i nakon osam stoljeća uživao u krugu kulturnih ljudi kao i vrijednost njegove simptomologije i etiologije za otkrivanje bolesti na osnovi činjenica, kako nam to svjedoči i poznati *Corpus hippocraticum*.

(4) Posidonije iz Apameje (135—51. pr. Kr.) bio je učenik Panetijev a živio je na Rodosu; g. 87. bio je u Rimu gdje se prijateljski vezao uz Cicerona i Pompeja. Kulturno mu je zanimanje bilo široko: povijesna znanost, prirodoslovlje, meteorologija, astronomija, antropologija, etika i slično. Glavno su mu djelo *Historiae* u 52 knjige, u kojem raspravlja o povijesnim zbivanjima s gledišta uljudivanja naroda, što je i po njemu ostvarivanje idealnog grada ili države Božje; time ravna njegova providnost izgrađujući stoičkom ideologijom općesvjetsku državu ili grad, koji se podudara s Rimskim imperijem. Ovisi dakle od Polibija a utječe na Diodora, Dionizija iz Alikarnasa, Pompeja Troga, Livija, Apijana, Diona Kasija i druge. Unatoč znatnom utjecaju što ga je vršilo, od djela nam se sačuvala samo neki odlomci.

A Taj se podatak ne nalazi u sačuvanim Ciceronovim djelima, ali možda potječe iz djelomično sačuvanog djela *De fato*, odakle možda potječe i slučaj opisan u slijedećem poglavlju. Hipokrat je inače živio i djelovao u razdoblju od 460. do 357. pr. Kr.
B Posidonije iz Apameje (oko 135—51. pr. Kr.), filozof iz Sirije, veoma širokog znanja — povjesnik, znanstvenik, mudroslovac i zvjezdar; voda filozofske škole stoika na Rodosu. Varon i Cicron bijahu njegovi učenici. Djela su mu izgubljena. Zagovornik proricanja, napisao je pet knjiga o proroštvima. Posidonije je inače učio u Panetija (prije 109. pr. Kr.). Mnogo je putovao. Stigavši do obale Atlantika (Cadiz) došao je do otkrića o svezi morske plime i Mjesečevih mijena.

redderet Hippocrates, diversis alimentis et exercitationibus, quae non de corporis temperatione, sed de animi voluntate veniunt, dissimiles eis accidere potuisse valetudines. Porro autem Posidonius vel quilibet fatalium siderum assertor mirum si potest hic invenire quid dicat, si nolit imperitorum mentibus in eis quas nesciunt rebus illudere. Quod enim conantur efficere de intervallo exiguo temporis, quod inter se gemini dum nascerentur habuerunt, propter caeli particulam, ubi ponitur horae notatio, quem horoscopum vocant: aut non tantum valet, quanta invenitur in geminorum voluntatibus actibus, moribus, casibusque diversitas; aut plus etiam valet, quam est geminorum vel humilitas generis eadem vel nobilitas, cuius maximam diversitatem non nisi in hora, qua quisque nascitur, ponunt⁸. Ac per hoc si tam celeriter alter post alterum nascitur, ut eadem pars horoscopi maneat, paria cuncta quaero, quae in nullis possunt geminis inveniri; si autem sequentis tarditas horoscopum mutat, parentes diversos quaero, quos gemini habere non possunt.

Fictum commentum est Nigidii de geminis.

3. Frustra itaque affertur nobile illud commentum de figuli rota, quod respondisse ferunt Nigidium hac quaestione turbatum, unde et Figulus appellatus est. Dum enim rotam figuli vi quanta potuit intorsisset⁹, currente illa bis numero de atramento tamquam uno eius loco summa celeritate percussit; deinde inventa sunt signa, quae fixerat, desistente motu, non parvo intervallo in rotae illius extremitate distantia. Sic, inquit, in tanta rapacitate caeli, etiamsi alter post alterum tanta celeritate nascatur, quanta rotam bis ipse percussit, in caeli spatio plurimum est: hinc sunt, inquit, quaecumque dissimillima perhibentur in moribus casibusque geminorum¹⁰. Hoc figmentum fragilius est quam vasa, quae illa rotatione finguntur. Nam si tam multum in caelo interest, quod constellationibus con-

⁸ Usp. MANILIJE, *Astron.* 3, 537—547; 2, 826—835; PLOTIN, *En.* 2, 3, 1.

⁹ Usp. LUKAN, *Scol.* in *Phars.* 1, 639.

¹⁰ Fr. 2 u H. FUNAIOLI, *Gramm. rom. fragmenta*, Leipzig 1907.

gibanja (koji ne potječu od tjelesnog ustroja, nego dolaze od volje duše) mogli su zapasti i u različite bolesti. Bilo bi čudno ako bi Posidonije, ili bilo koji drugi zagovornik sudbonosnoga zvijezda, uzmogao ovdje što god odgovoriti, ukoliko ne bi naprosto htio opsjenjivati umove neupučenih u stvarima o kojima ništa ne znaju. Naime, to što oni pokušavaju izvući iz onoga malenog vremenskog razmaka (koji postoji između blizanaca u času rađanja), a zbog onog djelića neba na koji stavljaju oznaku dotičnog sata, koju nazivaju horoskopom, ili ne dostaje da objasni raznolikost koja se otkriva u voljama, činima, naravima i doživljajima blizanaca; ili pak premašuje isto nisko ili plemenito podrijetlo u blizanaca; jer tu najveću razliku ne pripisuju ni čemu drugome osim satu u kojem je koji rođen.⁸⁾ A prema tome, ako se jedan od blizanaca tako brzo rodi iza drugoga, da isti dio horoskopa pokriva obojicu, onda tražim da budu u svemu jednaki, što se opet ne može naći ni u kojih blizanaca; ako pak sporost slijedećega blizanca izmijeni horoskop, onda tražim da im i roditelji budu različiti, što blizanci opet ne mogu imati (5).

3. Stoga se uzalud navodi i onaj glasoviti odgovor o lončarevu kolu koji je, po pričanju, dao Nigidije, uznemiravan tim pitanjem, i po kojem je i stekao nadimak Lončar (*Figulus*)^A. Pošto bijaše zavrteo lončarsko kolo što je mogao jače,⁹⁾ dok se ono okretalo dva puta ga je crnilom označio u najvećoj brzini, i to na jednom mjestu; zatim, kad je vrtnja prestala, nađene su oznake koje je obilježio, znatno udaljene jedna od druge na rubu kola. »Isto tako«, rekao je, »pri onolikoj brzini nebesa, čak da se drugi blizanac rodio poslije prvoga tolikom brzinom kolikom sam ja dvaput obilježio kolo, na prostranosti neba to je veoma mnogo. Otuda sve one razlike koje nastaju u naravi i događajima između blizanaca.«¹⁰⁾

Ali ta je izmišljotina krhkija od vrčeva što se oblikuju vrtnjom toga kola (6). Jer, ako toliko na nebu znači ono što se ne može izmijeniti

O dokazu što ga je prema lončarevu kolu zvijezdar Nigidije naveo o pitanju blizanaca

(5) Horoskop etimološki znači promatranje vremena (*hóra* — ura) nekog događaja. U astrologiji znači predviđanje nečije sudbine na temelju četiriju koordinata ili kutova u času rođenja, početka nekog pothvata i slično. U starini je postojao za sve dane u godini poseban horoskopski kalendar od Klaudija Tuska.

(6) Nigidije Figul bio je pretor g. 58. pr. Kr. Cicerona je kao prijatelj podupro u borbi protiv Katiline. Bio je čovjek velike naobrazbe, ali ne uvijek jasan. Pisao je nadasve o teologiji (*de diis*), gramatici (*commentarii grammatici*) i neke astrološke rasprave: sačuvali su nam se tek odlomci (izd. A. Sweboda, Beč-Prag 1889. i G. Funaioli, Leipzig 1907.). Nije pouzdano potječe li mu nadimak Figulus iz ovoga što izlaže Augustin ili ne, budući da ga je njegov rod (*gens Nigidia*) nosio od starine.

A Nigidije (*Publius Nigidius Figulus*), zvjezdoslovac i pitagorejski filozof, bio pretor 58. pr. Kr., Ciceronov prijatelj, umro u izgnanstvu 45. pr. Kr. Glasovit po svojoj učenosti, najučeniji Rimljanin iza Varona.

CC 131

prehendi non potest, ut alteri geminorum hereditas obveniat, alteri non obveniat: cur audent ceteris, qui gemini non sunt, cum inspererint eorum constellationes, talia pronuntiare, quae ad illud secretum pertinent, quod ne/mo potest comprehendere et momentis annotare nascentium? Si autem propterea talia dicunt in aliorum genituris, quia haec ad productiora spatia temporum pertinent; momenta vero illa partium minutarum, quae inter se gemini possunt habere nascentes, rebus minimis tribuuntur, de qualibus mathematici non solent consuli (quis enim consulat quando sedeat, quando deambulet, quando vel quid prandeat?): numquid / ista dicimus, quando in moribus operibus casibusque geminorum plurima plurimumque diversa monstramus?

Moribus diversa vita fuit geminorum Esau et Iacob.

4. Nati sunt duo gemini antiqua patrum memoria (ut de insignibus loquar) sic alter post alterum, ut posterior plantam prioris teneret¹¹. Tanta in eorum vita fuerunt moribusque diversa, tanta in actibus disparilitas, tanta in parentum amore dissimilitudo, ut etiam inimicos eos inter se faceret ipsa distantia. Numquid hoc dicitur, quia uno ambulante alius sedebat, et alio dormiente alius vigilabat, et^d alio loquente tacebat alius; quae pertinent ad illas minutias, quae non possunt ab eis comprehendere, qui constitutionem siderum, qua quisque nascitur, scribunt, unde mathematici consultantur? Unus duxit mercenariam servitutem, alius non servivit; unus a matre diligebatur, alius non diligebatur; unus honorem, qui magnus apud eos habebatur, amisit, alter indeptus est. Quid de uxoribus, quid de filiis, quid de rebus, quanta diversitas! Si ergo haec ad illas pertinent minutias temporum, quae inter se habent gemini, et constellationibus non adscribuntur: quare aliorum constellationibus inspectis ista dicuntur? Si autem ideo dicuntur, quia non ad minuta incomprehensibilia, sed ad temporum spatia pertinent, quae observari notarique possunt: quid hic agit rota illa figuli, nisi ut homines luteum cor habentes in gyrum mittantur, ne mathematicorum vaniloquia vincantur?

Quid de horoscopo conceptus et nativitas geminorum sentiendum...

5. Quid idem ipsi, quorum morbum, quod eodem tempore gravior leviorque apparebat amborum, medicinaliter inspiciens Hippocrates geminos suspicatus est, nonne satis istos redarguant, qui volunt sideribus dare, quod de corporum simili temperatione venie-

^d et] *isp. PL.*

u položaju zvijezda (tako te jednomu od blizanaca dopada baština, a drugomu ne), kako se onda usuđuju izjavljivati drugima koji nisu blizanci, pošto ispitaše njihov položaj zvijezda, ono što pripada tajni koju nitko ne može shvatiti povezujući to s časom rođenja? Ako pak kažu da tako govore o rodajima ostalih, jer su posrijedi veći vremenski razmaci; dok učinci onih veoma malih vremenskih razmaka što mogu postojati pri porodu blizanaca pripadaju onim sitnicama o kojima ne običavaju raspitivati se u zvjezdoslovaca (jer tko će ih pitati kad da sjedne, kad da šeta, ili kada i što da objeduje?) — zar zaista o tima stvarima govorimo kad pokazujemo tolike i takve razlike u naravima, postupcima i događajima između blizanaca?

4. Prema pradrevnoj predaji predaka rođena su dva blizanca (da govorim o znamenitima) tako brzo jedan iza drugoga da je drugi držao prvoga za petu¹¹). A tolika u njihovu životu bijaše različitost naravi, tolika razlika u činima, tolika nesličnost u ljubavi njihovih roditelja da od te raznolikosti postadoše i međusobnim neprijateljima. Kaže li se time, da dok je jedan šetao, drugi je sjedio, i dok je jedan spavao, drugi da je bdio, i dok je jedan govorio, drugi da je šutio; to su stvari koje pripadaju onim sitnim pojedinostima što ih ne mogu odmjeravati oni koji opisuju položaj zvijezda pod kojim je tko rođen, zbog kojeg se zvjezdoslovcima i obraćaju? Jedan od njih bijaše unajmljeni sluga, drugi nije služio; jednoga je majka voljela, a drugoga nije; jedan je izgubio onu čast koja se u njih smatrala velikom, dok ju je drugi stekao. I kolika je razlika između njihovih žena, djece i imetka?! Dakle, ako to pripada onim sitnim razmacima vremena u rodaju između blizanaca, a ne pripisuje se položaju zvijezda, zašto onda o tome govore kad istražuju položaje zvijezda ostalih rođenika? Ako pak o tome stoga govore jer ono ne pripada neuhvatljivim sitnicama, nego onim vremenskim razmacima koji se mogu i promatrati i zabilježiti, što li onda drugo čini ono lončarsko kolo osim da zavrti ljude glinenoga srca, kako ošamućeni ne bi prozreli ispraznosti tih zvjezdara?

5. Ona dvojica, kod kojih je u isto vrijeme bolest prvo se pogoršala, a zatim jenjala, i o kojima je Hipokrat promatrajući ili liječnički nagadao da su blizanci — zar ta dvojica dostatno ne pobijaju one koji bi htjeli zvijezdama pripisati ono što potječe od slična tjelesnog

O blizancima Ezavu i Jakovu, koji u veliko bijahu između sebe različiti po naravi i postupcima

Kojim se načinima dokazuje da zvjezdoslovci ispovijedaju ispraznu znatnost

¹¹ Post. 25, 25; AUGUSTIN, *De doctr. chr.* 2, 22.

bat? Cur enim similiter eodemque tempore, non alter prior, alter posterior aegrotabant, sicut nati fuerant, quia utique simul nasci ambo non poterant? Aut si nihil momenti attulit, ut diversis temporibus aegrotarent, quod diversis temporibus nati sunt: quare tempus in nascendo diversum ad aliarum rerum diversitates valere contendunt? Cur potuerunt diversis temporibus peregrinari, diversis temporibus ducere uxores, diversis temporibus filios procreare et multa alia, propterea quia diversis temporibus nati sunt, et non potuerunt eadem causa diversis etiam temporibus aegrotare? Si enim dispar nascendi mora mutavit horoscopum et disparilitatem intulit ceteris rebus: cur illud in aegritudinibus mansit, quod habebat in temporis aequalitate conceptus? Aut si fata valetudinis in conceptu sunt, aliarum vero rerum in ortu esse dicuntur, non debent inspectis natalium constellationibus de valetudine aliquid dicere, quando eis inspicienda conceptionalis hora non datur. Si autem ideo praenuntiant aegritudines non / inspecto conceptionis horoscopo, quia indicant eas momenta nascentium: quo modo dicerent cuilibet eorum geminorum ex nativitatis hora, quando aegrotaturus esset, cum et alter, qui non habebat eadem horam nativitatis, necesse haberet pariter aegrotare? Deinde quaero: si tanta distantia est temporis in nativitate geminorum, ut per hanc oporteat eis constellationes fieri diversas propter diversum horoscopum et ob hoc diversos omnes cardines¹², ubi tanta vis ponitur, ut hinc etiam diversa sint fata: unde hoc accidere potuit, cum eorum conceptus diversum tempus habere non possit? Aut si duorum uno momento temporis conceptorum potuerunt esse ad nascendum fata disparia, cur non et duorum uno momento temporis natorum possint esse ad vivendum atque moriendum fata disparia? Nam si unum momentum, quo ambo concepti sunt, non impedivit, ut alter prior, alter posterior nasceretur: cur, uno momento si duo nascantur, impedit^e aliquid, ut alter prior, alter posterior moriatur? Si conceptio momenti unius diversos casus in utero geminos habere permittit, cur nativitas momenti unius non etiam quoslibet duos in terra diversos casus habere permittat, ac sic omnis huius artis vel potius vanitatis commenta tollantur? Quid est hoc, cur uno tempore, momento uno, sub una eademque caeli positione concepti diversa habent fata, quae illos perducant ad diversarum horarum nativitatem, et uno momento temporis sub una eademque caeli

CC 132

PL 145

^e nascuntur, impediatur M.

¹² Usp. MANILIJE, *Astron*, 2, 150—787. 788—970; 1. LID (LYDUS) *De ostentis*, mjestimice.

ustroja? Zašto su se oni razboljeli tako u isto vrijeme, a nisu onako prvo jedan pa onda drugi kao što se bijahu i radali, jer nikako se nisu mogli roditi obojica odjednom? Ako nije ni od kakve važnosti što su se rodili u različita vremena za to što su oboljeli u različita vremena, zašto onda tvrde kako je različito vrijeme rađanja od važnosti za različitost u ostalim stvarima? Zašto mogahu putovati u različitim vremenima, ženiti se u različitim vremenima, u različitim vremenima djecu rađati i mnogo drugoga — a zbog toga što su se bili rodili u različitim vremenima — ali zbog istoga uzroka nisu mogli i oboljeti u različitim vremenima? Ako je ona mala razlika pri rođaju izmijenila horoskop te uzrokovala različitost u ostalim stvarima, zašto je istost vremena začeca ostala samo u bolestima? Kažu li opet kako je sudbina zdravlja ovisna o začecu, a ostalih stvari o rođenju, ne bi trebali ništa govoriti o zdravlju ispitavši položaj zvijezda pri rođaju, kad im nije dano da ispituju sat začeca. Ako pak, i ne ispitavši horoskop začeca stoga proriču bolesti, jer njih naznačuju časovi rođenja, kako mogu reći po satu rođenja kad će koji od blizanaca oboljeti, kad je i drugi (koji nije imao isti sat rođaja) nužno morao jednako oboljeti?

Zatim pitam: ako postoji takav vremenski razmak u rođaju blizanaca da njihovi položaji zvijezda moraju biti različiti zbog različitih horoskopa, a otuda različite i sve stožerne točke¹²⁾A (kojima se pridaje tolika moć te otuda bivaju i sudbine različite) — kako se takvo što moglo dogoditi, kad nisu mogli imati različito vrijeme začeca? Ili, ako je dvoje bića začetih u istome času moglo imati različitu sudbinu pri rođenju, zašto i dvoje bića rođenih u istome času ne bi imali različite sudbine i u življenju i u umiranju? Ako naime onaj jedan čas, u kojem su oboje začeti, nije priječio da se jedan rodi prije a drugi poslije, zašto bi jedan čas — ako se dvoje u njemu rode — priječio da jedan umre prije a drugi poslije? Ako začecé u jednome času dopušta blizancima da imaju različite kobi u utrobi, zašto ne bi i rođaj u jednome času dopustio bilo kojoj dvojici stvorova na zemlji da imaju različite kobi; i tako se odstranili svi izmišljaji toga umijeća ili, bolje rečeno, ludosti? Jer, zašto bi uopće, u isto vrijeme, u jednome času, pod jednim te istim položajem neba začeti stvorovi imali različite kobi, što ih dovode do različitih sati rođenja; dok u jednome času i pod istim položajem neba

A Četiri stožerne točke (*cardines*) određivale su se za dani trenutak i dano motrište: *horoscopus* za istočni obzor; *occusus* za zapadni; *medium caelum* za tjemenište, a *immum caelum* za petište. Samo čas kasnije sve četiri zauzimaju svoje mjesto među zvijezdama stajaćicama.

positione de duabus matribus duo pariter nati diversa fata habere non possint^f, quae illos perducant ad diversam vivendi vel moriendi necessitatem? An concepti nondum habent fata, quae nisi nascantur habere non poterunt? Quid est ergo quod dicunt, si hora conceptionalis inveniatur, multa ab istis dici posse divinius^g? Unde etiam illud / a nonnullis praedicatur, quod quidam sapiens horam elegit, qua cum uxore concumberet, unde filium mirabilem gigneret. Unde postremo et hoc est, quod de illis pariter aegrotantibus geminis Posidonius magnus astrologus idemque philosophus respondebat, ideo fieri, quod eodem tempore fuissent nati eodemque concepti. Nam utique propter hoc addebat conceptionem, ne diceretur ei non ad liquidum eodem tempore potuisse nasci, quos constabat omnino eodem tempore fuisse conceptos; ut hoc, quod similiter simulque aegrotabant, non daret de proximo pari corporis temperamento, sed eadem quoque valetudinis parilitatem sidereis nexibus alligaret. Si igitur in conceptu tanta vis est ad aequalitatem factorum, non debuerunt nascendo eadem fata mutari. Aut si propterea mutantur fata geminorum quia temporibus diversis nascuntur, cur non potius intellegamus iam fuisse mutata, ut diversis temporibus nascerentur? Itane non mutat fata nati/vitatis voluntas viventium, cum mutet fata conceptionis ordo nascentium?

CC 133

PL 146

...praecipue si
diversi sint
sexus.

6. Quamquam et in ipsis geminorum conceptibus, ubi certe amborum eadem momenta sunt temporum, unde fit ut sub eadem constellatione fatali alter concipiatur masculus, altera femina? Novimus geminos diversi sexus, ambo adhuc vivunt, ambo aetate adhuc vigent; quorum cum sint inter se similes corporum species, quantum in diverso sexu potest, instituto tamen et proposito vitae ita sunt dispare, ut praeter actus, quos necesse est a virilibus distare femineos (quod ille in officio comitis militat et a sua domo paene semper peregrinatur, illa de solo patrio et de rure proprio non recedit), insuper (quod est incredibilius, si astra fata credantur; non autem mirum, si voluntates hominum et Dei munera cogitentur) ille coniugatus, illa virgo sacra est; ille numerosam prolem genuit, illa nec nupsit. At enim plurimum vis horoscopi valet. Hoc quam nihil sit, iam satis disserui. Sed quaecumque sit, in ortu valere dicunt; numquid et in conceptu? ubi et unum concubitum esse manifestum est, et tanta naturae vis est, ut, cum conceperit femina, deinde alterum concipere omnino non possit; unde necesse est ea-

^f possunt *M.*

dvoje jednako rođeni od dviju majki ne bi mogli imati različite kobi, koje i njih dovode do različite nužnosti bilo života bilo smrti?

Ili začeti stvorovi još nemaju svoje kobi, i neće je moći imati ako ne budu rođeni? Što je onda kad kažu kako bi oni mnogo toga mogli bolje preoreći, kad bi se odredio sat začeca? Otuda i ona poznata priča o nekome mudracu koji je birao sat kad bi sa ženom legao, te tako rodio čudesnog sina. Otuda napokon i jest, da je o onoj dvojici blizanaca koji su se istodobno bili razboljeli, veliki zvjezdar i mudroslovac Posidonije odgovorio, kako je to zbog toga što oni bijahu istodobno i rođeni i začeti. A začeca on i jest dodao zbog toga, kako mu se ne bi prigovorilo da se nisu mogli roditi točno u isto vrijeme, dok bijaše posve izvjesno da bijahu začeti u isto vrijeme; a ovo opet zato da pojavu što su se istodobno razboljeli ne bi pripisao njihovu sličnom tjelesnom ustroju, nego da bi tu sličnost u zdravlju povezo s utjecajem zvijezda. Stoga, ako je u začecu tolika moć izjednačivanja sudbina, onda se te sudbine ne bi smjele mijenjati rođenjem. Ili opet, ako se sudbine blizanaca mijenjaju zbog toga jer se rađaju u različitim vremenima, zašto ne bismo radije pretpostavili kako one već bijahu izmijenjene, te se oni i rađaju u različitim vremenima? I zar volja živih bića ne mijenja sudbine rođenja, dok sudbine začeca mijenja red rođaja?

6. Ali, i pri začecima blizanaca, gdje je pouzdano da su začeti u isto vrijeme, kako to da se pod istim sudbinskim položajem zvijezda, jedno začine kao muško a drugo kao žensko? Poznajemo i sami blizance različitoga spola, oboje su još živi i veoma su krepki za svoje godine; i dok su njih dvoje obličjem nalik jedno na drugo (onoliko koliko je moguće pri različitu spolu), kako su različiti u životnom pozivu i navikama, da — osim onih djelatnosti u kojima se nužno razlikuju muškarci od žena (jer on služi kao časnik u zapovjedništvu i gotovo uvijek putuje daleko od doma, dok ona gotovo nikad ne napušta zavičaj i ne odlazi iz svojeg mjesta); uza sve to (što je nevjerojatnije, ako se povjeruje u zvjezdane sudbine, ali nije čudo ako se uzmu u obzir volja ljudi i Božji darovi): on je oženjen, a ona je posvećena djevica; on ima brojnu djecu, a ona se nije nikad udavala. Pa ipak tvrde kako je golema sila horoskopa! A već sam dostatno pokazao kako je ona nikakva. Ali, kakva god bila, oni kažu kako je djelotvorno pri rođaju; a je li i pri začecu? Ovdje je bjelodano da začeca potječe od jednog snošaja, i tolika je silina prirode, da kad žena jednom začne, tu nikako ne može još jednom začeti; otuda je nužno da začeca u bli-

O blizancima različita spola

^g divinis *M.*, divinitus *više izd.*

dem esse in geminis momenta conceptus. An forte, quia diverso horoscopo nati sunt, aut ille in masculum, dum nascerentur, aut illa in feminam commutata est? Cum igitur non usquequaque absurde dici posset ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et decessibus videmus etiam ipsius anni tempora variari et lunaribus in/crementis atque detrimentis^h augeri et minui quaedam genera rerum, sicut echinos et conchas et mirabiles aestus oceani; non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi: nunc isti, cum etiam nostros actus inde religare conantur, admonent ut quaeramus, unde ne in ipsis quidem corporibus eis possit ratio ista constare. Quid enim tam ad corpus pertinens quam corporis sexus? et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus gemini concipi potuerunt. Unde quid insipientius dici aut credi potest, quam siderum positionem, quae ad horam conceptionis eadem ambobus fuit, facere non potuisse, ut, cum quo habebat eandem constellationem, sexum diversum a fratre non haberet; et positionem siderum, quae fuit ad horam nascentium, facere potuisse, ut ab eo tam multum virginali sanctitate distaret?

CC 134

Nulla ratio cur
eligantur dies
rebus agendis.

PL 147

7. Iam illud quis ferat, quod in eligendis diebus nova quaedam suis actibus fata moliuntur? Non erat videlicet ille ita natus, ut haberet admirabilem filium, sed ita potius, ut contemptibilem gigneret, et ideo vir / doctus elegit horam qua misceretur uxori. Fecit ergo fatum, quod non habebat, et ex ipsius facto coepit esse fatale, quod in eius nativitate non fuerat. O stultitiam singularem! Eligitur dies ut ducatur uxor; credo, propterea, quia potest in diem non bonum, nisi eligatur, incurri et infeliciter duci. Ubi est ergo quod nascenti iam sidera decreverunt? An potest homo, quod ei iam constitutum est, dici electione mutare, et quod ipse in eligendo die constituerit, non poterit ab alia potestate mutari? Deinde si soli homines, non autem omnia quae sub caelo sunt, constellationibus subiacent, cur aliterⁱ eligunt dies accommodatos ponendis vitibus vel arboribus vel segetibus, alios dies pecoribus vel domandis vel admittendis maribus, quibus equarum vel boum fetentur armenta, et cetera huius modi? Si autem propterea va-

^h decrementis *M.*
ⁱ alios *M.*

zanaca bude u istome času. Ili možda, jer su rođeni pod različitim horoskopom, da se jedno pretvorilo u muško a drugo u žensko dok su se radali?

Dok se može reći (a da ovo ne bude besmisleno) kako postoje stanovitvi utjecaji zvijezda na razlike u tijelima, kao kad se godišnja doba mijenjaju s približavanjem ili udaljavanjem Sunca ili kad se s porastom ili opadanjem Mjeseca neke vrste bića uvećavaju i smanjuju, poput morskih ježeva i školjaka, ili opet zadivljujuće plime i oseke oceana (7) — ali položajima zvijezda nisu podređene i volje duše; pa kad ti pokušavaju i naše odluke povezivati s time, opominju nas da potražimo gdje to njihovo dokazivanje nije dostatno ni za sama tijela. Jer što li više pripada tijelu od samog spola tijela? Pa ipak pod istim položajem zvijezda mogli su se začeti blizanci različita spola. Stoga, što li se gluplje može reći ili povjerovati od toga, da položaj zvijezda (koji u satu začeca oboma bijaše isti) nije mogao spriječiti da sestra imadne spol različit od brata, s kojim je imala isti položaj zvijezda; a vjerovati kako je položaj zvijezda (kakav bijaše u satu rođaja) mogao učiniti da se ona od njega toliko razlikuje djevičanskom svetošću?

7. Tko da podnese još i to, da se biranjem posebnih dana načine nove sudbine svojim vlastitim činovima? Naime, onaj ne bijaše tako rođen, da bi imao čudesnoga sina, nego prije tako da bi mu se rodio posve neznačajan, i stoga je kao učenjak izabrao sat u koji će leći sa svojom ženom. Dakle, načinio je onu sudbinu koju nije imao, i po njegovu vlastitom činu stalo je bivati sudbinskim ono čega ne bijaše u njegovu rođenju. O jedinstvene li gluposti! Odabire se tako dan za ženidbu; vjerujem zbog toga, jer ako se ne izabere pravi, može se pogoditi loš dan te se tako nesretno oženiti. Ali, gdje je onda ono što zvijezde odrediše čovjeku pri rođenju? A može li čovjek izmijeniti ono što mu je određeno izborom dana; dočim to što je sam uglavio izborom dana, neće li moći izmijenti kakva druga sila?

Zatim, ako utjecaju položaja zvijezda podliježu samo ljudi, a ne sve ostalo što je pod nebesima, zašto onda izabiru jedne dane koji su pogodni za sadnju vinove loze, za drveće ili za usjeve, druge pogodne za kroćenje životinja ili za rasplodni pripust, da mužjaci oplode kobile ili krave, i ostalo slično tome? Ako pak radi tih stvari izabrani

O izboru dana ženidbe, sadnje ili sjetve u polju

(7) Augustin je te podatke o prirodnim znanostima crpio iz pročitanih djela, napose iz Plinija Starijeg: veliki učenjak slično govori o plimi i oseki (97, [99], 212-213), običnim školjkama i bisernicama (2, 41, 109) i morskim ježevima (9, 52, [75], 164).

lent ad has res dies electi, quia terrenis omnibus corporibus sive animantibus¹ secundum diversitates temporalium momentorum siderum positio dominatur: considerent quam innumerabilia sub uno temporis puncto vel nascantur vel oriantur vel inchoentur, et tam diversos exitus habeant, ut istas observationes cuius puero ridendas esse persuadeant. Quis enim est tam excors, ut audeat dicere omnes arbores, omnes herbas, omnes bestias, serpentes, aves, pisces, vermiculos momenta nascendi singillatim habere diversa? Solent tamen homines ad temptandam peritiam mathematicorum afferre ad eos constellationes mutorum animalium, quorum ortus / propter hanc explorationem domi suae diligenter observant, eosque mathematicos praeferunt ceteris, qui constellationibus inspectis dicunt non esse hominem natum, sed pecus. Audent etiam dicere quale pecus, utrum aptum lanitio, an vectationi, an aratro, an custodiae domus. Nam et ad canina fata temptantur et cum magnis admirantium clamoribus ista respondent. Sic desipiunt homines, ut existiment, cum homo nascitur, ceteros rerum ortus ita inhiberi, ut cum illo sub eadem caeli plaga nec musca nascatur. Nam si hanc admiserint, procedit ratiocinatio, quae gradatim accessibus modicis eos a muscis ad camelos elephantosque perducatur. Nec illud volunt advertere, quod electo ad seminandum agrum die tam multa grana in terram simul veniunt, simul germinant, exorta segete simul herbescunt, pubescunt, flavescunt; et tamen inde spicas ceteris coevas atque, ut ita dixerim, congerminales alias robigo interimit, alias aves depopulantur, alias homines avellunt. Quo modo istis alias constellationes fuisse dicturi sunt, quas tam diversos exitus habere conspiciunt? An eos paenitebit his rebus dies eligere easque ad caeleste negabunt pertinere decretum, et solos sideribus subdent homines, quibus solis in terra Deus dedit liberas voluntates? His omnibus consideratis non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fati in/serere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est.

CC 135

PL 148

¹ sive non animantibus dod. M.

dani vrijeđe zbog toga što svima zemaljskim tijelima ili svima živim bićima (a prema različitim vremenskim razmacima) upravlja položaj zvijezda, neka razmotre kolika se nebrojena bića u jednoj točki vremena ili rode ili začnu ili počnu, a imaju tako različite završetke, da bi se u to koliko su takva promatranja smiješna uvjerio i svaki dječak. Jer tko je toliko bezuman da se usudi reći, kako sva drveta, sve travke, sve zvijeri, ptice, ribe, crvići — imaju takve različite pojedinačne časove rođenja? Pa ipak ljudi običavaju, kako bi iskušali vještinu tih zvjezdoslovaca, donositi im podatke o položaju zvijezda bezumnih životinja, kojih rađanje (a radi takvog istraživanja) pažljivo kod kuće promatraju, te više od ostalih cijene one zvjezdoslovce koji, pogledavši položaje zvijezda, izjave kako se nije rodio čovjek, nego životinja. Čak se drznu reći i kakva je životinja, je li prikladna za vunu, za vuču, za oranje ili za čuvanje kuće. Iskušavaju oni, naime, njih i o pasjim sudbinama, i kad im odgovore, pozdravljaju ih glasnim povicima divljenja.

Ljudi su toliko nerazumni te misle da kad se čovjek rađa, tako se zaustavlja rađanje ostalih stvorova, da se pod istim dijelom neba ne rađa ni jedna muha. Naime, ako bi nju dopustili, onda bi se umovanjem korak po korak uspinjali te stigli od muha do deva i slonova. Niti hoće o ovome razmisliti: kad je izabran dan za sjetvu nekoga polja, onda se mnoga zrna odjednom posiju u zemlju, odjednom proklijaju, te kad usjevi izbiju, zajedno izbijaju vlati, zelene se i žute, pa ipak klasove koji su istodobni s ostalima i, da tako kažem, *su-klični*, jedne uništi snijet, druge ptice pozoblju, dok treće ljudi poberu. I kojim će sad načinom reći, kako su imali različite položaje zvijezda, kad bjelodano imaju tako različite završetke? Ili će im dodijati da tima stvarima izabiru dane i zanjekat će da one potpadaju pod nebesku odredbu, i podredit će zvijezdama jedino ljude, kojima je jedinima na zemlji Bog darovao slobodnu volju? (8).

Razmotrivši sve to, s pravom se vjeruje, kad zvjezdari začudno daju mnoge istinite odgovore, da do toga dolazi skrivenim poticajem opakih duhova, kojima je svrha usaditi i učvrstiti u ljudskim umovima ta lažljiva i škodljiva mnijenja o zvjezdanim sudbinama, a ne dolazi po proučavanju i istraživanju horoskopa bilo koje vrste, jer takvog umijeća nema.

(8) Postojala je zbirka rasprava, koje su navodno potjecale od legendarnih etrurskih zakonodavaca Tageta i Tarhonta, o sretnim i zlosretnim danima za razne poslove, naročito za poljske radove. Na to se pozivaju Fontej, Nigidije Figul, Kornelije Labeon, Klaudije Tusk i Ivan Lid povezujući zvijezda zodijska s meteorolojskim i zemaljskim pojavama u raznim dijelovima svijeta.

Stoici auctores sunt fatum esse connexionem causarum.

8. Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi versus:

*Duc, summe pater altique dominator poli,
Quocumque placuit, nulla parendi mora est.
Adsum impiger: fac nolle, comitabor gemens /
Malusque patiar, facere quod licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*¹³.

Nempe evidentissime hoc ultimo versu ea fata appellavit, quam supra dixerat summi patris voluntatem; cui paratum se oboedire dicit, ut volens ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Illi quoque versus Homerici huic sententiae suffragantur, quos Cicero in Latinum vertit:

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*¹⁴.

Nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia; sed quoniam Stoicos dicit vim fati asserentes istos ex Homero versus solere usurpare, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos versus, quos disputationi adhibent quam de fato habent, quid sentiant esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iovem appellant, quem summum deum putant, a quo connexionem dicunt pendere fatorum.

9. 1. Hos Cicero ita redarguere nititur, ut non existimet aliquid se adversus eos valere, nisi auferat divinationem. Quam sic conatur auferre, ut neget esse / scientiam futurorum, eamque omnibus viribus nullam esse omnino contendat, vel in homine vel in Deo, nullamque rerum praedictionem. Ita et Dei praescientiam negat et omnem prophetiam luce clariorem conatur evertere vanis argumentationibus et opponendo sibi quaedam oracula, quae facile possunt refelli; quae tamen nec ipsa vincunt. In his autem mathematicorum coniecturis refutandis eius regnat oratio, quia vere tales sunt, ut se ipsae destruant et refellant. Multo sunt autem tolera-

¹³ Kleant, lat. prijevod: SENEKA, *Ep.* 107, 11.

¹⁴ HOMER, *Odis.* 18, 136 s. (prijevod kod CICERONA, *De fato.* fr. 4).

8. Postoje oni koji riječju sudbina ne nazivaju položaj zvijezda (kakav je kad se tkogod začinje, ili rađa ili započinje), nego svezu i slijed svih uzroka po kojem nastaje sve što nastaje; nije potrebno s tima mnogo raspravljati ni nadmetati se oko porabe riječi, sve dok sam poredak i slijed uzroka pripisuju volji i moći višnjega Boga, o kojem se i najbolje i najistinitije vjeruje i da sve zna prije negoli ono postane i da ništa ne ostavlja neuređeno; od Njega su sve moći, iako od Njega nisu i volje sviju. Da oni sudbinom prije svega nazivaju volju najvišega Boga (kojega se moć nepobjedivo rasprostire po svemu) vidi se iz slijedećeg, iz stihova koji — ako se ne varam — pripadaju Aneju Seneki:

»Povedi, o višnji Oče, vladaru visokog neba,
Kamo god se tebi sviđi, poslušat ću žurno.
Evo me voljna: ne htjednem li, poći ću jaučući,
I opak ću pretrpjeti što dobromu je priličilo činiti.
Jer one koji su voljni sudbina vodi,
One koji nisu — vuče.«¹³⁾

Naime, posve je bjelodano kako u posljednjem stihu sudbinom nazva ono što gore reče da je volja višnjeg Oca; kaže kako je pripravan Njega poslušati, da ga voljna povede, a ne da ga nevoljkoga vuče; jer:

». . . one koji su voljni sudbina vodi,
one koji nisu — vuče.«

To mnijenje potkrepljuju i oni Homerovi stihovi koje je Cicero preveo na latinski:

»Onakvi su umovi ljudski
kakvo je svjetlo kojim je otac
Jupiter obasjao plodonosne zemlje.«¹⁴⁾

U ovome pitanju ne bi pjesničko mnijenje imalo neke važnosti; ali budući da on kaže, kako stoici običavaju navoditi te stihove iz Homera da bi dokazali moć sudbine, ovdje i nije riječ o mnijenju onoga pjesnika, nego o mnijenju dotičnih filozofa, kad već tim stihovima (koje navode u raspravi što je vode o sudbini) najotvorenije izjavljuju što misle da je sudbina, jer nazivaju Jupiterom (o kojemu misle da je najviši bog) onoga o kojemu kažu da ovisi slijed sudbina.

9. 1. Cicero se tako trudi opovrgnuti te filozofe, da misli kako protiv njih ne može ništa postići sve dok ne pobije gatanje. Toliko se trudi da ga opovrgne da niječe samo znanje o budućim događajima, i svim se silama trsi dokazati kako ono uopće ne postoji, bilo u čovjeku bilo u Bogu, te da nema nikakvih proroštava. Tako poriče i Božje predznanje te svako proroštvo što je od svjetla jasnije nastoji opovrgnuti ispraznim dokazima, obarajući se pri tome na neka proroštva koja je lako pobiti; pa ipak ni ta ne uspijeva opovrgnuti. Nu, kad pobija nagađanja zvjezdoslovaca, prevladava njegova rječitost, budući da su ona takva te se sama između sebe obaraju i pobijaju.

O onima koji imenom sudbine označuju ne položaj zvijezda, nego niz uzroka što ovisi o Božjoj volji

O Božjem predznanju i čovjekovoj slobodnoj volji, a protiv Ciceronove tvrdnje

Cicero pro libera voluntate contra fatum...
PL 149

biliores, qui vel siderea fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est. Quod et ipse cum videret, etiam illud temptavit^m quod scriptum est: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*¹⁵; sed non ex sua persona. Vidit enim quam esset invidiosum et molestum, ideoque Cottam fecit disputantem de hac re adversus Stoicos in libris *De deorum natura* et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam quam pro Cotta, qui nullam divinam naturam esse contendit¹⁶. In libris vero *De divinatione* ex se ipso apertissime oppugnat praescientiam futurorum¹⁷. / Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat et perdat liberam voluntatem. Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit. Sed quoquo modo se habeant tortuosissimae concertationes et disputationes philosophorum, nos ut confitemur summum et verum Deum, ita voluntatem summamque potestatem ac praescientiam eius confitemur; nec timemus ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest; quod Cicero timuit, ut oppugnaret praescientiam, et Stoici, ut non omnia necessitate fieri dicerent, quamvis omnia fato fieri contenderent.

CC 137

...negat et Deum
futura nesci-
re...

- 2. Quid est ergo, quod Cicero timuit in praescientia futurorum, ut eam labefactare disputatione detestabili niteretur? Videlicet quia, si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt; et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo; et si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum; non enim fieri aliquid potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit; si autem certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit, *fato*, inquit, *fiunt omnia quae fiunt*. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate nullumque est arbitrium voluntatis; *quod si concedimus*, inquit¹⁸, *omnis humana vita subvertitur, frustra leges dantur, frustra obiurgationes, laudes, vituperationes, exhortationes adhibentur, neque ulla iustitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt*. Haec ergo ne consequantur indigna et absurda et perniciose rebus humanis, non vult esse praescientiam futurorum; atque in has angustias coartat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse / praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli; si elegerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum. Ipse itaque ut vir magnus et

PL 150

^m asserere M.

¹⁵ Ps 14 (13), 1.

¹⁶ CICERON, *De nat. deor.* 1, 6, 15; 2, 67, 168; 3, 1, 1.

¹⁷ CICERON, *De div.* 2, 48–54.

¹⁸ CICERON, *De div.* 2, 49; *De fato* 17, 40.

Međutim, mnogo su prihvatljiviji i oni što zagovaraju zvjezdane sudbine negoli on, koji nijeće predznanje o budućim događajima. Jer, najbjelodanija je ludost i ispovijedati da Bog postoji i nijekati predznanje o budućim događajima. Ciceron je to i sam uvidio, pa čak pokušao i ono o čemu je pisano: »Bezumnik reče u srcu: 'Nema Boga'«¹⁵) ali ne sâm osobno. Uvidio je kako bi to bilo i mrsko i napadno; stoga se pobrinuo da o tome Kota^A raspravlja protiv stoikâ u knjigama *O naravi bogova*, i više bijaše sklon pristati uz Lucilija Balba (kojemu bijaše dodijelio zagovor stoikâ) negoli uz Kotu (koji je tvrdio kako ne postoji nikakva božanska narav)¹⁶). Međutim, u knjigama *O proricanju* sâm posve otvoreno napada predznanje o budućim događajima.¹⁷) Čini se kako sve to čini da ne dopusti postojanje sudbine te izgubi slobodnu volju. On naime misli, dopusti li se znanje o budućim događajima, onda iz toga tako proizlazi postojanje sudbine, da se ono uopće ne može nijekati. Nu, kakve god bile te krajnje zapletene prepirke i raspre filozofâ, mi kao što priznajemo najvišeg i istinskog Boga tako i vjerujemo u Njegovu volju, najvišu moć i predznanje; a ne bojimo se ni da nećemo stoga učiniti svojom voljom ono što činimo voljom, jer već unaprijed zna što ćemo učiniti Onaj kojega predznanje ne može pogriješiti. Ciceron se toga bojao tako te je opovrgnuo predznanje, a i stoici tako da govorahu kako se sve ne zbiva po nužnosti, iako su tvrdili kako sve biva po sudbini.

2. Što je, dakle, ono čega se bojao Ciceron u predznanju budućih događaja, tako da se trudio oboriti ga gnusobnom raspravom? Očigledno zbog toga, što ako se unaprijed znaju svi budući događaji, oni će se događati onim redom koji je unaprijed spoznat; ako se tim redom budu događali, onda je u Bogu, koji unaprijed zna, određen poredak stvari; a ako je određen poredak stvari, određen je i poredak uzroka; jer se, naime, ne može ništa dogoditi čemu ne bi prethodio nekakav tvorni uzrok; a ako je pak određen poredak uzrokâ kojim nastaje sve što nastaje, onda (kaže on) sve stvari bivaju po sudbini. Ako je tomu tako, onda nije ništa u našoj moći i nema nikakve slobode volje; a dopustimo li štogod takvo (kaže on),¹⁸) izvrće se cijeli ljudski život — uludo se donose zakoni, uzaludni su prigovori i pohvale, ukori i ohrabrenja, i nema onda nikakve pravde za nagradu dobrima, i za kaznu opakima. Kako ne bi došlo do takvih posljedaka — nedostojnih, besmislenih i pogubnih po ljudski rod — Ciceron ne želi dopustiti predznanje o budućim događajima; i na ovakve tjeskobe prisiljava on dušu vjernika, da izabere jedno od dvoga: ili da je štogod u našoj volji, ili da postoji predznanje o budućnosti, jer misli kako je nemoguće da postoji oboje, nego: prihvati li se jedno, pobija se drugo; izaberemo li predznanje o budućim događajima, poništavamo slobodu volje; izaberemo li slobodu volje, poništavamo predznanje o budućim događajima. A budući sâm velik i učen čovjek, pouzdan i umješan

A K. Aurelije Kota, konzul (75). Javlja se kao sudionik u Ciceronovim djelima *O govorniku* i *O naravi bogova*; predstavnik je akademika.

doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos. Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur et fide pietatis utrumque confirmat. Quo modo? inquit; nam si est praescientia futurorum, sequentur illa omnia, quae connexa sunt, donec eo perveniatur, ut nihil sit in nostra voluntate. Porro si est aliquid in nostra voluntate, eisdem recursis gradibus / eo pervenitur, ut non sit praescientia futurorum. Nam per illa omnia sic recurritur: Si est voluntatis arbitrium, non omnia fato fiunt; si non omnia fato fiunt, non est omnium certus ordo causarum; si certus causarum ordo non est, nec rerum certus est ordo praescienti Deo, quae fieri non possunt, nisi praecedentibus et efficientibus causis; si rerum ordo praescienti Deo certus non est, non omnia sic veniunt, ut ea ventura praescivit; porro si non omnia sic veniunt, ut ab illo ventura praescita sunt, non est, inquit, in Deo praescientia omnium futurorum¹⁹.

CC 138

Quae fides de
libertate
et
praescientia.

- 3. Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi votentibus fieri sentimus et novimus. Omnia vero fato fieri non dicimus, immo nulla fieri fato dicimus; quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est, quoniam res ipsa inaniter asseritur, nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo²⁰; non enim abnuere possumus esse scriptum in Litteris sanctis: *Semel locutus est Deus, duo haec audivi, quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, qui reddisⁿ unicuique secundum opera eius*²¹. Quod enim dictum est: *Semel locutus est*, intellegitur « immobiliter », hoc est incommutabiliter, « est locutus », sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est. Hac itaque ratione possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen iam in alia re soleret intellegi, quo corda hominum nolumus inclinari. Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum

ⁿ qui reddis] nekoliko najstarijih kodeksa, qui reddes većina kodeksa, quia reddes dva kodeksa, quia tu reddes M.

¹⁹ CICERON, *De div.* 2, 51—53.

²⁰ VARON, *De lingua lat.* 6, 52; usp. PLATON, *Država* 617 c; PLOTIN, *Eneade* 2, 3, 7, 4—7; 4, 1, 6, 18—24.

²¹ Ps 62 (61), 12—13.

savjetnik u pitanjima ljudskoga života, Ciceron je od toga dvoga izabrao slobodu volje; kako bi nju potkrijepio, zanijekao je predznanje o budućim događajima, i — želeći učiniti ljude slobodnima, učinio ih je bezbožnima.

Međutim, vjernička duša izabire i jedno i drugo: ispovijeda i jedno i drugo i oboje potvrđuje pobožnom vjerom. Kojim načinom? pita Ciceron; ako, naime, postoji predznanje o budućim događajima, onda slijede u nizu sve one povezane stvari, dok se ne stigne do toga kako ništa nije u našoj volji. Te ponovno, ako nešto jest u našoj volji, obmutim koracima dolazi se do toga da nema predznanja o budućim događajima. Naime: sve se ponavlja ovako: ako postoji slobodna volja, onda se sve ne zbiva po sudbini; ako pak sve ne biva po sudbini, onda nije određen poredak svih uzrokâ; ako nije određen poredak svih uzroka, ne postoji ni određen poredak stvari za Boga koji unaprijed zna; jer stvari ne mogu postojati ukoliko im ne prethode njihovi tvorni uzroci; a ako nije određen poredak stvari za Boga, koji unaprijed zna, onda sve stvari ne dolaze onako kako je on unaprijed znao da će dolaziti; i dalje, ako se sve stvari ne događaju onako kako je On o njima unaprijed znao da će se dogodati, onda (kaže on) nema ni u Bogu predznanja o budućim događajima.¹⁹⁾

3. Protiv tih bogohulnih i bezbožnih drskosti, mi izjavljujemo i da Bog o svim stvarima zna prije negoli se one dogode, i da svojom voljom činimo sve ono o čemu osjećamo i znamo da se ne bi dogodilo bez naše volje. Ne kažemo da se sve stvari događaju po sudbini; dapače: kažemo kako se ništa ne događa po sudbini; jer već smo pokazali kako se riječ sudbina običava upotrijebiti kad se govori o položaju zvijezda, kad je tkogod začet ili rođen, te da ništa ne vrijedi, jer je sam predmet isprazan. A poredak uzrokâ, u kojemu Božja volja najviše može, mi niti niječemo niti nazivamo riječju sudbina, ukoliko možda ne bismo shvatili da sudbina (*fatum*)^B potječe od *fari*, to jest od *govoriti*;²⁰⁾ jer ne možemo osporiti da je u Svetome pismu zapisano:

»Bog rekao jedno, a ja dvoje čuo:

'U Boga je snaga! U tebe je,

Gospode, milosrđe! Ti uzvrćaš
svakom po djelima njegovim.'²¹⁾

Izričaj »Bog je rekao jedno« (*Semel locutus est*) znači »nepokretno« (*immobiliter*), to jest »neizmjenjivo« (*incommutabiliter*) je rekao, upravo kao što neizmjenjivo zna sve one stvari koje će se dogoditi i koje će sam učiniti. Po tome bismo, dakle, razlogu mogli upotrebljavati riječ sudbina (*fatum*) koja potječe od »govoriti« (*fari*), da se riječ nije uobičajila za drugi predmet, prema kojem ne želimo da se usmjeruju ljudska srca. Ako je u Bogu određen poredak svih uzroka, iz toga ne proizlazi da ničega nema u slobodi naše volje. Zapravo, i same naše volje nalaze se u poretku uzrokâ koji je određen za Boga i sadržane su u Njegovu predznanju, jer su i ljudske volje uzroci ljudskih činova;

^B Etimologija je posve ispravna.

PL 151

causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto / in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.

Deus praescit
manente libera
voluntate.
CC 139

- 4. Nam et illud, quod idem Cicero concedit, nihil fieri si causa efficiens non praecedat, satis est ad eum in hac quaestione redarguendum²². Quid enim eum adiuvat, quod dicit nihil / quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem, quia est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria? Sufficit, quia omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. Iam vero causae voluntariae aut Dei sunt aut Angelorum aut hominum aut quorumque animalium, si tamen voluntates appellandae sunt animarum^o rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt vel evitant. Angelorum autem voluntates dico seu^p bonorum, quos Angelos Dei dicimus, seu malorum, quos angelos diaboli vel etiam daemones appellamus: sic et hominum, et^q bonorum scilicet et malorum. Ac per hoc colligitur non esse causas efficientes omnium quae fiunt nisi voluntarias, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. Nam et aer iste seu ventus dicitur spiritus; sed quoniam corpus est, non est spiritus vitae. Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia creatorque est omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus, spiritus utique non creatus. In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas voluntates adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Mala quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est. Corpora igitur magis subiacent voluntatibus, quaedam nostris, id est omnium animantium mortalium et magis hominum quam bestiarum; quaedam vero angelorum; sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt, cui etiam voluntates omnes subiciuntur, quia non habent

^o animalium M.

^p sive ovdje i kod M.

^q et] isp. M.

²² CICERON, *De div.* 1, 55, 125; *De fato* 11, 24; 15, 34.

stoga, Onaj koji je unaprijed znao sve uzroke stvari, među tima uzrocima nije mogao ne znati i za naše volje, o kojima je unaprijed znao da su uzroci naših činova (9).

4. Ali i ono što sâm Ciceron dopušta, naime: da ništa ne biva ako tomu ne prethodi tvorni uzrok, dostaje da ga pobijemo u ovome pitanju²²) Jer, što njemu vrijedi što kaže kako ništa ne biva bez uzroka, ali da svaki uzrok nije sudbinski, jer postoji slučajni uzrok, naravni uzrok i voljni uzrok? Dosta je to što priznaje kako ništa ne biva a da mu ne prethodi njegov uzrok. Za one uzroke koji se nazivaju slučajnim (*fortuitus*), a od čega potječe i sama riječ sreća (*fortuna*), mi ne kažemo da ne postoje, nego da su skriveni, i pripisujemo ih ili istinskomu Bogu ili pak volji bilo kojega od duhova; dočim same naravne uzroke nipošto ne odvajamo od volje onoga koji je tvorac i začetnik cjelokupne naravi. A voljni uzroci pripadaju ili Bogu, ili anđelima, ili ljudima, ili životinjama, ako treba nazvati voljama ona gibanja nerazumnih životinja kojima štogod čine, prema svojoj naravi, kad nešto žele ili pak izbjegavaju. U slučaju volja anđela govorim ili o dobrima (koje nazivamo Božjim anđelima) ili o zlima (koje nazivamo anđelima vrazjim ili zlim duhovima); isto tako i o ljudima, to jest: o dobrima i zlima.

A s pomoću toga se izvodi, da nema tvornih uzrokâ, za sve stvari koje bivaju, osim voljnih, pripadajući — naime — onoj naravi koja je duh (*dah-spiritus*) života. Dakako, i sam uzduh i vjetar nazivaju se dahom (*spiritus*), ali kako su tjelesni, nisu dah života. Jer, dah života, koji oživljava sve i stvoritelj je svakog tijela i svakog stvorenog duha, jest sam Bog, nestvoreni duh. U Njegovoj volji najviša je moć, kojom pomaže dobre volje stvorenih duhova, sudi zlim voljama, sve ih uređuje, te nekima podjeljuje moći, a nekima ne podjeljuje. I kao što je stvoritelj svih naravi, tako je i darivatelj svih moći, ali ne i voljâ. Jer, zle volje nisu od njega, jer su protiv naravi, koja je od njega. Tijela su, međutim, više podvrgnuta voljama; neka našima (to jest: voljama svih smrtnih stvorova i to više ljudi negoli zvijeri); neka opet voljama anđela, ali Njegovoj su volji u najvišoj mjeri podvrgnute sve stvari; Njemu podliježu i sve volje, jer one nemaju moći ukoliko im je

(9) Sažeto i jasno ponavlja Augustin svoje učenje iz rasprave o slobodi volje (*De libero arbitrio* 3, 2, 4 - 4, 11) kako Božje predznanje (formalno uključeno u njegovoj promisli: *πρόνοια*) ne dokida, već radije uključuje slobodno opredjeljivanje čovjekove volje, u smislu predznanja kao uzroka koji pokreće svoje stvorenje, čovjeka, da se za nešto odluči slobodno. Tu je istančana potvrda zdravoga kršćanskog realizma (usp. npr. Irenej, *Adv. haer.* 2, 26, 3; 4, 37, 1; Hipolit, *Philos.* 10, 32; Klement Aleksandrijski, *Strom.* 6, 7, 156).

potestatem nisi quam ille concedit. Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. Quo modo igitur ordo causarum, qui praescientis certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates? Contendat ergo Cicero cum eis, qui hunc cau/sarum ordinem dicunt esse fatalem vel potius ipsum fati nomine appellant, quod nos abhorremus praecipue propter vocabulum, quod non in re vera consuevit intellegi. Quod vero negat ordinem / omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in libris *De deorum natura* facere molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*²³. Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt, quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest. Quapropter si mihi fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem fatum esse infirmioris potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate, quam illo causarum ordine, quem non usitato, sed suo more Stoici fatum appellant, arbitrium nostrae voluntatis auferri.

PL 152

CC 140

Simul esse pos-
sunt necessitas
et voluntas li-
bera...

10. 1. Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim

²³ Ps 14 (13), 1.

On ne podari. Dakle, Bog je uzrok stvari, koje tvori, a sam nije tvoren; ostali uzroci i tvore i tvoreni su, kakvi su i svi stvoreni duhovi, a najviše oni razumski. Tjelesne uzroke, koji su više tvoreni nego što sami čine, ne treba ubrajati među tvome uzroke, jer mogu samo ono što od njih učine volje duhova (10).

Dakle, kojim onda načinom poredak uzrokâ (koji je određen u Bogu, koji unaprijed zna) postiže to da ništa ne bude u našoj volji, kad u samom poretku uzrokâ naše volje imaju važno mjesto? (11). Nek se stoga Ciceron prepire s onima koji govore da je ovaj poredak uzroka sudbinski ili ga zapravo samog nazivaju sudbinom, od čega zaziremo osobito zbog same te riječi, koja se obično ne odnosi ni na što zbiljsko. A to što niječe da je poredak svih uzroka posve određen i savršeno poznat Božjem predznaju, to ga više otklanjamo negoli stoici. Ili on niječe da postoji Bog, (što bijaše pokušao u osobi drugog sudionika u knjigama *O naravi bogova*); ili pak, ako priznaje da Bog postoji, poriče da On posjeduje predznanje o budućim događajima, što je opet ravno ničemu drugomu negoli onomu »Bezumnik reče u srcu: 'Nema Boga'«²³). Jer onaj koji unaprijed ne zna sve što će se dogoditi, nije ni Bog. Zbog toga i naše volje uzmažu onoliko koliko je Bog htio i unaprijed znao da će one uzmoći; te stoga, što god uzmažu, najpo-uzdanije uzmažu; i ono što će učiniti, one će svakako učiniti, jer Onaj kojega predznanje ne može pogriješiti — On je unaprijed znao, da će one to i uzmoći i učiniti. Zbog toga, kad bi mi se i svidjelo da štogod nazovem riječju sudbina, prije bih rekao kako je sudbina slabijega volja jačega, koji on toga ima u svojoj moći, negoli dopustio da se poretkom uzrokâ (koji na svoj, ali ne na uobičajen, način stoici zovu sudbinom) dokine sloboda naše volje.

10. 1. Stoga se ne treba bojati ni one nužnosti, koje su se stoici bojali te se trsili da tako razluče uzroke stvari: da neke od njih izuzmu od nužnosti, a neke da joj podvrgnu, pa među one za koje ne htjedoše da budu pod nužnošću smjestiše i naše volje, pretpostavivši kako one ne bi bile slobodne ako se podrede nužnosti. Ako se našom nužnošću

Da li voljama lju-
di upravlja kakva
nužnost?

(10) Po Aristotelu bi to bio utjecaj tvornog uzroka (*Phys.* 2, 3, 194, 15ss).

(11) U ovom suvislom i duboko spekulativnom stavku, Augustin promatra volju kao uzrok, i to slobodni uzrok činâ, unatoč Božjem predznanju, vodeći računa o redu ciljeva i prevladavajući neodređenost slučajnoga time što volja odlučuje hoće li ono što je nenužno biti ili ne biti ili će biti drugačije.

necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiundo quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. / Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur / nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus. Quidquid autem aliorum hominum voluntate nolens quisque patitur, etiam sic voluntas valet, etsi non illius, tamen hominis voluntas; sed potestas Dei. (Nam si voluntas tantum esset nec posset quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas nisi voluntas esset, nec alterius, sed eius esset qui vellet, etsi non posset implere quod vellet). Unde quidquid praeter suam voluntatem patitur homo, non debet tribuere humanis vel angelicis vel cuiusquam creati spiritus voluntatibus, sed eius potius, qui dat potestatem volentibus.

CC 141

PL 153

...et Deum praescire.

- 2. Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra vo-

naziva ono što nije u našoj moći, nego nužnost čini ono što može čak ako mi to i ne želimo (kakva je i nužnost smrti), onda je bjelodano kako naše volje — kojima mi živimo ispravno ili krivo — nisu pod takvom nužnošću. Mi, naime, činimo mnoge stvari, koje ako ne bismo htjeli, ne bismo zaista počinili. Tu prije svega pripada samo htjeti; ako, naime, hoćemo, ono jest; ako pak nećemo, ono nije; ne bismo htjeli, da nam to nije volja.

Ako se opet odredi da je nužnost ono po čemu kažemo kako je nužno da štogod bude tako, ili da se dogodi tako, ne znam zašto bismo se plašili da nam ona može ukinuti slobodu volje. Naime, mi pod nužnost ne stavljamo ni život Boga ni predznanje Boga, kažemo li kako je nužno da Bog vječno živi i da sve unaprijed zna; isto se tako Njegova moć ne umanjuje kaže li se, kako on ne može ni umrijeti ni pogriješiti. A On to stoga ne može, jer kad bi mogao (umrijeti ili pogriješiti), njegova bi moć zacijelo bila manja. Pa se naravno s pravom kaže da je svemoćan, iako ne može ni umrijeti ni pogriješiti. Svemoćan znači da On čini ono što hoće, i da ne trpi ono što neće; kad bi mu se takvo što događalo, nipošto ne bi bio svemoćan. Stoga, On neke stvari ne može, upravo jer je svemoćan. Isto je i kad kažemo, kako je nužno da hoćemo slobodnom voljom, kad štogod ushtjednemo: i tada nedvojbeno izričemo istinu, a time samu slobodnu volju ne podvrgavamo nužnosti, koja oduzima slobodu.

Dakle, postoje naše volje, i one čine što god mi hoteći činimo, čega ne bi bilo da mi to nećemo. A i sve ono što tkogod ne hoteći pretrpi od volje drugih ljudi, i tu je posrijedi volja, pa iako nije njegova, ipak je čovjekova volja; ali moć je Božja (jer da je tu samo volja i da ne može ono što hoće, bila bi spriječena moćnijom voljom; pa i tako volja ne bi bila ništa drugo osim volja, ne volja drugoga, nego bi bila onoga koji ushtjede, iako nije uzmogao izvršiti ono što je ushtio). Otuda, što god čovjek pretrpi mimo svoje volje, ne treba pripisivati voljama ni ljudskim ni anđeoskim ni bilo kojeg stvorenoga duha, nego prije onoga koji podaruje moć onima koji imaju volju (12).

2. Dakle, ne proizlazi kako ništa nije u našoj volji, jer je Bog unaprijed znao što će biti u našoj volji. Naime, ne stoji da onaj koji je to unaprijed znao, nije ništa unaprijed znao. Dalje, ako onaj koji je unaprijed znao što će biti u našoj volji, unaprijed znadijaše ne ništa, nego nešto, onda zaista, i uz njegovo predznanje, jest nešto u našoj volji. Stoga, nismo

(12) Čovjekova volja ne samo ostvaruje razne svrhe postajući uzrokom na razini nenužnoga nego i usklađuje nužnost i slobodu; jer, ako je volja, nužno je slobodna, to jest ne može ne biti slobodna, i njeno htjenje nužno jest njezino htjenje, a to znači slobodno.

luntate. Quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur. Unde absit a nobis eius negare praescientiam, ut libere velimus^r, quo adiuvante sumus liberi vel erimus. Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes, quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit, et preces valent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse praescivit, et iuste praemia bonis factis et peccatis supplicia constituta sunt. Neque enim ideo <non>^s peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.

Deus omnia disponit.

CC 142

PL 154

11. Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu Sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis, cuius sunt participatione felices, quicumque sunt veritate, non vanitate felices, qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, qui eum peccantem nec impunitum esse permisit nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit; a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a / quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae; qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum, rationali autem insuper mentem, intellegentiam, voluntatem; qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera nec avis pinnulam, nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium

^r ut ... velimus] ut liberi esse velimus M.

nikako prisiljeni ili da zadržavši predznanje Božje ukinemo slobodu volje, ili da zadržavši slobodu volje Bogu (što je hula) zaniječemo predznanje o budućim događajima; nego mi prigrljujemo oboje, jedno i drugo odano i istinski priznajemo, jedno kako bismo pravo vjerovali, drugo kako bismo pravo živjeli.

Naime, zlo se živi, ako se o Bogu pravo ne vjeruje. Nek je stoga daleko od nas da (kako bismo imali slobodnu volju) niječemo predznanje onomu uz čiju pomoć ili jesmo ili ćemo biti slobodni. Pa prema tome nisu uzaludni zakoni, prigovori, hrabrenja, pohvale i ukori, jer je On unaprijed znao kako će i njih biti, i u najvišoj su mjeri djelotvorni, onoliko koliko je On unaprijed znao da će biti takvi; isto su tako djelotvorne i molitve, kako bi se postiglo ono o čemu je unaprijed znao da će dati onima koji ga mole; i pravično su određene nagrade za dobra djela a kazne za grijeh. Isto tako, ne griješi čovjek stoga, jer je Bog unaprijed znao da će on griješiti; dapače, upravo zbog toga nema dvojbe, da sam čovjek griješi kad griješi, jer je unaprijed znao da će čovjek griješiti Onaj kojega predznanje ne može zatajiti, a ne ni sudbina, ni sreća, niti štogod drugo. A ako to čovjek ne ushtjedne, onda dakako i ne griješi; ali ako i ne htjede griješiti, i o tome je On unaprijed znao.

11. I tako najviši i istinski Bog, sa Riječju svojom i s Duhom svetim — što troje jest jedno; Bog, jedan i svemoćan, stvoritelj i tvorac svake duše i svakog tijela; dioništvom u Njemu sretni su svi koji su sretni u istini a ne u ispraznosti; On je od duše i tijela načinio čovjeka razumnoj životinjom; kad čovjek griješi, On ga ne ostavlja nekažnjena, ali ga i ne napušta bez milosrđa; On i dobrima i zlima podari bit, kao i stijenju; sjemenski život, kao i drveću; osjetilni život, kao i životinja; a razumski život, kao i samim anđelima; od Njega je svaki način, svaka vrsta, svaki poredak; od Njega je i mjera i broj i uteg; od Njega jest sve što naravski jest, bilo kojega roda, bilo kakve cijene; od Njega je sjemenje oblika, oblici sjemenja, gibanje sjemenja i oblika; On i pūti dade podrijetlo, ljepotu, zdravlje, plodnost u razmnožbi, sklad udova te zdravlje što dolazi od njihove sloge; On i nerazumnoj duši dade pamćenje, osjet, žudnju, a razumskoj još i pamet, razum i volju; ni nebo ni zemlju, ni anđela ni čovjeka, ni iznutricu najsitnijeg i najprezrenijeg stvora, čak ni perce ptičice, ni cvjetić travke, niti

O sveopćoj promisli Božjoj, koje zakoni upravljaju svima stvarima

^s non] isp. M.

convenientia et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.

Utrum fato aut ordine res agantur rationes conferuntur (12-26)

Romanorum ingens fuit amor libertatis.

12. 1. Proinde videamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvere dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena. Quod ut absolutius disserere possemus, ad hoc pertinentem et superiorem librum conscripsimus, quod in hac re potestas nulla sit eorum deorum, quos etiam rebus nugatoriis colendos putarunt, et praesentis voluminis partes superiores, quas huc usque perduximus, de fati quaestione tollenda, ne quisquam, cui iam persuasum esset non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum atque servatum, nescio cui fato potius id tribueret quam Dei summi potentissimae voluntati. Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliae gentes excepta una populi Hebraeorum deos falsos colerent et non Deo victimas, sed daemones immolarent, tamen *laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant*²⁴; hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius / ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt. Hinc est quod regalem dominationem non ferentes *annua imperia binosque imperatores sibi fecerunt*²⁵, *qui consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando*²⁶; cum et reges utique a regendo dicti melius videantur, ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo; sed fastus regius non disciplina putata est regentis vel benivo-

CC 143

²⁴ SALUSTIJE, *Catil.* 7, 6.

²⁵ SALUSTIJE, *Catil.* 6, 7.

²⁶ Usp. VARON, *De lingua lat.* 5, 80; CICERON, *De rep.* 1, 26, 42.

listić drveta — nije On ostavio bez sklada primjerenih sastojina, i stanovita mira. A nikojim se načinom ne može vjerovati, da je On htio otuđiti od zakona svoje providnosti kraljevstva ljudi, njihove vladavine i ropstva (13).

Usporedba između iracionalističke i racionalističke vizije (12-26)

12. 1. Razvidimo dalje, zbog kojih se rimskih običaja, i zbog kojega razloga, istinski Bog — kojemu su u vlasti i zemaljska kraljevstva — udostojio, da im pomogne uvećati carstvo. Kako bismo o tome mogli šire raspravljati, napisali smo prethodnu knjigu posvećenu tome predmetu; pokazali smo, što se toga tiče, kako nema nikakve moći u njihovih bogova, o kojima mišljahu kako ih treba štovati čak i u nebitnim sitnicama; a u prethodnim dijelovima ove knjige (o čemu je sve do sad bilo riječi) pokazasmo kako treba riješiti pitanje sudbine, da ne bi tkogod (već uvjeren kako rimsko carstvo nije bilo ni prošireno ni sačuvano zbog štovanja njihovih bogova) sad to radije pripisao bilo kakvoj sudbini negoli premoćnoj volji višnjeg Boga.

Dakle, drevni i prvotni Rimljani (onako kako o njima poučava i svjedoči povijest), iako poput ostalih naroda — izuzev jedino židovski — štovahu lažne bogove i prinašahu žrtve ne Bogu, nego zlim duhovima, ipak »bijahu požudni za slavom, izdašni u novcu, i željeli su veliku slavu a poštena bogatstva²⁴). Slavu su oni žarko ljubili, radi nje su htjeli živjeti, a ne oklijevahu ni za nju umrijeti; tom jednom golemom žudnjom potiskivali su sve ostale žudnje. Činilo im se kako je neslavno da njihova domovina robuje, a slavno da vlada i zapovijeda, pa su se stoga svim silama trudili prvo da je oslobode, a zatim učine vladaricom. Zbog toga nisu podnosili kraljevsku vlast, pa su »sebi načinili godišnju vladavinu s dvojicom vladara²⁵), koje nazivahu savjetnicima (*consules*) od savjetovati (*consulere*), a ne kraljevima (*reges*) ili gospodarima (*domini*) prema kraljevanju (*regnare*) ili gospodovanju (*dominare*)²⁶; ali se čini da bi bilo bolje izvoditi kraljeve (*reges*) od vladati (*regere*), kao kraljevstvo (*regnum*) od kraljeva (*reges*), i — kao što rekoh — *reges* od *regere*. Kraljevsko dostojanstvo nisu smatrali ste-

Kojim su to čudorednim običajima drevni Rimljani zaslužili da istinski Bog (iako ga ne štovahu) uveća njihovo carstvo

(13) U ovoj stranici, koja snažno i obuhvatno prikazuje Augustinovu zamisao Providnosti, vidimo kako se kršćanski poima odnos između Božjeg promisla i povijesnih tokova u pojedinim ljudima i u ljudskim ustanovama. Postoji stvoreni svemir i postoji čovjekova povijest; u prvom se, od neživih bića do čovjeka, zrcale tragovi Boga Trojedinoga (dok je ovo pisao, već je svršio ili je završavao pisanje svoga drugog veledjela, *De Trinitate* — O Trojstvu) ili znakovi sklada stvari, pa i najsitnijih, što otkriva u njima Božju nazočnost; a u drugom, to jest u čovjeku, ogleda se središte svemira kojega u neku ruku on sažimlje sve savršenstvo. I to je osnov iz kojega povlači gornji zaključak, koji je zapravo temeljna postavka čitavog djela *O Božjoj državi* i cjelokupne Augustinove misli. To je gledanje on — kako svjedoči u Ispovijestima (*Conf.* 6, 5, 8) — usvojio još kao dijete, u životu ga branio i razlagao pokazujući kako se može složiti s ljudskom slobodom.

lentia consulentis, sed superbia dominantis. Expulso itaque rege Tarquinio et consulibus institutis, secutum est quod idem auctor in Romanorum laudibus posuit, quod *civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit; tanta cupido gloriae incens/serat*²⁷. Ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem.

PL 155

Alia dominandi libido in Caesare...

- 2. Laudat idem Sallustius temporibus suis magnos et praecelatos viros, Marcum Catonem et Gaium Caesarem, dicens quod diu illa res publica non habuit quemquam virtute magnum, sed sua memoria fuisse illos duos ingenti virtute, diversis moribus. In laudibus autem Caesaris posuit, quod sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum exoptabat, ubi virtus enitescere posset. Ita fiebat in votis virorum virtute magnorum, ut excitaret in bellum miseras gentes et flagello agitaret Bellona sanguineo, ut esset ubi virtus eorum enitesceret. Hoc illa profecto laudis aviditas et gloriae cupido faciebat. Amore itaque primitus libertatis, post etiam dominationis et cupiditate laudis et gloriae multa magna fecerunt. Reddit eis utriusque rei testimonium etiam poeta insignis illorum; inde quippe ait:

*Nec non Tarquinium eiectum Porsenna iubebat
Accipere ingentique urbem obsidione premebat;
Aeneadae in ferrum pro libertate ruebant*²⁸.

Tunc itaque magnum illis fuit aut fortiter <e>mori aut liberos vivere. Sed cum esset adepta libertas, tanta cupido gloriae incenserat, ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quaereretur, dum pro magno haberetur, quod velut loquente Iove idem poeta dicit:

*Quin aspera Iuno,
Quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat, /
Consilia in melius referet mecumque fovabit
Romanos rerum dominos gentemque togatam.
Sic placitum. Veniet lustris labentibus aetas,
Cum domus Assaraci Phthiam clarasque Mycenae
Servitio premet ac victis dominabitur Argis*²⁹.

CC 144

Quae quidem Vergilius Iovem inducens tamquam futura praedictentem ipse iam facta recolebat cernebatque praesentia; verum propterea commemorare illa volui, ut ostenderem dominationem post libertatem sic habuisse Romanos, ut in eorum magnis laudibus poneretur. Hinc est et illud eiusdem poetae, quod, cum artibus

²⁷ SALUSTIJE, *Catil.* 7, 3.²⁸ VERGILIJE, *Aen.* 8, 646—648.²⁹ VERGILIJE, *Aen.* I, 279—285.

gom onoga koji vlada, niti dobrohotnošću onoga koji savjetuje, nego ohološću onoga koji gospoduje. I pošto je izgnan kralj Tarkvinije i uvedeni konzuli (što isti pisac ubraja među pohvale Rimljanima), nastupilo je razdoblje u kojem »stekavši slobodu, upravo je nevjerovatno koliko je država porasla za kratko vrijeme; toliko bijaše porasla žudnja za slavom.«²⁷) Dakle, ta pohlepa za hvalom i žudnja za slavom učiniše mnoga zadivljujuća djela, naime, pohvalna i slavna prema ljudskoj procjeni.

2. Isti Salustije u svoje doba hvali dvojicu velikih i istaknutih ljudi, Marka Katona i Gaja Cezara, govoreći kako dugo vremena država nije imala nikoga velika po vrlini, ali u njegovo vrijeme pojavise se ta dvojica, veliki po vrlini, a različiti po naravi. On kod Cezara hvali to što je žudio za velikim gospodstvom, za vojskom i novim ratom, u kojem bi mogla zablistati vrlina. Tako među ljudima velikim po vrlini postade žarkom željom da Belona potakne na rat bijedne narode te ošine krvavim bičem, kako bi imala gdje zablistati njihova vrlina. Do toga bijaše zaista dovela žudnja za pohvalom i pohlepa za slavom. I tako isprva iz ljubavi za slobodom, a poslije za vladavinom, te pohlepom za pohvalom i slavom, počinise mnoga velika djela (14). Njihov glasoviti pjesnik svjedoči i o jednom i o drugom, kad kaže:

»Dalje Porsena traži, Tarkvinij prognani da se
Natrug primi, te podsjedne grad s golemom silom,
Al za slobodu potomci Eneje hrle u borbu.«²⁸)

Toliko, naime, tada bijaše njima veliko: ili hrabro umrijeti ili živjeti kao slobodni ljudi.

Ali, pošto je stečena sloboda, poraste takva požuda za slavom, da im malo bijaše samo sloboda ako ne traže i vladavinu, dok su uveliko cijenili ono što isti pjesnik kaže kao da Jupiter govori:

»Junona žestoka sama,
Koja sad boječ se more uzbuňuje, zemlju, nebesa,
Na bolje odumit hoće te sa mnom će skupa pomagat
Rimljane, svijeta svega vladare, narod u togi.
Tako odlučih. Lustar za lustrom će prolazit i doć
Doba će, kadno će dom Asarakov slavnu Mikenu
I Ftiju pritisnut ropstvom i vladati nadbitim Argom«²⁹).

I dok Vergilije navodi Jupitra kao da proriče buduće događaje, sam se zapravo sjećao prošloga i promatrao sadašnje; nu, ja te riječi htjedoh navesti zbog toga, kako bih pokazao da su Rimljani nakon slobode vladavinu tako visoko cijenili te su je smještali među pothvate dostojne

(14) Težnja i obrana slobode idu u bitne zasade građanskog i pravnog ustrojstva Rima (što potvrđuje Salustije) i stare Grčke, navlastito Atene (što potvrđuje Herodot: dosta se sjetiti Maratona i Salamine); štoviše upravo se, po Herodotu, time Grci razlikuju od ostalih divljih naroda (usp. 1,62,96). To bi značilo da je ljubav prema slobodi raspoznajni znak evropske civilizacije od njenih početaka.

aliarum gentium eas ipsas proprias Romanorum artes regnandi atque imperandi et subiugandi^t ac debellandi populos antepone-
ret, ait:

*Excudent alii spirantia mollius aera,
Cedo equidem, vivos ducent de marmore vultus,
Orabunt causas melius caelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento
(Hae tibi erunt artes) pacique imponere mores^u,
Parcere subiectis et debellare superbos³⁰.*

...et in homini-
bus ignavis.

PL 156

- 3. Has artes illi tanto peritius exercebant, quanto minus se voluptatibus dabant et enervationi animi et corporis in concupiscendis et augendis divitiis et / per illas moribus corrumpendis, rapiendo miseris civibus, largiendo scaenicis turpibus. Unde qui tales iam morum labe^v superabant atque abundabant, quando scribebat ista Sallustius caneatque Vergilius, non illis artibus ad honores et gloriam, sed dolis atque fallaciis ambiebant. Unde idem dicit: *Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat. Nam gloriam, honorem, imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant; sed ille, inquit, vera via nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit³¹*. Hae sunt illae bonae artes, per virtutem scilicet, non per fallacem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium pervenire; quae tamen bonus et ignavus aequae sibi exoptant; sed ille, id est bonus, vera via nititur. Via virtus est, qua nititur tamquam ad possessionis finem, id est ad gloriam, honorem, imperium. Hoc insitum habuisse Romanos etiam deorum apud illos aedes indicant, quas coniunctissimas constituerunt, Virtutis et Honoris³², pro diis habentes / quae dantur a Deo. Unde intellegi potest quem finem volebant esse virtutis et quo eam referebant qui boni erant, ad honorem scilicet; nam mali nec habebant eam, quamvis honorem habere cuperent, quem malis artibus conabantur adipisci, id est dolis atque fallaciis.

CC 145

^t subiugendi M.

^u morem M.

^v labes M.

³⁰ VERGILIJE, *Aen.* 6, 847—853.

³¹ SALUSTIJE, *Catil.* 11, 1—2.

³² LIVIJE, *Ab urbe cond.* 27, 25, 7.

velike pohvalc. Isto je i kad dotični pjesnik postavlja iznad umijeća ostalih naroda vlastita umijeća Rimljana: vladanje, zapovijedanje, pokoravanje i pobjeđivanje narodâ, i kaže:

»Drugi će mekše mjed izrađivat, da diše životom,
Dopuštam. — te će živa iz mramora lica izvodit,
Bolje u parbama znat će govorit i putove neba
Crtati štapićem znat će i javljati rođaj zvijezda,
Al' ti, o Rimljanine, nad narodi vladati znadi, —
Ta će ti umijeća biti — i postavljat urcbe mira,
Pokorenima praštat, prkosnik znadi ukrotit«³⁰.

3. A ta umijeća oni to vještije primjenjivahu što se manje predavahu nasladama, slabljenju duše i tijela u pohlepi za što većim bogatstvom (koje izopačuje dobre običaje), otimajući od bijednih sugrađana i raskošno rasipajući na gnusobne glumce. Stoga, kad je Salustije o tome pisao a Vergilije pjevao, takvi već bijahu pretjerali u čudorednu rasapu i izobilju, i više nisu onim umijećima tražili počasti i slavu, nego su spletkarili podvalama i prijevarama. Odatle isti pisac kaže: »Ali prvo je više častohleplje poticalo ljude negoli sama pohlepa, porok koji bijaše u blizini vrline. Jer i valjan čovjek i nevaljalac jednako žele slavu, čast i vlast; samo što prvi teži tome pravim putem, a drugi — jer mu manjkaju valjana umijeća — utječe se prijevarama i podvalama.«³¹ Tima valjanim umijećima, to jest vrlinom, a ne prijevarnim častohlepljem, stiže se do časti, slave i vlasti; a ove jednako žele i valjan čovjek i nevaljalac; ali prvi, naime valjan čovjek, teži tima pravim putem. Put je vrlina, kojom se teži doseći konačnu svrhu, to jest: slavu, čast, vlast⁽¹⁵⁾. Kako to bijaše usađeno Rimljanima pokazuju i svetišta bogova, koja podigoše veoma blizu jedno do drugog, Vrlini i Časti³²), držćći za bogove ono što je dar od Boga. Odatle se može shvatiti kakvu svrhu željahu svojoj vrlini, i s čime je oni valjani povezivahu, naime s čašću; loši ljudi te vrline nisu imali, iako su željeli doći do časti, i nastojali su dočepati se nje opakim umijećima, to jest podvalama i prijevarama.

(15) Slava je u prvom redu, gledana u sebi, izvanredno očitovanje neke veličine (grčki δόξα) a, u svom odrazu, priznanje toga povezano s hvaljenjem u krilu nekoga skupa (grčki εὐκλεία : usp. Ciceron, *De invent.* 2, 55, 166; *Tusc.* 3, 2, 3). Stoga je u mitovima i povijesnom događanju slava golem podstrek k isticanju te se redovito vezuje uz krepost i nečije dostojanstvo. Augustin težnju za slavom ne osuđuje, premda se kršćanski slava, ukoliko je δόξα, može pripisati samo Bogu.

...Quae libido
dominandi fue-
rit in Catone...

- 4. Melius laudatus est Cato. De illo quippe ait: *Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur*³³. Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium; et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae. Unde dicit Apostolus: *Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae*³⁴; et alio loco: *Opus autem suum probet unusquisque, et tunc in semetipso tantum gloriam habebit et non in altero*³⁵. Gloriam ergo et honorem et imperium, quae sibi exoptabant et quo bonis artibus pervenire nitebantur boni, non debet sequi virtus, sed ipsa virtutem. Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. Unde et honores, quos petivit Cato, petere non debuit, sed eos civitas ob eius virtutem non petenti dare.

...atque virtu-
tis ad gloriam
aestimatio.
PL 157

- 5. Sed cum illa memoria duo Romani essent virtute magni, Caesar et Cato, longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris. Pro/inde qualis esset illo tempore civitas et antea qualis fuisset, videamus in ipsa sententia Catonis: *Nolite, inquit, existimare maiores nostros armis rem publicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sociorum atque civium, praeterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere quae illos magnos fecerunt, quae nobis nulla sunt: domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam; laudamus divitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum; omnia virtutis praemia ambitio possidet. Neque mirum: ubi vos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi voluptatibus, hic pecuniae aut gratiae servitis, eo fit ut impetus fiat in vacuum rem publicam*³⁶.

Paucorum est
virtus atque ho-
nestas.

CC 146

- 6. Qui audit haec Catonis verba sive Sallustii, putat, quales laudantur Romani veteres, omnes eos tales tunc fuisse vel plures. Non ita est; alioquin vera non essent, quae ipse item scribit, ea quae commemoravi in secundo libro huius operis³⁷, / ubi dicit,

³³ SALUSTIJE, *Catil.* 54, 5.

³⁴ 2 Kor 1, 12.

³⁵ Gal 6, 4.

4. Još je bolje pohvaljen Katon, jer o njemu kaže: »Što je manje težio slavi, to ga je ona više pratila«³³. Jer, slava (za kojom su žarko žudjeli) je sud ljudi što dobro misle o drugima; i stoga je vrlina bolja, koja se ne zadovoljava ljudskim svjedočanstvom, ukoliko nije i po vlastitoj savjesti. Odatle kaže apostol: »Slava naša je ovo: svjedočanstvo naše savjesti«³⁴; te na drugome mjestu: »Neka svatko ispita svoje vlastito djelo, pa će tada jedino u samom sebi naći razlog slave, a ne u drugome«³⁵. Dakle: slava, čast i vlast (koju su valjani ljudi željeli i kojoj su težili valjanim umijećima) ne smiju prethoditi vrlini, nego trebaju biti njezin posljedak. I nema instinske vrline osim one što vodi onomu cilju gdje je čovjekovo dobro od kojeg nema boljeg. Stoga Katon nije trebao tražiti one časti koje je tražio, nego mu ih je država trebala dati, zbog njegove vrline, i bez njegova traženja.

5. Ali, iako u to vrijeme dvojica Rimljana bijahu veliki po vrlini, Cezar i Katon, čini se kako je Katonova vrlina bila daleko bliža od Cezarove onoj istinskoj. Stoga, da pogledamo kakva bijaše država u to vrijeme i kakva bijaše prije toga, prema mnijenju samoga Katona: »Nemojte misliti kako su naši preci oružjem od malene načinili veliku državu. Kad bi bilo tako, danas bismo je još ljepšu imali. Jer mi imamo od njih veću množinu i saveznika i sugrađana, zatim oružja i konja. Nego njih je velikima učinilo nešto drugo, čega mi uopće nemamo: radišnost doma, pravedna uprava u tuđini, slobodan duh u svjetovanju, koji nije podložan ni zločinu ni požudi. Mjesto tih svojstava mi imamo raskošje i pohlepu, javnu neimaštinu i zasebničko bogatstvo; hvalimo bogatstvo, povodimo se za dokolicom; nemamo nikakve razlike između dobrih i zlih; sve nagrade vrline zapadaju častohleplje. A to i nije čudo: kad svaki od vas misli samo na sebe; kad doma robujete nasladama, a u javnosti novcu i utjecaju, te stoga biva da država bez obrane dočekuje udarac.«³⁶

6. Onaj tko čuje ove Katove (ili Sallustijeve) riječi može pomisliti da su svi drevni Rimljani, ili većina njih, bili poput ovih koje hvali. Tako nije; inače ne bi bilo istinito ono što je dotičnik napisao (i što sam navodio u drugoj knjizi ovoga djela)³⁷, gdje govori kako su nepravde

³⁶ KATON u: SALUSTIJE, *Catil.* 52, 19–23.

³⁷ Usp. gore 2, 18.

iniurias validiorum et ob eas discessionem plebis a patribus aliisque dissensiones domi fuisse iam inde a principio, neque amplius aequo et modesto iure, actum quam expulsis regibus, quamdiu metus a Tarquinio fuit, donec bellum grave, quod propter ipsum cum Etruria susceptum fuerat, finiretur; postea vero servili imperio patres exercuisse plebem, regio more verberasse, argo pepulisse et ceteris expertibus solos egisse in imperio³⁸; quarum discordiarum, dum illi dominari vellent, illi servire nollent, finem fuisse bello Punico secundo², quia rursus gravis metus coepit urgere atque ab illis perturbationibus alia maiore cura cohibere animos inquietos et ad concordiam revocare civilem. Sed per quosdam paucos, qui pro suo modo boni erant, magna administrabantur atque illis toleratis ac temperatis malis paucorum bonorum providentia res illa crescebat; sicut idem historicus dicit multa sibi legenti et audienti, quae populus Romanus domi militiaeque, mari atque terra praeclara facinora fecerit, libuisse³⁹ attendere quae res maxime tanta negotia sustinuisset³⁹; quoniam sciebat saepe numero parva manu cum magnis legionibus hostium contendisse Romanos, cognoverat parvis copiis bella gesta cum opulentis regibus; sibi quae multa agitantibus constare dixit, paucorum civium egregiam virtutem cuncta patravisse, eoque factum ut divitias paupertas, multitudinem paucitas superaret. *Sed postquam luxu atque desidia, inquit, civitas corrupta est, rursus res publica magnitudine sui imperatorum atque magistratuum vitia sustentabat*⁴⁰. Paucorum igitur virtus ad gloriam, honorem, imperium vera via, id est ipsa virtute, nitentium etiam a Catone laudata est. Hinc erat domi industria, quam commemoravit Cato, ut aerarium esset opulentum, tenues / res privatae. Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit, publice egestatem, privatim opulentiam⁴¹.

PL 158

Gentium heros
sibi gloriam
requirit.

13. Quam ob rem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et Occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius, idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae

² bello . . . secundo] bellum Punicum secundum M.

³⁹ se *dod. M.*

³⁸ SALUSTIJE, *Hist.* 1, fr. 11.

³⁹ SALUSTIJE, *Catil.* 53, 2—4.

⁴⁰ SALUSTIJE, *Catil.* 53, 5.

⁴¹ SALUSTIJE, *Catil.* 52, 21.

moćnika, te zbog njih odvajanje plebejaca od patricija i ostali građanski razdori, postojali već od samog početka; te kako je nakon izгона kraljeva pravedno i pravično razdoblje trajalo samo dok je bilo straha od Tarkvinija, naime: dok nije okončan zbog njega i vođeni teški rat s Etrurijom; nakon toga patriciji s pukom postupahu kao s robovima, šibahu ih poput kraljeva, tjerahu ih s njihove zemlje, i isključivši ostale sami uzeše svu vlast;³⁸) tim razdorima, dok jedni hoćahu gospodariti a drugi ne htjedoše robovati, učini kraj Drugi punski rat; jer ponovo ih stade obuzimati golemi strah i druga veća tjeskoba obuzdavati nemirne duhove, vraćajući ih od tih smutnji građanskoj slozi.

Ali, tek je nekolicina (koji na svoj način bijahu valjani) upravljala velikim stvarima, i država bijaše porasla zahvaljujući vidovitosti malobrojnih dobrih ljudi, pošto one nevolje bijahu prebrođene ili ublažene; i kako isti povjesnik kaže, pošto je mnogo toga pročitao i čuo o slavnim djelima što ih je rimski puk počinio u miru i u ratu, na moru i na kopnu, ushtio je razmotriti koje su stvari najviše pridonijele tim pothvatima;³⁹) znao je kako su često neznatne skupinice Rimljana vodile boj s golemim neprijateljskim vojskama, i kako su s veoma oskudnim zalihama ratovali s bogatim kraljevima (16); i rekao je, kako je nakon mnogog razmišljanja došao do toga da je sve to postigla izuzetna vrlina nekolicine građana, omogućivši da nadvlada siromaštvo protiv bogatstva, nekolicina ljudi protiv mnoštva. »Ali«, rekao je, »pošto je država izopačena raskošjem i dokolicom, onda je — obrnuto — država svojom veličinom podržavala poroke vojskovođe i predstojnika«⁴⁰).

Dakle, čak je i Katon pohvalio značaj one nekolicine, koji su pravim putem — to jest samom vrlinom — težili slavi, časti, vlasti. Otud je doma bilo radišnosti, koju Katon spominje, te je javna riznica bila bogata, a zasebnički imetak skroman. A kad se običaji izopačiše, pojavi se porok javnog siromaštva i zasebničkog obilja⁴¹).

13. Zbog toga, kad već dugo postojahu sjajna kraljevstva na Istoku, ushtjede Bog da se jedno osnuje i na Zapadu, po vremenu potonje, ali sjajnije po doseg i veličini vlasti; On toliku nadmoć (kako bi ukrotio teške opacine mnogih naroda) podari onim ljudima, koji radi časti, hvale i slave, služahu svoju domovinu, i koji su u njoj tražili samu slavu, i nisu oklijevali da njezin spas pretpostave svojem vlastitom;

O ljubavi za pohvalom, koja — iako je porok — smatra se vrlinom, zato što se njome sprečavaju veći poroci

(16) Čini se da ovdje Augustin prihvaća općeproširenu teoriju, značajnu za antički svijet, da se rimska povijest zapravo podudara s postizavanjem građanskih ili civilnih vrednota prvenstveno zahvaljujući prisutnosti i djelatnosti pojedinih ličnosti; time se vrši ne samo utjecaj na javno mnijenje i ponašanje, na pothvate i opće napredovanje, nego se štaviše utiskuje biljeg vjekovima i epohama.

praeponere non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem / et multa alia vitia comprimentes. Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit, quod nec poetam fugit Horatium, qui ait:

*Laudis amore tumes: sunt certa piacula, quae te
Ter pure lecto poterunt recreare libello*⁴².

Idemque in carmine lyrico ad reprimendam dominandi libidinem ita cecinit:

*Latius regnes avidum domando
Spiritum, quam si Libyam remotis
Gadibus iungas et uterque Poenus
Serviat uni*⁴³.

Verum tamen qui libidines turpiores fide pietatis impetrato Spiritu Sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt. Etiam Tullius hinc dissimulare non potuit in eisdem libris quos *De re publica* scripsit, ubi loquitur de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria, et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse⁴⁴. Huic igitur vitio non solum non resistebant, verum etiam id excitandum et accendendum esse censebant, putantes hoc utile esse rei publicae. Quamquam nec in ipsis philosophiae libris Tullius ab hac peste dissimulet, ubi eam luce clarius confitetur. Cum enim de studiis talibus loqueretur, quae utique sectanda sunt fine veri boni, non ventositate laudis humanae, hanc intulit universalem generalemque sententiam: *Honos alit artes, omnesque accenduntur ad studia gloria iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur*⁴⁵.

Gloriam heros
christianorum
Deo tribuit.
PL 159

14. Huic igitur cupiditati melius resistitur sine dubitatione quam ceditur. Tanto enim quisque est Deo similior, quanto est ab hac immunditia mundior. / Quae in hac vita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos temptare non cessat: saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae, ut, si alicubi iacent quae apud quosque improbantur, si bona, si recta sunt, etiam ipse amor humanae laudis erubescat et cedat amori veritatis. Tam enim est hoc vitium inimicum piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut Dominus diceret: *Quo modo potestis credere gloriam ab invicem expectantes et / gloriam quae a solo Deo est non quaerentes?*⁴⁶ Item de quibusdam, qui in eum crediderant et verebantur palam confi-

⁴² HORACIJE, *Ep.* 1, 1, 36–37.

⁴³ HORACIJE, *Carm.* 2, 2, 9–12.

⁴⁴ CICERON, *De rep.* 5, 7, 9 (samo u Aug.).

a tim jednim porokom, to jest ljubavlju za pohvalom, potisnuše pohlepu za novcima i mnoge druge poroke. Međutim, razlošniji vidi onaj koji i u ljubavi za pohvalom prepoznaje porok, što nije izmaknulo ni pjesniku Horaciju, koji kaže:

»Nadimaš se od ljubavi za pohvalom?
Postoji tomu pouzdan lijek:
Pročitaj triput ovu knjižicu,
I pročišćen ćeš ozdraviti«⁴²).

Isto tako u lirskoj pjesmi, da bi spriječio pohlepu za vlašću, pjevao je:

»Šire ćeš vladati pohlepan ukrotiš li
Duh nego ako Libiju s dalekim
Gradanima spojiš i oba Puna
Jednom se podvrgnu gospodaru«⁴³).

Doista, ljudi koji ne obuzdavaju svoje niže požude pobožnom vjerom izmolivši Duha Svetoga i ljubavlju prema razumskoj ljepoti^A, već radije svojom željom za ljudskom pohvalom i slavom barem su manje zli, iako nisu sveci. To čak ni Ciceron nije mogao prikriti u onim knjigama što ih je napisao o državi, gdje govori o izobrazbi prvaka države, o kojem kaže kako se treba hraniti slavom; i prisjeća se zatim svojih predaka koji počinuše mnoga divna i glasovita djela u žudnji za slavom.⁴⁴ Dakle, ne samo što se nisu opirali tome poroku nego su još mislili kako je treba poticati i raspaljivati, smatrajući tu žudnju korisnom po državu. Pa ni u svojim filozofskim knjigama Ciceron se nije ustezao od te poštasti, što tu priznaje jasno kao dan. Kad je govorio o onim nastojanjima, kojima se treba predati radi istinskoga dobra, a ne radi prazne ljudske slave, iznosi ovo zajedničko i sveopće čuvstvo: »Čast hrani umijeća, sve ljude potiče slava na duhovne napore, a uvijek propada ono što ne nailazi na opće priznanje«⁴⁵).

14. Stoga je nedvojbeno bolje oduprijeti se toj požudi negoli prepuštiti joj se. Jer, svatko je to više nalik na Boga što je čistiji od te nečistoće. U ovome životu ona se možda ne može posve iskorijeniti iz srca, jer ne prestaje iskušavati ni one duše koje dobro napreduju, ali bi barem ljubav za pravdom trebala nadmašiti žudnju za slavom, tako da, ako gdje gdje zapinju, kad su pravedne i dobre stvari, pa ne nailaze na opće priznanje, ljubav za ljudskom pohvalom trebala bi se posramiti i popustiti pred ljubavlju prema istini. Toliko je, naime, ovaj porok neprijateljem pobožne vjere (ako je u srcu veća požuda za slavom od straha ili ljubavi Božje) da je Gospod rekao: »Kako možete vjerovati vi, koji pribavljate slavu jedan od drugoga, a ne tražite slave koja dolazi od jedinoga Boga?«⁴⁶ Slično i o nekima, koji su u Njega vjerovali, ali

O suzbijanju ljubavi za ljudskom pohvalom, jer je sva slava pravednika u Bogu

⁴⁵ CICERON, *Tuscul.* 1, 2, 4.

⁴⁶ Iv 5, 44.

A Riječ je o platonskoj ideji ljepote, koja se shvaća razumom, a ne osjetilima.

teri, ait Evangelista: *Dilexerunt gloriam hominum magis quam Dei*⁴⁷. Quod sancti Apostoli non fecerunt; qui cum in his locis praedicarent Christi nomen, ubi non solum improbabatur (sicut ille ait: *Iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur*), verum etiam summae detestationis habebatur, tenentes quod audierant a bono Magistro eodemque medico mentium: *Si quis me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo, qui in caelis est*, vel^{ab} *coram Angelis Dei*⁴⁸, inter maledicta et opprobria, inter gravissimas persecutiones crudelesque poenas non sunt deterriti a praedicatione salutis humanae tanto fremitu offensionis humanae. Et quod eos divina facientes atque dicentes divineque viventes debellatis quodam modo cordibus duris atque introducta pace iustitiae ingens in Ecclesia Christi gloria consecuta est: non in ea tamquam in suae virtutis fine quieverunt, sed eam quoque ipsam ad Dei gloriam referentes, cuius gratia tales erant, isto quoque fomite eos, quibus consulebant, ad amorem illius, a quo et ipsi tales fierent, accendebant. Namque ne propter humanam gloriam boni essent, docuerat eos Magister illorum dicens: *Cavete facere iustitiam vestram coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in caelis est*⁴⁹. Sed rursus ne hoc perverse intelligentes hominibus placere metuerent minusque prodessent latendo, quod boni sunt, demonstrans quo fine innotescere deberent: *Luceant, inquit, opera vestra coram hominibus, ut videant bona facta vestra et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est*⁵⁰. Non ergo ut videamini ab eis, id est hac intentione, ut eos ad vos converti velitis, quia non per vos aliquid estis; sed ut glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est, ad quem conversi fiant quod estis. Hos secuti sunt martyres, qui Scaevolus et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed illatas ferendo et virtute vera, quoniam vera pietate, et innumerabili multitudine superarunt. Sed cum illi essent in civitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra; non in vita aeterna, sed in decessione morientium et successione moriturorum: quid aliud amarent quam gloriam, / qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?

FL 160

^{ab} et M.⁴⁷ Iv 12, 43.⁴⁸ Mt 10, 33; Lk 12, 9.⁴⁹ Mt 6, 1.⁵⁰ Mt 5, 16.

su se plašili to javno priznati, evengelista kaže: »Više su, naime, voljeli slavu ljudsku nego slavu Božju«⁴⁷).

A sveti apostoli nisu tako činili; oni su ime Kristovo propovijedali ne samo na mjestima gdje nije nailazilo na opće priznanje (kao što Ciceron reče: »uvijek zapinje ono što ne nailazi na opće priznanje«) nego zaista i ondje gdje se ono krajnje preziralo, sjećajući se onoga što slušahu od dobra učitelja a ujedno i liječnika duša: »Tko se mene odreče pred ljudima, i ja ću se njega odreći pred svojim nebeskim Ocem i pred anđelima Božjim«⁴⁸). Usred kletvi i kleveta, usred najtežih progona i najokrutnijih kazni, nisu se dali odvratiti od propovijedanja ljudskoga spasa, unatoč svem bijesu ljudske mržnje. I budući su božanska djela činili te govorili i živjeli božanski, nadvladali su u nekoj vrsti rata tvrda srca ljudi i uveli mir pravедnosti, što je dovelo do velike slave u Kristovoj crkvi, ali oni u njoj nisu mirovali kao u svrsi svoje kreposti, nego i to pripisivahu samoj slavi Božjoj, po čijoj milosti i bijahu takvi, i tim istim žarom u onih koje svjetovahu upališe oganj ljubavi prema Onome koji ih učini takvima kakvi bijahu. Jer njihov ih je učitelj naučio da ne budu dobri radi ljudske slave, govoreći im: »Pazite, da ne vršite svoje pravедnosti pred ljudima, da vas oni vide! Inače nemate plaće kod svoga nebeskog oca.«⁴⁹) Ali opet, kako ne bi naopako shvatili, te se plašili da ljudima ugode, i da ne bi manje koristili skrivajući da su dobri, poučio ih je u koju svrhu trebaju privlačiti pozornost: »Vaše svjetlo neka tako svijetli pred ljudima, da vide vaša dobra djela te slave vašeg nebeskog Oca«⁵⁰). Ne, dakle, *da bi vas oni vidjeli*, to jest: s tom nakanom da zaželite da se okrenu k vama, jer vi niste nešto po sebi; nego *da slave vašeg nebeskog oca*, pa prema njemu okrenuti, da postanu što vi jeste.

Nakon tih slijedili su mučenici, koji nadmašise Scevole i Kurcije i Decije, ne time što bi sebi nanosili muke, nego što su ih sebi nanese podnosili, i to istinskom vrlinom, jerbo i s istinskom pobožnošću, a i u neizbrojivu mnoštvu (17). Ali budući da oni bijahu u zemaljskoj državi (i kojima bijaše svrha svih dužnosti njezina sigurnost te kraljevstvo ne na nebu, nego na zemlji; i ne u vječnom životu, nego u odlasku umirućih i pridolasku onih koji će umrijeti), što bi drugo ljubili osim slave, kojom hoćahu čak i nakon smrti kanda živjeti u ustima onih koji ih hvale?

(17) Različito poimanje života u kršćana i pogana uzrok je što se, u jednih, javlja i pospješuje požudna težnja k slavi, kao *doksi* (poganstvo), a u drugih, skromnost ili poniznost, koja je također potvrda slave, ali kao Božje svojine. I to je jedna od dubinskih crta Augustinova pisanja, kako je istaknuto već na samom početku J. knjige.

Deus mercedem tribuit nobis
 mercedem gloriam virtuti.
 Roma-
 virtuti.
 CC 149

15. Quibus ergo non erat daturus Deus vitam aeternam cum sanctis Angelis suis in sua civitate caelesti, ad cuius societatem pietas vera perducit, quae non exhibet servitutem religionis, quam *λατρεία* Graeci vocant, nisi uni vero Deo, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitentur. De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: *Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam*⁵¹. Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii; his omnibus artibus tamquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam; honorati sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus; non est quod de summi et veri Dei iustitia conquerantur; *perceperunt mercedem suam*.

Merces sanctorum in aeterna civitate.

16. Merces autem sanctorum longe alia est etiam hic opprobria sustinentium pro veritate^{ac} Dei, quae mundi huius dilectoribus odiosa est. Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei; inde fidei pignus accepimus, quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus; ibi non oritur sol super bonos et malos⁵², sed sol iustitiae solos protegit bonos; ibi non erit magna industria ditare publicum aerarium privatis rebus angustis, ubi thesaurus communis est veritatis. Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.

Praeter gloriam unum iuris vinculum sociat victos et victores.
 CC 150
 PL 161

17. 1. Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant? Aut vero aliquid nocuerunt Romani gentibus, / quibus subiugatis / imposuerunt leges suas, nisi quia id factum est ingenti strage bellorum? Quod si concorditer fieret, id ipsum fieret

^{ac} civitate M.

15. Dakle, Bog nije kanio podariti tima vječni život sa svojim anđelima u svojem nebeskom gradu, kojemu u društvo dovodi prava pobožnost, koja samo jedinom pravomu Bogu iskazuje služenje vjere koje Grci nazivaju *λατρεία*^A; da im ne bijaše podario ni tu zemaljsku slavu vrhunske vladavine, onda ne bi bio nagradio njihova dobra umijeća, to jest one vrline kojima su se trsili doći do tolike slave. Naime, o takvima, koji zbog toga čine što god dobro kako bi ih ljudi slavili, sam Gospodin kaže: »Zaista, kažem vam, primili su svoju plaću.«⁵¹ Oni su osobno bogatstvo prezirali u korist zajednice, to jest države i njezine blagajne; opirali su se lakomstvu; slobodnim su savjetom svjetovali svoju domovinu; prema svojim zakonima nisu podliježali ni zločinu ni nedopuštenoj nasladi; svima tim umijećima, kao pravim putem, težili su častima, vlasti, slavi; slavljani su među gotovo svima narodima; zakone svoje vladavine nametnuše mnogim pucima, dok su danas po književnosti i povijesti slavni među gotovo svim narodima. I nemaju se zbog čega žaliti na pravdu najvišeg i istinskog Boga: »primili su svoju plaću.«

O vremenitoj nagradi, kojom je Bog uzvratio dobre običaje Rimljana

16. A plaća svetaca posve je drukčija; ovdje oni podnose pogrde radi istine Božje, koja je mrska ljubiteljima ovoga svijeta. Dok onaj grad je vječan; u njemu se nitko ne rađa, jer nitko ne umire; tu je istinska i potpuna sretnost, koja nije božica, nego dar Božji; otuda primismo zalog vjere, tako te za ljepotom njegovom čeznemo dokle god ovdje hodočastimo; tu sunce ne izlazi iznad dobrih i zlih,⁵² nego Sunce pravde zaštićuje samo dobre; tu neće biti teška truda da bi se obogatila javna riznica, dok je zasebni posjed oskudan, jer tu je zajedničko blago istine. Stoga, ne bijaše rimsko carstvo prošireno na ljudsku slavu samo da bi takvi ljudi primili takvu plaću, nego i radi toga kako bi građani toga vječnoga Grada — sve dok ovdje hodočaste — pomno i ozbiljno promatrali te primjere pa uvidjeli koliko ljubavi duguju nebeskoj domovini radi vječnoga života, ako su domovinu njezini građani toliko ljubili zbog slave ljudi.

O nagradi svetih građana vječnoga grada, kojima su korisni primjeri vrline kod Rimljana

17. 1. Što se tiče ovoga smrtnoga života, koji malo dana traje i prestaje, zar je važno pod čijom upravom živi čovjek koji će umrijeti, ako ga oni koji vladaju ne prisiljavaju na bezbožna i opaka djela? Da li su Rimljani u čemu škodili narodima (koje su pokorili i nametnuli im svoje zakone), osim što je to postignuto golemim ratnim pokoljem? Da je do toga došlo dogovorom, bio bi to bolji uspjeh; samo ne bi bilo

Koja korist bijaše od ratova što su ih Rimljani vodili i koliko pridoniješe onima koje su pobijedili

⁵¹ Mt 6, 2.

⁵² Mt 5, 45.

A Grč. služnost, bogoslužje.

melioe successu; sed nulla esset gloria triumphantium. Neque enim et Romani non vivebant sub legibus suis, quas ceteris imponebant. Hoc si fieret sine Marte et Bellona, ut nec Victoria locum haberet, nemine vincente ubi nemo pugnaverit: nonne Romanis et ceteris gentibus una esset eademque condicio? praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent, ac sic esset omnium, quod erat ante paucorum; tantum quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico viveret; qui pastus eius per bonos administratores rei publicae gratius a concordibus praestaretur quam victis extorqueretur.

Romanorum
virtus christia-
nos extimulat.

2. Nam quid intersit ad incolumitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates, quod alii vicerunt, alii victi sunt, omnino non video, praeter illum gloriae humanae inanissimum fastum, in quo perceperunt mercedem suam, qui eius ingenti cupidine arserunt et ardentia bella gesserunt. Numquid enim illorum agri tributa non solvunt? Numquid eis licet discere, quod aliis non licet? Numquid non multi senatores sunt in aliis terris, qui Romanam ne facie quidem norunt? Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines? Quod si perversitas saeculi admitteret, ut honoratiores essent quique meliores: nec sic pro magno haberi debuit honor humanus, quia nullius est ponderis fumus. Sed utamur etiam in his rebus beneficio Domini Dei nostri; consideramus quanta contempserint, quae pertulerint, quas cupiditates subegerint pro humana gloria, qui eam tamquam mercedem talium virtutum accipere meruerunt, et valeat nobis etiam hoc ad opprimendam superbiam, ut, cum illa civitas, in qua nobis regnare promissum est, tantum ab hac distet, quantum distat caelum a terra, a temporali laetitia vita aeterna, ab inanibus laudibus solida gloria, a societate mortalium societas Angelorum, a lumine solis et lunae lumen eius qui solem fecit et lunam, nihil sibi magnum fecisse videantur tantae patriae cives, si pro illa adipiscenda fece-

nikakve slave onima u trijumfu. A ni sami Rimljani ne bijahu izuzeti od toga da žive pod zakonima, koje su nametnuli drugima. Da se to dogodilo bez Marsa i Belone, tako da ni Pobjeda ne bi imala mjesta, kad nitko ne bi pobijedio jer se nitko nije borio, zar se ne bi Rimljani našli u istome stanju s ostalim narodima? Osobito da se odmah dogodilo (što se poslije veoma dobrodošlo i čovječno i provelo), da svi oni koji pripadaju rimskome carstvu budu primljeni u zajednicu države i postanu rimskim građanima, tako da pripada svima ono što prije bijaše povlastica nekolicine; osim što bi onaj puk, koji nije imao svojih polja, i dalje živio o javnome trošku; pod valjanim upraviteljima državom to bi se hranjenje lakše obavilo dogovorom negoli prisilnim oduzimanjem od pobijedenih (18).

2. Nu, što se tiče sigurnosti i dobrih običaja, pa i sama ljudskog dostojanstva, to što su jedni pobijedili a drugi bili pobijedeni, koliko vidim, nije ni od kakve važnosti, osim za najprazniji ponos ljudske slave, u kojem dobiše svoju plaću oni što su za njom gorjeli žarkom žudnjom i vodili bijesne ratove. Zar i njihova polja ne platiše danak tomu? Zar je njima bilo dopušteno naučiti ono što drugima ne bijaše dopušteno? Zar ne postoje u tuđim zemljama mnogi senatori koji i ne znaju za izgled Rima? Odbaci hvastanje, i što su svi ljudi ako ne ljudi? Ako bi izopačenost ovoga svijeta i dopustila da ljudi što su bolji budu to i čašćeniji, ni tada ne bi trebalo vidjeti štogod veliko u ljudskoj časti, koja je dim bez težine.

Ali, okoristimo se i u tim stvarima dobročinstvom Gospodina Boga našega; razmotrimo: kolike su stvari prezirali, koje pretrpjeli, kolike su požude potiskivali radi ljudske slave oni koji su je kao nagradu tolikim vrlinama zavrijedili dobiti, pa nek nam i to pomogne da svladamo oholost; jer onaj grad, u kojemu je nama obećano vladati, toliko je daleko od ovoga koliko nebo od zemlje, od vremenitih radosti — život vječni, od ispraznih hvala — postojana slava, od društva smrtnika — društvo anđela, od svjetlosti sunca i mjeseca svjetlost onoga koji je načinio i sunce i mjesec; i stoga, neka građani takve domovine ne misle kako su štogod golemo učinili ako su, da bi je stekli, učinili kakvo

(18) Po Augustinu — čime se on slaže s nekim latinskim i grčkim piscima, kao Polibijem i Posidonijem — prava se veličina Rima većma utvrđuje ljudskošću stanovitih ustanova, ispravnošću i duhovnom veličinom raznih zasada u vidu uljudivanja i oplemenjivanja naroda negoli poduzimanjem golemih pothvata i proširenjem vlasti.

rint boni operis aliquid vel mala aliqua sustinuerint, cum illi pro hac terrena iam adepta tanta fecerint, tanta perpassi sint, praesertim quia remissio peccatorum, quae cives ad aeternam colligit patriam, habet aliquid, cui per umbram quamdam simile fuit asyllum illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas conderetur, quorumlibet delictorum congregavit impunitas.

Duae civitates
conferuntur
contemptu tem-
poralium...
PL 162
CC 151

18. 1. Quid ergo magnum est pro illa aeterna caelestique patria cuncta saeculi huius quamlibet iucunda blandimenta contemnere, si pro hac temporali atque terrena filios Brutus potuit et occidere⁵³, quod illa facere neminem cogit? Sed certe difficilior est filios interire, quam quod pro ista faciendum est, ea, quae filiis congreganda videbantur atque servanda, vel donare pauperibus vel, si existat temptatio, quae id pro fide atque iustitia fieri compellat, amittere. Felices enim vel nos vel filios nostros non divitiae terrena faciunt aut nobis viventibus amittendae aut nobis mortuis a quibus nescimus vel forte a quibus nolumus possidendae; sed Deus felices facit, qui est mentium vera opulentia. Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator. Ait enim:

Natosque pater nova bella moventes

Ad poenam pulchra pro libertate vocabit

Infelix, utcumque ferent ea facta minores.

Sed versu sequenti consolatus est infelicem:

*Vincit amor patriae laudumque immensa cupido*⁵⁴.

Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulsi^{ad} miranda Romanos. Si ergo pro libertate moriturorum et cupiditate laudum, quae a mortalibus expetuntur, occidi filii a patre potuerunt; quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit, nec cupiditate humanarum laudum, sed caritate liberandum hominum, non a Tarquinio rege, sed a daemonibus et daemonum principe, non filii occiduntur, sed Christi pauperes inter filios computantur?

...nobilibus re-
bus gestis...

- 2. Si alius etiam Romanus princeps, cognomine Torquatus, filium, non quia contra patriam, sed etiam pro patria, tamen quia contra imperium suum, id est contra quod imperaverat pater imperator, ab hoste provocatus iuvenali^{ae} ardore pugnaverit, licet vicisset, occidit⁵⁵; ne plus mali esset in exemplo imperii contempti quam

^{ad} compulere M.

^{ae} iuvenili M.

⁵³ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 5; usp. gore 3, 16.

dobro djelo ili pak pretrpjeli kakva zla, kad su Rimljani za ovu zemaljsku domovinu (koju su već imali) počinili onolika djela, pretrpjeli toliko toga; osobito kad oproštaj grijeha, koji prikuplja građane za vječitu domovinu, ima u sebi nešto čemu kao sjena bijaše nalik ono utočište Romulovo, gdje je obećano pomilovanje okupilo mnoštvo s najrazličitijim zločinima, od kojega je i osnovan grad Rim.

18. 1. Što je, dakle, velikoga u tome, da se radi vječne i nebeske domovine prezru sve miline ovoga svijeta, koliko god one bile slatke, ako je zbog ove vremenite i zemaljske domovine Brut mogao ubiti i svoje sinove⁵³), što nebeska domovina nikoga ne nagoni činiti? Jer zaista je teže pobiti svoje sinove, od onoga što treba činiti radi nje, naime: bogatstvo koje se činilo da treba sinovima priskrbiti i sačuvati — darovati sada siromasima, ili — ako dođe do kušnje da to treba radi vjere i pravde učiniti — čak ga i napustiti. To jest: ni nas ni naše sinove ne čini sretnima zemaljsko bogatstvo, koje ili možemo izgubiti još dok smo živi, ili kad umremo, može zapasti one koje ne znamo, ili možda i one koje ne želimo; nego nas čini sretnima Bog, koji je pravo bogatstvo duša. A i pjesnik koji ga inače hvali svjedoči o tome kako je Bruto, jer je pobio sinove, pratila nesreća. On kaže:

»Pa će poradi krasne slobode kazniti smrću
Sinove svoje, kad stanu da metež u državi dižu,
Nesretnik! Što god o tom potomci mislili djelu,«
ali slijedećim stihom tješi nesretnika:

»Slave će golema želja pretegnut i ljubav domaje.«⁵⁴)

To dvoje, sloboda i žudnja za ljudskom slavom, nagonilo je Rimljane na divna djela. Ako je, dakle, radi slobode onih koji će umrijeti i u žudnji za slavom koja se traži od smrtnika, mogao i otac pobiti svoje sinove, što je onda veliko u tome, ako se radi istinske slobode, koja nas izbavlja od vladavine opačine, smrti i vraga, ne iz žudnje za ljudskom pohvalom, nego iz milosrdne želje da se ljudi oslobode, ne kralja Tarkvinija, nego zlih duhova i njihova vladara, — ne ubijaju naši sinovi, nego se siromasi Kristovi primaju među sinove?

2. Ako je čak i jedan drugi rimski prvak, nazvan Torkvat, ubio svojega sina, ne zbog toga što se borio protiv domovine, nego za nju, ali ipak protiv njegove naredbe, to jest: protiv onoga što njegov otac kao vojskovođa bijaše naredio, te se od neprijatelja izazvan borio s mladenačkim žarom; naime: bijaše pogubljen, iako je pobijedio⁵⁵), kako ne bi više zla bilo u primjeru neposlušnosti prema naredbi nego što je dobra u slavi zbog pobijenih neprijatelja; zašto bi se onda hvatali oni koji radi zakonâ svoje besmrtnosti domovine preziru sva zemaljska dobra, koja vole manje nego svoje sinove?

Koliko kršćani mo-
raju biti daleko od
hvastanja, ako učini-
še štogod iz lju-
bavi prema vječnoj
domovini, kad Rim-
ljani počinše takva
djela radi ljudske
slave i zemaljskoga
grada

⁵⁴ VERGILIJE, *Aen.* 6, 820—823.

⁵⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 8, 7, 20—21; usp. gore 1, 23.

boni in gloria hostis occisi: ut quid se iacent, qui pro immortalis patriae legibus omnia, quae multo minus quam filii diliguntur, bona terrena contemnunt? Si Furius Camillus etiam ingratham patriam, a cuius cervicibus acerrimorum hostium Veientium iugum depulerat damnatusque ab aemulis fuerat, a Gallis iterum liberavit, quia non habebat potiore, ubi posset vivere gloriosius^{af} 56: cur extollatur, velut grande aliquid fecerit, qui forte in Ecclesia ab inimicis carnalibus gravissimam exhonorationis passus iniuriam non / se ad eius hostes haereticos / transtulit aut aliquam contra illum ipse haeresim condidit, sed eam potius quantum valuit ab haereticorum perniciosissima pravitate defendit, cum alia non sit, non ubi vivatur in hominum gloria, sed ubi vita adquiratur aeterna? Si Mucius, ut cum Porsenna rege pax fieret, qui gravissimo bello Romanos premebat, quia Porsennam ipsum occidere non potuit et pro eo alterum deceptus occidit, in ardentem aram ante eius oculos dexteram extendit, dicens multos se^{ag} tales, qualem illum videret, in eius exitium coniurasse, cuius ille fortitudinem et coniurationem talium perhorrescens sine ulla dubitatione^{ah} se ab illo bello facta pace compescuit⁵⁷: quis regno caelorum imputaturus est merita sua, si pro illo non unam manum neque hoc sibi ultro faciens, sed persequente aliquo patiens totum flammis corpus impenderit? Si Curtius armatus equo concito in abruptum hiatus terrae se praecipitem dedit, deorum suorum oraculis serviens, quoniam iusserant, ut illic id quod Romani haberent optimum mitteretur⁵⁸, nec aliud intellegere potuerunt, quam viris armisque se excellere, unde videlicet oportebat, ut deorum iussis in illum interitum vir praecipitaretur armatus: quid se magnum pro aeterna patria fecisse dicturus est, qui aliquem fidei suae passus inimicum non se ultro in talem mortem mittens, sed ab illo missus obierit; quando quidem a Domino suo eodemque rege patriae suae certius oraculum accepit: *Nolite timere eos, qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere*⁵⁹? Si se occidendos certis verbis quodam modo consecrantes Decii devoverunt, ut illis cadentibus et iram deorum sanguine suo placantibus Romanus liberaretur exercitus⁶⁰: nullo modo superbient sancti martyres, tamquam dignum aliquid pro illius patriae participatione fecerint, ubi aeterna est et vera felicitas, si usque ad sui sanguinis effusionem non solum suos fratres, pro quibus fundebatur, verum et ipsos inimicos, a quibus fundebatur, sicut eis praeceptum est, diligentes caritatis fide et fidei caritate certarunt? Si Marcus Pulvillus dedicans aedem Iovis, Iunonis, Minervae falso sibi ab invidis morte filii nuntiata, ut illo nuntio pertur-

^{af} gloriosus M.

^{ag} se] isp. M.

^{ah} dilatione M.

⁵⁶ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 5, 7 ss.; (usp. gore 2, 17; 3, 17, 2; 4, 7).

⁵⁷ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 12, 15.

Ako je Furije Kamilo čak i nezahvalnu domovinu (pošto sa šija svojih sugrađana bijaše zbacio jaram njihovih najljućih neprijatelja, Vejana, i bio osuđen od svojih suparnika) ponovo izbavio od Galâ, jer nije imao bolje domovine u kojoj bi mogao živjeti slavnije⁵⁶) zašto bi se uzvisivao kao da je što god krupno učinio onaj tko je možda u Crkvi od svojih tjelesnih neprijatelja pretrpio tešku uvredu lišavanja časti, ali nije prešao njezinim neprijateljima, krivovjercima, ili pak sam osnovao kakvo krivovjerje protiv nje, nego je još koliko god bi mogao branio od najpogubnije opačine krivovjeraca, kad već druge Crkve nema, ne gdje bi se živjelo u slavi pred ljudima, nego gdje bi se postizao život vječni?

Ako Mucije (kako bi se sklopio mir s kraljem Porsenom, koji najžešćim ratom bijaše pritiskivao Rimljane, jer samoga Porsenu nije mogao ubiti i zabunom je mjesto njega drugoga ubio) držaše ispruženu desnicu nad plamenjem žrtvenika a pred kraljevim očima, govoreći kako su se mnogi takvi poput njega kojega gleda zaprisegnuli da će ga ubiti, te je ovaj užasnut njegovom hrabrošću i od urote njegovih sličnika bez ikakva oklijevanja odustao od rata i pristao sklopiti mir⁵⁷)^A, tko će onda kao svoje zasluge pred nebeskim kraljevstvom isticati, ako radi njega ne jednu ruku i od svoje volje, nego cijelo svoje tijelo preda plamenju, natjeran od kakva progonitelja?

Ako se Kurcije^B, naoružan i na konju sunovratio u bezdani ponor zemlje, poslušavši proroštvo svojih bogova, (jer bijahu naredili da se u ponor baci ono najbolje što Rimljani imaju⁵⁸), a što svi opet nisu mogli nikako drugačije shvatiti nego da su vrsni u muževima i oružju; zbog čega je jasno trebalo da prema naredbi bogova u tu se smrt sunovrati naoružan muž) — tko će onda reći kako je nešto veliko učinio za svoju vječnu domovinu ako je od neprijatelja svoje vjere pretrpio smrt, u koju nije jurnuo svojevrijedno, nego ga je u nju neprijatelj poslao; kad je već od svojega Gospodara i kralja svoje domovine primio sigurnije proroštvo: »Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, a duše ne mogu ubiti!«⁵⁹)

Ako su se Deciji zavjetovali da će se ubiti, posvećujući se stanovitim obrednim riječima, kako bi kad padnu, krvlju svojom umilostivili gnjev bogova, te tako izbacili rimsku vojsku⁶⁰), onda se sveti mučenici neće nipošto oholiti, kako da učiniše što god dostojno dioništva u onoj domovini gdje vlada vječna i istinska sretnost, ako su se borili sve do prolijevanja vlastite krvi, ljubeci pri tome ne samo svoju braću (za koju je proliše), nego i same neprijatelje, koji im je proliše, kao što im je naloženo, po vjeri u ljubav i ljubavlju za vjeru.

Ako Marko Pulvilo (dok je posvećivao hram Jupiteru, Junoni i Minervi, a bijaše mu od zavidnika stigla lažna vijest, kako mu je sin umro,

⁵⁸ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 7, 6, 3—5; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. memor.* 5, 6, 2 (usp. gore 4, 20).

⁵⁹ Mt 10, 28.

⁶⁰ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 8, 9; 10, 28 (usp. gore 4, 20).

^A Riječ je o Muciju Scevoli; vidi knjigu 4, 20.
^B Vidi knjigu 4, 20.

batus abscederet atque ita dedicationis gloriam collega eius conserueretur, ita contempsit, ut eum etiam proci insepultum iuberet (sic^{a1} in eius corde orbitatis dolorem gloriae cupiditas vicerat)⁶¹: quid magnum se pro Evangelii sancti praedicatione, qua cives super-nae patriae de diversis liberantur et colliguntur erroribus, fecisse dicturus est, cui Dominus de / sepultura patris sui sollicito ait: *Se/quare me et sine mortuos sepelire mortuos suos*⁶²? Si M. Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reversus est, quoniam, sicut Romanis eum tenere volentibus respondisse fertur, postea quam Afris servierat, dignitatem illic honesti civis habere non posset, eumque Carthaginienses, quoniam contra eos in Romano senatu egerat, gravissimis suppliciis necaverunt⁶³: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit? aut quid retribuetur Domino pro omnibus quae retribuit⁶⁴, si pro fide quae illi debetur talia fuerit homo passus, qualia pro fide quam perniciosissimis inimicis debet passus est Regulus? Quo modo^{a1} se audebit extollere de voluntaria paupertate christianus, ut in huius vitae peregrinatione expeditior ambulet viam, quae perducit ad patriam, ubi verae divitiae Deus ipse est, cum audiat vel legat L. Valerium, qui in suo defunctus est consulatu, usque adeo fuisse pauperem, ut nummis a populo collatis eius sepultura curaretur⁶⁵? audiat vel legat Quintium Cincinnatum, cum quattuor iugera possideret et ea suis manibus coleret, ab aratro esse adductum^{am}, ut dictator fieret, maior utique honore quam consul, victisque hostibus ingentem gloriam consecutum in eadem paupertate mansisse⁶⁶? Aut quid se magnum fecisse praedicabit, qui^{an} nullo praemio mundi huius fuerit ab aeternae illius patriae societate seductus, cum Fabricium didicerit tantis muneribus Pyrrhi, regis Epirotarum, promissa etiam quarta parte regni a Romana civitate non potuisse divelli ibique in sua paupertate privatum manere maluisse⁶⁷? Nam illud quod rem publicam, id est rem populi, rem patriae, rem communem, cum habent opulentissimam atque ditissimam, sic ipsi in suis domibus pauperes erant, ut quidam eorum, qui iam bis consul fuisset, ex illo senatu hominum pauperum pelleretur notatione censoria, quod decem pondo argenti in vasis habere compertus est⁶⁸; ita idem ipsi paupe-

^{a1} sic] et sic M.

^{a1} autem dod. M.

^{am} abductum M.

^{an} quod M.

⁶¹ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 8, 7—8 (To je M. Horacije Polvil).

⁶² Mt 8, 22.

⁶³ LIVIJE, *Periocha* 18; CICERON, *De off.* 3, 26, 99; FLOR, *Epit.* 1, 18 (2, 2), 23—26; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. memor.* 1, 11, 14; SEMPRONIJE TUDITAN, *Ann. fr.* 5; ELIJE TUBERON, *Hist. fr.* 9 u: AUL GELIJE, *Noct. Att.* 7, 4, 1—2; EUTROPIJE, *Brev.* 2, 25; OROZIJE, *Hist.* 4, 10, 1 (usp. gore 1, 15, 1—2. 24).

⁶⁴ Ps 116 (115), 3.

da bi se on — smućen tom viješću — povukao te tako slava posvete pripala njegovu sudrugu) pokaza prema tome toliko prezira da naredi neka ga izbace bez ukopa (toliko u njegovu srcu požuda za slavom bijaše nadvladala žalost gubitka)⁶¹, — što će reći da je veliko učinio za propovijedanje svetoga evanđelja — kojim se građani nebeske domovine oslobadaju različitih grijeha i okupljaju od raznih zabluda — onaj kojemu, zabrinutu zbog ukopa očeva Gospodin reče: »Hajde za mnom, a pusti mrtve nek ukopavaju svoje mrtvace!«⁶²

Ako se Marko Regul^C (kako ne bi iznevjerio prisegu koju dade svojim najokrutnijim neprijateljima) vratio njima iz samoga Rima, jer — kako pričaju da bijaše odgovorio Rimljanima koji ga htjedoše zadržati, — pošto je robovao Afričanima, ovdje više ne može obnašati građansku čast, te su ga Kartažani (jer bijaše protiv njih nastupio u rimskome senatu) umorili nakon najtežih muka⁶³, — koje patnje onda ne treba prezreti radi vjere u onu domovinu, kojoj u blaženost dovodi sama vjera? Ili »Što da se uzvratu Gospodu za sve što je učinio«,⁶⁴ ako bi za vjeru koja se Njemu duguje čovjek propatio one muke koje je Regul propatio radi vjere što je zadade svojim najpogubnijim neprijateljima?

Kako da se kršćanin usudi uznositi zbog svojevoljna siromaštva, kako bi lakše za svojeg boravka u tuđini prevalio put ovoga života, koji vodi do domovine u kojoj je sam Bog istinsko bogatstvo, kad čuje ili pročita o Luciju Valeriju, koji je umro za svojeg konzulata, a bijaše tako siromašan te se od puka prikupljao novac za troškove njegova pogreba?⁶⁵ Ili opet, kad čuje ili pročita o Kvintiju Cincinatu, koji posjedovaše svega četiri jutra zemlje koju svojim rukama obrađivaše, te je od pluga odveden da bi postao diktator (što je svakako veća čast od konzulske), i da se pobijediš neprijatelje i stekavši golemu slavu, vratio u to isto siromaštvo?⁶⁶

Ili tko će izjaviti, kako je štogod veliko učinio koji se nikakvom nagradom ovoga svijeta nije dao odvratiti od društva one vječne domovine, kad dozna o Fabriciju, kojega Pir, kralj Epira, ni golemim darovima, obećavši mu čak i četvrtinu svojega kraljevstva, nije mogao odvojiti od rimske države, i koji je više volio u svojoj sirotinji ostati kao običan građanin⁶⁷?

Jer, iako sama država (to jest: država naroda, država domovine, država zajednice) bijaše veoma bogata i preobilna, oni sami u svojim domovima bijahu siromašni tako te je jedan od njih, koji dvaput bijaše konzul, bio cenzorskom odlukom isključen iz senata siromašnih ljudi, jer je u njega otkriveno srebrnih posuda deset mjera težine⁶⁸; tako

⁶⁵ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 2, 16, 7; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 11, 4.

⁶⁶ LIVIJE, *Ab urbe cond.* 3, 26, 9; EUTROPIJE, *Brev.* 1, 17.

⁶⁷ PLUTARH, *Životi, Pir* 20; EUTROPIJE, *Brev.* 2, 12; VALERIJE MAKSIM, *Fact. et dict. memor.* 4, 3, 6.

⁶⁸ VALERIJE MAKSIM, *Dict. et fact. memor.* 2, 9, 4; FLOR, *Epit.* 1, 13, 22; AUL GELIJE, *Noct. Att.* 4, 8 (To je P. Kornelije Rufin).

^C Augustin je priču o Regulu poznao iz više izvora; ovdje vjerojatno prema Eutropijevu *Brevijaru* (2. 24).

res erant, quorum triumphis publicum ditabatur aerarium: nonne omnes Christiani, qui excellentiore proposito divitias suas communes faciunt secundum id quod scriptum est in *Actibus Apostolorum*⁶⁹, ut distribuantur unicuique, sicut cuique opus est, et nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia, intellegunt se nulla ob hoc ventilari oportere iactantia, id faciendo pro obtinenda / societate Angelorum, cum paene tale aliquid illi fecerint pro conservanda gloria Romanorum?

CC 154

...tamen diversa reddita mercede.
PL 165

- 3. Haec et alia, si qua huius modi⁷⁰ reperiuntur in litteris eorum, quando sic innotescerent, quando tanta fama praedicarentur, nisi Romanum imperium longe lateque porrectum magnificis successibus augetur? Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum et illorum intentioni merces quam quaerebant est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenae gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenerimus, pudore pungamur; si tenerimus, superbia non extollamur; quoniam, sicut dicit Apostolus, *indignae sunt passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*⁷⁰. Ad humanam vero gloriam praesentisque temporis satis digna vita aestimabatur illorum. Unde etiam Iudaei, qui Christum occiderunt, revelante Testamento Novo quod in Vetere velatum fuit, ut non pro terrenis et temporalibus beneficiis, quae divina providentia permixte bonis malisque concedit, sed pro aeterna vita muneribusque perpetuis et ipsius supernae civitatis societate colatur Deus unus et verus, rectissime istorum gloriae donati sunt, ut hi, qui qualibuscumque virtutibus terrenam gloriam quaesiverunt et adquisiverunt, vincerent eos, qui magnis vitiis datorem verae gloriae et civitatis aeternae occiderunt atque respuerunt.

⁷⁰ hiuscemodi M.

⁶⁹ Dj 2, 44; 4, 32.

⁷⁰ Rim 8, 18.

siromašni bijahu oni koji svojim pobjedama obogatiše javnu riznicu. Neki kršćani, prema uzvišenoj namjeni, smatraju svoja bogatstva zajedničkim (prema onome što je pisano u Djelima apostolskim⁶⁹) da se svakomu podijeli prema njegovim potrebama i nitko ništa ne naziva svojim, nego im je svima sve zajedničko) — ali zar svi ti razumiju kako se zbog toga ne trebaju ništa napuhivati i razmetati, jer to čine da bi stekli društvo anđela, dok su oni drugi činili gotovo isto kako bi sačuvali slavu Rimljana? (19).

3. Te i slične stvari (ako bi se još štogod takvoga otkrilo u njihovim knjigama) kada bi se tako razglasile, kada bi stekle toliku slavu, da se rimsko carstvo nije i nadugo i naširoko uvećalo vličanstvenim uspjesima? Stoga, po tome carstvu, toliko proširenom i tako dugotrajnom, glasovitom i slavnom zbog vrline velikih muževa, oni su dobili plaću za svoje napore, a mi primjere koji nužno opominju tako da, ako radi najslavnijeg grada Božjeg ne budemo obdržavali one vrline, koje su oni na sličan način pokazivali radi slave zemaljskoga grada, onda se trebamo sramiti; ako ih pak obdržavamo, nemojmo se ohološću uznositi; jer, kao što kaže apostol: »Držim, da patnje sadašnjeg vremena ne zaslužuju da se usporede sa budućom slavom, koja će se objaviti u nama«⁷⁰). Oni pak držahu da je njihov život dostatno dostojan ljudske slave, i to sadašnjega doba.

Otuda su čak i Židovi, koji su Krista pogubili, posve pravedno predani njihovoj slavi, kako je Novi zavjet otkrio ono što bijaše skriveno u Starome zavjetu^D, da treba štovati jednog i istinskog Boga ne radi zemaljskih i vremenitih dobročinstava (koje božanska providnost pomiješano dopušta i dobrima i zlima), nego radi vječnoga života i trajnih darova te društva u samoj nebeskoj državi; tako da su Rimljani, koji su svakovrsnim vrlinama tražili i postigli zemaljsku slavu, pobijedili Židove, koji su najvećim porocima ubili i odbacili darivatelja slave i vječnoga grada (20).

(19) U primjeru rimskog junaštva kao da se vidi profani uzorak junačkog svjedočenja kršćana u prilog evanđelju prevladavanjem zemaljskih dobara i osjećanja, praštanjem, prezirom trpljenja i priljubljenosti uz ovaj život, vjernošću i dosljednošću uvjerenja. Tu je neke vrste odgovora davnim prigovorima što su ih kršćanstvu upućivali protivnici kao Celso (*Sermo verax* — ἀληθής λόγος), Porfirije i car Julijan (*Epp.* 84 i 89), koji su kršćanske kreposti držali protuljudskima.

(20) Po platonskom i stoičkom učenju, a tako i po Augustinu, Providnost je usko vezana s podjelnom pravednošću u kozmičkom i etičkom smislu.

D Inače najslavnija izjava o vezi Starog i Novog zavjeta (Quaest. in Hept., 2, 83): »In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet« (U Starom se Novi skriva, u Novome Stari objavljuje; p.p.)

Quae civium et
quae sancto-
rum sit virtus.

CC 155

PL 166

19. Interest sane inter cupiditatem humanae gloriae et cupiditatem dominationis. Nam licet proclive sit, ut, qui humana gloria nimium delectatur, etiam dominari ardentem affectet, tamen qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dant operam bene iudicantibus non displicere. Sunt enim multa in moribus bona, de quibus multi bene iudicant, quamvis ea multi non habeant; per ea bona morum nituntur ad gloriam et imperium vel dominationem, de quibus ait Sallustius: *Sed ille vera via nititur*⁷¹. Quisquis autem sine cupiditate gloriae, qua veretur homo bene iudicantibus displicere, dominari atque imperare desiderat, etiam per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit. Proinde qui gloriam concupiscit, aut vera via nititur aut certe, *dolis atque fallaciis contendit*, volens bonus videri / esse, quod non est. Et ideo virtutes habenti magna virtus est contemnere gloriam, quia contemptus eius in conspectu Dei est, iudicio autem non aperitur humano. Quidquid enim fecerit ad oculos hominum, quo gloriae contemptor appareat, ad maiorem laudem, hoc est ad maiorem gloriam, facere si credatur, non est unde se suspicantium sensibus aliter esse, quam suspicantur, ostendat. Sed qui contemnit iudicia laudantium, contemnit etiam suspicantium temeritatem, quorum tamen, si vere bonus est, non contemnit salutem, quoniam tantae iustitiae est qui de Spiritu Dei / virtutes habet, ut etiam ipsos diligat inimicos, et ita diligat, ut suos osores vel detractores velit correctos habere consortes non in terrena patria, sed superna; in laudatoribus autem suis, quamvis parvipendat quod eum laudant, non tamen parvipendit, quod amant, nec eos vult fallere laudantes, ne decipiat diligentes; ideoque instat ardentem, ut potius ille laudetur, a quo habet homo quidquid in eo iure laudatur. Qui autem gloriae contemptor dominationis est avidus, bestias superat sive crudelitatis vitii sive luxuriae. Tales quidam Romani fuerunt. Non enim cura existimationis amissa dominationis cupiditate caruerunt. Multos tales fuisse prodit historia; sed huius vitii summitatem et quasi arcem quamdam Nero Caesar primus obtinuit, cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur virile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur⁷². Etiam talibus tamen dominando potestas non

⁷¹ SALUSTIJE, *Catil.* 11, 2.

⁷² Usp. TACIT, *Ann.* 14, 8, 4–5; 15, 37, 1–3; SVETONIJE, *Vitae, Nero* 34; DION KASIJE, *Hist. rom.* 62, 14–16.

Kako se između se-
be razlikuju žudnja
za slavom i žudnja
za vladavinom

19. Doista postoji razlika između žudnje za ljudskom slavom i žudnje za vladavinom. Iako onaj koji odviše uživa u ljudskoj slavi lako, kao nizbrdice, žarko zaželi vladati, ipak oni koji žude za slavom (iako i samo ljudskom) trude se ugoditi dobrim prosuditeljima. Postoje mnoge dobre značajke u običajima o kojima mnogi dobro prosuđuju, iako njih mnogi ne posjeduju; s tima dobrim značajkama običaj ljudi teže slavi i vlasti ili vladavini, te o takvima Salustije kaže: »Ali takav teži pravim putem.«⁷¹) A svaki onaj koji bez žudnje za slavom (zbog koje se čovjek boji ozlovoljiti dobre prosuditelje) želi gospodovati i vladati, taj i najočitijim zločinima traži, a najčešće i postiže, ono što voli. Stoga, onaj koji žudi za slavom, ili teži za njom pravim putem, ili se pak »služi podvalama i prijevarama« želeći izgledati dobrim, kakav nije.

Zbog toga je onomu tko vrlinu posjeduje velika vrlina prezreti slavu, jer njegov prezir vidi Bog, ali se on ne otkriva ljudskoj prosudbi. Naime, što god učini pred očima ljudi po čemu bi se činio prezirateljem slave, ako oni povjeruju kako to čini radi veće hvale, to jest: još veće slave, on nema čime pokazati sjetilima tih koji sumnjaju kako je drukčije negoli oni sumnjaju. Ali onaj koji prezire prosudbe hvaliteljâ prezire i lakoumnost sumnjateljâ; no, ako je istinski dobar, on ne prezire i njihov spas, jer takve je pravičnosti on koji vrline ima po duhu Božjem da ljubi i same neprijatelje, i tako ih ljubi te želi pretvoriti svoje mrzitelje i opadatelje popravljene u sudionike ne u zemaljskoj nego u nebeskoj domovini; a što se tiče hvaliteljâ, iako malo cijeni to što ga hvale, on ne cijeni malo to što ga vole, niti želi da se varaju hvaleći ga niti pak da sam prevari njih koji ga vole; stoga se žarko trsi, da se radije hvali Onaj od kojega čovjek ima sve što se s pravom hvali (21).

Onaj pako koji je preziratelj slave a pohlepan je vladavine, taj i zvijeri nadmašuje bilo porocima okrutnosti ili raskošja. Necki od Rimljana bijahu takvi. Tima bijaše ostala pohlepa za vladavinom, pošto predaše brinuti o svojem dobru glasu. Povijest pokazuje kako bijaše mnogo takvih; ali najviša visina toga poroka, njegov sami vrhunac, prvi je dostigao Cezar Neron: toliko bijaše njegovo raskošje da bi se pomislilo kako se od njega ne treba plašiti ničega muževnog; i tolika okrutnost da bi se povjerovalo kako u njega nema ničega mekanoga, kad ga ne bi poznavali.⁷²) Nu, čak ni takvima se ne daje moć vladavine

(21) Ovdje se kratko sažimlje ono o čemu je opširnije pisano u Ispovijestima (10, 36, 58 - 39, 64): veoma je teško čovjeku na vodećem položaju ostati čestitim usred poštovanja i hvale, što mu pothranjuju taštinu, i sred uvažnosti i ljubavi, koja mu treba da bi mogao drugima biti koristan. Usp. niže 5, 24 oris lika uzornoga kršćanskog vladara.

datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re vox divina est loquente Dei sapientia: *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*⁷³. Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimantur, unde ait Vergilius:

*Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*⁷⁴:

apertissime alio loco de Deo dictum est: *Quia regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi*⁷⁵. Quam ob rem, quamvis ut potui satis exposuerim, qua causa Deus unus verus et iustus Romanos secundum quamdam formam terrenae civitatis bonos adiuverit ad tanti imperii gloriam consequendam: potest tamen et alia causa esse latentior propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis, dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae; eos tamen, qui cives non sint civitatis aeternae, quae in sacris Litteris nostris dicitur civitas Dei⁷⁶, utiliores esse terrenae civitati, quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam. Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines virtutes suas, quantascumque in hac vita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas volentibus, credentibus, petentibus dederit, simulque intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum Angelorum societate, cui se nituntur aptare. Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus, quae sine vera pietate servit hominum gloriae, nequaquam sanctorum exiguis initiis comparanda est, quorum spes posita est in gratia et misericordia veri Dei.

20. Solent philosophi, qui finem boni humani in ipsa virtute constituunt, ad ingerendum pudorem quibusdam philosophis, qui virtutes quidem probant⁷⁷, sed eas voluptatis corporalis fine metiuntur et illam per se ipsam putant appetendam⁷⁸, istas propter ipsam, tabulam quamdam verbis pingere, ubi voluptas in sella regali quasi delicata quaedam regina considat, eique virtutes famulae subician-

⁷³ Izr 8, 15.

⁷⁴ VERGILIJE, *Aen.* 7, 266.

⁷⁵ Job 34, 30.

⁷⁶ Ps 46 (45), 5; 48 (47), 2–3, 9.

⁷⁷ EPIKUR, *Post. Men.* 129–130.

⁷⁸ Stoici ut: DIOGEN LAERTIJE 7, 87–88.

osim po namisli najvišega Boga, kad On prosudi da je ljudsko društvo zavrijedilo takve gospodare. O toj je stvari jasan glas božanski, dok govori Božja mudrost: »Po meni kraljevi kraljuju i samosilnici drže zemlju.«⁷³ Ovdje sama riječ samosilnici (*tyranni*) možda ne znači »najgori i nepravlični kraljevi«, nego po staroj upotrebi »silni, snažni ljudi«, kao što Vergilije kaže:

»Bit će mi nagodbe zalog,

kad kraljevsku ruku mu stisnem«⁷⁴A;

ali se još najjasnije drugdje kaže o Bogu:

»On čini da licemjer vlada

zbog izopačenosti puka«⁷⁵B.

Koliko sam uzmogao, jasno sam izložio zbog kojega je razloga jedini istinski i pravedni Bog pomogao Rimljane da postignu toliku slavu vladavine, jer bijahu dobri prema stanovitu mnijenju zemaljske države; iako može postojati i drugi skriveniji razlog, a zbog različitih zasluga čovječanstva, poznatiji Bogu negoli nama; međutim, u jednome se slažu svi koji su istinski pobožni, kako bez istinske pobožnosti, to jest: bez istinskoga štovanja istinskoga Boga, nitko ne može posjedovati istinsku vrlinu, niti ona može biti istinska kada služi ljudskoj slavi; nu oni koji nisu građani vječnoga grada, koji se u našim svetim knjigama naziva gradom Božjim,⁷⁶ korisniji su zemaljskome gradu kad imaju i takvu vrlinu negoli kad nemaju ni takve (22).

Ako pak oni koji valjano žive, obdareni istinskom pobožnošću, posjeduju umijeće vladanja pucima, onda ništa nije sretnije po čovječanstvo nego ako takvi, uz milost Božju, imaju takvu moć. Takvi ljudi svoje vrline, kolike god imali u ovome životu, ne pripisuju ničemu drugomu osim milosti Božjoj, što ih podari njima koji hotijahu, vjerovahu i moljahu, dok ujedno shvaćaju koliko im samima nedostaje od savršenstva u pravednosti, kakva je u društvu svetih anđela, kojem se nastoje prilagoditi. Koliko god se hvalila i odobravalala ona vrlina koja bez istinske pobožnosti služi slavi ljudi, ona se ne može usporediti ni s najneznatnijim počecima svetaca, kojima je nada u milosti i milosrđu istinskoga Boga.

20. Oni filozofi koji svrhu ljudskoga dobra vide u samoj vrlini običavaju izvrgavati ruglu one filozofe koji doduše odobravaju vrline, ali im kao svrhu postavljaju tjelesni užitek i misle kako za njim treba težiti zbog njega samog, a za vrlinama zbog njega⁷⁷; ti prvi⁷⁸ riječima oslikavaju^A kako je Požuda zasjele na vladarsko prijestolje poput kakve

(22) Augustin želi dokazati kako građanske vrline, po shvaćanju filozofa, nadasve neoplatonika, nisu dovoljne da iscrpe ili dadu ispunjenje samom pojmu vrline, jer ova po naravi iziskuje upravljenost nastojanja prema Bogu kao posljednjoj svrsi: o tom će naširoko raspravljati u spisu protiv Julijana (*Contra Iulianum*, 3, 16-33; usp. i niže 5, 25).

A U lat. izvorniku: »Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni.«

B Ovdje — kao i na drugim mjestima — radi što boljeg prijenosa smisla izvornika, ne donose se biblijski navodi prema standardnom hrvatskom prijevodu, nego prema latinskom Augustinovu predlošku (p. p.)

A Satirični opis kraljice Požude, kojoj su Vrline sluškinje, potječe od Cicerona (*De Finibus*, 2, 21, 69), koji je to preuzeo od stoika Kleanta.

Vrlinama je isto tako sramotno robovati ljudskoj slavi kao i robovati tjelesnoj požudi

tur, observantes eius nutum⁷⁹, ut faciant quod illa imperaverit, quae prudentiae iubeat, ut vigilanter inquirat, quo modo voluptas regnet et salva sit; iustitiae iubeat, ut praestet beneficia quae potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias, nulli faciat iniuriam, ne offensis legibus voluptas vivere secreta non possit; fortitudini iubeat, ut, si dolor corpori acciderit, qui non compellat in mortem, teneat dominam suam, id est voluptatem, fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos; temperantiae iubeat, ut tantum capiat alimentorum et si qua delectant, ne per immoderacionem noxium aliquid valetudinem turbet et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendantur⁸⁰. Ita virtutes cum tota suae gloriae dignitate tamquam imperiosae cuidam et inhonestae mulierculae servient voluptati. Nihil hac pictura dicunt esse ignominiosius et deformius et quod / minus ferre bonorum possit aspectus; et verum dicunt. Sed non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur, ubi virtutes humanae gloriae serviunt⁸¹. Licet enim ipsa gloria delicata mulier non sit, inflata⁸² est et multum inanitatis habet. Unde non ei digne servit soliditas quaedam firmitasque virtutum, ut nihil provideat prudentia⁸³, nihil distribuatur iustitia, nihil toleret fortitudo, nihil temperantia moderetur, nisi unde placeatur hominibus et ventosae gloriae serviatur. Nec illi se ab ista foeditate defendeant, qui, cum aliena spernant iudicia velut gloriae contemptores, sibi sapientes videntur et sibi placent. Nam eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo quodam humanae subditur laudi; neque enim ipse, qui sibi placet, homo non est. Qui autem vera pietate in Deum, quem diligit, credit et sperat, plus intendit in ea, <in> quibus sibi displicet, quam in ea, si qua in illo sunt, quae non tam ipsi quam veritati placent; neque id tribuit, unde iam potest placere, nisi eius misericordiae, cui metuit displicere; de his sanatis gratias agens, de illis sanandis preces fundens.

⁷⁹ serviant *M.*

⁸⁰ tamen *dod. M.*

⁸¹ providentia *CC.*

narešene kraljice, kojoj su Vrline poput sluškinja podređene, te samo motre na njezin mig⁷⁹) kako bi izvršile što ona zapovijedi; Razboritosti naređuje da budno istraži kako će Požuda vladati i biti sigurna; Pravедnosti naređuje da priskrbi sva dobročinstva koja može kako bi osigurala prijateljstva koja su potrebna za tjelesnu ugodu, i da nikomu ne nanosi uvrede, kako ne bi prekršeni zakoni spriječili Požudi neometan život; Hrabrosti naređuje da, ako se pojavi tjelesni bol koji ne nagoni u smrt, zadrži svoju gospodaricu (to jest Požudu) hrabro u pameti, kako bi prisjećanjem na prijašnje naslade ublažila ubode sadašnjega bola; Umjerenosti naređuje da uzme tek malo od jela, čak ako su i ugodna, kako ne bi neumjerenost naškodila zdravlju i teško zapriječila Požudu, koju epikurejci najvećim dijelom smatraju tjelesnim zdravljem.⁸⁰) Tako će Vrline sa svom slavom svojeg dostojanstva robovati Požudi, kao kakvoj zapovjedničkoj i nečasnoj raskalašnici. Kažu kako od te slike nije ništa sramotnije i grđe i nije nepodnošljivije pogledu dobrih ljudi; a pravo i kažu.

Ali ne mislim kako bi na njoj bilo potrebne ljepote, ako bi se naslikala i takva slika na kojoj bi vrline robovale ljudskoj Slavi. Pa iako sama Slava nije žena raskošnica, ipak je napuhana i obiluje taštinom. Otuda nije dostojno da joj služi čvrstina i krepčina vrlina, tako te Razboritost ništa ne predviđa, Pravda ništa ne podjeljuje, Hrabrost ništa ne podnosi, Umjerenost ništa ne ublažuje, osim da se ljudima ugada a robuje napuhanoj Slavi.

Ali, od te se gnusobe neće obraniti ni oni koji kao preziratelji slave preziru sudove drugih, dok se sami sebi sviđaju i smatraju mudrima. Jer njihova vrlina, ako je ikakve ima, na drugi se način podvrgava ljudskoj hvali; naime, onaj koji se sam sebi sviđa nije ništa drugo nego čovjek. Onaj opet tko, u istinskoj pobožnosti, vjeruje i ufa se u Boga, kojega ljubi, više pazi na one stvari koje mu se u njemu samome ne sviđaju negoli na one (ako ih ima takvih) koje se sviđaju ne toliko njemu koliko istini; a što god se može sviđati ne pripisuje takav nikomu drugomu osim milosrđu onoga kojemu se boji ne ugoditi; Njemu on zahvaljuje za ono što je izliječeno, i obasipa ga molitvama radi onoga što još treba liječiti.

⁷⁹ KLEANT u: CICERON, *De fin.* 2, 21, 69.

⁸⁰ CICERON, *De fin.* 1, 13–16.

Deus dat do-
minatam in se-
rie temporum...

PL 168

CC 158

21. Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet. Quamvis enim aliquid dixerimus, quod apertum / nobis esse voluit: tamen multum est ad nos et valde superat vires nostras hominum occulta discutere et liquido examine merita diiudicare regnorum. Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, vel etiam Persis, a quibus solos duos deos coli, unum bonum, alterum malum⁸¹, continent litterae istorum, ut taceam de populo Hebraeo, de quo iam dixi, quantum satis visum est⁸², qui praeter unum Deum non coluit et quando regnavit. Qui ergo Persis dedit segetes sine cultu deae Segetiae, qui alia dona terrarum sine cultu tot deorum, quos isti rebus singulis singulos, vel etiam rebus singulis plures praeponerunt: ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt. Sic etiam hominibus: qui Mario, ipse Gaio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo; et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino christiano, ipse apostatae Iuliano, cuius egregiam indolem decipit amore dominandi sacrilega et detestanda curiositas, cuius vanis deditus oraculis erat, quando fretus securitate victoriae naves, quibus / victus necessarius portabatur, incendit; deinde fervide instans immodicis ausibus et mox merito temeritatis occisus in locis hostilibus egenum reliquit exercitum, ut aliter inde non posset evadi, nisi contra illud auspiciam dei Termini, de quo superiore libro diximus, Romani imperii termini moverentur⁸³. Cessit enim Terminus deus necessitati, qui non cesserat Iovi. Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustus?

⁸¹ Usp. npr. *Avesta*, yasna 44; to su bogovi Ormuzd ili Ahura Mazda (odatile mazdeizam) i Ahriman ili Angra Mainyu, u propovijedanju Zoroasterovu ili Zaratustrinu (VII.—VI. st. pr. Kr.), kojega su poznavali također i grčki i latinski pisci, a pripisivali su mu početak magije: usp. PLUTARH, *Rim. pit.* 26; PAUZANIJA, *Opis Hel.* 5, 27, 5—6; PLINIJE, *ST. Nat. hist.* 30, 2, 3—11.

⁸² Usp. gore 4, 34; 5, 18, 3.

⁸³ Usp. EUTROPIJE, *Brev.* 10, 16, 2; AMIJAN MARCELIN, *Rer. gest.* 24, 7, 4—7; OROZIJE, *Hist.* 7, 30; v. gore 4, 29.

Rimsko carstvo bi-
jaše odredio istin-
ski Bog, od koje-
ga je svaka vlast i
čija promisao upra-
vlja svim stvarima

21. Kad je tomu tako, ne pripisujemo moć darivanja kraljevstva i carstva ikomu osim istinskomu Bogu, koji jedino pobožnima podaruje sretnost u nebeskome kraljevstvu, a kraljevstvo zemaljsko i pobožnima i bezbožnima, kako se sviđa Njemu, kojemu se ništa ne sviđa nepravedno. Iako smo već rekli ponešto od onoga što je On ushtio otkriti, ipak je mnogo za nas, i uveliko nadmašuje naše snage, pretresati skrivene stvari ljudi i jasnom prosudbom prosuđivati zasluge kraljevstava (23). Dakle, On, jedini i istinski Bog, koji nikad ne uskraćuje ljudskomu rodu ni svoj sud ni svoju pomoć, kada i koliko je sâm htio, dao je carstvo Rimljanima; a dao ga je i Asircima, zatim Perzijcima, koji su — prema njihovim knjigama — štovali samo dva boga, jednoga dobrog i drugoga zlog⁸¹, a da i ne govorimo o židovskome narodu (o kojem sam već govorio koliko se činilo potrebnim)⁸², koji i dok vladaše, štovaše samo jednog Boga. Dakle, on je Perzijcima darivao usjeve (*seges*) i bez poštivanja božice Segetije, i ostale darove zemlje bez štovanja brojnih bogova, koje Rimljani pripisivahu po jednog svakoj pojedinoj stvari ili pak po više njih jednoj jednoj stvari; i njima je On podario carstvo a bez štovanja onih bogova o kojima Rimljani vjerovali kako su vladali upravo zbog njihova štovanja.

Isto tako i pojedinim ljudima; On je, naime, podario vlast i Mariju i Gaju Cezaru; Augustu i Neronu; Vespazijanima, i ocu i sinu, najbližim vladarima, ali i preokrutnom Domicijanu; i (kako ih ne bismo sve pojedince nabrajali) Konstantinu, kršćaninu, i otpadniku Julijanu, čiju je izuzetnu nadarenost prevarila bogohulna i odvratna znatiželja radi ljubavi za vladavinom; odan ispraznim proroštvima, oslanjajući se na njih, bijaše posve uvjeren u pobjedu, pa je zapalio brodove koji su prevozili potrebnu opskrbu; nastavivši zatim grozničavo sa svojom neumjerenom smionošću, ubrzo je zbog svoje naglosti ubijen, dok je neopskrbijenu vojsku ostavio na neprijateljskome zemljištu, tako te se odatle nisu mogli drugačije izvuci, osim usuprot onome proroštvu boga Termina (o kojem govorasmo u prethodnoj knjizi) da se pomaknu granice (*termini*) rimskoga carstva⁸³. Tako je bog Termin, koji ne bijaše popustio Jupiteru, popustio pred nužnošću. Bjelodano je da svima tim stvarima upravlja i vlada kako se njemu sviđa jedini i istinski Bog; ako i po skrivenim razlozima, zar zato i po nepravednim?

(23) Pisac priznaje kako nije lako svladati teškoće što ih netko susreće pri razvijanju određene filozofije povijesti: tj. doista je problem kako iz mnoštva nenužnih, raznolikih, nepredvidivih i neponovljivih povijesnih zbivanja (za razliku od prirodnih pojava koje su jednoobrazne) izlučiti idealni opći zakon ili zajedničku upravljenu natpovijesnoj svrsi, na temelju koje se mogu svi događaji tumačiti i opravdati.

...et tempora
ipsa bellorum.

PL 169

CC 159

22. Sic etiam tempora ipsa bellorum, sicut in eius arbitrio est iustoque iudicio et misericordia vel atterere vel consolari genus humanum, ut alia citius, alia tardius finiantur. Bellum piratarum a Pompeio, bellum Punicum tertium a Scipione incredibili celeritate et temporis brevitate confecta sunt. Bellum quoque fugitivorum gladiatorum, quamvis multis Romanis ducibus et duobus consulibus victis Italiaque horribiliter contrita atque vastata, tertio tamen anno post multa consumpta consumptum est. Picentes, Marsi et Peligni, gentes non exterae, sed Italicae, post diurnam et devotissimam sub Romano iugo servitute, in libertatem caput erigere temptaverunt, iam multis nationibus Romano imperio subiugatis delectaque Carthagine; in quo bello Italico Romanis saepissime victis ubi et duo consules perierunt et alii nobilissimi senatores, non diuturno ta/men tempore tractum est hoc malum; nam quintus ei annus finem dedit. Sed bellum Punicum secundum cum maximis detrimentis et calamitate rei publicae per annos decem et octo Romanas vires extenuavit et paene consumpsit; duobus proeliis ferme septuaginta Romanorum milia ceciderunt. Bellum Punicum primum per viginti et tres annos peractum est; bellum Mithridaticum quadraginta annis. Ac ne quisquam arbitretur rudimenta Romanorum fuisse fortiora ad bella citius peragenda, superioribus temporibus multum in omni virtute laudatis bellum Samniticum annis tractum est ferme quinquaginta; in quo bello ita Romani victi sunt, ubi sub iugum etiam mitterentur. Sed quia non diligebant gloriam propter iustitiam, sed iustitiam propter gloriam diligere videbantur, pacem factam foedusque ruperunt. Haec ideo commemoro, quoniam multi praeteritarum rerum ignari, quidam etiam dissimulatores suae scientiae, si temporibus christianis aliquod bellum paulo diutius trahi vident, illico in nostram religionem protervissime insiliunt, exclamantes, quod, si ipsa non esset et vetere ritu numina colerentur, iam Romana illa virtute, quae adiuvante Marte et Bellona tanta celeriter bella confecit, id quoque celerrime / finiretur. Recolant igitur qui legerunt, quam diuturna bella, quam variis eventis, quam luctuosis cladibus a veteribus sint gesta Romanis, sicut solet orbis terrarum velut procellosissimum pelagus varia talium malorum tempestate iactari, et quod nolunt aliquando fateantur, nec insanis adversus Deum linguis se interimant et decipiant imperitos.

Vrijeme trajanja i
ishod ratova ovisе
o Božjem sudu

22. Isto tako i sama vremena ratova ovise o njegovoj prosudbi, pravednu sudu i milosrđu: ili da se kazni ili da se utješi čovječanstvo, pa se stoga jedni ratovi završavaju brže a drugi sporije. Pompejev rat protiv gusara i Treći punski rat, koji je vodio Scipion, završiše se s nevjerovatnom brzinom i kratkoćom trajanja. Rat protiv odbjeglih gladijatora, iako u njemu bijahu potučeni mnoge rimske vojskovođe i dvojica konzula (a sama Italija užasno pljačkana i pustošena) ugušen je već u trećoj godini, pošto je sâm pogušio toliko toga. Picenci, Marsi i Peligni, koji ne bijahu izvanjski nego italički narodi, nakon veoma dugog i odanog služenja pod rimskim jarmom pokušavahu dići glavu i osloboditi se, kad već rimsko carstvo bijaše pokorilo mnoge narode i Kartaga bijaše razorena; u tome italskom ratu Rimljani bijahu veoma često potučeni, tu im pogiboše i dvojica konzula i drugi najizvršniji senatori, pa ipak ta nevolja ne potraja dugo vremena; peta godina donese završetak rata. Ali Drugi punski rat, uz najteže gubitke i propast po državu, osamnaest je godina trošio i gotovo potrošio rimske snage; u dvjema bitkama poginulo je gotovo sedamdeset tisuća Rimljana. Prvi punski rat bijaše potrajao dvadeset i tri godine, a onaj protiv Mitridata četrdeset godina. I neka nitko ne misli kako Rimljani u početku bijahu hrabriji i da su brže završavali ratove; naime, u tim prvotnim vremenima (hvaljenim zbog svakovrsne vrline) rat protiv Samnitiana bijaše se otegao gotovo pedeset godina; u tome ratu Rimljani su tako potučeni da su morali proći ispod jarma. Nu, kako nisu ljubili slavu zbog pravde, nego pokazivahu kako i pravdu ljube radi slavc, raski-nuše sklopljeni ugovor o miru.

Sve to spominjem zbog toga što mnogi ne poznaju prošlu povijest, dok se neki pretvaraju kao da je ne znaju, pa opaze li kako se u kršćanskom razdoblju kakav rat ponešto oduljio, odmah najdrskije napadaju našu vjeru uzvikujući kako bi, da nje nema i da se božanstva štiju starim obredom, onom starom rimskom vrlinom (što je uz pomoć Marsa i Belone brzo završavala mnoge ratove) i ovaj sadašnji veoma brzo završio. Stoga, neka se sjetе oni koji pročitаše povijest, kako su za drevnih Rimljana dugo trajali ratovi, kako s različitim ishodima i s kolikim žalosnim pokoljima; jer cjelokupni svijet, poput veoma burnoga mora, uobičava uznemirivati oluja takvih različitih nevolja (24); pa neka jednom priznaju i ono što ne žele, i nek sami sebe ne uništavaju okrećući se mahnitim jezicima protiv Boga, te prestanu obmanjivati neuke.

(24) Ratovi su i po poganskom shvaćanju bili ono nerazumno ili iracionalno u povijesti; a to znači, oni su iznimka, ne pravilo (usp. Platon, *Zakoni* 629a-630d; Aristotel, *Pol.* 1325, 5-8. 1333, 38 - 1334,6).

Radagaisus mirabiliter victus est.

PL 170

23. Quod tamen nostra memoria recentissimo tempore Deus mirabiliter et misericorditer fecit, non cum gratiarum actione commemorant, sed, quantum in ipsis est, omnium si fieri potest hominum oblivione sepelire conantur; quod a nobis si tacebitur, similiter erimus ingrati. Cum Radagaisus, rex Gothorum, agmine ingenti et immani iam in Urbis vicina constitutus Romanis cervicibus immereret, uno die tanta celeritate sic victus est, ut ne uno quidem non dicam extincto, sed vulnerato Romanorum multo amplius quam centum milium prosterneretur eius exercitus atque ipse^{as} mox captus poena / debita necaretur. Nam si ille tam impius cum tantis et tam impiis copiis Romam fuisset ingressus, cui pepercisset? quibus honorem locis martyrum detulisset? in qua persona Deum timeret? cuius non sanguinem fusum, cuius pudicitiam vellet intactam? Quas autem isti pro diis suis voces haberent, quanta insultatione iactarent, quod ille ideo vicisset, ideo tanta potuisset, quia cotidianis sacrificiis placabat atque invitabat deos, quod Romanos facere christiana religio non sinebat? Nam propinquate iam illo his locis, ubi nutu summae maiestatis oppressus est, cum eius fama ubique crebresceret, nobis apud Carthaginem dicebatur, hoc credere, spargere, iactare paganos, quod ille diis amicis protegentibus et opitulantis, quibus immolare cotidie ferebatur, vinci omnino non posset ab eis, qui talia diis Romanis sacra non facerent nec fieri a quoquam permetterent. Et non agunt miseri gratias tantae misericordiae Dei, qui cum statuisset irruptione barbarica graviora <pati> dignos mores hominum castigare, indignationem suam tanta mansuetudine temperavit, ut illum primo faceret mirabiliter vinci, ne ad infirmorum animos evertendos gloria daretur daemonibus, quibus eum supplicare constabat; deinde ab his barbaris Roma caperetur, qui contra omnem consuetudinem gestorum ante bellorum ad loca sancta confugientes christianae religionis reverentia tuerentur ipsisque daemonibus atque impiorum sacrificiorum ritibus, de quibus ille praesumpserat, sic adversarentur^{at} nomine christiano, ut longe atrocius bellum cum eis / quam cum hominibus gerere videretur; ita verus Dominus gubernatorque rerum et Romanos cum misericordia flagellavit, et tam incredibiliter victis supplicatoribus daemonum nec salutem rerum praesentium necessaria esse

CC 160

^{as} cum filiis *dod. M.*

^{at} pro *M.*

23. Ono što je i za našeg pamćenja, u najnovije doba, Bog i čudesno i milosrdno učinio, to oni ne pamte sa zahvalnošću, nego se dapače trse koliko god mogu da taj događaj pokopaju u potpunome ljudskome zaboravu; ako bismo ga i mi tako prešućivali, jednako bismo bili nezahvalni. Kada Radagaisus, kralj Gotâ, s golemom i divljačkom vojskom dospije u samu blizinu Grada te zaprijeti vratovima Rimljana, on je u jednom jedinom danu takvom brzinom potučen da, dok ni jedan od Rimljana — što kažem — pogibe, ne bi čak ni ranjen, pade više od stotinu tisuća njegovih vojnika, a i sam kralj bi ubrzo sa sinovima uhvaćen te pogubljen, kao što je i zaslužio^A. Jer, da je taj, toliki bezbožnik s onolikom bezbožničkom vojskom, bio provalio u Rim, tko bi ostao pošteđen? Koja li bi svetišta mučenikâ bila poštivana? Da li bi se taj Boga bojao u ičijoj osobi? Komu taj ne bi krv prolio, i koju bi stidljivost ostavio netaknutom? Kakvu bi naši protivnici nâdali viku u korist svojih bogova, kakvim bi se uvredama razmetali, tvrdeći kako je on stoga pobijedio, kako je stoga toliko uzmogao, jer je svakodnevnim žrtvama umilostivio i zazivao bogove, što Rimljanima kršćanska vjera nije dopuštala?!

Naimo, dok se taj približavaše onomu mjestu (gdje je migom najviše veličanstva potučen), dok se glas o njemu širio na sve strane, nama se u Kartagi govorilo kako pogani u ovo vjeruju (pa se time hvastaju i to razglasuju), da — uz zaštitu i pomoć prijateljskih bogova, kojima je svakodnevno prinose žrtve — njega nikako ne mogu pobijediti oni koji rimskim bogovima niti prinose takve žrtve, niti to dopuštaju drugima (25). A ni sad bijednici ne zahvaljuju Bogu na tolikome milosrđu, jer iako On bijaše odlučio barbarskom provalom kazniti ljudske običaje koji su i gore zaslužili trpjeti, ipak je svoj gnjev ublažio tolikom samilošću, te je prvo dopustio da Radagaisus bude čudesno potučen, kako se duše slabića ne bi smutile time što pobjedna slava zapada zloduhu (koje je on — kako se znalo — zazivao), a zatim je dao da Rim zaposjednu oni barbari^B koji — nasuprot običaju svih ranije vođenih ratova — pošteđješe pribjeglice u svetim mjestima iz poštovanja prema kršćanskoj vjeri, dok samim zlim duhovima i obredima bezbožnih žrtvovanja (na koje se Radagaisus bijaše oslanjao) toliko se suprotstaviše u kršćansko ime te se činilo da žešći rat vode protiv njih negoli protiv ljudi: tako je istinski Gospodar i Upravitelj svijeta i s milosrdem ošinuo Rimljane i nevjerovatno potučeni štovateljima zloduhâ pokazao, kako takve

(25) U pobjedi Stilikona nad ostrogotskim vojskovođom Radagaisom kod Fezula (danas Fiesole) (406) i Pavao Orozije je vidio nešto neobično (*Hist.* 7, 37, 13-14). Događaj biva međutim jednostavniji uzme li se u obzir da je pošast desetkovala gotsku vojsku, a rimske čete uz rijeku Reno bile su neizmoredne i pod vodstvom strateški sposobnoga Stilikona. Kako bilo da bilo, ta važna pobjeda i otklonjena opasnost duboko su se dojmile javnog mnijenja u državi.

A Krajem 405. barbarska vojska (sastavljena pretežno od Ostrogota) napala je Italiju pod zapovjedništvom Radagaisusa. Šest mjeseci su pustošili sjevernu Italiju. Za razliku od Vizigota (koji bijahu kršćani) ovi bijahu pogani. Potukao ih je vandalski vojskovođa Stiliko u službi cara Honorija. I sam Radagaisus je zarobljen i pogubljen.
B To jest: Alarik i Vizigoti 410.

O ratu u kojem je Radagaisus, kralj Gota i štovatelj zlih duhova, bio u jednome danu potučen, zajedno sa svojom silnom vojskom

sacrificia illa monstravit, ut ab his qui non pervacaciter contendunt, sed prudenter attendunt, nec propter praesentes necessitates vera religio deseratur, et magis aeternae vitae fidelissima expectatione teneatur.

Quid ex optimo principe expectandum sit.

PL 171

24. Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes rei publicae domuerunt vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt. Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera vel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent velut summa bona desiderarent. Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, et^{au} se homi/nes esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eamdem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravus quam quibuslibet gentibus imperare: et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non neglegunt. Tale christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit.

^{au} sed M.

žrtve nisu potrebne ni za spas u sadašnjem svijetu, tako da svi oni koji se tvrdoglavo ne spore, nego razborito paze, ne napuštaju istinsku vjeru ni zbog sadašnjih nevolja, nego uz nju još odanije pristanu u očekivanju vječnoga života.

24. Isto tako, ne kažemo kako su neki kršćanski vladari stoga sretni što su ili dugo vladali ili što su nakon spokojne smrti ostavili sinove na vlasti ili što su ukrotili neprijatelje države ili što su uz mogli spriječiti ili ugušiti pobune neprijateljskih građana protiv sebe. Takve ili slične darove ili utjehe ovoga nemirnog života primahu čak i štovatelji zlih duhova, koji ne pripadaju kraljevstvu Božjem, kao što pripadaju oni prvi; a i do toga dođe po njegovu milosrđu, kako ne bi i oni koji u njega vjeruju željeli to od njega kao najviše dobro. Nego, sretnima nazivamo one koji pravedno vladaju, ako se sami među jezicima što ih do nebesa časte i s pretjerane poniznosti onih što ih pozdravljaju, ne uznose nego se sjećaju da su ljudi; ako od svoje moći čine sluškinju Božjeg veličanstva radi što većeg širenja njegova štovanja; ako se Boga boje, ljube ga i štuju; ako više ljube ono kraljevstvo u kojem se ne plaše imati suvladare; ako sporije kažnjavaju, a lako praštaju; ako određuju kazne radi upravljanja i čuvanja države, a ne da bi zadovoljili osobnu mržnju prema neprijateljima; ako praštaju ne da bi zloća ostala nekažnjena, nego u nadi da se popravi; ako su prisiljeni što god strogo narediti, što je često slučaj, da to naknade blagošću milosrđa i izdašnošću u dobročinstvima; ako su prema rasakošju to sustegljiviji što bi ga više mogli sebi dopustiti; ako više vole zagospodariti opakim požudama negoli bilo kojim pucima, i ako sve to čine ne u žudnji prema ispraznoj slavi nego u ljubavi prema vječnoj sretnosti; ako radi svojih grijeha ne zaboravljaju svojem istinskomu Bogu prinositi žrtvu poniznosti, milosrđa i molitve (26). Takve kršćanske vladare nazivamo sretnima, za sad u nadi, dok će poslije biti sretni u zbilji, kad se dogodi ono što očekujemo.

Kakva je i koli istinska sretnost kršćanskih vladara

(26) Riše se uzorni lik vladara, što će u neku ruku biti u zapadnoj civilizaciji mjerodavno sve do Machiavellija. Lik je utopističan, proistječe iz stanja građanskih vrlina koje su gajili napose neoplatonici i vrlina koje su svijetu predlagali kršćani.

Constantinus et
successores
Deum colue-
runt.

CC 161

PL 172

25. Nam bonus Deus, ne homines, qui eum crederent propter aeternam vitam colendum, has sublimitates et regna terrena existimarent posse neminem consequi, nisi daemonibus supplicet, quod hi spiritus in talibus multum valerent, Constantinum imperatorem non supplicantem daemonibus, sed ipsum verum Deum colentem tantis terrenis implevit muneribus, / quanta optare nullus auderet; cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit. Diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannidis opprimendis per omnia prosperatus est, grandaevis aegritudine et senectute defunctus est, filios imperantes reliquit. Sed rursus ne imperator quisquam ideo Christianus esset, ut felicitatem Constantini mereretur, cum propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus: Iovianum multo citius quam Iulianum abstulit; Gratianum ferro tyrannico permisit interimi, longe quidem mitius quam Magnum Pompeium colentem velut Romanos deos. Nam ille vindicari a Catone non potuit, quem civilis belli quodam modo heredem reliquerat; iste autem, quamvis piaec animae solacia talia non requirant, a Theodo/sio vindicatus est, quem regni participem fecerat, cum parvulum haberet fratrem avidior fidae societatis quam nimiae potestatis⁸⁴.

Clarus fuit
Theodosius vir-
tute et fide.

26. 1. Unde et ille non solum vivo servavit quam debebat fidem, verum etiam post eius mortem pulsum ab eius interfecitore Maximo Valentinianum eius parvulum fratrem in sui partes imperii tamquam Christianus excepit pupillum, paterno custodivit affectu, quem destitutum omnibus opibus nullo negotio posset auferre, si latius regnandi cupiditate magis quam benefaciendi caritate flagraret; unde potius eum servata eius imperatoria dignitate susceptum ipsa humanitate et gratia consolatus est. Deinde cum Maximum terribilem faceret ille successus, hic in angustiis curarum suarum non est lapsus ad curiositates sacrilegas atque illicitas, sed ad Ioanem in Aegypti heremo constitutum, quem Dei servum prophetandi

⁸⁴ Usp. EUTROPIJE, *Brev.* 10, 5—8. 17—18; AMIJAN MARCELIN, *Rer. gest.* 31, 10. 11—18; OROZIJE, *Hist.* 7, 28, 31—33. 35.

25. Jer dobri Bog, kako ne bi ljudi, koji vjeruju da njega treba štovati radi vječnog života, pomislili kako te vrhunce moći i zemaljska kraljevstva ne može nitko postići ako se ne moli zlodusima (jer bi ti duhovi mnogo mogli u tim stvarima), cara Konstantina, koji nije zativao zle duhove, nego je štovao samog istinskog Boga, obdario je tolikim zemaljskim darovima, kao što se nitko ne bi ni usudio poželjeti; dopustio mu je čak i utemeljiti grad, udružen s rimskim carstvom, takoreći kao čedo samoga Rima, ali bez ikakva svetišta ili pak kipa zlih duhova^A. Dugo je vladao i kao jedini August držao i branio cijeli rimski svijet; uspješno je vodio ratove i uvijek pobjeđivao, a s uspjehom je svuda kršio silnike, umro je od bolesti u dubokoj starosti i vlast ostavio svojim sinovima (27).

Ali opet, kako ni jedan vladar ne bi bio kršćaninom radi toga da bi zaslužio Konstantinovu sretnost (budući da svatko treba biti kršćanin radi vječnog života), Bog je maknuo Jovijana^B mnogo brže nego Julijana^C; a dopustio je da Gracijan^D pogine od silničkoga mača, ali mnogo blaže negoli veliki Pompej^E, koji štovaše tobožnje rimske bogove: Katon (kojemu je Pompej na neki način ostavio baštinu građanskoga rata) nije ga mogao osvetiti; ali Gracijana (iako pobožne duše ne trebaju takvih utjeha) osvetio je Teodosije, kojega bijaše učinio sudionikom vladarske časti (iako je imao maloga brata)^F, žudeći više za odanim suradnikom negoli za prevelikom vlašću⁸⁴.

O dobročinstvima
kojima je Bog ob-
dario kršćanskoga
cara Konstantina

26. 1. Stoga Teodosije, ne samo što je Gracijanu (kao što je i trebalo) vjerno služio za života nego čak i nakon njegove smrti; jer kad je Gracijanov ubojica, Maksim, protjerao njegova malog brata Valentinijana, Teodosije je siročić kao kršćanin primio u svojem dijelu carstva, i štiti ga s očinskom naklonošću; kako ovaj bijaše bez igdje ičega, Teodosije ga mogaše veoma lako odstraniti, da je bio više gorio od požude za vlašću negoli od ljubavi za dobročinstvom; on je radije, poštujući Valintinijanovo carsko dostojanstvo, primio ga i tješio svojom ljudskošću i milošću. Kasnije, kad je po svojim uspjesima Maksim postao strahovit neprijatelj, Teodosije, unatoč tjeskobi zbog svih svojih briga, nije zapao u svetogrđno i nedopušteno znatiželjivo praznovjerje, nego je poslao poruku Ivanu (koji se bijaše nastanio kao pustinjač u Egiptu), o kojem je bio doznao, po sve većoj glasovitosti, da je sluga

O vjeri i pobožno-
sti cara Teodosija

(27) Prekomjerno uznošenje Konstantina potječe iz određene dvorske grade koju Augustin nije mogao kritički procijeniti: usp. *Život Konstantinov* Euzebija Cezarejskog, koji ne prestaje još uvijek uzbuđivati duhove istraživača.

A Riječ je o Konstantinopolu ili Carigradu, osnovanu 330. Sve tu i nije baš onako kako pisac kaže. Prema nekim poganskim izvorima, ne samo što su ostali neki stari poganski hramovi nego su i novi podizani, a iz ostalih gradova doneseno je u Bizant (ili Konstantinopol) obilje kipova i ukrasnih predmeta. Uz to, o samome Konstantinu različiti su izvještaji poganskih i kršćanskih povjesničara.

B Vladao od lipnja 363. do veljače 364.

C Vladao 361—363.

D Car Zapadnog carstva, prijatelj sv. Ambrozija; ubijen 383. Gracijan je 379. postavio Teodosija za cara Istočnog carstva.

E Pompeja je (kad je nakon poraza kod Farsala pobjegao u Egipat) ubio egipatski kralj. Kad su Pompejeve snage u Africi potučene, Katon se radije ubio nego da preda svoje jedinice u Utici.

F Riječ je o Valentinijanu, o kojem vidi niže 5, 26, 1.

spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit atque ab eo nuntium victoriae certissimum accepit. Mox tyranni Maximi extinctor Valentinianum puerum imperii sui partibus, unde fugatus fuerat, cum misericordissima veneratione restituit, eoque sive per insidias sive quo alio pacto vel casu proxime extincto alium tyrannum Eugenium, qui in illius imperatoris locum non legitime fuerat subrogatus, accepto rursus prophético responso fide certus oppressit, contra cuius robustissimum exercitum magis orando quam feriendo pugnavit. Milites nobis qui aderant rettulerunt extorta sibi esse de manibus quaecumque iaculabantur, cum a Theodosii partibus in adversarios vehemens ventus iret et non solum quaecumque in eos iaciebantur concitatissime ra/peret, verum etiam ipsorum tela in eorum corpora retorqueret. Unde et poeta Claudianus, quamvis a Christi nomine alienus, in eius tamen laudibus dixit:

*O nimium dilecte Deo, cui fundit ab antris
Aeolus armatas hiemes, cui militat aether,
Et coniurati veniunt ad classica venti!*^{av 85}

Victor autem, sicut crediderat et praedixerat, Iovis simulacra, quae adversus eum fuerant nescio quibus ritibus velut, consecrata et in Alpibus constituta, deposuit, eorumque fulmina, quod aurea fuissent, iocantibus (quod illa laetitia permittebat) cursoribus et se ab eis fulminari velle dicentibus hilariter benigneque donavit. Inimicorum suorum filios, quos, non ipsius iussu, belli^{az} abstulerat impetus, etiam nondum Christianos ad ecclesiam confugientes, Christianos hac occasione fieri voluit et christiana caritate dilexit, / nec privavit rebus et auxit honoribus. In neminem post victoriam privatas inimicitias valere permisit. Bella civilia non sicut Cinna et Marius et Sulla et alii tales nec finita finire voluerunt, sed magis doluit exorta quam cuiquam nocere voluit terminata. Inter haec omnia ex ipso initio imperii sui non quievit iustissimis et misericordissimis legibus adversus impios laboranti Ecclesiae subvenire, quam Valens haereticus favens Arianis vehementer afflixerat; cuius Ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat. Simulacra gentilium ubique evertenda praecepit, satis intellegens nec terrena munera in daemoniorum, sed in Dei veri esse posita potestate. Quid autem fuit eius religiosa humilitate mirabilius, quando in Thessalonicensium gravissimum scelus, cui iam, episcopis intercedentibus, promiserat indulgentiam, tumultu quorumdam, qui ei cohaerebant, vindicare compulsus est et ecclesiastica coercitus disciplina sic egit paenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fleret videndo prostratam, quam peccando timeret iratam? Haec ille secum et si qua similia, quae commemorare longum est, bona opera tulit ex isto temporali

^{av} cui fundit . . . hiemes] *isp. CC.*

^{az} belli] sed belli *M.*

⁸⁵ KLAUDIJEAN, *De tert. cons. Hon. Aug.* 96—98.

Božji obdaren proročanskim darom, i od njega dobio odgovor o najsigurnijoj pobjedi (28). Pošto je ubrzo pobijedio samosilnika Maksima, vratio je dječaka Valentinijana — uz premlsrdno štovanje — u onaj njegov dio carstva, iz kojeg bijaše protjeran; kad je ovaj zatim ubijen^A, bilo izdajom ili slučajem ili na neki drugi način, na njegovo je mjesto nezakonito došao drugi samosilnik Eugenije; primivši ponovo proročanski odgovor, o koji se vjerom oslonio, Teodosije ga je potukao; protiv njegove veoma snažne vojske više se borio molitvom negoli mačem. Vojnici koji ondje bijahu nazočni pričali su nam, kako im se iz ruku trgalo što god su na neprijatelje bacali, jer je s Teodosijeve strane na njih zapuhao silan vjetar, i ne samo što je sve na ove usmjereno veoma brzo skretao nego je njihove sulice vraćao njima u vlastita tijela. Otuda i pjesnik Klaudijan, iako tuđinac Kristovu imenu (29), ipak je rekao njemu u pohvalu:

»O ti, kojega toliko ljubi Bog,
za kojega i nebo vodi boj,
i na poziv bojne trublje
u pomoć ti priteču vjetri!«⁸⁵⁾

Postavši pobjednikom, kao što je vjerovao i kako je prorečeno, one kipove Jupitra što su protiv njega (posvećeni nekakvim obredima) bili postavljeni u Alpama, dao je srušiti, a njihove strijele, koje bijahu zlatne, glasnica — šaljivcima — kojima je radost pobjede to dopuštala — i koji govorahu kako bi rado da ih takve strijele ustrijele, Teodosije je poklonio veselo i dobrodušno. Sinove svojih neprijatelja (koji zaglaviše ne po njegovoj naredbi nego od siline rata) koji se, iako još ne bijahu kršćani, skloniše u crkvu, tom prigodom je ushtio pokrstiti, i ljubio ih je kršćanskom ljubavlju, ne lišivši ih imovine i uvećavši njihove počasti. Nakon pobjede nije dopustio da itko trpi zbog osobnih neprijateljstava. On ne bijaše poput Cine, Marija, Sule i sličnih, koji ne htjedoše završiti već završene građanske ratove; dapače, on je više žalio što je rat uopće izbio nego što bi želio da po završenu ratu ikomu naudi.

A dok je sve to trajalo, već od samog početka svoje vladavine, nije prestajao pomagati najpravičnijim i najmilosrdnijim zakonima Crkvu, koja se mučila protiv svojih neprijatelja; krivovjerac Valent^B bijaše je teško pozlijedio pomažući arijance; dok je Teodosije više volio biti članom te Crkve negoli vladati svijetom. Naredio je da se na svim mjestima ruše poganski kipovi, znajući dobro kako ni zemaljski darovi nisu u moći zlih duhova, nego istinskoga Boga.

(28) Slučaj monaha Ivana, o kome misle povoljno i drugi pisci (Rufin, Sidonije Apolinar, Jeronim, Sulpicije Sever, Kasiodor), kao da ne spada u ovaj kontekst. Pisac je htio ukazati kako i u krilu novoga Božjeg naroda postoji sprega između proročkoga i političkoga.

(29) Stihove navodi i Pavao Orozije (7, 35, 21).

^A Valentinijana je 392. udavio vjerojatno Franak Arbogast, kojega je Teodosije učinio zapovjednikom u Galiji. Ne usudivši se sam vladati, imenovao je Eugenija za cara. Eugenije je bio govornik na strani rimskih pogana. Teodosije nije htio priznati te privjajče vlasti. Njegova pobjeda kod Akvileje 394. kraj je oružanog otpora protiv kršćanskih vladara.
^B Istočni car, 364—378.

vapore cuiuslibet culminis et sublimitatis humanae; quorum operum merces est aeterna felicitas, cuius dator est Deus solis veraciter piis. Cetera vero vitae huius vel fastigia vel subsidia, sicut ipsum mundum, lucem, auras, terras, aquas, fructus ipsiusque hominis animam, corpus, sensus, mentem, vitam, bonis malisque largitur; in quibus / est etiam quaelibet imperii magnitudo, quam pro temporum gubernatione dispensat.

CC 163

Quae dicta quae-
que dicenda
sint adversa-
riis.
PL 174

- 2. Proinde iam etiam illis respon/dendum esse video, qui manifestissimis documentis, quibus ostenditur, quod ad ista temporalia, quae sola stulti habere concupiscunt, nihil deorum falsorum numerositas prosit, confutati atque convicti conantur asserere non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est, colendos deos. Nam istis, qui propter amicitias mundi huius volunt vana colere et non se permitti puerilibus sensibus conqueruntur, his quinque libris satis arbitror esse responsum. Quorum tres priores cum edidissem et in multorum manibus esse coepissent, audivi quosdam nescio quam adversus eos responsionem scribendo praeparare. Deinde ad me perlaturum est, quod iam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere. Quos admoneo, non optent quod eis non expedit. Facile est enim cuiquam videri respondisse, qui tacere noluerit. Aut quid est loquacius vanitate? quae non ideo potest quod veritas, quia, si voluerit, etiam plus potest clamare quam veritas. Sed considerent omnia diligenter, et si forte sine studio partium iudicantes talia esse perspexerint, quae potius exagitari quam convelli possint garrulitate impudentissima et quasi satyrica vel mimica levitate, cohibeant suas nugae et potius a prudentibus emendari quam laudari ab impudentibus eligant. Nam si non ad libertatem vera dicendi, sed ad licentiam maledicendi tempus expectant, absit ut eis eveniat quod ait Tullius de quodam, qui peccandi licentia felix appellabatur: *O miserum, cui peccare licebat* ⁸⁶! Unde quisquis est, qui maledicendi

⁸⁶ CICERON, *Tuscul.* 5, 19, 55.

A što bijaše divnije od one njegove vjerske poniznosti, nakon onoga prežalosnoga zločina stanovnika Soluna^C? Na zagovor biskupâ, on bijaše obećao pomilovanje; ali nakon žalbe i na nagovor nekih svojih pristaša, bio je nagnan na osvetu; pokorivši se zatim crkvenoj stezi, izvršio je takvu pokoru, da je gomila, moleći se za njega, više plakala videći kraljevsko veličanstvo gdje leži ničice prostrto, nego što su se bojali njegova gnjeva, dok su grijehili (30).

Ta i ostala slična dobra djela (koja bi bilo dugo nabrajati) ponio je Teodosije s ovog vremenitog svijeta, koji nije ništa drugo do para, pa kolik god bio vrhunac ljudske vlasti; a nagrada za ta djela je vječna sretnost; nju pak podaruje Bog jedino istinski pobožnim ljudima. Sve ostalo u ovome životu, bilo vrhunce moći bilo puke potreptine, kao što su sam svijet, svjetlost, zrak, zemlje, vode, plodovi, pa duša i tijelo samoga čovjeka, sjetila, um, život — podaruje Bog i dobrima i zlima; među tima je i vladavina bilo koje veličine, koju podjeljuje već prema svom ravnanju vremena.

2. Tako je, kako se meni čini, bjelodanim dokazima pokazano da množina lažnih bogova nije ni od kakve koristi ni za postignuće onih vremenitih dobara, koja jedina glupaci žude imati; ali treba odgovoriti onima, koji pobijeni i uvjereni tim dokazima nastoje tvrditi, kako bogove valja štovati ne radi korisnosti u sadašnjem životu, nego radi života nakon smrti. Onima koji zbog ljubavi prema ovome svijetu žele štovati takve ispraznosti i sad se s djetinjastom hirovitošću žale kako im se to ne dopušta, mislim kako ovih mojih pet knjiga pružaju dostatan odgovor.

Pošto sam objavio tri prve i one stale stizati u ruke mnogima, čuo sam gdje neki protiv njih pripremaju ne znam kakav pismeni odgovor. Zatim sam obaviješten kako su ga već napisali, ali da čekaju vrijeme kad bi ga mogli izdati bez pogibli po sebe. Te opominjem da ne traže ono što im nije na korist. Lako se može svakomu učiniti kako je odgovorio, jer nije htio šutjeti. I da li je išta govornije od taštine? Ali, ona ne može isto što i istina samo zbog toga što, ako ushjedne, može i glasnije vikati od istine.

Nego nek oni sve pomnjivo razmotre, i ako možda bez stranačke pristranosti prosude, uvidjet će da postoje neke stvari koje se prije mogu napadati negoli pobijati drskom brbljavošću, kao izrugivačkom i lakrdijaškom lakomislenošću, pa nek zadržte svoje trice i nek radije izaberu

(30) Poslije Teodosijevih vrlina spominje se i solunski pokolj što ga je on naredio (7.000 poginulih?) zbog ubojstva svoga pristaše Boterika. Taj je čin veoma uzбудio duhove: Ambrozije je caru uskratio ulaz u crkvu. Opet odnos između svećeništva ili proročkoga i političkoga (Ambrozije-Teodozije i Natan-David).

^C U Solunu je 390. svjetina ubila gradonačelnika Boterika i još neke službenike, u pobuni koja je izbila pošto je uhićen omiljeni vozač trkaćih kola. Teodosije je naredio odmazdu. Unatoč prosvjedu milanskog biskupa Ambrozija, Teodosijevi vojnici pobije oko 7.000 ljudi. Sv. Ambrozije nije stoga dopustio Teodosiju pričest prije nego što izvrši pokoru.

licentia felicem se putat, multo erit felicior, si hoc illi omnino non liceat, cum possit deposita inanitate iactantiae etiam isto tempore tamquam studio consulendi quidquid voluerit contradicere et, quantum possunt, ab eis quos consulit amica disputatione, honeste, graviter, libere quod oportet audire.

da ih razboriti ispravljaju negoli da ih nerazboriti hvale. Ako pak čekaju pogodno vrijeme ne radi slobode da govore istinu, nego radi dopuštenja da kleveću, onda nek Bog ne dadne da im se dogodi ono kao čovjeku o kojem Ciceron govori, koji bijaše nazvan sretnim zbog slobode da griješi: »O bijednika li, kojemu je bilo dopušteno griješiti!«⁸⁶⁾ Stoga, tko god misli kako je sretan zbog dopuštenja da kleveće, bit će mnogo sretniji, ako mu se to uopće ne dopusti; tad on može odložiti ispraznost razmetanja i u isto vrijeme (u želji da čuje savjet) prigovoriti što god ushtjedne, te od onih kojima se u prijateljskoj raspravi obraća, koliko oni uzmognu, čuti što treba časno, ozbiljno i slobodno (31).

(31) Nije poznato tko je pripremao odgovor na Augustinovo pisanje. Biskupa je povrijedio uznositi stav prigovarača, zato mu ovdje ne skriva svojih osjećaja tražeći razgovor na poštenoj, ozbiljnoj i slobodnoj osnovi.

KNJIGA VI.

Predmet knjige je politeizam i problem spasenja: dijeli se na tri dijela.

U prvom dijelu Augustin, pošto je izrazio žaljenje zbog nedosljednosti pisaca koji zavode masu neukih, uvodi u tu knjigu — i u drugi odsjek prvog dijela cjelokupnog djela — opaskom da bogovi nemaju nikakve moći u odnosu prema spasenju, što će reći da politeizam izigrava soteriološki aspekt religije (Proslov 1).

Drugi je dio posvećen ispitivanju šesnaest knjiga Varonova traktata o arheologiji religije. U tom se dijelu razlikuje trostruka teologija: mitska, naravna i politička. Augustin nastoji pojasniti da taj najučeniji od svih latinskih pisaca, unatoč ponekom prešućivanju i nedosljednosti, jednako osuđuje mitsku teologiju pjesnika koja se prikazuje u teatru, kao i onu političku ili građansku koju prakticiraju svećenici u hramovima za vrijeme različitih obreda, a posebno za vrijeme misterijskih obavljanja. Po Augustinovo interpretaciji, Varon bi držao zakonitom samo naravnu teologiju (2—9).

U trećem dijelu Augustin izlaže Senekinu teoriju: ovaj bez ustezanja osuđuje političku teologiju, optužujući je za praznovjerje, iako — apsolutnom nedosljednošću, — savjetuje da se treba tim običajima prilagoditi. Poradi toga očituje prezir prema judaizmu, unatoč tome što konstatira da židovski kult posjeduje superiornost (10—12).

BREVICULUS

Praefatio	
CC XIII	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>De his, qui dicunt deos a se non propter praesentem vitam coli, sed propter aeternam.</i> 2. <i>Quid Varronem de diis gentium sensisse credendum sit, quorum talis et genera et sacra detexit, ut reverentius cum eis ageret, si de illis omnino reticeret.</i> 3. <i>Quae sit partitio Varronis librorum suorum, quos de antiquitatibus rerum humanarum divinarumque composuit.</i> 4. <i>Quod ex disputatione Varronis apud cultores deorum antiquiores res humanae quam divinae reperiantur.</i>
CC XIV	<ol style="list-style-type: none"> 5. <i>De tribus generibus theologiae secundum Varronem, id est uno fabuloso, altero naturali tertioque civili.</i> 6. <i>De theologia mythica, id est fabulosa, et de civili contra Varronem.</i> 7. <i>De fabulosae et civilis theologiae similitudine atque concordia.</i> 8. <i>De interpretationibus naturalium rationum, quas doctores pagani pro diis suis conantur ostendere.</i> 9. <i>De officiis singulorum deorum.</i> 10. <i>De libertate Senecae, qui vehementius civilem theologian reprehendit quam Varro fabulosam.</i> 11. <i>Quid de Iudaeis Seneca senserit.</i> 12. <i>Quod gentilium deorum vanitate detecta nequeat dubitari aeternam eos vitam nemini posse praestare, qui nec ipsam adiuvent temporalem.</i>

SAŽETAK

	Proslov
<i>O onima koji govore kako bogove ne štiju radi sadašnjeg, nego radi vječnog života</i>	1.
<i>Što treba vjerovati da je Varon mislio o poganskim bogovima, kojih je vrste i obrede tako otkrio da bi im mnogo više štovanja pokazao da ih je posve prešutio</i>	2.
<i>Kakva bijaše Varonova razdioba knjiga koje je napisao »O starinama ljudskih i božanskih stvari«</i>	3.
<i>Iz Varonova izlaganja proizlazi da su kod štovatelja bogova »ljudske stvari« starije od »božanskih stvari«</i>	4.
<i>O tri vrste bogoslovlja prema Varonu: o jednome basnenom, drugome naravnom i trećem građanskom.</i>	5.
<i>O mitskom, tj. o basnenom, te o građanskom bogoslovlju, a protiv Varona</i>	6.
<i>O sličnosti i sukladnosti basnenog i građanskog bogoslovlja.</i>	7.
<i>O objašnjenjima prirodnih pojava, kojima su poganski učenjaci nastojali braniti svoje bogove</i>	8.
<i>O dužnostima pojedinih bogova</i>	9.
<i>O iskrenosti Seneke, koji žestće osuđuje građansko bogoslovlje negoli Varon ono basнено</i>	10.
<i>Što je Seneka mislio o Židovima</i>	11.
<i>Pošto je otkrivena ispraznost poganskih bogova, nema dvojbe da oni ne mogu nikomu dati vječni život, jer nisu ni od kakve pomoći ni u ovo-me vremenitome</i>	12.

LIBER SEXTUS

NIHIL DII POSSUNT AD VERAM FELICITATEM

Dii nec terrena nec caelestia curant (praef. -1)

PRAEFATIO
Indigne se gerunt cultores deorum.
PL 173
CC 163

Quinque superioribus libris satis mihi adversus eos videor disputasse, qui multos deos et falsos, quos esse inutilia simulacra vel immundos spiritus et pernicioosa daemonia vel certe creaturas, non Creatorem veritas Christiana convincit, / propter vitae huius mortalis rerumque terrenarum utilitatem eo ritu ac servitute, quae Graece *λατρεία* dicitur et uni vero Deo debetur, venerandos et colendos putant. Et nimiae quidem stultitiae vel pertinaciae nec istos quinque nec ullos alios quanticumque numeri libros satis esse posse quis nesciat? quando ea putatur gloria vanitatis, nullis cedere viribus veritatis, in perniciem utique eius, cui vitium tam immane dominatur. Nam et / contra omnem curantis industriam non malo medici, sed aegroti insanabilis morbus invictus est. Hi vero, qui ea quae legunt vel sine ulla vel non cum magna ac nimia veteris erroris obstinatione intellecta et considerata perpendunt, facilius nos isto numero terminatorum quinque voluminum plus, quam quaestionis ipsius necessitas postulabat^a, quam minus disseruisse iudicabunt, totamque invidiam, quam christianae religioni de huius vitae claudibus terrenarumque contritione ac mutatione rerum imperiti facere conantur, non solum dissimulantibus, sed contra suam conscientiam etiam faventibus doctis, quos impietas vesana possedit, omnino esse inanem rectae cogitationis atque rationis plenamque le/vissimae temeritatis et perniciosissimae animositatis dubitare non poterunt.

PL 174

PL 175

Cum philosophis verae felicitatis tractanda quaestio.
CC 164

1. 1. Nunc ergo quoniam deinceps, ut promissus ordo expetit, etiam hi refellendi et docendi sunt, qui non propter istam vitam, sed propter illam, quae post mortem futura est, deos gentium, quos christiana religio destruit, colendos esse contendunt: placet a veri-

^a satisfecisse *dod. M.*

KNJIGA ŠESTA

POLITEIZAM I PROBLEM SPASENJA

Bogovi ne vode brigu ni za zemaljsko ni za nebesko (prosl. 1)

U pet prethodnih knjiga čini mi se da sam dostatno raspravio protiv onih koji misle, da treba častiti i štovati mnoge lažne bogove (o kojima je kršćanska istina dokazala da su tek beskorisni kipovi ili nečisti dusi ili pogubni vrazi, ili barem stvorovi, ne Stvoritelj) — a radi koristi u ovome smrtnome životu i radi zemaljskih stvari — i to onim obredom i služenjem koje se grčki zove *λατρεία*, koje se duguje samo jednomu istinskomu Bogu. A tko ne bi znao, kako ni tih pet knjiga, ni bilo koji drugi njihov broj, ne može biti dovoljan njihovoj pretjeranoj gluposti ili tvrdoglavosti? Jer ona se isprazno razmeće zbog toga što ne popušta ni pred kakvim silama istine, iako je to na pogibelj onomu kojim vlada tako užasan porok. Kad se kakva neizlječiva bolest opire svim naporima liječnika, onda je to na štetu ne liječnika, nego bolesnika. Nu, oni ljudi, koji razumiju ono što čitaju i promišljeno odvaguju dokaze, bilo bez ikakva tvrdoglava pristajanja uz stare pogreške ili barem bez velikog pretjerivanja u tome, ti će lako prosuditi, kako smo u ovih pet knjiga što ih dovršismo zapravo pretresali više, a ne manje, nego što je zahtijevala sama potreba; a što se tiče sve one zavisti, koju nevični nastoje pobuditi protiv kršćanske vjere (zbog nevolja ovoga života, te zbog propasti i promjene zemaljskih prilika), dok ih učeni u tome — obuzeti ludim bezbožjem — ne samo pomažu nego i podupiru, protiv svoje vlastite savjesti; ti ljudi ne mogu posumnjati kako je sva ta zavist lišena ispravna razmišljanja i razbora a puna je najraspusnije lakoumnosti i najpogubnije mržnje (1).

1. 1. A jer sada dalje — kako zahtijeva obećani poredak — valja pobijati i poučiti one koji tvrde, da bogove pogana (koje je oborila kršćanska vjera) treba štovati ne zbog ovoga života, nego radi onoga što slijedi nakon smrti, hoću za početak svoje rasprave uzeti istinsko

PROSLOV

O onima koji govore kako bogove ne štiju radi sadašnjeg, nego radi vječnog života

(1) U Augustinovo su doba kao ljudi od pera kršćanstvu protivnici bili, uz druge, Aurelije Simah, Klaudije Klaudijan (v. gore 5, 26, 1) i Rutilije Namacijan. Premda su široki narodni slojevi bili kulturi dosta daleki, ipak su — i po Augustinovu sudu — upravo književnici snažno utjecali na neprijateljsko raspoloženje javnosti prema kršćanima.

dico oraculo sancti psalmi sumere exordium disputationis meae: *Beatus, cuius est Dominus Deus spes ipsius et non respexit in vanitates et insanias mendaces*¹. Verum tamen in omnibus vanitatibus insaniisque mendacibus longe tolerabilius philosophi audiendi sunt, quibus displicuerunt istae opiniones erroneaeque populorum, qui populi constituerunt simulacra numinibus multaque de his, quos deos immortales vocant, falsa atque indigna sive finxerunt sive ficta crediderunt et credita eorum cultui sacrorumque ritibus miscuerunt. Cum his hominibus, qui, etsi non libere praedicando, saltem utcumque in disputationibus mussitando, talia se improbare testati sunt, non usque adeo inconvenienter quaestio ista tractatur: utrum non unum Deum, qui fecit omnem spiritalem corporalemque creaturam, propter vitam, quae post mortem futura est, coli oporteat, sed multos deos, quos ab illo uno factos et sublimiter collocatos quidam eo/rumdem philosophorum ceteris excellentiores nobilioresque senserunt².

CC 165

A diis non speratur vita aeterna.

- 2. Ceterum quis ferat dici atque contendere deos illos, quorum in quarto libro quosdam commemoravi³, quibus rerum exiguarum singulis singula distribuuntur officia, vitam aeternam cuique praestare? An vero peritissimi illi et acutissimi viri, qui se pro magno beneficio conscripta docuisse gloriantur, ut sciretur quare cuique deo supplicandum esset, quid a quoque esset petendum, ne absurditate turpissima, qualis ioculariter in mimo fieri solet, peteretur a Libero aqua, a Lymphis vinum⁴, auctores erunt cuiquam hominum diis immortalibus supplicanti, ut, cum a Lymphis petierit vinum eique responderint: Nos aquam habemus, hoc a Libero pete, possit recte dicere: Si vinum non habetis, saltem date mihi vitam aeternam? Quid hac absurditate monstruosius? Nonne illae cachinnantes (solent enim esse ad risum faciles)⁵, si non affectent fallere ut daemones, supplici respondebunt: O homo, putasne in potestate nos habere vitam, quas audis non habere vel vitem? Impudentissimae igitur stultitiae est vitam aeternam a talibus diis petere vel sperare, qui vitae huius aerumnosissimae atque brevissimae et si qua ad eam pertinent adminiculandam at/que fulciendam ita singulas particulas tueri asseruntur, ut, si id, quod sub alterius tutela ac potestate est, petatur ab altero, tam sit inconveniens et absurdum, ut mimicae scurrilitati videatur esse simillimum. Quod cum fit ab scientibus mimis, digne ridentur in theatro; cum vero a nescienti-

PL 176

¹ Ps 40 (39), 5.

² Usp. PLATON, *Timej* 41 a—d.

³ Usp. gore 4, 11. 21. 23.

⁴ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 1), fr. 120 (samo u Aug.); *De lingua lat.* 5, 71; usp. gore 4, 22.

⁵ VERGILIJE, *Ecl.* 3, 9; usp. VARON, *De lingua lat.* 7, 87.

proroštvo Svetoga psalma: »Blažen je onaj kojega je ufanje Gospod Bog i koji se ne osvrnu na taštine i prijevarne tlapnje«¹) Ipak, među svim tim »taštinama i prijevarnim tlapnjama« daleko je podnošljivije slušati one filozofe kojima se nisu sviđala mnijenja i pogriješke puka (2) (naime: puk podizaše kipove božanstvima, pa ili je sam izmišljao mnoge lažne i nedostojne stvari o onima koje nazivaju besmrtnim bogovima, ili je tek vjerovao u izmišljotine i miješao to svoje vjerovanje sa svečanim obredima u čast tima bogovima). S tima ljudima (iako oni nisu slobodno propovijedali, ali su nekako šapćući u svojim raspravama posvjedočili kako takvo što ne odobravaju) nije stoga odveć neprikladno pretresati ovo pitanje: da li radi života što će doći nakon smrti treba štovati ne jednog Boga, koji je načinio sve duhovne i tjelesne stvorove, nego mnoge bogove, o kojima su neki od tih filozofa, i to oni izvrsniji i plemenitiji od ostalih²)^A), mislili, kako ih je jedan Bog načinio i smjestio visoko?

2. Zatim, tko bi podnio da se kaže ili ustvrdi, kako oni bogovi (kojima su svakomu pojedinom dodijeljene pojedinačne sitne dužnosti, i koje sâm spominjao u četvrtoj knjizi³) ikomu osiguravaju vječni život? Hoće li to doista tvrditi oni veoma učeni i oštroumni ljudi koji se hvastaju kako učiniše veliko dobročinstvo napisavši svoje knjige o tome da bi se znalo zašto se treba kojemu bogu moliti i što od kojega treba tražiti, a kako bi se izbjegla ona najsravnija besmislica (koja se šaljivo običava u kazališnim priredbama) da se od Libera traži voda a od Limfi vino; ako, dakle, čovjek koji se moli besmrtnim bogovima zatraži od Limfi vino⁴), a one mu odgovore »Mi imamo samo vodu; vino traži od Libera«, mogu li ga ti uglednici svjetovati da ispravno odvrati: »Ako nemate vino, a onda mi barem dajte život vječni?« Što bi bilo čudovišnije od te besmislice? Neće li te hihotave božice (one obično lako zapadaju u smijeh)⁵) — ukoliko ga ne pokušaju obmanuti poput zlih duhova — odgovoriti molitelju: »O čovječe, zar misliš da je u našoj moći život (*vitam*), a čuo si da nemamo čak ni loze vinove (*vitem*)?«

Dakle, krajnje je drska ludost tražiti od takvih božanstava život vječni ili mu se nadati; ako se i pretpostavi da oni pomažu i održavaju stvari ovoga veoma bijednog i kratkog života, toliko su zaokupljeni svaki svojom pojedinačnom zadaćom, tako da ako se ono što je pod zaštitom i ovlašću jednoga boga zatraži od drugoga, nastaje takva neprilika i besmislica koja je najsličnija lakrdijaškoj dosjetki. Kada takvo što izvale umješni glumci, s pravom im se smiju u kazalištu; a kad dođe od nevičnih glupana, još s više prava izazivaju smijeh

(2) Mnogi su stari filozofi, u Indiji — recimo — Buda, a na Zapadu Pitagora, Ksenofan, Platon, Aristotel a s njima i pjesnici kao: Pindar, Eshil, Sofoklo, u neku ruku i Hesiod, ulagali truda da od mitologije i raznih teogonija razluče istinske teološke i religiozne vrednote.

A Riječ je o Platonovu mišljenju po kojem su zvijezde stajačice, kao i Sunce, Mjesec, ophodnice i Zemlja — božanstva, ali da zvijezde zauzimaju najviše mjesto.

bus stultis, dignius irridentur in mundo. Cui ergo deo vel deae propter quid supplicaretur, quantum ad illos deos attinet quos instituerunt civitates, a doctis sollerter inventum memoriaeque mandatum est; quid a Libero, verbi gratia, quid a Lymphis, quid a Vulcano ac sic a ceteris, quos partim commemoravi in quarto libro, partim praetercundos putavi. Porro si a Cerere vinum, a Libero panem, a Vulcano aquam, a Lymphis ignem petere erroris est; quanto maioris deliramenti esse intellegi debet, si cuiquam istorum pro vita supplicetur aeterna?

Nec terrena regna dii conferunt.

CC 166

- 3. Quam ob rem si, cum de regno terreno quaereremus, quosnam illud deos vel deas hominibus credendum esset posse conferre, discussis omnibus longe alienum a veritate monstratum est a quoquam istorum multorum numinum atque falsorum⁶ saltem regna terrena existimare constitui: nonne insanissimae impietatis est, si aeterna vita, quae terrenis omnibus / regnis sine ulla dubitatione vel comparatione praeferenda est, ab istorum quoquam dari cuiquam posse credatur? Neque enim propterea dii tales vel terrenum regnum dare non posse visi sunt, quia illi magni et excelsi sunt, hoc quiddam parvum et abiectum, quod non dignarentur in tanta sublimitate curare; sed quantumlibet consideratione fragilitatis humanae caducos apices terreni regni merito quisque contemnat, illi dii tales apparuerunt, ut indignissimi viderentur, quibus danda atque servanda deberent vel ista committi. Ac per hoc, si (ut superiora proximis duobus libris pertractata docuerunt) nullus deus ex illa turba vel quasi plebeiorum vel quasi procerum deorum idoneus est regna mortalia mortalibus dare, quanto minus potest immortales ex mortalibus facere!

Dii nec colendi pro his rebus quae illis commissa sunt.

- 4. Huc accedit, quia, si iam cum illis agimus, qui non propter istam, sed propter vitam quae post mortem futura est existimant colendos deos, iam nec propter illa saltem, quae deorum talium potestati tamquam dispertita^b et propria non ratione veritatis, sed vanitatis opinione tribuuntur, omnino colendi sunt, sicut cre-

^b dispertita *M.*

⁶ Usp. gore 4, 8.

svijeta. Stoga su učenjaci domišljato iznašli i popisali radi čega se kojem bogu ili božici treba moliti, što se tiče onih bogova koje je država ustanovila; što, na primjer, od Libera, što od Limfi, što od Vulkana a što od ostalih (što sâm dijelom već spomenuo u četvrtoj knjizi, a dijelom sâm smatrao da treba mimoići). Pa ako je već pogreška tražiti od Cerere vino, a od Libera kruh, od Vulkana vodu, a od Limfi vatru, koliko li veća ludost mora biti ako se tkogod tima moli radi vječnoga života!

3. Kad smo ono istraživali o zemaljskom kraljevstvu (za koje bogove i božice treba vjerovati da ga mogu podariti ljudima), pretresavši sve pokazalo se kako je posve daleko od istine, da bi bilo koje od tih mnogih i lažnih božanstava moglo uspostavljati barem zemaljska kraljevstva,⁶ zar nije onda najluđe bezbožje povjerovati da vječni život (koji bez ikakve dvojbe i usporedbe treba pretpostaviti svim zemaljskim kraljevstvima) može podariti bilo koje od njih? (3). Isto tako, prema našem mnijenju, nisu takvi bogovi uz mogli darivati zemaljsko kraljevstvo, jer su oni veliki i uzvišeni, dok je ono nešto maleno i nedostojno, o čemu se oni — u svojoj uzvišenosti — ne bi ni udostojili pobrinuti; nego, koliko god s pravom svatko, razmislivši o ljudskoj krhkosti, prezirao nestalne vrhunce moći zemaljskoga kraljevstva, ti se bogovi pokazaše posve nedostojni da bi im se moralo povjeriti bilo darivanje bilo održavanje kraljevstava. Zbog toga, ako (kao što pokazaše dokazi iz moje dvije posljednje knjige) ni jedan bog iz cijele gomile, bilo pučanskih bilo tobože plemenitaških bogova, nije prikladan podarivati smrtnicima smrtna kraljevstva, onda još manje može od smrtnika činiti besmrtnike!

4. I dalje, ako se sad bavimo onima koji misle, kako bogove treba štovati ne radi ovoga života, nego radi onoga što će doći nakon smrti, onda ih uopće ne treba štovati čak ni radi onih stvari koje su kada izdvojene i dodijeljene oblasti tih bogova (i što im se pripisuje ne po razlogu istine, nego po ispraznu mnijenju), kao što vjeruju oni koji

(3) Augustin žali što je službeno mnogoboštvo, podešeno prema uzdizanju veličine Rima, izgubilo svoj spasovni (soteriološki) značaj, koji je vlastit svakoj religiji (kako je npr. vidljivo iz isticanja da je zakon pravедnosti općevažeći).

dunt hi, qui cultum eorum vitae huius mortalis utilitatibus necessarium esse contendunt; contra quos iam quinque praecedentibus voluminibus satis, quantum potui, disputavi. Quae cum ita sint, si eorum, qui colerent deam Iuventatem, aetas ipsa floreret insignius, contemptores autem eius vel intra annos occumberent iuventutis, vel in ea tamquam senili torpore frigerent; si malas cultorum suorum speciosius et festivius Fortuna barbata vestiret, a quibus autem sperneretur, glabros aut male barbatos videremus⁷: etiam sic rectissime diceremus huc usque istas deas singulas posse, suis officiis quodam / modo limitatas, ac per hoc nec a Iuventate oportere peti vitam aeternam, quae non daret barbam, nec a Fortuna barbata boni aliquid post hanc vitam esse sperandum, cuius in hac vita potestas nulla esset, ut eandem, saltem aetatem, quae barba induitur, ipsa praestaret. Nunc vero cum earum cultus nec propter ista ipsa, quae putant eis subdita, sit necessarius, quia et multi colentes Iuventatem deam minime in illa aetate viguerunt, et multi non eam colentes gaudent robore iuventutis, itemque multi Fortunae barbatae supplices ad nullam vel deformem barbam pervenire potuerunt, et si qui eam pro barba impetranda venerantur, a barbatis eius contemptoribus irridentur: itane desipit cor humanum, ut, quorum deorum cultum propter ista ipsa temporalia et cito praetereuntia munera, quibus singulis singuli praeesse perhibentur, inanem ludibriosumque cognoscit, propter vitam aeternam credat esse fructuosum? Hanc dare illos posse nec hi dicere ausi sunt, qui eis, ut ab / insipientibus populis colerentur, ista opera temporalia, quoniam nimis multos putarunt, ne quisquam eorum sederet otiosus, minutatim divisa tribuerunt.

IL 177

CC 167

Quid Varro disserat de theologia et rebus divinis (2-9)

2. Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? quis invenit doctius? quis consideravit attentius? quis distinxit acutius? quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat. Denique et ipse <Tullius> huic tale testimonium perhibet, ut in libris *Academicis* dicat eam, quae ibi versatur, disputationem se habuisse cum Marco Varrone, *homine*, inquit,

Qua ratione
Varro de re-
bus divinis dis-
serat.

⁷ Usp. gore 4, 11.

tvrde kako je njihovo štovanje potrebno radi koristi u ovome smrtnom životu; u pet prethodnih knjiga, kako sam najbolje mogao, protiv takvih sam već dostatno raspravljao. Budući da je tomu tako, kad bi oni koji štiju božicu *Iuventus* (Mladost), više cvali u mladosti, njezini bi preziratelji ili prerano umirali ili se već u mladosti skvrčili od staračke mlitavosti; kad bi *Fortuna Barbata* (Sreća bradašica) obraze svojih štovatelja ukrašavala bujnijom i ljepšom bradom, vidjeli bismo kako su njezini preziratelji ili bezbradi ili ružno bradati;⁷⁾ čak i tad bismo s potpunim pravom rekli kako te božice mogu samo dotle, da je svaka na neki način ograničena u svojoj dužnosti; pa stoga ne treba od božice Juvente tražiti vječni život, kad ona ne može ni bradu darovati, niti pak od Fortune Barbate nadati se kakvu dobru nakon ovoga života, kad ona ni u ovome životu nema nikakve moći, da daruje barem ono doba kada priliči brada. Istina je, dapače, da te božice ne treba štovati ni radi onih stvari za koje se drži kako su u njihovoj moći, jer mnogi koji štiju božicu Juventu veoma su malo krepki već u mladosti, dok mnogi koji je ne štiju uživaju mladačku krepčinu; isto tako i mnogi štovatelji Fortune Barbate uzmogoše steći ili nikakvu ili veoma neuglednu bradu, i još: oni što je štiju, kako bi došli do brade, trpe poruge od bradatih preziratelja dotične božice; zar ljudsko srce može toliko mahnitati da pomisli kako štovanje takvih božanstava može biti korisno za vječni život, kad spozna je kako je ono isprazno i smiješno čak kad se traže i vremeniti te brzo prolazni darovi, o kojima se kaže da se pojedince brinu pojedina ta božanstva? Da bi oni takvo što uzmolili darivati, to se ne usudiše ustvrditi ni oni koji tima bogovima pojedince podijeliše vremenite dužnosti, kako bi ih štovao neuki puk; i jer su mislili kako je tih bogova mnogo, razdjelivši nasitno svakomu dodijeliše ponešto, da nitko od njih ne bi ostao bez posla!

Varonovo mišljenje i službena religija (2-9)

2. Tko je te stvari ljubopitnije opisao od Marka Varona? Tko je učenje istraživao? Tko je pažljivije proučavao? Tko je oštrije razlučivao? Tko je brižnije i opširnije sve to opisao? Iako je manje dopadljiv po izričaju, djelo mu toliko obiluje naukom i mudrim izrekama da u cijelome onome proučavanju koje mi zovemo »svjetovnim«, a oni »slobodnim«, on toliko poučava proučavatelja povijesti koliko Ciceron pruža užitka proučavatelju govornišva. I sam Ciceron iznosi takvo svjedočanstvo o njemu da kaže u djelu *Academica*, kako je tu raspravu vodio s Markom Varonom, o kojem veli »da je valjda

Što treba vjerovati da je Varon mislio o poganskim bogovima, kojih je vrste i obrede tako otkrio da bi im mnogo više štovanja pokazao da ih je posve prešutio

*omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo*⁸. Non ait « eloquentissimo » vel « facundissimo », quoniam re vera in hac facultate multum impar est; sed *omnium*, inquit, *facile acutissimo*, et in eis libris, id est *Academicis*, ubi cuncta dubitanda esse contendit, addidit *sine ulla dubitatione doctissimo*. Profecto de hac re sic erat certus, ut auferret dubitationem, quam solet in omnibus adhibere, tamquam de hoc uno etiam pro Academicorum dubitatione disputaturus se Academicum fuisset oblitus. In primo autem libro cum eiusdem Varronis litteraria opera praedicaret: *Nos*, inquit, *in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedent regionum / locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti*⁹. Iste igitur vir tam insignis excellentisque peritiae et, quod de illo etiam Terentianus elegantissimo versiculo breviter ait:

*Vir doctissimus undecumque Varro*¹⁰,

qui tam multa legit, ut aliquid ei scribere vacuisse^c miremur; tam multa scripsit, quam multa vix quemquam legere potuisse credamus: iste, inquam, vir tantus ingenio tantusque doctrina, si rerum velut divinarum, de quibus scripsit^d, oppugnator esset atque destructor easque non ad religionem, sed ad superstitionem diceret pertinere, nescio utrum tam multa in eis ridenda, contemnenda, detestanda conscriberet. / Cum vero deos eosdem ita coluerit colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur¹¹; et tamen ea legenda saeculis prodit, quae a sapientibus et insipientibus merito abicienda et veritati religionis inimicissima iudicentur: quid existimare debemus nisi hominem acerrimum ac peritissimum, non tamen Sancto Spiritu liberum,

^c vacasse M.

^d scribit M.

⁸ CICERON, *Acad.* 3, fr. 22; LAKTANCIJE, *Div. inst.* 1, 6, 6.

⁹ CICERON, *Acad.* 1, 3, 9.

¹⁰ TERCENCIJAN MAUR, *De metris* 2846.

¹¹ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 1), fr. 119 (samo u Aug.).

najoštroumniji od svih ljudi, a bez ikakve dvojbe najučeniji⁸). On ne kaže da je »najrječitiji« ili »u izričaju najokretniji«, jer je u toj vještini stvarno veoma nejednak; ali kaže kako je »valjda najoštroumniji od svih ljudi« i u djelu *Academica* (u knjigama gdje tvrdi da treba sumnjati u sve) još dodaje »bez ikakve dvojbe najučeniji«. Zapravo, Ciceron bijaše u to toliko siguran, da se odrekao sumnje koju inače običava primjenjivati u svemu, kao da je pri tome jednom — a u djelu u kojem je nakanio raspravljati u korist sumnje akademikâ — smetnuo s uma kako je i sam akademik. U prvoj knjizi ovako preporučuje Varonova književna djela: »Dok smo mi u svojem vlastitom gradu tumarali i lutali kao tuđinci, tvoje knjige kao da nas vratiše domu, kako bismo uz mogli spoznati tko smo i gdje smo. Ti si nam otkrio doba naše domovine, opise povijesnih razdoblja, zakone vjere, svećenstvo, pravila i stegu osobnog i javnog života, naseobine područja i mjestâ; imena, vrste, zadaće i podrijetlo svih božanskih i ljudskih ustanova⁹).

Dakle, on bijaše muž toliko znatnog i izvrsnog znanja, kao što njemu i veoma skladno reče Terencijan u stegnutoj stihu:

»Varon, s koje god strane,
najučeniji muž«¹⁰ (4).

Varon je toliko toga pročitao, da se čudimo što je ikad imao vremena za pisanje; a ipak je toliko napisao, da teško vjerujemo da je itko to uz mogao pročitati. Da je taj čovjek, kažem, tolikog dara i tolike učestnosti bio protivnik i uništavatelj tih tobože božanskih stvari o kojima je pisao, i da ih je htio pripisati ne vjeri negu praznovjerju, ne znam da li bi napisao u tome djelu toliko toga što je dostojno rugla, prezira i gnušanja. Ali, zapravo on je te bogove toliko štovao i mislio da ih treba štovati da u istom tome književnom djelu kaže kako se boji da oni ne propadnu, ne od provale neprijatelja, nego zbog nemara sugrađana; Varon kaže kako ih izbavlja od te propasti, te da o njima napisa knjige kako bi ih zadržao u sjećanju dobrih građana; što smatra da je mnogo veća usluga nego kad je ono Metelo iz ognja izbavio Vestine svetinje, i Eneja penate od trojanske propasti¹¹); pa ipak on svijetu na čitanje daje ono što bi s pravom odbacili i razumni i nerazumni ljudi i osudili kao posve neprijateljsko istini vjere; i što bismo onda drugo pomislili nego da taj oštroumni i veleučeni čovjek (iako bez slobode

(4) Terencijan Maur, afrički gramatik i metrikolog (stručnjak u metrici, iz druge polovice 2. stoljeća po Kr.), pisac je rasprave *De litteris, syllabis et metris* (2891 stih: O slovima, slogovima i mjerama, gdje slijedeći Cezija Basa izvodi sve vrste stihova od daktilskog heksametra i jampskog trimetra). Augustin usvaja to gledanje u 4. i 5. knjizi o glazbi (*De musica*).

oppressum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus, et tamen ea quibus movebatur sub specie commendandae religionis tacere noluisse?

Quid disserant
libri *Antiquita-*
tum.

3. Quadraginta et unum libros scripsit *Antiquitatum*; hos in res humanas divinasque divisit, rebus humanis viginti quinque, divinis sedecim tribuit, istam secutus in ea partitione rationem, ut rerum humanarum libros senos quattuor partibus daret. Intendit enim qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant. In sex itaque primis de hominibus scripsit, in secundis sex de locis, sex tertios de temporibus, sex quartos eosdemque postremos de rebus absolvit. Quater autem seni viginti et quattuor fiunt. Sed unum singularem, qui communiter prius de omnibus loqueretur, in capite posuit. In divinis identidem rebus eadem ab illo divisionis forma servata est, quantum attinet ad ea, quae diis exhibenda sunt. Exhibentur enim ab hominibus in locis et temporibus sacra. Haec quattuor, quae dixi, libris complexus est ternis: nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris, etiam hic, qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quid exhibeant, subtilissima distinctione commendans. Sed quia oportebat dicere et maxime id expectabatur, quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim, quia et istorum exordio unum singularem, qui prius de omni/bus loqueretur, apposuit. Quo absoluto, consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita subdivisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum; secundos tres ad loca pertinentes ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus diceret, tertio de locis religiosis; tres porro, qui istos sequuntur et ad tempora pertinent, id est ad dies / festos, ita, ut unum eorum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scaenicis tertium; quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tri-

PL 179

CC 169

Duha Svetog) bijaše pritisnut običajem i zakonima svojega grada, a ipak nije htio šutjeti o stvarima koje su ga uznemirivale, i pod izlikom da preporučuje vjeru? (5).

3. Varon je napisao četrdeset i jednu knjigu »Starina«, koje je podijelio na ljudske stvari i na božanske stvari; prvima je posvetio dvadeset i pet knjiga, a drugima šesnaest; ljudske stvari je razdijelio na četiri dijela, s po šest knjiga u svakome, obrađujući naime: one koji djeluju, gdje djeluju, kada djeluju, i što čine. Pa je tako u šest prvih knjiga pisao o ljudima, u drugih šest o mjestima, u trećih šest o vremenima, a u četvrtih i posljednjih šest o stvarima. Četiri puta šest je dvadeset i četiri, a jednu je posebnu knjigu stavio tima knjigama na čelo, u kojoj se govori općenito o svemu. I pri obradbi božanskih stvari služi se istim oblikom razdiobe, ukoliko se tiče onoga što se iskazuje bogovima. Naime, ljudi na stanovitim mjestima i u određena vremena izvode neke obrede. To četvero, koje navedoh, Varon obrađuje u odjelima od po tri knjige: u prvim trima piše o ljudima, u drugim trima o mjestima, u trećim o vremenima, u četvrtim o obredima, te tako i uz najrazložitiju razlučbu produžuje: one koji izvode, gdje izvode, kad izvode i što izvode.

Kakva bijaše Varonova razdioba knjiga koje je napisao »O starinama ljudskih i božanskih stvari«

Nu, budući je trebalo reći i komu se što izvodi (a što se najviše i očekivalo), napisao je još i tri posljednje knjige o samim bogovima, te tako tri puta pet iznosi petnaest. Samo, kao što rekoh, ovdje ih je ukupno šesnaest, jer je i tu kao uvod dodao posebnu knjigu, u kojoj se prvo raspravlja o svemu. Nakon toga, on dalje dijeli prema svojoj petodjelnoj razdiobi, pa je od one tri prve (koje se tiču ljudi), prva o velikim svećenicima, druga o prorocateljima, a treća o zboru petnaestorice^A; u onim drugim trima (koje se tiču mjestâ), prva je knjiga o svetištima, druga o hramovima, treća o svetim mjestima; u onim trećim trima (koje iza tih slijede i tiču se vremenâ, to jest blagdanâ) jedna je knjiga o praznicima, druga o cirkuskim priredbama, a treća o kazališnim izvedbama; u četvrtim trima (koje se tiču svetih obreda), jednu knjigu daje posvećenjima, drugu zasebničkim obredima, a posljednju javnim. Taj, takoreći, mimohod ugodljivosti — u trima preostalim

(5) U latinskoj književnosti, i religioznoj i profanoj, jednoglasne pohvale idu Varonovu učenju; i s pravom, jer je njegov pokušaj, u povijesti zapadne kulture, prva enciklopedija i, po nekim vidicima, prva arheološka rasprava uopće. Ipak, neki mu kršćanski pisci, kao Augustin, prigovaraju zbog konformizma i nedosljednosti (usp. i Tertulijan, *Ad nat.* 2, 2, 19).

A U izvorniku »quindecim viri sacrorum«; službeni čuvari sibilinskih knjiga.

bus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est: in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum novissimo dii praecipui atque selecti.

Nequaquam dii colendi propter vitam aeternam.

4. 1. In hac tota serie pulcherrimae ac subtilissimae distributionis et distinctionis vitam aeternam frustra quaeri et sperari impudentissime vel optari, ex his, quae iam diximus et quae deinceps dicenda sunt, cuivis hominum, qui corde obstinato sibi non fuerit inimicus, facillime apparet. Vel hominum enim sunt ista instituta vel daemonum, non quales vocant illi daemones bonos, sed, ut loquar apertius, immundorum spirituum et sine controversia malignorum, qui noxias opiniones, quibus anima humana magis magisque vanescat et incommutabili aeternaeque veritati coaptari atque inhaerere non possit, invidentia mirabili et occulte inserunt cogitationibus impiorum et aperte aliquando ingerunt sensibus et qua possunt fallaci attestatione confirmant. Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint. Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis.

Varro fatetur deos ab hominibus inventos.

- 2. Varronis igitur confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse, postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus institutae sunt, haec ratio est: *Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt*¹². Dicit autem prius se scripturum fuisse de diis, postea de hominibus, si de omni natura deorum scriberet, quasi hic de aliqua scribat et non de omni, aut vero etiam aliqua, licet non omnis deorum natura non prior debeat esse quam hominum. Quid quod in illis tribus novissimis libris deos certos et incertos et selectos dill/genter explicans nullam deorum naturam praetermittere videtur? Quid est ergo, quod ait: *Si de omni natura deorum et hominum scriberemus, prius divina absolvissemus, quam humana attigissemus?* Aut enim de omni natura deorum scribit, aut de aliqua, aut omnino de nulla. Si de omni, praeponenda est utique rebus hu/manis;

PL 180

CC 170

¹² VARON, *Antiq., (rer. div. 1)*, fr. 109 (samo u Aug.).

knjigama — završavaju sami bogovi, kojima je to cjelokupno štovanje namijenjeno: u prvoj su knjizi pouzdani bogovi, u drugoj nepouzđani bogovi, a u trećoj i posljednoj od svih glavni i izabrani bogovi (6).

4. 1. U cijelome tome nižu vrlo lijepe i potanke razdiobe i razlučbe uzalud je tražiti vječni život, i krajnje je bezobrazno nadati se tu njemu ili ga željeti, što je posve jasno iz onoga što već rekoh i što ću još o tome reći, i to svakomu čovjeku koji nije tvrdoglava srca sam sebi neprijatelj. Jer, to su zasade ili ljudi ili duhova, ne onih duhova koje nazivaju dobrima, nego onih (da otvorenije kažem) nečistih duhova što su neosporno opaki, koji začudnom zavišću i potajice usađuju pogubne misli u razmišljanja bezbožnika, misli od kojih ljudska duša sve više i više kopni te ne može ni shvatiti ni prihvatiti nepromjenljivu vječnu istinu; misli koje katkad i otvoreno nameću sjetilima, te ih potkrepljuju kakvim god mogu lažnim svjedočanstvom. Sam Varon posvjedočuje kako je zbog toga pisao prvo o ljudskim stvarima, a poslije o božanskim stvarima, jer su prvo nastajale države, a zatim u njima dotične ustanove. Nu, istinsku vjeru nije ustanovila nikakva zamaljska država, nego je ona ustanovila nebesku državu; a tu vjeru udahnuje i naučava istinski Bog, darivatelj vječnog života svojim istinskim štovateljima.

2. Dakle, kada Varon priznaje kako je zbog toga prvo pisao o ljudskim stvarima, a poslije o božanskim stvarima, jer su te božanske ljudi ustanovili, onda mu je razlog ovo: »Kao što je slikar prvotniji od slike, graditelj prvotniji od građevine, isto su tako države prvotnije od onoga što su države ustanovile.«¹² Nu, ipak kaže, kako bi prije pisao o bogovima, a poslije o ljudima, kad bi pisao o cjelokupnoj naravi bogova, kao da tu piše samo o nekakvu dijelu, a ne o cjelini, ili pak kao da jednome dijelu naravi bogova (iako ne cjelini) ne treba davati prvenstvo nad ljudima. A što je s onim kad u posljednjim trima knjigama pažljivo objašnjava pouzdane, nepouzđane i izabrane bogove, te se čini kao da ne propušta ništa od naravi bogova? Što je, dakle, kad kaže: »Kad bismo pisali o cjelokupnoj naravi bogova i ljudi, prije bismo razriješili božanske stvari nego što dotaknemo ljudske«? Jer, ili on piše o cijeloj naravi bogova, ili samo o nekom dijelu, ili ni o kakvom. Ako piše o cijeloj naravi, onda ona zacijelo treba prethoditi ljud-

Iz Varonova izlaganja proizlazi da su kod štovatelja bogova ljudske stvari starije od božanskih

(6) Ta podjela glavnog arheološkog djela Varonova, što se tiče 16 knjiga o teologiji i vjeri, poznata nam je samo iz Augustina; glede drugih 25 knjiga o kulturi učenjaci su iznijeli razne hipoteze.

si de aliqua, cur non etiam ipsa res praecedat humanas? An indigna est praeferrī etiam universae naturae hominum pars aliqua deorum? Quod si multum est, ut aliqua pars divina praepo- natur universis rebus humanis, saltem digna est vel Romanis. Re- rum quippe humanarum libros, non quantum ad orbem terrarum, sed quantum ad solam Romam pertinet, scripsit, quos tamen rerum divinarum libris se dixit scribendi ordine merito praetu- lisse, sicut pictorem tabulae pictae, sicut fabrum aedificio, aper- tissime confitens, quod etiam istae res divinae, sicut pictura, sicut structura, ab hominibus institutae sint. Restat ut de nulla deorum natura scripsisse intellegatur, neque hoc aperte dicere voluisse, sed intellegentibus reliquisse. Ubi enim dicitur «non omnis», usitate quidem intellegitur aliqua; sed potest intellegi et «nulla», quo- niam quae nulla est nec omnis nec aliqua est. Nam, ut ipse dicit, si omnis esset natura deorum, de qua scriberet, scribendi ordine rebus humanis praeponenda esset; ut autem et ipso tacente veritas clamat, praeponenda esset certe rebus romanis, etiamsi non omnis, sed saltem aliqua esset: recte autem postponitur; ergo nulla est. Non itaque rebus divinis anteferre voluit res humanas, sed rebus veris noluit anteferre res falsas. In his enim, quae scripsit de rebus humanis, secutus est historiam rerum gestarum; quae autem de his, quas divinas vocat, quid nisi opiniones rerum vanarum? Hoc est nimirum, quod voluit subtili significatione monstrare, non solum scribens de his posterius quam de illis, sed etiam rationem reddens cur id fecerit. Quam si tacuisset, aliter hoc factum eius ab aliis fortasse defenderetur. In ea vero ipsa ratione, quam reddidit, nec aliis quicquam reliquit pro arbitrio suspicari et satis probavit homines se praeposuisse institutis hominum, non naturam hominum naturae deorum. Ita se libros rerum divinarum non de veritate quae pertinet ad naturam, sed de falsitate quae pertinet ad errorem scripsisse confessus est. Quod apertius alibi posuit, sicut in quarto libro commemoravi, ex naturae formula se scripturum fuisse, si novam ipse conderet civitatem; quia vero iam veterem invenerat, non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi.

skim stvarima; ako pak piše samo o nekom dijelu, zašto ne bi i taj dio prethodio ljudskim stvarima? (7). Ili postoji možda neki dio bogova koji je nedostojno pretpostaviti cjelokupnoj ljudskoj naravi? Ako je mno- go, da se jedan dio božanskog postavi iznad svih ljudskih stvari, on je barem dostojan da bude ispred rimskih stvari. Jer svoje knjige o ljud- skim stvarima (ali ne o onim koje se tiču cijelog svijeta, nego koje se tiču samog Rima), ipak je napisao da je s pravom stavio ispred knjiga o božanskim stvarima, kao što slikar dolazi prije slike, graditelj prije građevine, čime najotvorenije priznaje, kako su te božanske stvari ustanovili ljudi, upravo kao sliku, kao građevinu. Preostaje stoga shvatiti kako i nije pisao ni o kakvoj naravi bogova, i da to nije htio otvoreno izreći, prepustivši razboritima da sami dokuče. Jer, kad kaže »ne o cijelome«, onda se prema govornoj porabi misli kako je posrijedi »neki dio«, ali se može shvatiti i kao »ništa«, jer ono što je ništa nije ni cjelina ni dio. Naime, kako sam kaže, kada bi ono o čemu je pisao bila cjelokupna narav bogova, stavio bi je u poretku pisanja ispred ljudskih stvari; a i da je sam šutio, sama bi istina zavikala, da bi se zaista moralo staviti ispred rimskih stvari, ako i nije cjelina, nego tek i dio božanskoga. Međutim, s pravom je to smjestio na posljednje mjesto; stoga i nije ništa božansko.

Dakle, nije on htio staviti ljudske stvari ispred božanskih stvari, nego nije htio lažne stvari pretpostaviti istinitima. Jer kad je pisao o ljudskim stvarima, slijedio je povijest zbiljskih događaja; ali kad piše o onim stvarima koje naziva božanskim, što li je to ako ne domišljanje o ispraz- nostima? Nema dvojbe, to je ono što je htio natuknuti umješnom naznakom, ne samo tako što je o jednim pisao nakon drugih, nego time što je naveo i razlog zašto je tako postupio. Da je to prešutio, njegovo bi drukčije izlaganje drugi možda branili. Samim razlogom koji je naveo, drugima nije ostavio nikakve mogućnosti slobodna nagađanja, i dostatno je jasno dokazao da je ljude stavio ispred ljud- skih zasada, a ne narav ljudi ispred naravi bogova. Tako je priznao da knjige o božanskim stvarima nije napisao o istini koja pripada naravi, nego o lažnoći koja pripada zabludi. A to je on drugdje otvorenije iznio (kako sam spomenuo u četvrtoj knjizi^A) gdje kaže da, kad bi osnovao novi grad, onda bi pisao prema obrascu prirode; ali budući se zatekao u drevnome gradu, nije mogao ništa drugo nego slijediti njegove običaje.

(7) Prihvatljivo je Varonovo gledanje, po kojemu u raspodjeli čitavoga spisa, on kulturu stavlja ispred religije; naime, i religija je određena ljudska pojava, što znači da spada u kulturu. To je uostalom stav čitave starine, npr. Platonov (*Crat.* 397c-408d) i Aristotelov (*Met.* 983, 28). Augustinu vjero- jatno smetaju slike slikara i graditelja, koje mogu ispreokrenuti odnošaj ovis- nosti.

Quae fabulosa
sit theologia si-
ve poetarum...

CC 171
PL 181

5. 1. Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon / dictum / est, quoniam μῦθος Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait: *Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Primum, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt*¹³. Hic certe ubi potuit, ubi ausus est, ubi impunitum putavit, quanta mendacissimis fabulis naturae deorum fieret iniuria, sine caligine ullius ambiguitatis expressit. Loquebatur enim non de naturali theologia, non de civili, sed de fabulosa, quam libere a se putavit esse culpandam.

...naturalis seu
physica vel phi-
losophorum...

- 2. Videamus quid de altera dicat. *Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est^e: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni^f sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*¹⁴. Nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant et ad philosophos pertinet, tantum quod eorum inter se controversias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum. Removit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis vero et parietibus clausit. Illud autem primum mendacissimum atque turpissimum a civitatibus non removit. O religiosas aures populares atque in his etiam romanas! Quod de diis immortalibus philosophi disputant, ferre non possunt; quod vero poetae canunt et histriones agunt, quae contra dignitatem ac naturam immortalium ficta sunt, quia non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt, non solum

^e est] *isp. M.*

^f igne *M.*

¹³ VARON, *Antiq. (rer. div. 1)*, fr. 111 (samo u Aug.); usp. i *Logist.*, fr. 43 a; TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 1, 9—13; K. MUCIJE SCEVOLA, *Iur. civ.* fr. 71; vidi gore 4, 27.

¹⁴ Usp. TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 2, 1.

O tri vrste bogoslovlja prema Varonu, o jednome basnenom, drugome naravnom i trećemu građanskom

5. 1. Što je zatim ono kad kaže kako postoje tri vrste bogoslovlja, to jest umovanja koje raspravlja o bogovima, te se jedno od njih naziva basnenim (*mythicon*), drugo naravnim (*physicon*), a treće građanskim (*civile*)? Da to dopušta latinska jezična upotreba, prvo bismo nazvali basnovitim (*fabulare*), ali nazovimo ga basnenim (*fabulosum*), jer je i grčka riječ *mythicon* (lat. *fabulosum*) izvedena iz basni^A (*fabulis*), jer je grčka riječ μῦθος — basna.

Drugu vrstu možemo nazvati naravnom *physicon* (*naturale*), kao što nam dopušta govorna uporaba. Treću je i sam Varon nazvao latinski *civile* — građansko bogoslovlje. Zatim kaže: »Basnenom nazivaju prvu vrstu, kojom se većinom služe pjesnici; naravnom drugu, kojom se služe filozofi, a treću građanskom, kojom se služi opće pučanstvo.« Dalje veli: »U onoj koju sam nazvao prvom vrstom nalaze se mnoge izmišljotine koje su protiv dostojanstva i naravi besmrtnika. Tu se jedno božanstvo rađa iz glave, drugo iz bedra, treće iz kapljica krvi; tu bogovi krađu, vrše preljube i služe čovjeku; i tako se u toj vrsti bogoslovlja bogovima pripisuje ne samo sve ono što se može dogoditi čovjeku nego čak i najprezrenijem od ljudi.«¹³ Barem ovdje gdje je mogao, gdje se odvažio, gdje je mislio da nije kažnjivo, Varon je bez ikakve magle dvosmislice izrekao, kolika se nepravda nanosi naravi bogova; jer je govorio ne o naravnom bogoslovlju i ne o građanskom, nego o basnenom, o kojem je mislio da ga može slobodno optužiti (8).

2. Sad da vidimo što kaže o drugome. »Druga je vrsta bogoslovlja, kao što sam pokazao, ona o kojoj su nam filozofi ostavili mnogo knjiga; u njima se govori koji su bogovi, gdje, koje vrste, kakvi; da li su od nekog vremena ili oduvijek; jesu li od ognja, kao što vjeruje Heraklit, ili od brojeva (kao što misli Pitagora) ili od atoma (kao što kaže Epikur). Tu su i mnoge druge stvari koje uši lakše mogu podnijeti unutar zidova škole negoli vani na trgu.«¹⁴ Tu vrstu bogoslovlja koje nazivaju naravnim i koje pripada filozofima, Varon ne optužuje, samo što spominje prepirke između njih, koje su dovele do mnoštva zavedenih sljedbi. Ali tu je vrstu bogoslovlja odmaknuo od gradskoga trga, to jest od puka; zaključao je unutar zidova škole, a onu prvu, krajnje lažnu i gnusnu, nije od gradova odmaknuo. O pobožnih li pučkih ušiju, a među njima i rimskih! Ti ne mogu podnijeti ono što filozofi raspravljaju o besmrtnim bogovima; dok ono što pjesnici pjevaju, a glumci izvode (što je izmišljeno protiv dostojanstva i naravi besmrtnikâ) ono u što može zapasti ne samo čovjek nego i najprezreniji od ljudi, —

(8) Te tri vrste teologije, o kojima raspravlja Varon, idu u početke klasične mudrosti.

^A Lat. *fabula* je višeznačna riječ: povijest, pripovijest, basna, bajka, izmišljotina. Ovdje je za Augustinov nazivak *fabulosum* uzeta rjeđa riječ *basnen* (od basna), kako bismo zahvatili što više od smisla izvornika.

ferunt, sed etiam libenter audiunt. Neque id tantum, sed diis quoque ipsis haec placere et per haec eos placandos esse decernunt.

...civilis vel civitatum.

CC 172

PL 182

- 3. Dixerit aliquis: Haec duo genera mythicon et physicon, id est fabulosum atque naturale, discernamus ab hoc civili, de quo nunc agitur, unde illa et ipse discrevit, iamque ipsum civile videamus qualiter explicet. Video quidem, cur debet / discerni fabulosum: quia falsum, quia turpe, quia indignum est. Naturale autem a civili velle discernere quid est aliud quam etiam ipsum civile fateri esse mendosum? Si enim illud naturale est, quid habet reprehensionis, ut excludatur? Si autem hoc quod civile dicitur naturale non est, quid habet meriti, ut admittatur? Haec nempe illa causa est, quare prius scripserit de rebus humanis, posterius de divinis, quoniam in divinis rebus non naturam, sed hominum instituta secutus est. / Intueamur sane et civilem theologian. *Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] * sacra ac sacrificia facere quemque par sit.* Adhuc quod sequitur attendamus. *Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.* Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundae, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus. Duas vero illas theologias, primam et tertiam, theatri scilicet atque urbis, distinxit an iunxit? Videmus enim non continuo, quod est urbis, pertinere posse et ad mundum, quamvis urbes esse videamus in mundo; fieri enim potest, ut in urbe secundum falsas opiniones ea colantur et ea credantur, quorum in mundo vel extra mundum natura sit nusquam: theatrum vero ubi est nisi in urbe? Quis theatrum instituit nisi civitas? Propter quid instituit nisi propter ludos scaenicos? Ubi sunt ludi scaenici nisi in rebus divinis, de quibus hi libri tanta sollertia conscribuntur?

De Romanorum theologia Varro sibi discrepat.

6. 1. O Marce Varro, cum sis homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus, sed tamen homo, non Deus, nec spiritu Dei ad videnda et annuntianda divina in veritatem libertatemque subvectus, cernis quidem quam sint res divinae ab humanis nugis atque mendaciis dirimendae; sed vitiosissimas populorum opiniones et consuetudines in superstitionibus publicis vereris offendere, quas a deorum natura abhorreere vel talium, quales in huius mundi elementis humani animi suspicatur infirmitas, et

* quae] *isp. M.*

ne samo što podnose nego čak i rado slušaju. I ne samo to, nego su još zaključili kako se takvo što sviđa samim bogovima i da ih time treba udobrovoljavati.

3. Neko bi rekao: »Razlučimo ove dvije vrste bogoslovlja, jedno koje je *mythicon* i drugo koje je *physicon* — to jest: basneno i naravno, od onoga građanskog, o kojem je sada riječ, upravo kao što je i Varon razdvojio, i razvidimo kako razlaže građansko bogoslovlje.« Uvidam zašto je potrebno odvojiti ono basneno: jer je lažno, jer je gnusno, jer je nedostojno. Ali htjeti razdvojiti naravno bogoslovlje od građanskog, što je to drugo nego priznati kako je i ono građansko lažno? Ako je ono naravno bogoslovlje, kakav ima nedostatak, te se isključuje? Ako pak ono bogoslovlje koje se naziva građanskim nije naravno, kakva mu je zasluga da se uključuje? Naime, ovo je i razlog zašto je prvo pisao o ljudskim stvarima, a poslije o božanskim, jer opisujući božanske stvari nije slijedio narav, nego ljudske ustanove.

Ali, razvidimo i građansko bogoslovlje. Varon kaže: »Treća vrsta je ona koju građani u gradovima, a najviše svećenici trebaju naučiti i primjenjivati. Tu je riječ o tome koje bogove treba javno štovati, i koje žrtve i obredi pripadaju kojemu.« Pripazimo što slijedi. »Prvo bogoslovlje, kaže on, najviše je prikladno kazalištu, drugo cijelome svijetu, treće gradu.« Tko ne bi vidio, kojoj vrsti daje prednost? Dakako, drugoj vrsti, o kojoj već reče kako pripada filozofima. On posvjedočuje kako ta pripada svijetu, a filozofi opet drže da ništa nije izvrsnije od samog svijeta. Ali, što je onda s onim dvama bogoslovljima, prvim i trećim, kazališnim i gradskim; da li ih je razlučio ili ih je spojio? Vidimo kako ono što pripada gradu ne pripada nužno i svijetu, iako vidimo da gradovi jesu u svijetu; jer može biti da se u gradu — a prema lažnim mnijenjima — štiju one stvari (i vjeruje u njih) kojih nema nigdje, ni u svijetu ni izvan njega. Jer, gdje je kazalište ako nije u gradu? Tko je kazalište osnovao ako nije grad? Zbog čega ga je osnovao ako ne radi kazališnih priredaba? A kamo te kazališne priredbe pripadaju ako ne među božanske stvari, o kojima se u ovim knjigama piše s toliko umješnosti?

6. 1. O Marko Varone, budući da si čovjek od svih najoštroumniji i bez ikakve dvojbe najučiniji — ipak samo čovjek, ne bog, a nisi ni Duhom Božjim izdignut do istine i slobode, da bi uvidio i proglasio božanske stvari — zaista shvaćas koliko je potrebno odvojiti božanske stvari od ljudskih ludosti i laži; ali se ipak plašiš povrijediti najopakija pučka mnijenja i običaje u javnim praznovjericama, koje su posve tuđe naravi bogova, pa i od onih koje slaboća ljudske duše sluti

O mitskom, to jest o basnenom, te o građanskom bogoslovlju, a protiv Varona

sentis ipse, cum eas usquequaque consideras, et omnis vestra litteratura circumsonat. Quid hic agit humanum quamvis excellentissimum ingenium? Quid tibi humana licet multiplex ingensque doctrina in his angustiis suffragatur? Naturales deos colere / cupis, civiles cogaris. Invenisti alios fabulosos, in quos liberius quod sentis evomas, unde et istos civiles velis nolisve profundas Dicis quippe fabulosos accommodatos esse ad theatrum, naturales ad mundum, civiles ad urbem, cum mundus opus sit divinum, urbes vero et theatra opera sint hominum, nec alii dii rideantur in theatris, quam qui adorantur in templis, nec aliis ludos exhibeatis, quam quibus victimas immolatis. Quanto liberius subtiliusque ista divideres dicens alios esse deos naturales, alios ab hominibus institutos, sed de institutis aliud habere litteras poetarum, aliud sacerdotum, utrasque tamen ita esse inter se amicas consortio falsitatis, ut gratae sint utraeque daemonibus, quibus doctrina inimica est veritatis!

CC 173

PL 183

Turpis est theologia fabulosa et civilis...

- 2. Sequestrata igitur paululum theologia, quam naturalem vocant, de qua postea disserendum est, placetne tandem vitam aeternam peti aut sperari a diis poeticis, theatricis, ludicris, scaenicis? Absit; immo avertat Deus verus tam immanem sacrilegamque dementiam. Quid ab eis diis, quibus haec placent et quos haec placant, cum eorum illic crimina frequententur, vita aeterna poscenda est? Nemo, ut arbitror, usque ad tantum praecipitium furiosissimae impietatis insanit. Nec fabulosa igitur nec civili theologia sempiternam quisquam adipiscitur vitam. Illa enim de diis turpia fingendo seminat, haec favendo metit; illa mendacia spargit, haec colligit; illa res divinas falsis criminibus insectatur, haec eorum crimum ludos in divinis rebus amplectitur; illa de diis nefanda figmenta hominum carminibus personat, haec ea deorum ipsorum festivitatis consecrat; facinora et flagitia numinum illa cantat, haec amat; illa prodit aut fingit, haec autem aut attestatur veris aut oblectatur et falsis. Ambae turpes ambaeque damnabiles; sed illa, quae theatra est, publicam turpitudinem profitetur; ista, quae urbana est, illius turpitudine ornatur. Hincine vita aeterna sperabitur, unde ista brevis temporalisque polluitur? An vero vitam polluit consortium nefariorum hominum, si se inserant affectionibus et assensionibus nostris, et vitam non polluit societas daemonum, qui coluntur criminibus suis? Si veris, quam mali! si falsis, quam male!

i u počelima ovoga svijeta; to ti i sam uviđaš, kad god o tome razmišljaš, te od toga odjekuje cijela vaša književnost. Ali što tu čini ljudska nadarenost, čak i kad je najizvrsnija? Od kakve ti je pomoći u ovim tjesnacima ljudska učenost, koliko god raznovrsna i golema ona bila? Želiš štovati naravne bogove, a prisiljen si štovati građanske. Otkrio si one druge, basnene, protiv kojih možeš slobodnije rigati ono što misliš, ali time — hoćeš nećeš — zahvaćaš i one građanske (9). Kažeš naime, kako su basneni bogovi prilagođeni kazalištu, naravni svijetu, a građanski gradu; samo, svijet je božansko djelo, gradovi i kazališta ljudska su djela; oni bogovi koji se mogu ismijavati u kazalištima isti su oni koji se štiju u hramovima; istima se mogu predstave prikazati kojima se i žrtve prinose. Koliko bi slobodnije i točnije sve to razlučio, da si rekao kako su jedni bogovi naravni, dok su druge zasnovali ljudi; ali o tima koji su ljudska tvorevina jedno govore pjesnici u svojim djelima, a drugo svećenici, dok su i jedni i drugi zbratimljeni u družbi prijevare, tako te i jedni i drugi ugađaju zlodusima, kojima je neprijateljski nauk istine!

2. Dakle, izdvojivši za sada ono bogoslovlje koje nazivaju naravnim (i o kojem treba raspravljati poslije), može li itko potražiti život vječni — ili se njemu ponadati — od pjesničkih, kazališnih, smiješnih, glumačkih bogova? Nek je daleko od nas takvo što; i nek istinski Bog odvrati od nas takvu čudovišnu i svetogrđnu ludost. Što? Zar da život vječni tražimo od tih bogova, kojima godi i koje umilostivljuju, kad se tu prikazuju njihovi zločini? Kako ja mislim, nitko nije poludio sve do takvog ponora najbješnjeg bezbožja. Stoga život vječni ne stječe nitko ni po basnenu ni po građanskom bogoslovlju. Jedno sije izmišljajući gnusobe o bogovima; drugo žanje gajeći te gnusobe; jedno rasipa laži, drugo ih prikuplja; jedno božanstva optužuje lažnim zločinima, drugo priredbe o tim zločinima prigrljuje kao vjerske obrede; jedno u ljudskim pjesmama izvikuje neizrecive izmišljotine o bogovima, drugo ih posvećuje kao svetkovine bogova; jedno opjevava zločine i opačine božanstva, drugo ih ljubi; jedno takva djela iznosi ili izmišlja, drugo ili o njima svjedoči kao o istinskim ili uživa u njima iako su lažna. Oba su ta bogoslovlja i gnusobna i kažnjiva; ali ono koje je kazališno propovijeda javnu gnusobu, dok se drugo — koje je građansko — kiti tom gnusobom. Zar da se vječnomu životu nadamo odatle, odakle se zagađuje ovaj kratki i vremeniti? Ako život kalja druženje s opakim ljudima, koji su osvojili naša čuvstva i stekli naklonost, zar da život ne ukalja druženje sa zlodusima, koji se slave svojim vlastitim zločinima? Ako su ta djela istinska, koliko li su oni opaki; Ako su pak lažna, koliko je to opako!

(9) Gotovo svi bogovi personifikacija su jedinstvenih i osebnih svjetskih pojava, ali su u isto doba bogovi naslovnici (eponimi), zaštitnici ili predvodnici raznih skupina, recimo plemena, grada ili države te se o njima pod oba vidika govori u filozofiji ili u pjesništvu.

...in theatris et
in templis.

CC 174

- 3. Haec cum dicimus, videri fortasse cuipiam nimis harum rerum ignaro potest ea sola de diis talibus maiestati indigna divinae et ridicula detestabilia celebrari, quae poeticis cantantur carminibus et ludis scaenicis actitantur; sacra vero illa, quae non histriones, sed sacerdotes agunt, ab omni esse de/decore purgata et aliena. Hoc si ita esset, numquam theatricas turpitudines in eorum honorem quisquam celebrandas esse censeret, numquam eas ipsi dii praeciperent sibimet exhiberi. Sed ideo nihil pudet ad obsequium deorum talia gerere in theatris, quia similia geruntur in templis. Denique cum memoratus auctor civilem theologian a fabulosa et naturali tertiam quamdam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit. Ait enim ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgus scrutari expediat. *Quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes assumpta sini non pauca. Quare quae erunt communia cum propriis^h, una cum civilibus scribemus; e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis*¹⁵. Non ergo nulla cum poetis. Et tamen alio loco¹⁶ dicit de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos. Hic / enim dixit quid fieri debeat, ibi quid fiat. Physicos dixit utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis. Ac per hoc ea, quae a poetis conscripta populi sequi non debent, crimina sunt deorum, quae tamen delectant et populos et deos. Delectationis enim causa, sicut dicit, scribunt poetae, non utilitatis; ea tamen scribunt, quae dii expetant, populi exhibeant.

PL 184

Indigna sunt
simulacra et fabulae.

7. 1. Revocatur igitur ad theologian civilem theologian fabulosa, theatrica scaenica, indignitatis et turpitudinis plena, et haec tota, quae merito culpanda et respuenda iudicatur, pars huius est, quae colenda et observanda censetur; non sane pars incongrua, sicut ostendere institui, et quae ab universo corpore aliena importune illi connexa atque suspensa sit, sed omnino consona et tamquam eiusdem corporis membrum convenientissime copulata. Quid enim aliud ostendunt illa simulacra, formae, aetates, sexus, habitus deorum? Numquid barbatum Iovem, imberbem Mercurium poetae habent, pontifices non habent? Numquid Priapo mimi, non etiam

^h erunt ... propriis] sunt communia cum poetis M.

¹⁵ VARON, *Antiq. (rer. div. 1)*, fr. 118 (samo u Aug.).

¹⁶ VARON, *De lingua lat.* 10, 55.

3. Kad ovo govorimo, nekome tko nije dobro upoznat s ovim predmetom možda se može učiniti, kako se takve priče, nedostojne božanskog veličanstva, (uz to, smiješne i odvratne) samo opjevavaju u pjesničkim sastavcima i prikazuju u kazališnim glumama dok su svečanosti, koje ne izvode glumci, nego ih priređuju svećenici, čiste i slobodne od svake sramote. Da je to tako, nitko ne bi nikad bio za to da se kazališne gnusobe prikazuju u čast bogova, i ne bi nikad sami bogovi naredili da im se one priređuju. A ljudi se zbog toga ništa ne stide izvoditi takvo što u kazalištima, u čast bogovima, jer se slično izvodi i u hramovima.

Napokon, kad je spomenuti pisac nastojao razlikovati građansko bogoslovlje od basnenog i naravnog, kao nešto treće i svojevrsno, htio je da se shvati kako je dotično više mješavina toga dvojega negoli različito od njih. Kaže, naime, da su one stvari koje pišu pjesnici manje od onoga što puk treba slijediti; ono pak što pišu filozofi više je nego što narod može istražiti. Varon veli: »Ta se dva bogoslovlja između sebe ne slažu, ipak ne tako da se iz oba ne bi preuzele mnoge sastojine za građansko bogoslovlje. Što je zajedničko s pjesnicima, opisan ćemo u sklopu građanskoga; ali pri tome više se moramo družiti s filozofima negoli s pjesnicima.«¹⁵ Dakle, ipak ima ponešto i s pjesnicima. Na nekom drugom mjestu,¹⁶ govoreći o naraštajima bogova, kaže kako su puci bili skloniji pjesnicima negoli prirodoslovcima. Jednom govori što treba biti, drugi put što stvarno biva. Kaže da su prirodoslovci pisali radi koristi, a pjesnici radi zabave. Prema tome, ono što su pjesnici napisali puci ne trebaju slijediti; to su zločini bogova, u kojima ipak uživaju i puci i bogovi. Jer, kako kaže, pjesnici pišu radi zabave, a ne radi koristi; pa ipak, pišu ono što bogovi zahtijevaju, a narodi im izvode.

7. 1. Dakle, vraća se u građansko bogoslovlje ono basнено bogoslovlje kazališta i pozornice, puno sramote i gnusobe; a cijelo to bogoslovlje (koje se s pravom i osuđuje i odbacuje) dio je opet onoga o kojem se misli da ga treba štovati i opsluživati; i zaista to nije nepripadan dio (kao što bijah poduzeo pokazati), niti pak tuđ cjelini tijela, neprikladno s njime povezan i ovisan, nego je dapače s njime u potpunu skladu, spojen s njime najprimjerenije kao kakav ud istog tijela. Jer što drugo pokazuju oni kipovi negoli lik, životnu dob, spol i odjeću bogova?(10). Pjesnici imaju bradata Jupitra, a bezbrada Merkura, a zar ih veliki svećenici nemaju? Zar su glumci, a ne i svećenici predočivali

O sličnosti i sukladnosti basnenog i građanskog bogoslovlja

(10) Mnogoboštvo i idolopoklonstvo u najtješnjoj su svezi s antropomorfnim poimanjem božanstva, što guši svako pravo vjersko osjećanje, kako su primjećivali već filozofi (Platon, *Pol.* 379a ss) i neki pjesnici (Pindar, *Olymp.* I, 46ss; Ksenofan u Diels 21, fr. 11-22. 14-15).

sacerdotes enormia pudenda fecerunt? An aliter stat adorandus in locis sacris, quam procedit ridendus in theatris? Num Saturnus senex, Apollo ephebus ita personae sunt histrionum, ut non sint statuae delubrorum? Cur Forculus, qui foribus praeest, et Limentinus, qui limini, dii sunt masculi, atque inter hos Cardea femina est, quae cardinem servat? Nonne / ista in rerum divinarum libris reperiuntur, quae graves poetae suis carminibus indigna duxerunt? Numquid Diana theatrica portat arma et urbana simpliciter virgo est? Numquid scaenicus Apollo citharista est et ab hac arte Delphicus vacat? Sed haec honestiora sunt in comparatione turpiorum. Quid de ipso Iove senserunt, qui eius nutricem in Capitolio posuerunt? Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit? Epulones etiam deos, parasitos Iovis, ad eius mensam qui constituerunt, quid aliud quam mimica sacra esse voluerunt? Nam parasitos Iovis ad convivium eius adhibitos si mimus dixisset, utique risum quaesisse videretur. Varro dixit! non cum irrideret deos, sed cum commendaret hoc dixit; divinarum, non humanarum rerum libri hoc eum scripsisse testantur, nec ubi ludos scaenicos exponebat, sed ubi Capitolina iura pandebat. Denique talibus¹ vincitur et fatetur, sicut forma humana deos fecerunt, ita eos delectari humanis voluptatibus credidisse¹⁷.

CC 175

Quid de Hercule et Larentina fabula dixerit.

- 2. Non enim et maligni spiritus suo negotio defuerunt, ut has noxias opiniones humanarum mentium ludificatione firmarent. Unde etiam illud est, quod Herculis aedituus otiosus atque feriatu lusit tesseris secum utraque manu alternante, in una constituens Herculem, in altera se ipsum, sub ea condicione, ut, si ipse vicisset, de stipe templi sibi cenam pararet amicamque conduceret; si autem victoria Herculis fieret, hoc idem de pecunia sua voluptati Herculis exhiberet; deinde cum a se ipso tamquam ab Hercule / victus esset, debitam cenam et nobilissimam meretricem Larentinam deo Herculi dedit. At illa cum dormisset¹ in templo, vidit in somnis Herculem sibi esse commixtum sibi que dixisse, quod inde discendens, cui primum iuveni obvia fieret, apud illum esset inventura mercedem, quam sibi credere deberet ab Hercule persolutam. Ac sic abeunti cum primus iuvenis ditissimus Tarutius

PL 185

¹ a talibus M.

Prijapa s golemim spolovilom? Zar on nešto drukčiji stoji u svetištima izložen štovanju, negoli se predočuje u kazalištu, izložen ismijavanju? Zar starac Saturn i mladac Apolon nisu isti likovi glumaca kao i kipovi u svetištima? Zašto su Forkulo (koji štiti vrata — *fores*) i Limentin (koji štiti prag — *limen*) božanstva muškog roda, dok je božanstvo što je između njih *Kardea* (koja štiti stožer — *cardo*) žena? Zar se u knjigama o božanskim stvarima ne nalaze i stvari koje ozbiljni pjesnici smatrahu nedostojnim svojih pjesama? Zar kazališna Diana nosi oružje, dok je ona gradska naprosto djevica? Zar je Apolon na pozornici citarist, dok je onaj Delfijski bez tog umijeća?

Ali te su stvari još poštenije u usporedbi s onim odvratnijima. Što li su o samome Jupiteru mislili oni koji njegovu hraniteljicu smjeste na Kapitolu^A? Da li time ne svjedoče u korist Euhemera, koji je (ne pišući o tim bogovima s basnenom brbljavošću, nego s povjesničkim marom) tvrdio kako su svi oni nekoć bili ljudi i smrtnici^B? Što su drugo htjeli nego da su sveti obredi kazališne lakrdije oni koji za Jupiterov stol smjeste »gozbene bogove«^C kao njegove čankolize (*parasitos*)? Ako bi, naime, glumac lakrdijaš rekao kako su Jupiterovi čankolizi pozvani na njegovu gozbu, činilo bi se da želi izazvati smijeh. Ali, Varon je to rekao! i nije tako rekao, dok ismijava bogove, nego dok ih preporučuje; i napisao je to u knjigama o božanskim, a ne o ljudskim stvarima; ne ondje gdje je izlagao o kazališnim priredbama, nego gdje je otkrivao svečane obrede na Kapitolu! Napokon, te su ga stvari nagnale i priznati da, kao što načiniše bogove u ljudskome liku, tako su i vjerovali da oni uživaju u istim nasladama u kojima i ljudi¹⁷).

2. A nisu zapravo promašili ni opaki duhovi, kojima je posao da pogubne misli učvršćuju rugajući se umovima ljudi. Otuda i ona priča o dokonu i neuposlenu čuvaru Heraklova hrama, koji se sam sa sobom kockao, jednom rukom protiv druge (jedna mu je ruka predstavljala Herakla, a druga njega samoga), uz pogodbu: da ako sam pobijedi, sebi će od hramskih novaca uzeti za objed i za ljubavnicu; zapadne li pak pobjeda Herakla, platit će od svojeg vlastitog novca za Heraklove užitke; a kad je od sebe sama kao od Herakla nadigran, priušti bogu Heraklu obećani objed i najglasovitiju bludnicu Larentinu. Kad je ta zaspala u hramu, u snu je vidjela Herakla, koji je s njom legao i rekao joj, da će kad ode odatle od prvoga mladića kojega susretne dobiti plaću koju treba primiti kao dužnu nagradu od Herakla. Izašavši odatle sretne ona veoma bogatog mladića Tarucija, koji se u nju zaljubi, neko

¹⁷ VARON, *Antiq. (rer. div. 6)*, fr. 154 (samo u Aug.).

A Amaltea je odgajala djeteece Jupitera. Nije posve izvjesno da li je bila koza, ili nimfa koja je imala kozu. U najstarijoj predaji susreće se i jedno i drugo.

B Vidi knjigu 4, 24.

C Riječ *epulones* izvorno znači svećenike koji se brinu za žrtvene gozbe u čast bogova; nazivak (*epulones dii*) susreće se i uz bogove (npr. Jupitera i Merkura). Augustin vjerojatno aludira na *epulum Jovis* za vrijeme svetkovine *ludi Romani* u rujnu svake godine. Tad je na Kapitolu priredivana vjerska gozba, kojoj bi prisustvovali članovi senata i magistrata, pri čemu bi Jupiterov kip ležao pri gozbi, dok su Junona i Minerva sjedile na stolicama.

occurrisset eamque dilectam secum diutius habuisset, illa herede^m defunctus est. Quae amplissimam adeptam pecuniam ne divinae mercedi videretur ingrata, quod acceptissimum putavit esse numinibus, populum Romanum etiam ipsa scripsit heredem, atque illa non comparente inventum est testamentum; quibus meritis eam ferunt etiam honores meruisse divinos.

Obscaena sunt
sacra mysterio-
rum.

CC 176

- 3. Haec si poetae fingerent, si mimi agerent, ad fabulosam theologian dicerentur procul dubio pertinere et a civilis theologiae dignitate separanda iudicarentur. Cum vero haec dedecora non poetarum, sed populorum; non mimorum, sed / sacrorum; non theatrorum, sed templorum; id est non fabulosae, sed civilis theologiae, a tanto doctoreⁿ produntur: non frustra histriones ludicris artibus fingunt deorum quae tanta est turpitudine, sed plane frustra sacerdotes velut sacris ritibus conantur fingere deorum quae nulla est honestatem. Sacra sunt Iunonis, et haec in eius dilecta insula Samo celebrabantur^o, ubi nuptum data est Iovi; sacra sunt Cereris, ubi a Plutone rapta Proserpina quaeritur; sacra sunt Veneris, ubi amatus eius Adon^p aprino dente extinctus iuvenis formosissimus plangitur; sacra sunt Matris deum, ubi Attis^q pulcher adulescens ab ea dilectus et muliebri zelo abscisus etiam hominum abscisorum, quos Gallos vocant, infelicitate deploratur. Haec cum deformiora sint omni scaenica foeditate, quid est quod fabulosa de diis figmenta poetarum ad theatrum videlicet pertinentia velut secernere nituntur a civili theologia, quam pertinere ad urbem volunt, quasi ab honestis et dignis indigna et turpia? Itaque potius est unde gratiae debeantur histrionibus, qui oculis hominum pepercerunt nec omnia spectaculis nudaverunt,

¹ dormivisset *M.*

^m relicta *dod. M.*

ⁿ auctore *M.*

^o celebrantur *M.*

^p Adonis *M.*

^q Atys *M.*

vrijeme s njome proživi, a onda umre, ostavivši nju kao baštinicu. Pošto se ona tako obogatila, ne htjede da izgleda nezahvalna prema božanskoj nagradi, pa učini ono što je smatrala kao najugodnije božanstvima, te odredi kao svojeg baštinika rimski puk, i kad je ona nestala, nađena je oporuka; i kažu kako je takvim zaslugama stekla čak božanske počasti (11)^D.

3. Da su to pjesnici izmislili, da su to glumci glumili, nedvojbeno bi kazali, kako to pripada basnenom bogoslovlju i sudili bi kako to treba odvojiti od dostojanstva građanskog bogoslovlja. Ali taj učeni pisac iznio je te nedostojnosti ne kao djelo pjesnikâ, nego puka; ne kao ono što pripada glumcima, nego svećenicima; ne kazalištima, nego hramovima; to jest: ne ono što pripada basnenom, nego građanskom bogoslovlju; pa dok lakrdijaši svojim smiješnim umijećem ne predstavljaju uzalud golemu gnusobu bogova, svećenici doista uzalud nastoje tobožnjim svetim obredima pridavati bogovima onu čast koju ti uopće nemaju.

Tu su sveti obredi Junoni, priređivani na njezinu omiljenu otoku Samosu, gdje je postala Jupitrovom nevjestom; sveti obredi Cereri, u kojima se traži Proserpina, koju je ugrabio Pluton; sveti obredi Veneri, u kojima se oplakuje njezin ljubavnik Adonis, najljepši mladić, rastrgan veprovim kljovama; zatim sveti obredi Majci bogova, u kojima lijepog mladića Atisa, kojeg je ona ljubila (a kojega je ženskom ljubomorom uškopila) žalosno oplakuju uškopljenici, koje nazivaju Galima^E. Budući su te stvari sramotnije od cjelokupnoga gnusa s pozornice (12), zašto se trse bajne izmišljotine pjesnika o bogovima (koje, dakako, pripadaju kazalištu) odvojiti od građanskoga bogoslovlja, za koje hoće da pripada gradu, kao da od časnih i dostojnih stvari odvajaju nedostojne i gnusobne? Otuda, prije da treba zahvaliti glumcima, koji su pošteđjeli ljudske oči i nisu u svojim priredbama razgolitali sve ono što se skriva iza zidova svetih hramova.

(11) To je Aka Larencija ili Larentinska, ljubavnica Heraklova u doba Romula ili Anka Marcija, prema Augustinovu mišljenju u kojem ovisi od Varona (*Antiq.* fr. 154), ali se javlja i u Gelija (*N. A.* 7, 7, 5-7) i Makrobija (*Saturn.* 1, 10, 12); ili je bila žena Faustulova i majka braće Arvala i pomajka Romulova (Makrobije, *n. dj.* 17). Štovanje joj je možda bilo povezano s kultom Lara a vršilo se 23. prosinca (usp. Varon, *De ling. lat.* 6, 23-25).

(12) U misterijima su prevladavala dva vidika: jedni su se, kao npr. glasoviti orfijski misteriji, slavili zato da se postigne katarza, razrješenje zapleta i mir (v. niže 10, 9-10); drugi su naprotiv, kao oni o kojima pripovijeda Augustin, bili poglavito obredi plodnosti i neprekidnog trajanja života: otud se mogu razumjeti neke proste i opscene pojave koje su povremeno prelazile u orgijanje i bakantsko opijanje. Stroga ezoterijska stega, koja je provijavala jedne i druge, kao i prateća inicijacijska praksa morale su potjecati još iz predgrčkih ustanova, vezanih uz rodovske zajednice; za njima su s vremenom nastala prava bratstva (bratovštine, npr. družina Gala) posvećena jednom pojedinačnom bogu radije nego drugima.

D Inače *Acca Larentia* (Larenta ili Larentina) bijaše božica, kojoj se svetkovina zvala *Larentalia*, svakog 23. prosinca, kad su veliki svećenici žrtvovali na njezinu žrtveniku. Prema nekima pripada među duhove podzemnog svijeta, s čime su u opreci potvrde iz Ciceronova djela. E Atis bijaše mladi frigijski pastir, u kojega se zaljubila Majka bogova, ali je on nju ostavio zbog neke nimfe. Bijesna od ljubomore, Majka bogova ubije nimfu, Atis poludi i u ludilu sam sebe uškopi. Tako je dao primjer onima koji će kasnije biti njezini svećenici (Ovidije, *Fasti.* 4, 223-244). Vidi *O državi Božjoj.* 2, 7.

quae sacrarum aedium parietibus occuluntur. Quid de sacris eorum boni sentiendum est, quae tenebris operiuntur, cum tam sint detestabilia, quae proferuntur in lucem? Et certe quid in occulto agant per abscisos et molles, ipsi viderint; eosdem tamen homines infeliciter ac turpiter enervatos atque corruptos occultare minime potuerunt. Persuadeant cui possunt se aliquid sanctum per tales agere homines, quos inter sua sancta numerari atque versari negare non possunt. Nescimus quid agant, sed scimus per quales agant. Novimus autem^r quae agantur in scaena, quo numquam vel in choro meretricum abscisos aut mollis intravit; et / tamen etiam ipsa turpes et infames agunt; neque enim ab honestis agi debuerunt. Quae sunt ergo illa sacra, quibus agendis tales elegit sanctitas, quales nec thymelica in se admisit^s obscenitas?

PL 186

Quid physica ratio dicat de matre deorum et Saturno.

CC 177

8. 1. At enim habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est naturalium rationum interpretationes. Quasi vero nos in hac disputatione physiologian quaerimus^t e non theologian; id est rationem non naturae, sed Dei. Quamvis enim qui verus Deus est non opinione, sed natura Deus sit: non tamen omnis natura deus est, quia et hominis et pecoris et arboris et lapidis utique natura est, quorum nihil est Deus. Si autem / interpretationis huius, quando agitur de sacris Matris deum, caput est certe quod Mater deum terra est: quid ultra quaerimus, quid cetera perscrutamur¹⁸? Quid evidentius suffragatur eis, qui dicunt omnes istos deos homines fuisse? Sic enim sunt terrigenae, sic eis mater est terra. In vera autem theologia opus Dei est terra, non mater. Verum tamen quoquo modo sacra eius interpretentur et referant ad rerum naturam: viros muliebria pati non est secundum naturam, sed contra naturam. Hic morbus, hoc crimen, hoc dedecus habet inter illa sacra professionem, quod in vitiosis hominum moribus vix habet inter tormenta confessionem. Deinde si ista sacra, quae scaenicis turpitudinibus convincuntur esse foediora, hinc excusantur atque purgantur, quod habent interpretationes suas, quibus ostendantur rerum significare naturam: cur non etiam poetica similiter excusentur atque purgantur? Multi enim et ipsa ad eumdem modum interpretati sunt, usque adeo ut, quod ab eis immanissimum et infandissimum dicitur, Saturnum suos filios devorasse, ita nonnulli interpretentur, quod longinquitas temporis¹⁹, quae Saturni nomine significatur, quidquid gignit ipsa consumat,

^r enim M.^s admittit M.^t quaeram M.

Što dobro da se pomisli o njihovim obredima koji se prikrivaju mrakom, kad su tako odvratni oni koje iznesoše na svjetlost? Dakako, ono što na skrovitome izvode uškopljenici i mekoputnici — njihova je vlastita stvar; ali bijahu posve nemoćni prikriti te ljude tako žalosno i ružno ujalovljene i izopačene. Neka oni uvjere koga mogu, da takvi ljudi obavljaju nešto sveto, jer ne mogu nijekati, kako se takvi ubrajaju i zadržavaju u njihovim svetinjama. Mi ne znamo što oni čine, ali znamo što se radi na pozornici, gdje nije nikad stupio ni jedan škopac ni mekoputnik, pa ni u zboru bludnica^F; a i te komade izvode gnusni i sramotni ljudi; i nisu ih smjeli izvoditi časnici građani. Kakvi su to onda sveti obredi za koje je njihova svetost izabrala takve izvršitelje kakve sebi nije htjela dopustiti ni igrokazna bestidnost?

8. 1. Ali, kao što kažu, i takve izvedbe imaju stanovita prirodoslovna objašnjenja, to jest na temelju prirodnih razloga. Kao da mi u ovoj raspravi tragamo za prirodoslovljem, a ne za bogoslovljem; te za smislom prirode, a ne Boga! Iako onaj tko je istinski Bog nije to po mnijenju, nego je po prirodi Bog; ipak nije svaka priroda bog; jer postoji priroda i čovjeka i zvijeri i drveta i kamena, od kojih ni jedna nije Bog. Ako je pak — kad je riječ o obredima Majke bogova — glavna zasada toga tumačenja kako je Majka bogova — zemlja; što da dalje tražimo, što da dalje istražujemo?¹⁸ Što li bjelodanije potkrepljuje one koji kažu kako nekoć svi bogovi bijahu ljudi? Po tome su oni zemljorođeni, i majka im je zemlja. U istinskome bogoslovlju zemlja je djelo Božje, a ne njegova majka. Uz to, kako god oni tumačili njezine obrede i povezivali ih s prirodom, nikako nije prema prirodi, nego je protiv prirode, da se muškarci spolno rabe kao žene^A.

Ta bolest, to zlodjelo, ta sramota (koju i ljudi izopačene naravi jedva priznaju i na mukama) otvoreno se pokazuje u njihovim svetim obredima. Zatim, ako ti obredi, koji su dokazano odvratniji od onih gnusoba s pozornice, opravdavaju se i pročišćavaju tumačenjima kako predstavljaju prirodu, zašto se onda isto tako ne opravdavaju i ne pročišćavaju i pjesnička djela? Naime, mnogi su i pjesničke izmišljotine tumačili na isti način, idući tako daleko da i ono najčudovišnije i najneizrecivije što pričaju, onu priču kako je Saturn požderao svoje sinove, neki protumačili kao dugotrajnost vremena¹⁹ (što označuje Saturnovo ime^B)

O objašnjenjima prirodnih pojava, kojima poganski učenjaci nastoje braniti svoje bogove

¹⁸ Usp. *Hymm. hom. Gea matr.*: HEZIOD, *Teog.* 125—153; LUKRECIJE, *De rer. nat.* 2, 599 ss.; v. kod 7, 23—24.¹⁹ HEZIOD, *Teog.* 452—462; PLATON, *Kratil* 402 b.

F Kazališne priredbe za vrijeme *Floralia* bile su poznate po raspuštenosti. Mjesto uobičajenih glumica (*mimae*) unajmljivane su bludnice (*meretrices*), koje su se na zahtjev gledateljstva svlačile do gola, poput suvremenih striptizeta. Prema Augustinu slične su priredbe bile i u Kartagi u čast Nebeske Djevice (*Virgo Caelestis*).

A *Galli* ili uškopljeni svećenici Cibebe bijahu na zlu glasu. Augustin nekoliko puta ponavlja njihovo ozloglašeno ponašanje u Kartagi. O istome svjedoče i Juvenalova djela.

B Varon drugdje (*O latinskom jeziku*, 5, 64) kaže kako ime Saturn potječe od sijanja: »ab satu est dictus Saturnus.« Međutim, takvo tumačenje ne stoji, jer je ime boga Saturna najvjerojatnije etrurskog podrijetla.

vel, sicut idem opinatur Varro, quod pertineat Saturnus ad semina, quae in terram, de qua oriuntur²⁰, iterum recidunt. Itemque alii alio modo et similiter cetera.

Eiusdem turpitudinis sunt theatrica et civilis.

- 2. Et tamen theologia fabulosa dicitur et cum omnibus huiusmodi interpretationibus suis reprehenditur abicitur improbat, nec solum a naturali, quae philosophorum est, verum etiam ab ista civili, de qua agimus, quae ad urbes populosque asseritur pertinere, eo quod de diis indigna confinxerit, merito repudianda discernitur; eo nimirum consilio, ut, quoniam acutissimi homines atque doctissimi, a quibus ista conscripta sunt, ambas improbandas intellegebant, et illam scilicet fabulosam et istam civilem, illam vero audebant improbare, hanc non audebant; illam culpandam proposuerunt, hanc eius similem comparandam exposuerunt; non ut haec prae illa tenenda eligeretur, sed ut cum illa respuenda intellegeretur, atque ita sine periculo eorum, qui civilem theolo-
giam reprehendere metuebant, utraque contempta ea, quam naturalem vocant, apud meliores animos inveniret locum. Nam et civilis et fabulosa ambae fabulosae sunt ambaeque civiles; ambas inveniet fabulosas, qui vanitates et obscenitates ambarum prudenter inspexerit; ambas civiles, qui scaenicos ludos pertinentes ad fabulosam in deorum civilium festivitatibus et in urbium divinis rebus adverterit. Quo modo igitur vitae aeternae dandae potestas cuiquam deorum istorum tribuitur, quos sua simulacra et sacra convincunt diis fabulosis apertissime reprobatis esse simillimos formis, aetatibus, sexu / habitu, coniugiis, generationibus, ritibus, in quibus omnibus aut homines fuisse intelleguntur et pro uniuscuiusque vita vel morte sacra eis et sollemnibus constituta, hunc errorem insinuantibus firmantibusque daemonibus, aut certe ex qualibet occasione immundissimi spiritus fallendis humanis mentibus irrepserit?

PL 187

CC 178

²⁰ VARON, *De lingua lat.* 5, 64; MAKROBIJE, *Saturn.* 7, 25; 10, 19; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 4, 9; TERTULIJAN, *Ad Nat.* 2, 12, 13; Usp. CICERON, *De nat. deor.* 2, 25, 64; v. kod 7, 13.

koja što god rodi to i sama proguta; ili pak — kao što misli isti Varon — da je Saturn u svezi sa sjemenjem, koje ponovo pada u zemlju iz koje niče.²⁰ A postoje i druga objašnjenja, manje-više slična (13).

2. To se bogoslovlje ipak naziva basnenim i zajedno sa svim tim svojim tumačenjima ono se kudi, odbacuje, osuđuje; razdvaja se ne samo od naravnog bogoslovlja (koje pripada filozofima) nego i od građanskoga bogoslovlja (kojim se sada bavimo), o kojem kažu da pripada gradovima i pucima; a s pravom treba da se odbaci zbog toga što je izmislilo nedostojne priče o bogovima; a sve to s očiglednom nakanom: jer najoštroumniji i najučeniji ljudi (koji su o tome pisali) shvatili su da oba ta bogoslovlja treba osuditi — i ono basneno i ovo građansko — samo što su se jedno usudili osuditi, a drugo se nisu usudili; prvo su predložili za osudbu, a drugo — veoma slično njemu — samo radi usporedbe izložili; ne da bi se ovo izabralo mjesto onoga, nego da se shvati kako ga treba odbaciti zajedno s njim; te tako, bez ikakve pogibli po one koji su se plašili koriti građansko bogoslovlje, nadali su se (pošto su ta sva bogoslovlja prezrena) da će bolji duhovi prigrliti bogoslovlje koje nazivaju naravnim. Naime, i basneno i građansko bogoslovlje, oboje je i basneno i građansko; onaj tko razborito razvidi ispraznosti i besramnosti oboga, otkrit će da je oboje basneno; i da su oba građanska otkrit će onaj tko uvidi kako su kazališne izvedbe (koje pripadaju basnenom bogoslovlju) uključene u svetkovine građanskih božanstava i u gradsko bogoslovlje (14).

Kako se onda moć darivanja vječitog života može pripisati ikom od tih bogova, kad njihovi kipovi i svečani obredi pokazuju, da su naj-sličniji javno odbačenim basnenim bogovima: i izgledom i životnom dobi i spolom i odjećom i brakovima i naraštajem i obredima; i u svemu se tome pokazuje, kako oni izvorno ili bijahu ljudi, a da su radi svačijeg života ili radi smrti — njima u čast ustanovljeni obredi i svečanosti, dok su zlodusi promicali i učvršćivali tu zabludu; ili kako su to učinili baš nečisti duhovi, koji se koriste svakom prilikom da zavedu u bludnju ljudske umove?

(13) Križanjem i miješanjem mitologije i teogonija ranih skupina i plemena, neprekidnim stapanjem raznih tumačenja u vezi s naslovnim (eponimnim) i poljskim božanstvima, mitovi su bubrili, usvajali nove sadržaje i tako se mijenjali te je teško izlučiti koja je nekima izvorna sadržina i jezgra. Tako npr. u helenskom obliku Kronos-Saturn je zapravo vrijeme koje u zbivanju rada, ali kasnije i uništava stvari i živa bića, a ujedno je (tako i u Platona, *Crat.* 402a-b; *Politic.* 272b. 276a) kralj nekog sretnog pravremena. Slično je latinsko vjerovanje o Saturnu, koji je prvenstveno bog plodnosti a onda i kralj Lacija zajedno s Janom.

(14) Platon se trudi oko toga da boga, čija pojava može jedina jamčiti red i pravdu u pravednom gradu, oslobodi od svih mitskih i pjesničkih natruha i primjesa: *Minos* 318e; *Zakoni* 842a ss.

Absurda sunt
quae de Libero
dictitantur...

9. 1. Quid? ipsa numinum officia tam viliter minutatimque concisa, propter quod eis dicunt pro uniuscuiusque proprio munere supplicari oportere, unde non quidem omnia²¹, sed multa iam diximus, nonne scurrilitati mimicae quam divinae consonant dignitati? Si duas quisquam nutrices adhiberet infanti, quarum una nihil nisi escam, altera nihil nisi potum daret, sicut isti ad hoc duas adhibuerunt deas, Educam et Potinam; nempe desipere et aliquid mimo simile in sua domo agere videretur. Liberum a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur; hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsam^u perhibeant semina emittente; et ob haec^v Libero eandem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae. Ad haec addunt mulieres attributas Libero et vinum propter libidinem concitandam. Sic Bacchanalia summa celebrabantur insania²²; ubi Varro ipse confitetur a Bacchantibus talia fieri non potuisse nisi mente commota. Haec tamen postea displicuerunt senatui saniori, et ea iussit auferri²³. Saltem hic tandem forsitan senserunt quid immundi spiritus, dum pro diis habentur, in hominum mentibus possint. Haec certe non fierent in theatris; ludunt quippe ibi, non furiunt^z; quamvis deos habere, qui etiam ludis talibus delectentur, simile sit furoris.

...et de ritibus
contra Silvanum...

- 2. Quale autem illud est, quod cum religiosum a superstioso ea distinctione discernat, ut a superstioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri, atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere quam laedere quemquam innocentem²⁴; tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet, eorumque custodum significandorum causa / tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus / rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram ab scopis, quibus diis custo-

^u ipsas M.

^v hoc M.

^z furunt M.

²¹ Usp. gore 4, 8. 11. 21; 6, 1, 2.

²² VARON, *De lingua lat.* 7, 87 [?].

²³ Usp. LIVIJE, *Ab urbe cond.* 39, 8, 5—8.

²⁴ VARON, *Antiq.*, fr. 133 (samo u Aug.).

O dužnostima po-
jedinih bogova

9. 1. A kako stoji sa samim dužnostima božanstava, što su tako pomno i nasitno razdijeljene, i zbog čega se svakomu od njih treba moliti radi njegove posebne usluge (o čemu smo već podosta govorili, ali nismo rekli sve)²¹, zar one ne pristaju bolje kazališnom lakrdijaštvu negoli božanskom dostojanstvu? Ako bi tkogod za svoje djetetašće uposlilo dvije hraniteljice (od kojih bi mu jedna davala samo jelo, a druga ništa drugo nego pilo) — kao što oni radi toga uposliše dvije božice, Eduku i Potinu — zacijelo bi se činilo kako je skrenuo s uma i da priređuje lakrdiju u vlastitom domu. Oni hoće da se bog Liber zove prema riječi *liberamentum* (oslobođenje), jer po njegovu dobročinstvu muškarci se za vrijeme spolnog snošaja oslobađaju od sjemena koje izbacuju; to im isto u žena obavlja božica Libera, koju poistovjećuju s Vencrom, jer misle kako i žena izbacuje sjeme; stoga Liberu posvećuju u hramu muško spolovilo, a Liberi žensko^A. Uz to, Liberu pridaju ženskinje i vino, kako bi što više pobudili spolnu požudu. Tako se bakanalije slavljahu u najžešćoj mahnitosti,²² i kao što sâm Varon priznaje, bakhanti su izvodili stvari koje su moguće samo ako je um poremećen. Ti se obredi kasnije nisu sviđjeli razumnijem senatu, te je naredeno da se zabrane.²³ Možda su barem tu Rimljani shvatili što ljudskim umovima mogu učiniti nečisti dusi, kad se smatraju bogovima. Takvo se što zaista ne bi dogodilo u kazalištu; jer tu glume, a ne mahnitaju; iako imati bogove koji uživaju u takvim priredbama, nalik je na mahnitost.

2. Nu, što je ono kad Varon postavlja razliku između vjernika i praznovjernika, tako što o praznovjerniku kaže da se plaši bogova, dok se vjernik njih ne plaši kao neprijatelja, nego ih štuje kao roditelje (15), i kaže još: kako su svi oni tako dobri da lakše poštede krivce nego što pozlijede kojeg nedužnika;²⁴ a ipak spominje, kako se rodilji nakon porodaja postavljaju tri boga čuvara, da se ne bi noću prikrao bog Silvan, pa je uznemirivao. Kako bi predstavili trojicu tih zaštitnika, tri muškarca noću obilaze kućni prag i prvo ga zasijecaju sjekirom, zatim tuknu tučkom, i napokon pometu metlom; ta tri znaka zemljoradnje ne dopuštaju bogu Silvanu da uđe — jer bez sjekire se stabla ne mogu sjeći ni obrađivati, bez tučka u mužaru nema brašna, dok se bez metle žito ne skuplja na hrpu; prema te tri stvari nazvano je i to troje božanstava: Intercidona po sjeći sjekirom (*intercisio*), Pilumnum prema tučku (*pilum*), a Deverra prema metenju metlom (*deverrere*);

(15) U Varona susrećemo još jedan kriterij za razlikovanje religije od praznovjerja; to je nelagodnost što je sujevjernik osjeća pred potresnim otajstvom življenja i umiranja, što uključuje magijsko poimanje stvarnosti. Prvi je kriterij bio vršenje idolopoklonstva (v. gore 4, 30).

^A Spomenuta riječ *liberamentum* drugdje se ne nalazi. Liber je inače bog vina, a samo ime je u vezi s *libatio* (žrtva ljevanica). Ciceron pak razlikuje spolnog od vinskog Libera, i prvi mu je u svezi s riječju *liberi* (djeca). Oba božanstva (Liber i Libera) štovani su u rimskoj svetkovini *Liberalia*. U doba rane republike Liber je poistovjećen s Dionizijem-Bakhom, a Libera s Korom-Perzefonom. Sam Augustin se više puta navraća na ovaj predmet.

dibus contra vim dei Silvani feta conservaretur²⁵? Ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum eique aspero, horrendo, inculto, utpote silvestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent. Itane ista est innocentia deorum, ista concordia? Haecine sunt numina salubria urbium, magis ridenda quam ludibria theatrorum?

...et de diis pri-
mae noctis nup-
tiarum.

- 3. Cum mas et femina coniunguntur, adhibetur deus Iugatinus; sit hoc ferendum. Sed domum est ducenda quae nubit; adhibetur et deus Domiducus; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius; ut maneat cum viro, additur dea Manturna. Quid ultra quaeritur? Parcatur humanae verecundiae; peragat cetera concupiscentia carnis et sanguinis procurato secreto pudoris. Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphe inde discedunt? Et ad hoc impletur, non ut eorum praesentia cogitata maior sit cura pudicitiae, sed ut feminae sexu infirmae, novitate pavidae illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur. Adest enim dea Virginensis et deus pater Subigus, et dea mater Prema et dea Pertunda, et Venus et Priapus. Quid est hoc? Si omnino laborantem in illo opere virum ab diis adiuvari oportebat, non sufficeret aliquis unus aut aliqua una? Numquid Venus sola parum esset, quae ob hoc etiam dicitur nuncupata, quod sine^{aa} vi femina virgo esse non desinat²⁶? Si est ulla frons in hominibus, quae non est in numinibus, nonne, cum credunt coniugati tot deos utriusque sexus esse praesentes et huic operi instantes, ita pudore afficiuntur, ut et ille minus moveatur et illa plus reluctetur? Et certe si adest Virginensis dea, ut virgini zona solvatur; si adest deus Subigus, ut viro subigatur; si adest dea Prema, ut subacta, ne se commoveat, comprimatur: dea Pertunda ibi quid facit? Erubescat, eat foras; agat aliquid et maritus. Valde inhonestum est, ut, quod vocatur illa, impleat quisquam nisi ille. Sed forte ideo toleratur, quia dea dicitur esse, non deus. Nam si masculus crederetur et Pertundus vocaretur, maius^{ab} contra pro uxoris pudicitia posceret maritus auxilium, quam feta contra Silvanum. Sed quid hoc

^{aa} eius *dod. M.*

^{ab} magis *M.*

to bijahu bogovi-čuvari koji su štitili roditelje od Silvana²⁵)^B. Tako, protiv bijesa škodljivoga boga nije pomagala zaštita dobrih bogova, ukoliko ih ne bi bilo više protiv njega jednog, i u koliko se ne bi borili protiv toga bijesnoga, užasnoga, neotesanoga i — dakako — šumljačkoga boga znacima zemljoradnje, kao njegovim oprekama. Da li je to potvrda nedužnosti bogova, njihove sloge? Nisu li ta zaštitnička božanstva gradova dostojnija smijeha od lakrdija u kazalištima?

3. Kad se muškarac i žena sjedinjuju (podvode pod bračni jaram — *jugum*), zaziva se bog Jugatinus; to se još može podnijeti. Ali nevjestu treba i u dom odvesti (*domum ducere*), pa se pridaje bog Domiducus^C; da bi ostala u kući, dodaje se bog Domitius; da bi pak ostala (*manere*) s mužem, dodaje se božica Manturna^D. Što još treba? Nek se poštedi ljudski sram; nek požuda puti i krvi dovrši ostalo, u tajnosti koju zahtijeva stidljivost. Zašto puniti ložnicu ruljom božanstava, kad se odatle već povukla i svadbena pratnja? A oni se tu okupljaju, ne da bi njihova nazočnost izazvala veću brigu o stidljivosti, nego da se ženi koja je slabijeg spola i uplašena novošću položaja, uz njihovu pomoć bez ikakve teškoće oduzme djevičanstvo. Tu su još i božica Virginensis, pa bog otac Subigus (od *subigere* — podložiti), božica majka Prema (od *premere* — pritisnuti) i božica Pertunda (od *pertundere* — probiti), te Venera i Prijap^E. Što je sve to? Ako mužu koji se trsi oko toga posla uopće treba neke pomoći od bogova, zar mu ne bi dostajao samo jedan ili samo jedna od njih? Zar ne bi za to dostajala sama Venera, koja je i zbog toga tako nazvana, što bez sile žena ne prestaje biti djevicom?²⁶) Ako ima ikakva stida u ljudima (kad ga već nema među bogovima), budući da mladenci vjeruju kako je nazočno toliko božanstava oba spola, zaokupljenih dotičnim činom, zar njih neće toliko obuzeti stid, da će njemu ponestati žara, dok će njoj porasti otpor? I doista, ako je tu božica Virginensis nazočna da se djevici razveže pojas, ako je bog Subigus tu kako bi se mužu podložila, ako je nazočna božica Prema, da je podloženu pritisne, kako se ne bi micala, što tu radi još božica Pertunda? Nek porumeni od srama i izađe van; neka i muž obavi što god! Veoma je nečasno da ono što znači njezino ime obavi itko drugi osim muža. Ali nju možda podnose stoga što se zove božica, a ne bog. Jer, kad bi se povjerovalo da je muškarac i da se zove Pertundus, muž bi tražio više pomoći protiv njega (a radi ženine čednosti) negoli što treba roditelji protiv Silvana. Ali što ja govorim, kad

²⁵ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 14), fr. 196 (samo u Aug.).

²⁶ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 14), fr. 195 (samo u Aug.).

^B Općenito uzeto, Silvan (*Silvanus*) je božanstvo zemljoradnje. Dotični oprez nakon porodaja drugdje se ne spominje. Pilumno (*Pilumnus*) se spominje i u Vergilijevoj *Eneidi* (10, 76). Božice Intercidona i Deverra ne spominju se u drugim izvorima.

^C *Domiducus* se javlja i u djelu Marcijana Kapele (V stoljeće): *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* (2,149). Javlja se kao epitet božice Junone (*Domiduca*).

^D Božanstva *Domitius*, *Manturna*, *Virginensis*, *Subigus* — inače su posve nepoznata.

^E Božicu *Prema* spominje i Tertulijan; dok dužnosti *Pertunde* opisuje i Arnobije.

dicam, cum ibi sit et Priapus nimius masculus, super cuius immanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta iubebatur, more honestis/simo et religiosissimo matronarum?

PL 189

Sapientes dedignantur theologian theatricam et civilem...
CC 180

- 4. Eant adhuc et theologian civilem a theologia fabulosa, urbes a theatris, templa ab scaenis, sacra pontificum a carminibus poetarum, velut res honestas a turpibus, veraces a fallacibus, graves a levibus, serias a ludicris, appetendas a respuendis, qua possunt quasi conentur subtilitate discernere. Intellegimus quid agant; illam theatricam et fabulosam theologian ab ista civili pendere noverunt et ei de carminibus poetarum tamquam de speculo resultare, et ideo ista exposita, quam damnare non audent, illam eius imaginem liberius arguunt et reprehendunt, ut, qui agnoscunt quid velint, et hanc ipsam faciem, cuius illa imago est, detestentur; quam tamen dii ipsi tamquam in eodem speculo se intuentes ita diligunt, ut qui qualesque sint in utraque melius videantur. Unde etiam cultores suos terribilibus imperiis compulerunt, ut immunditiam theologiae fabulosae sibi dicarent, in suis sollemnitatibus ponerent, in rebus divinis haberent, atque ita et se ipsos immundissimos spiritus manifestius esse docuerunt, et huius urbanae theologiae velut electae et probatae illam theatricam abiectam atque reprobatae membrum partemque fecerunt, ut, cum sit universa turpis et fallax atque in se contineat commenticios deos, una pars eius sit in litteris sacerdotum, altera in carminibus poetarum. Utrum habeat et alias partes, alia quaestio est: nunc propter divisionem Varronis et urbanam et theatricam theologian ad unam civilem pertinere satis, ut opinor, ostendi. Unde, quia sunt ambae similis turpitudinis absurditatis, indignitatis, falsitatis, absit a veris^{ac} religiosis, ut sive ab hac sive ab illa vita speretur aeterna.

...sicut etiam Varro.

- 5. Denique et ipse Varro commemorare et enumerare deos coepit a conceptione hominis, quorum numerum^{ad} est exorsus a Iano, eamque seriem perduxit usque ad decrepiti hominis mortem,

^{ac} viris M.

^{ad} numeros Lov., Am.

je tu i Prijap^F, koji je i odviše muško, i kojemu su na veoma golemi i veoma grdi ud naređivali nevjesti da sjedne, a prema onom najčasnijem i najvjerskijem običaju rimskih supruga?(I6).

4. Nek oni samo nastave tako i dalje razlikovati s kolikom god mogu umješnošću građansko bogoslužje od onog basnenog, gradove od kazališta, hramove od pozornice, obrede velikih svećenika od pjesničkih sastavaka, kao neke časne stvari od sramotnih, istinite od lažnih, ozbiljne od lakomislenih, svečane od smiješnih, poželjne od prezrenih. Shvaćamo što oni čine; znaju da kazališno i basneno bogoslužje ovise o građanskom bogoslovlju, i da se kao u zrcalu odrazuje u pjesmama pjesnika; stoga, izloživši ono bogoslovlje koje se nisu usudili osuditi, slobodnije napadaju i osuđuju samo njegovu sliku, tako da oni koji spoznaju što ovi kane prezru i samo lice kojega je ovo slika; a sami bogovi gledajući se u tome zrcalu toliko se zaljubljuju u sebe same, te se i po liku i po odražaju bolje vidi i koji su i kakvi su. Stoga su i svoje štovatelje užasnim prijetnjama prisilili da im posvete gadosti basnenog bogoslovlja, da ih smjeste u njihove svetkovine, uključujući među božanske stvari; tako su sebe same još jasnije razotkrili kao nečiste duhove, dok su građanskome bogoslovlju (koje je kao izabrano i odobreno) pridodali kao dio odbačeno i osuđeno kazališno bogoslovlje, jer je sveukupno to bogoslovlje i sramotno i lažno i sadržava u sebi izmišljene bogove, a jedan se njegov dio nalazi u zapisima svećenika, drugi u pjesmama pjesnika. Da li ima i ostale dijelove, drugo je pitanje. Oslonivši se na Varonovu razdiobu, kako mnijem, dostatno sam pokazao da i gradsko i kazališno bogoslovlje pripadaju jednom građanskom bogoslovlju. Otuda, budući da su oba slična i po gnusnosti i po besmislenosti i po sramotnosti i po lažnosti, nek je daleko od istinskih vjernika nadati se vječnomu životu bilo od jednog bilo od drugog.

5. Napokon, sam Varon započinje navoditi i nabrajati bogove od čovjekova začetka; njihov niz započinje od Janusa i reda se sve do smrti onemoćala čovjeka, a popis bogova koji se tiču samog čovjeka

(16) Prijap je uvezen iz Lampsaka (Pausanija, *Descr. Gr.* 9, 31, 2); to je najfaličkiji lik stare mitologije tako da u Horacija (*Sat.* 1, 8, 5) i Ovidija (*Met.* 9, 347), očito ne baš sklonih takvim uzbuđenjima, izaziva nešto što je posrijedi između ruganja i čuđenja; bio je uz to nesmiljen lovac na nimfe, i da ga ublaže, žrtvovali bi mu magarca, jer je jednom magare starog boga Silena zarevalo tako da je probudilo nimfu Lotidu (Ovidije, *Fasti* 1, 415-440) ili samu Vestu, jer ju je bio zabunom uzeo za nimfu (*n. mj.* 6, 319-348). Prijap štiti vrtove od ptica i lopova te zaziva na njih blagodatne kiše (usp. Horacije, *n. mj.*; Vergilije, *Georg.* 4, 111-115; Tibul, *El.* 1, 4, 1-6); i po tom je bog plodnosti.

^F Prijap se poistovjećuje s rimskim božanstvom plodnosti Mutunom Tutunom.

et deos ad ipsum hominem pertinentes clausit ad Neniā deam, quae in funeribus senum cantatur; deinde coepit deos alios ostendere, qui pertinerent non ad ipsum hominem, sed ad ea, quae sunt hominis, sicuti est victus atque vestitus et quaecumque alia huic vitae sunt necessaria²⁷, ostendens in omnibus, quod sit cuiusque munus et propter quid cuique debeat supplicari; in qua universa diligentia nullos demonstravit vel nominavit deos, a quibus vita aeterna poscenda sit, propter quam unam proprie nos Christiani sumus. Quis ergo usque adeo tardus sit, ut non intellegat istum hominem civilem theologian tam diligenter exponendo et aperiendo camque illi fabulosae, indignae atque probrosae, / similem demonstrando atque ipsam fabulosam partem esse huius satis evidenter docendo non nisi illi naturali, quam dicit ad philoso/phos pertinere, in animis hominum moliri locum, ea subtilitate, ut fabulosam reprehendat, civilem vero reprehendere quidem non audeat, sed prodendo reprehensibilem ostendat, atque ita utraque iudicio recte intellegentium reprobata sola naturalis remaneat eligenda? De qua suo loco in adiutorio Dei veri diligentius disserendum est²⁸.

CC 181

PL 190

Quid de diis Seneca senserit (10-12)

10. 1. Libertas sane, quae huic defuit, ne istam urbanam theologian theatricae simillimam aperte sicut illam reprehendere auderet, Annaeo Senecae, quem nonnullis indiciis invenimus Apostolorum nostrorum claruisse temporibus, non quidem ex toto, verum ex aliqua parte non defuit. Adfuit enim scribenti, viventi defuit. Nam in eo libro, quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologian quam Varro theatricam atque fabulosam²⁹. Cum enim de simulacris ageret: *Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt; numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur.* Deinde aliquanto post, cum theologian naturalem praedicans quorundam philosophorum sententias digessisset, opposuit sibi quaestionem et ait: *Hoc loco dicit aliquis: Credam ego caelum et terram deos esse et supra lunam alios, infra alios? Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter*

Seneca evirationem dedignatur...

²⁷ VARON, *Antiq.*, fr. 190 (samo u Aug.).

²⁸ V. kod 7, 5—6. 9.

²⁹ Usp. SENEKA, *Dial. de sup.*, frr. 31—43 (djelo izgubljeno, a citira ga TERTULIJAN, *Apol.* 12, 6).

završava božicom Neniom^G, o kojoj se pjeva pri pogrebima staraca; poslije toga počinje navoditi druge bogove, koji se ne tiču osobno čovjeka, nego čovjekovih potrepština, kao što su hrana, odjeća i ostalo potrebno za život,²⁷ pokazujući kod sviju što je kojemu od njih zadaća i zbog čega treba kojega zazivati; ali u cjelokupnome tome pomnom popisu nije pokazao ni imenovao ni jednoga boga od kojega bi se tražio vječni život, što je zapravo razlog zbog kojeg smo mi kršćani.

Dakle, tko je tako spora uma da ne shvati, kako je Varon pažljivo razložio i izložio građansko bogoslovlje, pokazavši kako je slično onomu basnenom (koje je nedostojno i sramno) i naučavajući dostatno jasno, da je basнено bogoslovlje dio građanskog — a sve samo radi toga kako bi u dušama ljudi pripremio mjesto za ono naravno bogoslovlje (o kojem veli da pripada filozofima); i to tako umješno da on basнено bogoslovlje kori, dok se građansko ne usuđuje ukoriti, ali ga tako izlaže da ga pokazuje dostojnim prijekora; i napokon, pošto bi sudom razboritih ljudi i jedno i drugo bilo odbačeno, preostalo bi da se izabere jedino naravno bogoslovlje? A o tome, uz pomoć istinskoga Boga, valja pomnije raspravljati na svojem mjestu²⁸).

Senekino mišljenje o politeizmu (10-12)

10.1. Ona sloboda koja je manjkala Varonu (tako te gradsko bogoslovlje, najslabije onomu kazališnom, nije se usudio osuditi kao što je učinio u slučaju ovog drugog) nije uzmanjkala Aneju Seneki^A, pa ako i ne u cijelini, svakako jednim dijelom; Seneka (koji je, kako doznajemo iz nekih izvora, bio na vrhuncu svoje slave u doba naših apostola) imao je takve slobode u svojem pisanju, ali ne i u životu. Naime, u onoj knjizi koju je napisao protiv praznovjerja^B, mnogo je potpunije i žešće napao građansko i gradsko bogoslovlje nego što je Varon ono kazališno i basнено²⁹). Govoreći o kipovima, on kaže: »Oni bićima svetim, besmrtnim, nepovredivim posvećuju likove od najgore i nepokretne stvari; daju im obličja ljudi, zvijeri, riba, predočuju ih i dvospolnim, s različitim tijelima; te oni nazivaju božanstvima, ali kad bi ona iznenada oživjela, smatrali bismo ih čudovištima.« Zatim nešto kasnije, kad zagovarajući naravno bogoslovlje navodi mnijenja nekih filozofa, sâm sebe pita i kaže: »Na ovome mjestu netko kaže: 'Zar da povjerujem kako su nebo i zemlja božanstva, te da su jedna ispod Mjeseca a druga iznad? Zar da trpim ili Platona ili peripatetika

O slobodi Seneke, koji žešće osuđuje građansko bogoslovlje negoli Varon ono basнено

^G Sama riječ *nena* znači tužbalica. Arnobije Neniju naziva zaštitnicom onih koji su *in extremis*.
^A Seneka je bio suvremenik apostola. Njegov stariji brat, Gallio, susreo se sa sv. Pavlom u Korintu godine 52. (*Dj.* 18, 12). Postoji i apokrifno dopisivanje između Seneke i Pavla, a Jeronim i Augustin bijahu ga prihvatili kao autentično. I mnogi su ostali vjerovali da je Seneka sklon kršćanstvu. Svojim ostrim napadajima na rimske praznovjerice Seneka je pružio gradivo kršćanskim apologetima Tertulijanu, Laktanciju i Augustinu. Stoji, međutim, i činjenica da je Seneka zastupao stoički panteizam, koji je jednako neprijateljski prema svim pozitivnim religijama.

^B Riječ je o izgubljenoj raspravi *O praznovjerju*.

fecit deum sine corpore, alter sine animo? Et ad hoc respondens: Quid ergo tandem, inquit, veriora tibi videntur Titi Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cluacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem taeterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem, sed color. Haec numina potius credes et caelo recipies? De ipsis vero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit! Ille, inquit, viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si et hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quem ad modum ne quidem homines saeviunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt. In regiae libidinis / voluptatem castrati sunt quidam; sed nemo sibi ne vir esset, iubente domino manus attulit^{ae}. Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant. Si cui intueri vacet, quae faciunt / quaeque patiuntur, inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent; nunc sanitatis patrocinium est insanientium turba.

CC 182

PL 191

...et superstitio-
num mores...

- 2. Iam illa, quae in ipso Capitolio fieri solere commemorat et intrepide omnino coarguit, quis credat nisi ab irridentibus aut furentibus fieri? Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisisset cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur: *Hunc tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est semel in anno insanire. In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor attribuit officii. Alius nomina deo subicit, alius horas Iovi nuntiat: alius lictor est, alius unctor, qui vano motu brachiorum imitatur unguentem^{af}. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes digitos movent ornantium modo), sunt quae speculum teneant; sunt qui^{ag} ad vadimonia sua deos advocent, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant. Doctus archimimus, senex iam decrepituus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum*

^{ae} intulit M.^{af} ungentem M.^{ag} quae M.

Stratona^C, od kojih jedan načini Boga bez tijela, a drugi bez duše^e« Odgovarajući na to kaže: »Ili ti se zaista čini da su istinitiji snovi Tita Tatija ili Romula ili Tulija Hostilija? Tatije je načinio božicu od Kloacine, Romul od Pavora i Palora, najnižih ljudskih čuvstava, od kojih je jedno stanje užasnuta uma, dok drugo i nije neka bolest, nego tek boja. Zar ćeš radije povjerovati kako su to božanstva i smjestiti ih u nebo?«

A o samim obredima, tako okrutno gnusnim, kako li je slobodno pisao! On kaže:

»Jedan sam sebi odsijeca muški ud, drugi sebi siječe mišice. Ako ovako zarađuju naklonost bogova, čega da se plaše od gnjeva bogova? Ako pak bogovi to žele, onda ih ne treba nikako štovati. Toliki je bijes poremećena i preokrenuta uma da se bogovi umilostivljuju onim načinom kojim nisu divljali ni najgrozniji ljudi, o čijoj se okrutnosti priča u pričama. Samsilnici su odsijecali udove nekima, ali nikomu ne naređivahu da ih sam sebi odsijeca. Neki su škopljeni radi požude kraljeve, ali nitko nije, po gospodarevoj naredbi, sam sebe svojom rukom lišavao muškosti. A ti sami sebe sijeku u hramovima, te mole rastvorenim ranama i krvlju. Ako tko ima vremena pogledati što oni čine i što sve trpe, naći će toliko toga nedostojnog časnog čovjeka, nedoličnog za slobodna čovjeka, neprimjerenog čovjeku zdrava uma, da nitko ne bi posumnjao da su ljudi, kad bi ih manje tako bješnjelo; nu, sad se po mnoštvu poludjelih mora zaključiti o njihovu duševnom zdravlju.«

2. Spominje i ono što se običava događati na samome Kapitolu, te to neustrašivo razotkriva; i tko bi povjerovao da te stvari čini itko drugi osim izrugivača ili mahnitnjaka? On se, naime, ruga kad se u egipatskim obredima prvo oplakuje Ozirisov gubitak, a odmah zatim veseli zbog njegove obnove, jer dok su i njegov gubitak i obnova izmišljeni, zbiljski se izrazuju bol i radost ljudi koji niti što izgubiše niti što nadoše. Seneka dodaje:

»Za to ludilo, međutim, postoji određeno vrijeme. Dopušteno je ludovati jednom godišnje. Ali ode li čovjek na Kapitol^D, zasramit će se od javne ludosti, od dužnosti koje je isprazna mahnitost sebi odredila. Jedan bogu izvikuje imena; drugi Jupitra obavještava o satima; jedan je njegov perač, drugi pomazatelj, koji pokretima praznih ruku oponaša pomazanje. Tu su i one koje dotjeruju kose Junoni i Minervi (a stoje daleko ne samo od kipa nego i od samog hrama i miču prstima kao češljačice); isto tako i one koje pridržavaju zrcalo; ima ih koje zazivaju bogove da jamče za njih; dok drugi opet nude odvjjetnička pisma i izlažu svoj slučaj. Nekakav glumački prvak, sad već star i onemoćao, svakodnevno je izvodio svoju predstavu na Kapitolu, kao da bi bogovi

^C Straton, naslijedio Teofrasta na čelu peripatetičke škole 288. pr. Kr. Prema Ciceronu »nazivan je prirodoslovcem, jer je držao kako je sva božanska moć smještena u prirodi, koja posjeduje uzroke rađanja, rasta, smanjivanja, ali joj manjka oblik ili osjetilnost« (*De natura deorum*, I, 13, 35).

^D Ovo mjesto pokazuje kako rimski hramovi nisu služili samo za obrede državne vjere nego i kao mjesto osobnih vjerskih obreda. Kažu kako je Scipion Afrikanac svakodnevno prije zore obilazio Jupitrov hram, da bi se posavjetovao radi svojih poslova, čemu (prema Liviju) uzrok obijaše ili puko praznovjerie ili posebna lukavost. Seneka otkriva i ostatke prastarih obreda i navino pučko vjerovanje.

genus operatum diis immortalibus desidet. Et paulo post: Hi tamen, inquit, etiamsi supervacuum usum, non turpem nec infamem deo promittunt. Sedent quaedam in Capitolio, quae se a Iove amari putant: ne Iunonis quidem, si credere poetis velis, iracundissimae respectu terrentur.

...sed legum
iussioni cessit.

- 3. Hanc libertatem Varro non habuit; tantum modo poeticam theologian reprehendere ausus est, civilem non ausus est, quam iste concidit. Sed si verum attendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur, quam theatra ubi finguntur. Unde in his sacris civilis theologiae has partes potius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat. Ait enim: *Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata.* Et paulo post: *Quid quod et matrimonia, inquit, deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum! Bellonam Marti collocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen cae/libes relinquimus, quasi condicio defecerit, praesertim cum quaedam viduae sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina; quibus non miror petitozem defuisse. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congegessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus / cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.* Nec leges ergo illae nec mos in civili theologia id instituerunt, quod diis gratum esset vel ad rem pertineret. Sed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt^{ah}, tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat; quia videlicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges civium moresque hominum non quidem ageret fingentem scaenicum in theatro, sed imitaretur in templo; eo damnabilius, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet.

CC 183

PL 192

rado gledali ono što su ljudi već prestali. Tu se vrte obrtnici svake vrste, čekajući da usluže besmrtnne bogove.« Nešto malo poslije toga pisac dodaje: »Ali ti, iako nude suvišnu uslugu, ne čine bogu ništa ni ružno ni sramotno. Nu ima ženskih koje sjede na Kapitolu, koje su sebi umislile kako ih Jupiter ljubi^E; a čak se ne plaše Junonina gnjeva, koji (ako je vjerovati pjesnicima) zna biti strahovit!« (17).

3. Takve slobode Varon nije imao; bijaše se usudio osuditi samo pjesničko bogoslovlje, dok građansko nije, a Seneka je slistio upravo ovo. Ali, pogledamo li bolje, još su gori hramovi gdje se to zbiljski čini negoli kazališta gdje se to samo zamišlja. U tim obredima građanskog bogoslovlja Seneka preporučuje mudru čovjeku, da ih ne prihvati kao vjeru svoje duše, nego da ih prihvati prividno. Kaže: »Mudrac će se toga pridržavati kao zakonske naredbe, a ne kao onog što je milo bogovima.« Malo poslije dodaje:

»A što je s brakovima koje sklapamo među bogovima, i to još bestidno između braće i sestara? Udajemo Belonu za Marsa, Veneru za Vulkanu, Salaciju za Neptuna. Neke pak ostavljamo nevjenčane, kao da nije bilo prave prilike, osobito pošto su neke božice udove, kao Populonia, Fulgora i Rumina^F; a nije ni čudo što takvima nije bilo prosaca. Cijelu tu sumnjivu rulju bogova, koje je prikupilo višestoljetno praznovjerje, mi ćemo štovati, ali ćemo istodobno imati na umu kako njihovo štovanje više pripada običaju negoli istini.«

Dakle: ni zakoni ni običaj nisu u građanskome bogoslovlju ustanovili ono što bi bilo milo bogovima ili bi pripadalo istini. Ali taj isti čovjek, kojega filozofi tobože oslobodiše, ipak — kao istaknut senator rimskoga puka — štovaše ono što je korio, činjaše ono što je pobijao, štovaše ono što je osuđivao⁽¹⁸⁾. I dok ga je filozofija naučila nečemu važnom, da ne bude praznovjeran što se tiče svemira, zbog građanskih zakona i ljudskih običaja, naučio je (iako ne glumeći kao glumac u kazalištu) oponašati glumca u hramu; a to je tim dostojnije prijekora što neiskreno postupaše tako da bi mu ljudi povjerovali kako to iskreno čini; naime, glumac glumeći želi više zabaviti negoli varkom obmanuti.

(17) Treći kriterij razlikovanja vjere od praznovjerja jest izlišno i smiješno vršenje obreda u ovome, što odaje vlastite antropomorfne izvore (v. gore 6, 9, 2 i bilj. 15; 4, 30).

(18) Kao da je nad Senekom lebdio usud oportunitizma i nedosljednosti, kako na razini vjerskog ponašanja, tako i na razini njegovih etičko-političkih stavova, napose u odnosu prema Klaudiju: njega je u nekom satiričkom sastavu prikazao kao tikvu, da bi mu na kraju održao panegirično posmrtno slovo (usp. Tacit, *Ann.* 13, 3, 1; 13, 42, 1; 14, 11, 3).

^E Jupiter bijaše na glasu po svojim ljubavnim vezama sa ženama smrtnika. U istočnim zemljama njegova istovjetnika Zeusa (kao Amona, Belosa, i sl.) opsluživale su žive žene ili milosnice. U Lidiji je to bio običaj i u III st. Rimljani su takve običaje osuđivali, ali ih je bilo među miješanim pučanstvom Rima.

^F Te tri božice nisu dostatno poznate. Populonia je možda u vezi s pridjevkom Junone — *Populonia* ili *Populona*, to jest: zaštitnica od razaranja (*populari* — pustošiti); Fulgora možda štiti od munje (*fulgor*); Rumina je ranije spominjana božica dojenčadi. Prema Seneki one su sve tri udovice.

^{ah} quem . . . fecerunt] quem philosophia quasi liberum fecerat M.

Quid sentiat Seneca de Iudaeorum cultu.

11. Hic inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata, inutiliter eos facere affirmans, quod per illos singulos septenis²¹ interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur. Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra suae patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem. De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluisset, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt.* Mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: *Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat.* Sed de sacramentis Iudaeorum, vel cur vel quatenus instituta sint auctoritate divina, ac post modum a populo Dei, cui vitae aeternae mysterium revelatum est, tempore quo oportuit eadem auctoritate sublata sint, et alias diximus, maxime cum adversus Manichaeos ageremus³⁰, et in hoc opere loco opportuniore dicendum est³¹.

Plurimum deorum cultus nihil ad vitam aeternam confert.
CC 184

PL 193

12. Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicam, physicam, politicam, latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis, quod neque de fabulosa, quam et ipsi deorum multorum falsorumque cultores liberrime reprehenderunt, neque de civili, cuius illa pars esse convincitur eiusque et ista simillima vel etiam deterior invenitur, speranda est aeterna vita, si cui satis non sunt quae in hoc volumine dicta sunt, adiungat etiam illa, quae in superioribus libris et maxime quarto de felicitatis datore Deo plurima disputata sunt³². Nam cui nisi uni felici/tati propter aeternam vitam consecrandi homines essent, si dea felicitas esset? Quia vero non dea, sed munus est Dei: cui Deo nisi datori felicitatis consecrandi sumus, qui aeternam vitam, ubi vera est et plena felicitas, pia caritate diligimus? Non autem esse datorem felicitatis quemquam istorum deorum, qui tanta turpitudine coluntur et, nisi ita colantur, multo turpius irascuntur atque ob hoc se spiritus immundissimos confitentur, puto ex his, quae dicta sunt, neminem dubitare oportere. Porro qui non dat felicitatem, vitam quo modo dare posset aeternam? Eam quippe vitam aeternam dicimus, ubi

²¹ septem M.

³⁰ Usp. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, mjestimice.

³¹ Vidi kod 17, 3 ss.

³² Vidi gore 4, 24—26.

Što je Seneca mislio o Židovima

11. Između ostalih praznovjerica građanskog bogoslovlja Seneka prigovara i svetinjama Židova, a najviše sabbathu, tvrdeći kako je taj blagdan nekoristan, jer uvodeći jedan dan odmora u svakih sedam, gube u besposlici gotovo sedminu svojeg životnog vremena i trpe gubitke ne obavivši nužne poslove. Same kršćane (koji već tad bijahu najveći neprijatelji Židovima) ne usuđuje se spominjati ni u jednom smislu, kako hvaleći ih ne bi prkosio drevnom običaju svoje domovine, a napadajući postupio možda protiv vlastite volje. Međutim, kad govori o Židovima, kaže: »Običaj ovog najprokletijeg roda postao je toliko premoćnim da se proširio po svim zemljama; pobijedeni pobjednicima nametnuše svoje zakone.« Rekavši to Seneka se čudi i ne znajući ono što se zbiva po Božjoj volji, pridaje izjavu koja pokazuje što je mislio o sustavu njihovih svetinja: »Oni su barem spoznali podrijetlo svojih obreda; veći dio našeg puka čini ono o čemu ne zna zašto čini.« Ali, o svetinjama Židova, zašto su i na koliko ustanovljeni božanskom ovlašću, dok ih je nakon stanovita vremena (a po volji te iste vlasti) preuzeo narod Božji — kojemu je otkrivena tajna vječnog života — o tome smo i drugdje govorili, najviše kad smo raspravljali protiv manihejaca,³⁰ a treba i u ovome djelu govoriti na prikladnijem mjestu³¹A.

12. Postoje, dakle, tri bogoslovlja, koja Grci nazivaju mitskim (*mythikon*), fizičkim (*physikon*) i političkim (*politikon*), dok ih Latini mogu nazvati basnenim (*fabulosa*), naravnim (*naturalis*) i građanskim (*civilis*). Vječnomu životu ne treba se nadati ni od basnenog bogoslovlja (kojem su veoma slobodno prigovorili i sami štovatelji mnogih lažnih bogova), ni od građanskog bogoslovlja (jer se pokazalo kako je ono dio prvog, te mu je najbližije, pa čak i gore od njega). Ako pak nekome nije dosta ono što je rečeno u ovoj knjizi, nek pridoda ono što je izrečeno u prijašnjim knjigama, a osobito ono u četvrtoj knjizi, o Bogu kao darivatelju sretnosti³². Jer, komu bi se drugomu, a radi vječnog života, ljudi posvećivali ako ne sretnosti, da je sretnost kakva božica? Nu, budući ona nije božica, nego dar Božji: kojemu bogu da se posvetimo ako ne darivatelju sretnosti, mi koji pobožnom ljubavlju ljubimo vječni život, gdje je istinita i potpuna sretnost? Mislim kako, nakon onoga što je rečeno, nitko neće dvojiti oko toga da nije darivatelj sretnosti ni jedan od tih bogova koji se štiju s toliko gnusobe te koji, ako ih tako ne štiju, još se gnusnije srde i time se razotkrivaju kao nečisti dusi.

Zatim, kojim načinom onaj koji ne daruje sretnost može darovati vječni život? Jer vječnim nazivamo onaj život u kojem je sretnost bez

Pošto je otkrivena ispraznost poganskih bogova, nema dvojbe da oni ne mogu nikome dati vječni život, jer nisu od pomoći ni u ovome vremenu.

A Kao što kaže sam Augustin (*Isповijesti*, 4, 1, 1) devet je godina svoje mladosti bio varan od manihejaca, a sam je druge zavodio u bludnju. Nakon svojeg obraćenja napisao je nekoliko radova protiv manihejaca. Poput mnogih gnostika, i oni su napadali Stari zavjet, kao besmislen i protuslovan s Novim zavjetom. Razloge obiju strana Augustin je najpotpunije izložio u djelu *Contra Faustum*.

est sine fine felicitas. Nam si anima in poenis vivit aeternis, quibus et ipsi spiritus cruciabuntur immundi, mors est illa potius aeterna quam vita. Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors. Sed / quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. Vitam igitur aeternam, id est sine ullo fine felicem, solus ille dat, qui dat veram felicitatem. Quam quoniam illi, quos colit theologia ista civilis, dare non posse convicti sunt: non solum propter ista temporalia atque terrena, quod superioribus quinque libris ostendimus, sed multo magis propter vitam aeternam, quae post mortem futura est, quod isto uno etiam illis cooperantibus egimus, colendi non sunt. Sed quoniam veterosae consuetudinis vis nimis in alto radices habet, si cui de ista civili theologiae respuenda atque vitanda parum videor disputasse, in aliud volumen, quod huic, opitulante Deo, coniungendum est, animum intendat.

kraja. Naime, ako duša živi u vječnim mukama (u kojima će se mučiti i ti nečisti dusi), onda je to prije vječna smrt negoli život. Jer, ni jedna smrt nije veća ni gora od one kad smrt nikako ne umire. Ali, kako narav duše, po onome što je stvorena besmrtnom, ne može biti bez nekakva života, njezina najveća smrt je otuđenost od života Božjeg u vječnosti kazne. Dakle, vječni život, to jest: onaj koji je sretan bez ikakva kraja, daruje samo onaj koji daruje istinsku sretnost. Dokazano je da oni bogovi koje štuje građansko bogoslovlje ne mogu toga dati, pa ih ne treba štovati ne samo zbog ovih vremenitih i zemaljskih dobara (kao što pokazasmo u pet prethodnih knjiga), nego još manje radi vječnoga života, koji će slijediti nakon smrti, što opet pokazasmo u ovoj knjizi uz pomoć dokaza iz ostalih knjiga. Ali, budući da snaga zastarjelog običaja ima odveć duboko korijenje, učini li se komu kako nisam dostatno potknjepio svoje dokaze o odbacivanju i izbjegavanju dotičnog građanskog bogoslovlja, — taj neka pokloni pozornost slijedećoj knjizi, koju, uz pomoć Božju, moram pridodati ovoj.

KNJIGA VII.

Predmet knjige je suočavanje problema spasenja s naturalističkom interpretacijom o 20 izabranih bogova građanske teologije Rima, prema izlaganju koje donosi Varon u traktatu o arheologiji religije, te konačno suočavanje s temeljnim aspektima kršćanske teologije u odnosu na spasenje. Knjiga se dakle može podijeliti na tri dijela.

U prvom dijelu, s naglascima svjesno i naglašeno sarkastičnima, Augustin raspravlja o kriteriju za neku selekciju među bogovima (Proslov 4).

U drugom se dijelu izlažu simboličko-naturalističke interpretacije koje je predložio Varon — a koje dolaze od presokratika i napose od stoika — o nekim izabranim bogovima, napose Janusu, Jupitru, Saturnu, Merkuru, Marsu, Cereri, Proserpini i Teluri; Augustin inzistira da iz naturalističko-filozofske analize mita otkrivamo mono-teistički karakter religije (5—26).

U trećem dijelu Augustin polazi od opscenog i okrutnog kulta što se iskazivao Teluri, poistovjećenoj s velikom Majkom i s frigijskom Cibelom. Suprotstavlja apsurdne aspekte rimskog politeizma i građanske teologije Nume Pompilija s velikom porukom spasenja koju propovijeda kršćanstvo, a pretkazana je već u židovskom kultu (27—35).

BREVICULUS

Praefatio

1. *An cum in theologia civili deitatem non esse constiterit, in selectis diis eam inveniri posse credendum sit.*
2. *Qui sint dii selecti, et an ab officiis viliorum deorum habeantur excepti.*
3. *Quam nulla sit ratio, quae de selectione quorundam deorum possit ostendi, cum multis inferioribus excellentior administratio deputetur.*
4. *Melius actum cum diis inferioribus, qui nullis infamentur opprobriis, quam cum selectis, quorum tantae turpitudines celebrentur.*
5. *De paganorum secretiore doctrina physicisque rationibus.*
6. *De opinione Varronis, qua arbitratus est Deum animam esse mundi, qui tamen in partibus suis habeat animas multas, quarum divina natura sit.*
7. *An rationabile fuerit Ianum et Terminum in duo numina separari.*
8. *Ob quam causam cultores Iani bifrontem imaginem ipsius finxerint, quam tamen etiam quadrifrontem videri volunt.*
9. *De Iovis potestate atque eiusdem cum Iano comparatione.*
10. *An Iani et Iovis recta discretio sit.*
- CC XI 11. *De cognominibus Iovis, quae non ad multos deos, sed ad unum eundemque referuntur.*
12. *Quod Iuppiter etiam Pecunia nuncupetur.*
13. *Quod, dum exponitur quid Saturnus quidve sit Genius, uterque unus Iuppiter esse doceatur.*
14. *De Mercurii et Martis officiis.*
15. *De stellis quibusdam, quas pagani deorum suorum nominibus nuncuparunt.*
16. *De Apolline et Diana ceterisque selectis diis, quos partes mundi esse voluerunt.*
17. *Quod etiam ipse Varro opiniones suas de diis pronuntiarit ambiguas.*
18. *Quae credibilior causa sit, qua error paganitatis inoleverit.*
19. *De interpretationibus, quibus colendi Saturni ratio concinnatur.*
20. *De sacris Cereris Eleusinae.*
21. *De turpitudine sacrorum, quae Libero celebrabantur.*
22. *De Neptuno et Salacia ac Venilia.*
23. *De Terra, quam Varro deam esse confirmat, eo quod ille animus mundi, quem opinatur deum, etiam hanc corporis sui infimam partem permeet eique vim divinam impertiat.*
24. *De Telluris cognominibus eorumque significationibus, quae etiamsi erant multarum rerum indices, non debuerunt multorum deorum firmare opiniones.*

SAŽETAK

Proslov

1. *Iako je ustanovljeno da nema nikakva božanstva u građanskom bogoslovlju, treba li vjerovati kako se ono može naći među odabranim bogovima*
2. *Tko su izabrani bogovi, i da li bijahu izuzeti od poslova nižih bogova?*
3. *Ne može se navesti nikakav razlog za izbor nekih od tih bogova, kad su mnogim nižim bogovima pridani izvrsniji poslovi*
4. *Bolje se postupalo s nižim bogovima (koji nisu osramoćeni nikakvim nedjelima) negoli s izabranicima, kojima se razglasuju tolika sramotna djela*
5. *O skrovitijem nauku poganâ i o njihovim prirodnjačkim objašnjenjima*
6. *O Varonovu mnijenju po kojem je Bog duša svijeta, a koji u svojim dijelovima posjeduje mnoge duše, kojima je narav božanska*
7. *Bijaše li razborito razdvojiti Jana i Termina na dva božanstva.*
8. *Zbog kojega su razloga štovatelji Jana izrađivali njegov dvočelni kip, iako su čak hijeli i da ga prikažu četveročelnim*
9. *O Jupiterovoj moći i njegovoj usporedbi s Janom*
10. *Da li je opravdana razlika između Jana i Jupitera*
11. *O pridjevima Jupiterovim, koji ne pripadaju mnogim bogovima, nego jednom te istom*
12. *O tome što se Jupiter nazvao i Pecunia (novac)*
13. *Prema izvješćima o tome što je Saturn, a što je Genije, vidi se kako je svaki od njih isto s Jupiterom*
14. *O dužnostima Merkura i Marsa*
15. *O nekim zvijezdama koje su pagani nazvali imenima svojih bogova*
16. *O Apolonu i Dijani i ostalim izabranim bogovima, za koje ushjedose da budu dijelovima svijeta*
17. *Isam je Varon svoja mnijenja o bogovima proglasio neizvjesnim*
18. *O vjerojatnom razlogu zbog kojega se ukorijenila zabluda paganstva*
19. *O objašnjenjima kojima se nastoji iznaći razlog za štovanje Saturna*
20. *O obredima Eleuzinske Cerere*
21. *O sramotnosti obredâ u čast Libera*
22. *O Neptunu, Salaciji i Veniliji*
23. *O Zemlji, o kojoj Varon tvrdi kako je božica, zbog toga što duša svijeta (koju smatra božanstvom) prožima čak i taj najniži dio svojeg tijela i podaruje mu božansku moć*
24. *O pridjevima božice Tellus i njihovim značenjima; iako ti bijahu oznake mnogih stvari, nisu njima trebali potkrepljivati mnijenje o mnoštvu bogova*

25. *Quam interpretationem de abscisione Attidis Graecorum sapientium doctrina repererit.*
26. *De turpitudine sacrorum Matris Magnae.*
27. *De figmentis physiologorum, qui nec veram divinitatem colunt, nec eo cultu quo colenda est vera divinitas.*
28. *Quod doctrina Varronis de theologia in nulla sibi parte concordet.*
29. *Quod omnia, quae physiologi ad mundum partesque ipsius rettulerunt, ad unum verum Deum referre debuerint.*
30. *Qua pietate discernatur a creaturis Creator, ne pro uno tot dii colantur, quot sunt opera unius auctoris.*
31. *Quibus proprie beneficiis Dei excepta generali largitate sectatores veritatis utantur.*
32. *Quod sacramentum redemptionis Christi nullis retro temporibus defuerit semperque sit diversis significationibus praedicatum.*
- CC XVI 33. *Quod per solam Christianam religionem manifestari potuerit fallacia spirituum malignorum de hominum errore gaudentium.*
34. *De libris Numae Pompilii, quos senatus, ne sacrorum causae, quales in eis habebantur, innotescerent, iussit incendi.*
35. *De hydromantia, per quam Numa, visis quibusdam daemonum imaginibus, ludificabatur.*

- Koje su objašnjenje o otkinuću Atisova uda otkrili grčki mudraci* 25.
- O gnusobi obredâ Velike Majke* 26.
- O izmišljotinama prirodnjaka, koji niti štiju istinsko Božanstvo, niti pak onim obredom kojim treba štovati istinsko Božanstvo* 27.
- O tome kako se Varonov nauk o bogoslovlju ne slaže ni u jednom svojem dijelu* 28.
- Sve ono što su prirodnjaci pripisali svijetu i njegovim dijelovima, trebalo je pripisati jednom istinskome Bogu* 29.
- Kakvom se pobožnošću razlučuje Tvorac od stvorova, kako se mjesto jednoga Boga ne bi štovalo onoliko bogova koliko je djela jednoga stvoritelja* 30.
- Kakva posebna dobroćinstva, izuzevši sveopću Božju darežljivost, uživaju sljedbenici istine* 31.
- O tome kako svetotajstvo Kristova otkupljenja nije nikad manjkalo o prošlim vremenima, ali bijaše uvijek spoznavano po različitim znacima* 32.
- Samo je kršćanska vjera mogla iznijeti na vidjelo obmane opakih duhova koji se raduju grijesima ljudi* 33.
- O knjigama Nume Pompilija, koje je senat naredio da se spale, kako se ne bi razglasili uzroci svetim obredima, koji su u njima sadržani* 34.
- O vodočaranju, koje je zavelo Numu, pošto je ugledao stanovite likove zloduhâ* 35.

LIBER SEPTIMUS

PHYSICORUM RATIONE DE DIIS SELECTIS NIHIL QUOD AD VERAM
FELICITATEM PERTINEAT CONTINETUR

Qua ratione dii seligantur (praef. 4)

PRAEFATIO

CC 185

Diligentius me pravas et veteres opiniones, veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit, evellere atque extirpare conantem et illius gratiae, qui hoc ut verus Deus potest, pro meo modulo in eius adiutorio cooperantem ingenia celeriora atque / meliora, quibus ad hanc rem superiores libri satis superque sufficiunt, patienter et aequanimiter ferre debebunt et propter alios non putare superfluum, quod iam sibi sentiunt non necessarium. Multum magna res agitur, cum vera et vere sancta divinitas, quamvis ab ea nobis etiam huic, quam nunc gerimus, fragilitati necessaria subsidia praebeantur, non tamen propter mortalis vitae transitorium vaporem, sed propter vitam beatam, quae non nisi aeterna est, quaerenda et colenda praedicatur.

Quae requirantur ut quisque seligatur.

1. Hanc divinitatem vel, ut sic dixerim, deitatem (nam et hoc verbo uti iam nostros non piget, ut de graeco expressius transferant quod illi θεότητα appellant), hanc ergo divinitatem sive deitatem non esse in ea theologia, quam civilem vocant, quae a Marco Varrone sedecim voluminibus explicata est, id est non perveniri ad aeternae vitae felicitatem talium deorum cultu, quales a civitatibus qualiterque colendi instituti sunt, cui nondum persuasit sextus liber, quem proxime absolvimus, cum istum forsitan legerit, quid de hac quaestione expedienda ulterius desideret, non habebit. Fieri enim potest, ut saltem deos selectos atque praecipuos, quos Varro volumine complexus est ultimo, de quibus parum diximus, quisquam colendos propter vitam beatam, quae non nisi aeterna est, opinetur. Qua in re non dico quod facetius ait Tertullianus fortasse / quam verius: *Si dii eliguntur ut bulbi, utique ceteri reprobi iudi-*

KNJIGA SEDMA

NATURALISTIČKA INTERPRETACIJA IZABRANIH BOGOVA I SPASENJE

Kriterij selekcije bogova (prosl. 4)

PROSLOV

Pokušavam sad još pomnije iskorijeniti i iščupati opake i drevne zasade, neprijateljske prema istinskoj pobožnosti, koje su se u pomraćenim dušama dublje i čvršće ukorijenile dugotrajnom zabludom ljudskog roda, a surađujući — prema svojoj malenoj moći — s milošću onoga koji to kao istinski Bog može; budući da duhovima koji su oštriji i bolji posve dostaje i ono što je o dotičnom predmetu rečeno u prethodnim knjigama, oni će se morati strpiti i smiriti te radi ostalih smatrati kako nije suvišno ono što misle da njima samima više nije potrebno. Posrijedi je veoma krupan predmet, jer se izjavljuje da pravo i istinski sveto božanstvo ne treba ni tražiti ni štovati zbog prolazne pàre smrtnoga života (iako nam ono pruža i pomoć koja nam je potrebna za ovu sadašnju krhkost), nego radi blaženoga života, koji nije nego vječni.

1. To božanstvo ili, da tako kažem, boštvo (jer naši ne oklijevaju upotrijebiti i tu riječ, da prenesu ono što Grci izrazuju riječju θεότης) (1) dakle: ni toga božanstva ni te božanstvenosti nema u onome bogoslovlju koje zovu građanskim i koje je Marko Varon opisao u svojim šestnaest knjiga; naime: ne može se doći do sretnosti vječnog života štovanjem takvih bogova, kakve su i kako su ih države uspostavile da bi se štovali; ako koga još nije uvjerila šesta knjiga, koju smo upravo završili, možda kad pročita ovu ovdje, neće mu više trebati ništa što se tiče toga predmeta. Može se dogoditi da će tkogod pretpostaviti kako barem one izabrane i glavne bogove (koje je Varon obuhvatio svojom posljednjom knjigom, a o kojima smo sami malo govorili) treba štovati radi blaženog života, koji nije nego vječni.

Što se toga tiče, sam neću potvrditi ono što Tertulijan reče možda duhovitije nego istinitije: »Ako se bogovi izabiru kao glavice luka,

Iako je ustanovljeno da nema nikakva božanstva u građanskom bogoslovlju, treba li vjerovati kako se ono može naći među odabranim bogovima

(1) *Divinitas* (grčki θεότητα) izraz je klasične latinštine za oznaku vlastitosti Božjih, koje se mogu i ljudima pripočiti, iako se ponekad suprotstavlja samom pojmu *humanitas*; drugo je *deitas* (grčki θεότης), izraz kršćanskog rječnika, koji označuje samu suštinu božansku: usp. Rim 1, 20; Kol 2, 9.

*cantur*¹. Non hoc dico: video enim etiam ex selectis seligi aliquos ad aliquid maius atque praestantius, sicut in militia, cum tirones electi fuerint, ex his quoque eliguntur ad opus aliquod maius armorum; et cum eliguntur in Ecclesia, qui fiant praepositi, non utique ceteri reprobantur, cum omnes boni fideles electi merito nuncupentur. Eliguntur in aedificio lapides angulares², non reprobatis ceteris, qui structurae partibus aliis deputantur. Eliguntur uvae ad vescendum, nec reprobantur aliae, quas relinquimus ad bibendum. Non opus est multa percurrere, cum res in aperto sit. Quam ob rem non ex hoc, quod dii ex multis quidam selecti sunt, vel is qui scripsit vel eorum cultores vel dii ipsi vituperandi sunt, sed advertendum potius quinam isti sint et ad quam rem selecti videantur.

Nihil ad selectionem confert deorum officium... CC 186

PL 195

2. Hos certe deos selectos Varro unius libri contextione commendat: Ianum, Iovem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Minervam, Venerem, Vestam; in quibus omnibus ferme viginti duodecim mares, octo sunt feminae³. Haec numina utrum propter maiores in mundo administrationes selecta dicuntur, an quod populis magis innotuerunt maiorque est eis cultus exhibitus? Si propterea, quia opera maiora ab his administrantur in mundo, non eos invenire debuimus inter illam quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis deputatam. Nam ipse primum Ianus, cum puerperium concipitur, unde illa cuncta opera sumunt exordium minutatim minutis distributa numinibus, aditum aperit recipiendo semini. Ibi est et Saturnus propter ipsum / semen; ibi Liber, qui marem effuso semine liberat; ibi Libera, quam et Venerem volunt, quae hoc idem beneficium conferat feminae, ut etiam ipsa emissio semine liberetur⁴. Omnes hi ex illis sunt, qui selecti appellantur. Sed ibi est et dca Mena, quae menstruis fluoribus praecet, quamvis Iovis filia, tamen ignobilis. Et hanc provinciam fluorum menstruorum in libro selectorum deorum ipsi Iunoni idem auctor assignat, quae in diis selectis etiam regina est et hic tamquam Iuno Lucina cum eadem Mena, privigna sua, eidem cruori praesidet⁵. Ibi sunt et duo nescio qui obscurissimi, Vitumnus et Sentinus, quorum alter vitam, alter sensus puerperio largiuntur⁶. Et nimirum multo plus praestant, cum sint ignobilissimi, quam illi tot proceres

¹ TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 9, 5.

² Ps 118 (117), 22.

³ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 244 (samo u Aug.).

onda se o ostalima sudi da su za osudu.«¹) To ne kažem; vidim kako se i od izabranih neki dalje probiru radi nečega većeg i važnijeg, upravo kao u vojsci, pošto su novaci izabrani, između njih se opet dalje bira radi kakva važnijeg vojnog pothvata; pa i kad se u crkvi izabiraju predvodnici, zbog toga se ostali ne odbacuju, jer se s pravom svi dobri vjernici nazivaju izabranima. Za građevinu se izabire ugaono kamenje,²) ali se ostalo ne odbacuje, jer se njime grade ostali dijelovi zgrade. Isto se tako izabire grožđe za jelo, ali se ne odbacuje ni ostalo, koje ostavljamo za pilo. A nema ni potrebe mnogo nabrajati, kad je već stvar bjelodana. Samo zbog toga što su od mnogih izabrani neki bogovi ne treba koriti ni pisca, ni njihove štovatelje, niti pak same bogove, nego valja prije razvidjeti tko su ti bogovi i radi čega su izabrani.

2. Ovo su svakako izabrani bogovi koje Varon preporučuje u jednoj jedinoj knjizi: Jan, Jupiter, Saturn, Genije, Merkur, Apolon, Mars, Vulkan, Neptun, Sunce, Orko, Liber otac, Telus, Cerera, Junona, Luna, Dijana, Minerva, Venera, Vesta; ukupno ih je dvadeset^A, dvanaest muških i osam ženskih³).

Tko su izabrani bogovi, i da li su izuzeti od poslova nižih bogova?

Da li se ta božanstva nazivaju izabranim zbog važnijih uloga u svijetu, ili pak zbog toga što su bolje poznati među pukom i što je veće njihovo javno štovanje? Ako je to zbog toga što obavljaju važnije poslove u svijetu, onda ih ne bismo smjeli nalaziti među onim takoreći pučkim mnoštvom božanstava kojima su dodijeljeni sitniji poslovi. Prvo, sam Jan pojavljuje se u času začetka, odakle počinju svi oni poslovi što su onako nasitno raspodijeljeni među sitnim božanstvima, te on sam otvara vrata prijamu sjemena. Tu je i Saturn zbog samog sjemena; tu je Liber, koji muškarca izbavlja izbačenog sjemena; tu je Libera, koju poistovjećuju s Venerom; koja dotično dobročinstvo podaruje ženi, da se i ona isto tako izbavi izbačena sjemena.⁴) Sva su ta božanstva među onima što se nazivaju izabranim. Ali tu je i božica Mena, koja bdije nad ženskom mjesecnicom, i koja iako je Jupitrova kći, ipak nije poznata. Tu brigu nad ženskim mjesecnicama, u knjizi o izabranim bogovima, isti pisac pripisuje i Junoni, a ona je čak kao kraljica među izabranim božanstvima, pa ipak ovdje — kao *Juno Lucina*, zajedno s istom Menom (svojom pastorkom) nadzire istu krv.⁵) Tu su još i dva veoma nepoznata božanstva, Vitumnus i Sentinus, od kojih jedan zametku daruje život (*vita*), a drugi sjetila (*sensus*)⁶). Pa iako su posve nepoznati, oni nedvojbeno podaraju mnogi više negoli toliki bogovi

⁴ VARON, *Antiq.*, fr. 258; usp. fr. 192 i gore 4, 11.

⁵ VARON, *Antiq.*, fr. 267—268.

⁶ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 14), fr. 193; usp. TERTULIJAN, *Ad nat.* 2, 11, 4.

A iako božica *Libera* nije u ovom izboru, Augustin je povezuje s bogom Liberom. Bog Jan (*Janus*) imao je naziv *Conseivus*. *Orcus* je istovjetan s bogom *Dis Pater*-om, ili Plutonom. Genije nije onaj genij domaćeg kulta, nego *Genius Populi Romani*, koji je imao posebno svetište na Forumu i žrtvenik na Kapitolu.

et selecti. Nam profecto sine vita et sensu, quid est illud totum, quod muliebri utero geritur, nisi nescio quid abiectissimum limo ac pulveri comparandum?

...quia selecti non sunt Vitumnus Sentinus et Mens...

3. 1. Quae igitur causa tot selectos deos ad haec opera minima compulit, ubi a Vitumno et Sentino, quos *fama obscura recondit*⁷, in huius munificentiae partitione superentur? Confert enim selectus Ianus aditum et quasi ianuam semini; confert selectus Saturnus semen ipsum; confert selectus Liber eiusdem seminis emissionem viris; confert hoc idem Libera, quae Ceres seu Venus est, feminis; confert selecta Iuno, et hoc^a non sola, sed cum Mena, filia Iovis, fluores menstruos ad eius, quod conceptum est, incrementum: et confert Vitumnus obscurus et ignobilis vitam; confert Sentinus obscurus et ignobilis sensum; quae duo tanto illis rebus praestantiora sunt, quanto et ipsa intellectu ac ratione vincuntur. Sicut / enim, quae ratiocinantur et intellegunt, profecto potiora sunt his, quae sine intellectu atque ratione ut pecora vivunt et sentiunt: ita et illa, quae vita sensuque sunt praedita, his, quae nec vivunt nec sentiunt, merito praeferuntur. Inter selectos itaque deos Vitumnus vivificator et Sentinus sensificator magis haberi debuerunt quam Ianus seminis admissor et Saturnus seminis dator vel sator et Liber et Libera seminum commotores vel emissores; quae semina cogitare indignum est, nisi ad vitam sensumque pervenerint. Quae munera selecta non dantur a diis selectis, sed a quibusdam incognitis et prae istorum dignitate neglectis. Quod si respondetur omnium initiorum potestatem habere Ianum et ideo illi etiam quod aperitur conceptui non immerito attribui, et omnium seminum Saturnum et ideo seminationem quoque hominis non posse ab eius operatione seiungi; omnium seminum emittendorum Liberum et Liberam et ideo his etiam praeesse, quae ad substituendos homines pertinent, omnium purgandorum et pariendorum Iunonem et ideo eam non deesse purgationibus femina/rum et partibus hominum: quaerant quid respondeant de Vitumno et Sentino, utrum et ipsos velint habere omnium quae vivunt et sentiunt potestatem. Quod si concedunt, attendant quam eos sublimius locaturi sint. Nam seminibus nasci in terra et ex terra est; vivere autem atque sentire etiam

CC 187

PL 196

^a haec M.

⁷ VERGILIJE, *Aen.* 5, 302.

plemenitaši i izabranici (2). Jer, zaista, bez života i sjetila, što je sve ono što žena nosi u utrobi, ako ne nešto što se može usporediti s najgorim glibom i prašinom?

3. 1. Dakle, zbog kojeg su razloga toliki izabrani bogovi nagnani na sitnije zadatke, dok ih nadmašuju u razdiobi tih dobročinstava jedan Vitumnus i Sentinus, koje »mračna slava skriva«⁷A? Izabrani Jan otvara pristup kao vrata (*janua*) sjemenu; izabrani Saturn daje samo sjeme; izabrani Liber podaruje muškarcima izljev sjemena, a isto Libera (koja im je Cerera ili Venera) podaruje ženama; izabrana Junona (i to ne sama, nego zajedno s Menom, kćeri Jupitrovom) podaruje izljeve mjesečnice za rast začetog zametka; dok neznani i neslavni Vitumnus daruje život, a neznani i neslavni Sentinus sjetila; a te su dvije stvari toliko izvrsnije od ostalih koliko ih same nadvlađuju razum i razbor. Jer, kao što su oni stvorovi koji umuju i razumijevaju doista iznad onih koji poput stoke žive i osjećaju bez razuma i razbora, tako su i oni što su obdareni životom i sjetilima s pravom iznad onih što niti žive niti osjećaju. Stoga, Vitumnus, darivatelj života, i Sentinus, darivatelj sjetila, prije bi trebali biti među izabranim bogovima negoli Jan, pripuštač sjemena, Saturnus, darivatelj ili sijač sjemena, te Liber i Libera, pokretači i izbacivači sjemena; koje samo po sebi nije dostojno razmišljanja prije nego dođe do života i sjetila, što su opet darovi koje ne dijele ti izabrani bogovi, nego dolaze od nekih neznanih i zanemarenih u usporedbi s ostalima.

Ako pak odgovore, kako Jan ima ovlast nad svim počecima (pa mu se stoga s pravom pripisuje otvaranje radi začeca), kako Saturn nadzire sve sjemenje (pa se zato od njega ne može odvojiti sijanje čovjekova sjemena), kako Liber i Libera nadziru izbacivanje svih vrsta sjemena (pa tako brinu i o onome za smjenjivanje ljudi), kako je Junona nad svim čišćenjima i rađanjima (te je, dakle, nazočna i kod čišćenja žena i rađanja ljudi), nek onda promisle što da odgovore o Vitumnusu i Sentinusu, da li hoće da i ti imaju ovlast nad svime što živi i osjeća. Dopuste li to, neka razmisle koliko će ih uzvišenije smjestiti. Jer roditi se iz sjemena znači biti na zemlji i od zemlje; a tvrde kako i zvjezdani

Ne može se navesti nikakav razlog za izbor nekih od tih bogova, kad su mnogim nižim bogovima pridani izvrsniji poslovi

(2) Kriterij za izbor raznih bogova je pojam providnosti, koji je usko vezan uz pojam božanstva kao bića koje jamči i razumno upravlja nastankom i razvojem prirode kao i rađanjem života u uvjetima vremena i prostora (usp. Ciceron, *De nat. deor.* 2, 30, 75). Otud proistječu zbrke, na koje upozorava Augustin, kao i razumljiva neusuglašenost o nadležnostima pojedinih božanstava.

A (U Maretica: »al' tamna ne govori o njima priča«) Lat. *Fama obscura recondit.*

deos sidereos opinantur. Si autem dicunt Vitumno atque Sentino haec sola attributa, quae in carne vivescunt et sensibus adminiculantur: cur non deus ille, qui facit omnia vivere atque sentire, etiam carni vitam praebet et sensum, universali opere hoc munus etiam partibus tribuens? Et quid opus est Vitumno atque Sentino? Quod si ab illo, qui vitae ac sensibus universaliter praesidet, his quasi famulis ista carnalia velut extrema et ima commissa sunt: itane sunt illi selecti destituti familia, ut non invenirent quibus etiam ipsi ista committerent, sed cum tota sua nobilitate, qua visi sunt seligendi, opus facere eum ignobilibus cogentur? Iuno selecta et regina *Iovisque et soror et coniux*⁸; haec tamen Iterduca est pueris et opus facit cum deabus ignobilissimis Abeona et Adeona. Ibi posuerunt et Mentem deam, quae faciat pueris bonam mentem, et inter selectos ista non ponitur, quasi quicquam maius praestari homini possit; ponitur autem Iuno, quia Iterduca est et Domiduca, quasi quicquam prosit iter carpere et domum duci, si mens non est bona⁹, cuius muneris deam selectores isti inter selecta numina minime posuerunt. Quae profecto et Minervae fuerat praefenda, cui per ista minuta opera puerorum memoriam tri/buerunt. Quis enim dubitet multo esse melius habere bonam mentem quam memoriam quantumlibet ingentem? Nemo enim malus est, qui bonam habet mentem; quidam vero pessimi memoria sunt mirabili, tanto peiores quanto minus possunt quod male cogitant oblivisci. Et tamen Minerva est inter selectos deos; Mentem autem deam turba vilis operuit. Quid de Virtute dicam? quid de Felicitate? de quibus in quarto libro plura iam diximus¹⁰; quas cum deas haberent, nullum eis locum inter selectos deos dare voluerunt, ubi dederunt Marti et Oreo, uni effectori mortium, alteri receptori.

CC 188

...nec potentissima Fortuna.

- 2. Cum igitur in his minutis operibus, quae minutatim diis pluribus distributa sunt, etiam ipsos selectos videamus tamquam senatum cum plebe pariter operari, et inveniamus a quibusdam diis, qui nequaquam seligendi putati sunt, multo maiora atque meliora administrari quam ab illis, qui selecti vocantur: restat

⁸ VERGILIJE, *Aen.* 1, 46—47; usp. HORACIJE, *Carm.* 3, 3, 64; SILIJE ITALIK, *Pun.* 693; CICERON, *De nat. deor.* 2, 26, 66; v. kod 7, 6. 22. 23.

⁹ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 269—271.

bogovi žive i osjećaju. Ako opet kažu, kako se Vitumnus i Sentinus pridaju samo onim stvorovima koji oživljavaju u puti i pomažu se sjetilima, zašto onda onaj bog, koji čini da sve živi i osjeća, ne podari i puti život i sjetila, te (kao dio svoje sveopće djelatnosti) podari isto svemu što se rađa? A čemu onda trebaju Vitumnus i Sentinus?

Ako je pak onaj koji ima sveopću ovlast nad životom i sjetilima, time kao svojim slugama povjerio te poslove s puti, kao veoma daleke i najniže, zar onda izabranim bogovima toliko ne manjka slugu tako te (sa svom svojom plemenštinom, po kojoj su i izabrani) ne uzmožeš pronaći one kojima bi takvo što posve povjerali, nego su prisiljeni dijeliti te poslove s nepoznatim božanstvima? Junona je izabrana božica ili kraljica, »Jupitrova i sestra i supruga«⁸, pa ipak je i Iterduca djeci i obavlja posao s veoma nepoznatim božicama Abeonom i Adeonom. Tu su smjestili i božicu Mens, koja djeci daruje dobar um, ali je ipak ne uključuje među izabrane bogove, kao da se čovjeku može išta veće darovati; uključili su, međutim, Junonu, jer je Iterduca i Domiduca, kao da štogod koristi na put povesti (*iter ducere*) i doma dovesti (*domum duci*), ako um nije dobar⁹, pa ipak božicu darivateljicu toga dara oni odabirači uopće ne smjeste među izabrana božanstva. A nju bi zaista trebalo pretpostaviti i samoj Minervi, kojoj su — prema podrobnoj razdiobi poslova — dodijelili i dječje pamćenje. Jer tko bi posumnjao da je mnogo bolje imati dobar um negoli ne znam kako veliko pamćenje? Jer onaj tko ima dobar um taj nije zao, dok neki od najgorih ljudi imaju čudovišno pamćenje, i to su gori što manje mogu zaboraviti zlo koje su naumili. Pa ipak je Minerva među izabranim božanstvima, dok je božica Mens u nižoj gomili.

Što da kažem o vrlini (*Virtus*)? Što li o Sretnosti (*Felicitas*)? O tima sam već poprilično rekao u četvrtoj knjizi;¹⁰ iako njih smatrahu božanstvima, ipak im ne htjedoše dati mjesta među izabranim bogovima, gdje inače smjeste Marsa i Orka, jednoga uzrokovatelja smrti, drugoga prihvatitelja mrtvih.

2. Dakle, budući da pri tim sitnim poslovima (koji su podrobno raspodijeljeni među mnogim bogovima) vidimo i same izabrane bogove gdje poput senata jednako rade zajedno sa svjetinom, i još otkrivamo kako neki bogovi (koje nikako ne smatrahu dostojnima izbora) obavljaju mnogo veće i bolje poslove negoli oni koje nazivaju izabranima,

¹⁰ Vidi gore 4, 18—24.

arbitrari non propter praestantiores in mundo administrationes, sed quia provenit eis, ut magis populis innotescerent, selectos eos et praecipuos nuncupatos. Unde dicit etiam ipse Varro, quod diis quibusdam patribus et deabus matribus, sicut hominibus, ignobilitas accidisset¹¹. Si ergo Felicitas ideo fortasse inter selectos deos esse non debuit, quod ad istam nobilitatem non merito, sed fortuito pervenerunt: saltem inter illos vel potius prae illis Fortuna poneretur, quam dicunt deam non rationa/bili dispositione, sed ut temere acciderit, sua cuique dona conferre. Haec in diis selectis tenere apicem debuit, in quibus maxime quid posset ostendit; quando eos videmus non praecipua virtute, non rationabili felicitate, sed temeraria, sicut eorum cultores de illa sentiunt, Fortunae potestate selectos. Nam et vir disertissimus Sallustius etiam ipsos deos fortassis attendit, cum diceret: *Sed profecto Fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque*¹². Non enim possunt invenire causam, cur celebrata sit Venus et obscurata sit Virtus, cum ambarum ab istis consecrata sint numina nec comparanda sint merita. Aut si hoc nobilitari meruit, quod plures appetunt, plures enim Venerem quam Virtutem: cur celebrata est dea Minerva et obscurata est dea Pecunia? cum in genere humano plures alliciat avaritia quam peritia, et in eis ipsis, qui sunt artificiosi, raro invenias hominem, qui non habeat artem suam pecuniaria mercede venalem, plurisque pendatur semper propter quod aliquid fit, quam id quod propter aliud fit. Si ergo in/sipientis iudicio multitudinis facta est deorum ista selectio, cur dea Pecunia Minervae praelata non est, cum propter pecuniam sint artifices multi? Si autem paucorum sapientium est ista distinctio, cur non praelata est Veneri Virtus, cum eam longe praeferat ratio? Saltem certe, ut dixi, ipsa Fortuna, quae, sicut putant qui ei plurimum tribuunt¹³ in omni re dominatur et res

PL 197

CC 189

¹¹ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 247 (samo u Aug.).

¹² SALUSTIJE, *Catil.* 8, 1.

¹³ Usp. VERGILIJE, *Aen.* 8, 334.

preostaje zaključiti kako te ne nazvaše izabranima i glavnima zbog njihovih važnih uloga u svijetu, nego jer im je uspjelo da se više razglase među pukom. Otuda i sam Varon kaže kako se nekim bogovima očevima i božicama majkama, upravo kao i ljudima, dogodilo da ostanu nepoznati.¹¹ Stoga, ako već Sretnost (*Felicitas*) možda nije trebala biti među izabranim bogovima (jer oni do te plemenštine ne stigoše zaslugom, nego slučajem), onda je barem među njima — pa čak i prije njih — morala imati mjesto Sreća (*Fortuna*), o kojoj vele kako je božica koja svoje darove svakomu dijeli, ne po nekom razumno načelu, nego nasumce (3). Ta je među izabranim bogovima morala imati najistaknutije mjesto, jer je upravo na njima najviše pokazala što može; kad vidimo kako su oni izabrani ne po izuzetnoj vrlini, ne po zasluženoj sretnosti, nego po nasumičnoj ovlasti same Sreće (kao što štova-telji bogova o njoj i misle).

Možda je naime i veoma rječiti muž Salustije mislio na same bogove kad je rekao: »Ali zaista sreća svime upravlja; ona sve stvari više po hiru naklonosti nego po istini slavi i zapostavlja.«¹² Jer, oni ne mogu iznaći razlog zašto bi Venera bila slavna, a Vrlina neslavna, iako su obje posvećene kao božanstva, dok se njihove zasluge ne mogu usporediti. Ako je pak takvo plemenito mjesto zaslužila, jer je više ljudi traži (a više ih i traži Veneru negoli Vrlinu!), zašto je božica Minerva slavna, a neslavna božica Pecunia^B, kad u ljudskome rodu više mami pohlepa negoli umijeće, pa i među onima koji su umjetnici rijetko ćeš naći čovjeka koji ne bi svoju umjetninu dao radi novčane nagrade (4); i kad se uvijek više cijeni ono radi čega se štogod izrađuje negoli sama izradovina kojom se bavi u tu svrhu? Dakle, ako je taj izbor izvršen prema sudu nerazborita mnoštva, zašto božica Pecunia nije pretpostavljena Minervi, kad su već radi novca toliki umjetnici? Ako pak tu razliku dugujemo malobrojnim mudracima, zašto nije Vrlina pretpostavljena Veneri, kad već njoj razum uveliko daje prednost?

Kao što rekoh, svakako je sama sreća, koja (kao što mniju oni koji njoj najviše pripisuju)¹³ vlada u svemu te sve stvari slavi ili zapostavlja

(3) Augustinovo umovanje otklanja pojam kozmičke providnosti ili razumnog uređenja svega, jer sreća kao sretnost (*eutychia*) pripada čovjekovu zalaganju, dok puka sreća kao usud, slučaj ili *tyche*, nadilazi red ciljeva i razumnosti: usp. gore 4, 18-19 i bilj. 16.

(4) Poput Platona (*Phaedr.* 279b-c; *Sophist.* 223c-226a; *Zakoni* 831c-d), Augustin zamjećuje neizostavno ispreplitanje kulture i zanimanja, kao posla za uzdržavanje, jer je neotuđivo pravo čovjeka da kao *homo oeconomicus* upotrijebi svoj um i sposobnost kako bi izgradio častan i dostojanstven život; on osuđuje podređivanje usluga pameti koristoljublju i dobitku: usp. *Conf.* 5, 8, 14; 9, 2, 4; *De disciplina* 6, 6-9, 10.

^B O njoj Juvenal primjećuje, da iako je puk i te kako štuje, ipak u Rimu ona nema svojega hrama. Božanstva *Pecunia*, *Aesculanus* i *Argentinus* bijahu tek zaboravljena imena u Svećeničkim knjigama.

cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque, si tantum et in deos valuit, ut temerario iudicio suo quos vellet celebraret obscuraretque quos vellet, praecipuum locum haberet in selectis, quae in ipsos quoque deos tam praecipuae est potestatis. An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae alios nobiles faciens nobilitata non est.

Diis electis ludibrium fabularum adiectum.

4. Gratularetur autem diis istis selectis quisquam nobilitatis et claritudinis appetitor et eos diceret fortunatos, si non eos magis ad iniurias quam ad honores selectos videret. Nam illam infamam turbam ipsa ignobilitas texit, ne obrueretur opprobriis. Ridemus quidem, cum eos videmus figmentis humanarum opinionum partitis inter se operibus distributos, tamquam minuscularios vectigalium conductores vel tamquam opifices in vico argentario, ubi unum vasculum, ut perfectum exeat, per multos artifices transit, cum ab uno perfecto perfici posset. Sed aliter / non putatum est operantium multitudini consulendum, nisi ut singulas artis partes cito ac facile discerent singuli, ne omnes in arte una tarde ac difficile cogerentur esse perfecti. Verum tamen vix quisquam reperitur deorum non selectorum, qui aliquo crimine famam traxit infamem; vix autem selectorum quispiam, qui non in se notam contumeliae insignis acceperit. Illi ad istorum humilia opera descenderunt, isti in illorum sublimia crimina non venerunt. De Iano quidem non mihi facile quicquam occurrit, quod ad probrum pertineat. Et fortasse talis fuerit, innocentius vixerit et a facinoribus flagitiisque remotius. Saturnum fugientem benignus excepit; cum hospite partitus est regnum, ut etiam civitates singulas conderent, iste Ianiculum, ille Saturniam. Sed isti in cultu deorum omnis dedecoris appetitores, cuius vitam minus turpem invenerunt, eum simulacri mostrosa deformitate turparunt, nunc eum bifrontem, nunc etiam quadrifrontem, tamquam geminum, facientes. An forte voluerunt, ut, quoniam plurimi dii selecti / erubescenda perpetrando amiserant frontem, quanto iste innocentior esset, tanto frontosior appareret?

PL 198

CC 190

više po hiru negoli po istini, ako je toliko zavladała među bogovima da po svojem nasumičnu sudu koje ushtjede te proslavi i koje ushtjede te zapostavi, ona bi svakako trebala imati istaknuto mjesto među izabranicima, kad već ima tako istaknutu moć nad samim bogovima. Ili treba pomisliti, kako je sama Sreća tu imala lošu sreću, tako te tu nije uspjela dospjeti? Dakle, usprotivila se sebi samoj, i oplemenjujući ostale sebe nije oplemenila.

4. Svatko tko žudi za plemenštinom i glasovitošću čestitao bi tima bogovima izabranicima i nazvao bi ih sretnima, kad ne bi uvidio kako su oni izabrani više radi uvreda negoli radi časti. Sama nepoznatost zaštitila je gomilu nižih božanstava, da ne budu zatrpani sramotama. Mi se, dakako, smijemo kad vidimo kako su njima — a prema tlapnjama ljudskih mnijenja — raspodijeljeni različiti poslovi, kao pomoćnim utjerivačima porca ili kao obrtnicima među srebrnarima, gdje jedan komad srebrnine, dok se ne dovrši, prolazi kroz ruke mnogima, a mogao bi ga dovršiti i jedan jedini od njih (5). Ali se mislilo, kako je tako najpogodnije u korist mnoštva obrtnika: da pojedini radnici brzo i lako izuče pojedine dijelove umijeća, inače bi svi bili prisiljeni da sporo i teško svladaju cjelokupno umijeće.

Pa ipak, teško bi se našao neki među neizabranim bogovima, koji izađe na loš glas zbog kakva zlodjela; a teško opet koji među izabranima a da nije poznat po kakvoj sramoti. Izabranici su se spustili do prezrenih poslova neizabranikâ, dok se ovi nisu podignuli do visina njihovih zločina. O bogu Janu, na primjer, ne sjećam se ničega što bi bilo sramotno. A možda i bijaše takvim, da je živio nedužnije, te podalje od zločina i opačina. Dobrohotno je primio bjegunca Saturna, te s gostom podijelio svoje kraljevstvo, pa su čak osnovali i posebne gradove, jedan Janikulum, drugi Saturniju (6)^A. Nu, pogani kao pohlepnici za svakovrsnim nedoličnostima u svojem štovanju bogova, ne našavši nikakve sramote u njegovu životu, nagrdiše mu kip čudovišnom nakaznošću^B, načinivši ga s dva lica, pa i s četiri, kao da je dvogub. Ili pak možda (jerbo mnogi izabrani bogovi izgubiše obraz počinivši sramna djela) htjedoše da ovaj bude s onoliko više obraza koliko bijaše nedužniji?

Bolje se postupalo s nižim bogovima (koji nisu osramoćeni nikakvim nedjelima) negoli s izabranicima, kojima se razglašuju tolika sramotna djela

(5) Augustin ukazuje na pravu raspodjelu rada kao preduvjet stručne obrtničke proizvodnje; spominje određenu gradsku četvrt u Kartagi, gdje su, osim zlatara, poslovali novčari i mjenjači, kako to navodi i u Ispovijestima (*Conf.* 6, 9, 14).

(6) O dolasku Saturna, kao Janova gosta, u Italiju i o mitskom gradu Saturniji: Vergilije, *Eneida* 8, 318-19, 357-58; nekad je nadimkom *saturnia* označena Italija (Vergilije, *Georg.* 2, 173).

A Pri razdiobi zemljišta Jan je izabrao brijeg na desnoj obali Tibera, koji se otada nazvao *Ianiculum*, a Saturn brijeg na lijevoj obali, poznat kao *Mons Saturnius*, kasnije *Kapitol*.

B Uobičajen bijaše Jan s dva lica, ali je postojao i lik Jana s četiri lica (*Janus Quadrifrons*) na mjestu *Forum Transitorium*, a u svetištu s četverim vratima (prema Serviju kad govori o Vergilijevoj *Eneidi*).

Dii electi ad physicam rationem perpenduntur (5-26)

Mysterio obumbratur physica ratio...

5. Sed ipsorum potius interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserimi erroris velut altioris doctrinae specie colorare conantur. Primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi; tamquam si vasa ponerentur causa notandorum deorum et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret vinum, per id quod continet id quod continetur; ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut vase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse vel deos¹⁴. Haec sunt mysteria doctrinae, quae iste vir doctissimus penetraverat, unde in lucem ista proferret. Sed, o homo acutissime, num in istis doctrinae misteriis illam prudentiam perdidisti, qua tibi sobrie visum est, quod hi, qui primi populis simulacra constituerunt, et metum dempserunt civibus suis et errorem addiderunt, castiusque deos sine simulacris veteres observasse Romanos¹⁵? Hi enim tibi fuerunt auctores, ut haec contra posteriores Romanos dicere auderes. Nam si et illi antiquissimi simulacra coluissent, fortassis totum istum sensum de simulacris non constituendis, interim verum, timoris silentio premeres et in hu/iusce modi perniciosis vanisque figmentis mysteria ista doctrinae loquacius et elatius praedicares. Anima tua tamen tam docta et ingeniosa (ubi te multum dolemus) per haec mysteria doctrinae ad Deum suum, id est a quo facta est, non cum quo facta est, nec cuius portio, sed cuius conditio est, nec qui est omnium anima, sed qui fecit omnem animam, quo solo illustrante anima fit beata, si eius gratiae non sit ingrata, nullo modo potuit pervenire. Verum ista mysteria doctrinae qualia sint quantique pendenda, quae sequuntur ostendent. Fatetur interim vir iste doctissimus animam mundi ac partes eius esse veros deos; unde intellegitur totam eius theologian, eam ipsam scilicet naturalem, cui plurimum tribuit, usque ad animae rationalis naturam se extendere potuisse. De na-

PL 199

¹⁴ VARON, *Antiq. (rer. div. 1)*, fr. 115; ZENON iz Kitije, u: VARON, *De lingua lat.* 5, 59, DIOGEN LAERTIJE 7, 157.

¹⁵ VARON, *Antiq., rer. div. 1*, fr. 116; vidi gore 4, 9. 31.

Naturalistička interpretacija izabranih bogova (5-26)

5. Nego poslušajmo radije ona prirodoslovna tumačenja, kojima nastoje gnusobu svoje bijedne pogriješke naličiti kao nekim višim naukom. Prvo, Varon ta tumačenja preporučuje tako što kaže, kako stari izrađivahu kipove bogova, njihove znakove i ures, da bi oni koji su se uvodili u tajne nauka mogli u njih uprijeti oči, dok bi svojom dušom shvaćali dušu svijeta i njezine dijelove, to jest: prave bogove (7); čini se kako su oni koji izrađivahu te kipove u ljudskom obličju slijedili misao da duša smrtnikâ (koja je u ljudskome tijelu) najviše nalikuje na besmrtnu dušu; to je kao da bi se postavile posude kako bi označile bogove, pa tako u Librovu hramu posuda za vino, da označi vino, onime što sadrži ono što je sadržano; tako se i kipom, koji ima ljudsko obličje, označuje razumska duša, jer je u njemu kao u kakvoj posudi obično sadržana ona narav, za koju hoće da je i narav boga ili bogova¹⁴.

Takve su tajne nauka u koje bijaše prodro taj najučeniji muž, te ih iznio na svjetlost. Ali, o oštroumni čovječe, zar nisi u tim tajnama nauka izgubio onu razboritost kojom si nekoć tako trijezno uvidio, kako oni što prvi pucima podigoše te kipove — građanima svojim oduzeše strah, a dodadoše pogriješku, te stari Rimljani čistije čašćahu bogove bez ikakvih kipova?¹⁵ Oni tebi bijahu uzorima, kad si se ono usudio govoriti protiv potonjih Rimljana. Jer, da su i ti najdrevniji štovali kipove, možda bi u šutnji od straha suspregnuo tu misao — iako istinitu — da ne treba podizati kipove, pa bi tajne toga nauka propovijedao još rječitije i uznesenije, sve u takvim pogubnim i ispraznim izmišljotinama. Međutim, tvoja učena i nadarena duša (zbog čega te mnogo žalimo) tim tajnama nauka nije nikako mogla stići svojemu Bogu, to jest: onomu od kojega je načinjena, a ne s kojim je načinjena, do Boga, kojega ona nije dio nego tvorevina; do Boga koji nije duša svega, ali koji je stvorio svaku dušu, te jedino uz njegovu svjetlost duša postaje blaženom, ako nije nezahvalna njegovoj milosti.

Nu, ono što slijedi pokazat će kakve su tajne toga nauka i koliko su vrijedne (8). Međutim, taj isti veleučeni muž izjavljuje kako su duša svijeta i njezini dijelovi istinski bogovi; otuda se razumijeva kako se cijelo njegovo bogoslovlje (to jest: njegovo naravno bogoslovlje, kojemu pridaje najvišu važnost) moglo protegnuti tek do naravi

O skrovitijem nauku pogana i njihovim prirodoslovnim objašnjenjima

(7) Augustin ističe kako mnogoboštvo i prateće naturalističko njegovo tumačenje niču iz ispreplitanja alegorije, kao govora o nadilaznoj stvarnosti, ili pokušaja njena srodnog predočivanja, i simbola, kao nečega u čemu postoji odnošaj između vanjskog osjetnoga znaka i razumne ili duhovne unutrašnje stvarnosti.

turali enim paucissima prae loquitur in hoc libro quem de diis selectis ultimum scripsit; in quo videbimus utrum per interpretationes physiologicas ad hanc naturalem / possit referre civilem^b. Quod si potuerit, tota naturalis erit: et quid opus erat ab ea civilem tanta cura distinctionis adiungere? Si autem recto discrimine separata est: quando nec ista vera est quae illi naturalis placet (pervenit enim usque ad animam, non usque ad verum Deum qui fecit et animam), quanto est abiectior et falsior ista civilis, quae maxime circa corporum est occupata naturam, sicut ipsae interpretationes eius, ex quibus quaedam necessaria^c commemorare me oportet, tanta ab ipsis exquisitae et enucleatae diligentia demonstrabunt.

CC 191

...quam Varro deo mundo et animae tribuit.

6. Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia prae loquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant *κόσμον*, et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. Hic videtur quoquo modo unum confiteri Deum; sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes, caelum et terram; et caelum bifariam, in aethera et aera; terram vero in aquam et humum; e quibus summum esse aethera, secundum aera, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quatuor animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium. Ab summo autem circuitu caeli ad circum lunae aetherias animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunae vero gyrum et nimbosum ac ventorum cacumina aereas esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios¹⁶. Haec est videlicet breviter in ista prae locutione proposita theologia naturalis, quae non huic tantum, sed multis philosophis placuit; de qua tunc diligenter disserendum est, cum de civili, quantum ad deos selectos attinet, opitulante Deo vero quod restat implevero.

PL 200

^b in hoc libro... civilem] in hoc libro: in quo videbimus utrum per interpretationes physiologicas ad hanc naturalem possit referre civilem, quam de diis selectis ultimum scripsit M.

^c necessario M.

¹⁶ VARON, *Antiq.*, (praef., rer. div.), fr. 112; usp. ENIJE, *Thyestes*, fr. 176 u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 25, 65; ZENON, HRIZIP i KLEANT u: CICE- RON, *De nat. deor.* 1, 14, 36. 15, 40; 2, 15. 25—26; DIOGEN LAERTIJE, 7, 137—140; EUZEBIJE, *Praep. ev.* 15, 15.

razumske duše. O naravnome bogoslovlju govori Varon veoma malo u proslovu svoje zadnje knjige, koju je napisao o izabranim bogovima; mi ćemo ovdje vidjeti da li je prirodoslovnim tumačenjima uspio uskladiti građansko bogoslovlje s ovim naravnim. Uzmogne li to, cijelo će bogoslovlje biti naravno; a čemu je onda trebalo s onoliko pomnije i razlikovanja lučiti građansko bogoslovlje od njega? Ako je pak razdvojeno ispravnom razlučbom — kad već nije istinito ni to naravno bogoslovlje koje se njemu sviđa (ono, naime, doseže samo do duše, ali ne do istinskoga Boga, koji je načinio i dušu) — koliko li je još bezvrednije i lažnije građansko bogoslovlje, koje je većinom zaokupljeno naravi tjelesâ, kao što će pokazati sama njegova tumačenja (od kojih trebam nužno navesti ponešto), a koja je razradio i razjasnio s golemom marljivošću.

6. Dakle, u onome proslovu naravnome bogoslovlju isti Varon kaže kako misli da je Bog duša svijeta, koji Grci zovu *Κόσμος*, i da je sam taj svijet bog; ali, kao što se mudar čovjek (iako se sastoji od tijela i duše), ipak po duši naziva mudrim, tako se i svijet zbog duše naziva bogom, iako je sastavljen od duše i tijela. Čini se kako tu nekako priznaje da je Bog jedan; ali, kako bi ih uveo i više, dodaje kako se svijet dijeli na dva dijela, na nebo i zemlju; i kako je nebo dvostruko, eter i zrak; dok se zemlja dijeli na vodu i kopno; a od svih njih najviši je eter, drugi je zrak, treća voda, najniža zemlja; i sva su ta četiri dijela ispunjena dušama, u eteru i zraku besmrtnima, u vodi i zemlji smrtnima. Od najvišega kruga neba do kruga Mjeseca nalaze se eterske duše, nebeska tijela i zvijezde, koji su nebeska božanstva ne samo našem razumu nego i vidu; između Mjesечеva kruga te najviših područja oblaka i vjetrova nalaze se zračne duše, koje se vide dušom, a ne očima i koje se nazivaju herojima, larima i genijima^{16A}. To je ukoliko u onome proslovu izloženo, naravno bogoslovlje, koje se nije svidjelo samo Varonu nego i mnogim filozofima; o tome treba pomnije raspravljati, kad — uz pomoć pravoga Boga — budem završio s onim što preostaje od građanskog bogoslovlja, to jest: koliko se ono tiče izabranih bogova.

O Varonovu mišljenju po kojem je Bog duša svijeta, a u svojim dijelovima posjeduje mnoge duše, kojima je narav božanska

(8) Ezoterizam i vršenje misterijskih obreda, magija ili i samo naturalističko tumačenje mnogoboštva — tvrdi Augustin — nastaju iz pokušaja iniciranih ili božanstvu posvećenih ljudi i mudraca da dohvate misterij sakrit u alegoriji i naznačen u simbolu.

A Ranije u *Božjoj državi* Augustin govori o zlodusima (*daemones*) kojima je stanište na polovici puta između nebeskih bogova i ljudi. Čini se kako Varon ovdje smatra heroje, lare i genije, kao duše pokojnika, koje sad nastavaju ta viša područja.

An Ianus principium et Terminus finis sit mundi.

CC 192

7. Ianus igitur, a quo sumpsit exordium, quaero quisnam sit. Respondetur: Mundus est. Brevis haec plane est atque aperta responsio. Cur ergo ad eum dicuntur rerum initia pertinere, fines vero ad alterum, quem Terminum vocant¹⁷? Nam propter initia et fines duobus istis diis duos menses perhibent dedicatos praeter illos decem, quibus usque ad Decembrem caput est Martius, Ianuarium Iano, Februarium Termino. Ideo Terminalia eodem mense Februario celebrari dicunt, cum fit sacrum purgatorium, quod vocant Februm^d, / unde mensis nomen accepit¹⁸. Numquid ergo ad mundum, qui Ianus est, initia rerum pertinent et fines non pertinent, ut alter illis deus praeficeretur? Nonne omnia, quae in hoc mundo fieri dicunt, in hoc etiam mundo terminari fatentur? Quae est ista vanitas, in opere illi dare potestatem dimidiam, in simulacro faciem duplam? Nonne istum bifrontem multo elegantius interpretarentur, si eundem et Ianum et Terminum dicerent atque initiis unam faciem, finibus alteram darent? quoniam qui operatur utrumque debet intendere; in omni enim motu actionis suae qui non respicit initium non prospicit finem. Unde necesse est a memoria respiciens prospiciens connectatur intentio; nam cui exciderit quod coeperit, quo modo finiat non inveniet. Quod si vitam beatam in hoc mundo inchoari putarent, extra mundum perfici, et ideo Iano, id est mundo, solam initiorum tribuerent potestatem: profecto ei praeponerent Terminum eumque a diis selectis non alienarent. Quamquam etiam nunc cum in istis duobus diis initia rerum temporalium finesque tractantur, Termino dari debuit plus honoris. Maior enim laetitia est, cum res quaeque perficitur; sollicitudinis autem plena sunt coepta, donec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit maxime appetit, intendit, expectat, exoptat, nec de re inchoata, nisi terminetur, exsultat.

^d *Februum M.*

¹⁷ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 248.

¹⁸ VARON, *De lingua latina* 1, 6, 13. 34; *Antiq.*, (rer. hum. 18), fr. 68 u: CENZORIN, *De die nat.* 22, 10; OVIDIJE, *Fasti* 2, 19–36.

Bijaše li razborito razdvojiti Jana i Termina na dva božanstva

7. Stoga, pitam: tko je Jan^A, s kojim on započinje? Odgovara se: On je svijet. To je doista kratak i jasan odgovor. Ali, zašto onda kažu kako njemu pripadaju počeci stvari, a završeci stvari drugomu, kojega nazivaju Terminom?¹⁷ Kažu, naime, kako su zbog početaka i završetaka toj dvojici bogova posvećena dva mjeseca pored onih deset koji se nižu od ožujka do prosinca, naime: siječanj (*Januarius*) Janu, a veljača (*Februarius*) Terminus (9)^B. Stoga, kažu, da se i blagdan *Terminalia* slavi u veljači (*Februarius*), kad se vrši sveto čišćenje, koje nazivaju *Februm*^C odatle potječe i ime toga mjeseca¹⁸). Dakle, u svijetu, koji je Jan, njemu pripadaju počeci stvari, a završeci ne pripadaju, te se nad njima postavlja drugi bog? Zar za sve stvari, o kojima govore da se zbivaju u ovome svijetu, ne priznaju da se i završavaju u ovome svijetu? Kakva li je to ludost, dati Janu u poslu pola ovlasti, a na kipu dvostruko lice?

Zar ne bi istog toga dvočelnika mnogo prikladnije objasnili, da kažu kako su Jan i Termin jedno, te da počecima pridaju jedno lice, a završecima drugo? Jer, onaj tko djeluje mora paziti na oboje; onaj tko se pri svakoj kretnji svojeg djelovanja ne osvrće na početak taj ne vidi ni završetak. Otuda je nužno da se pamćenje koje se osvrće unazad poveže s nakanom koja gleda unaprijed; jer onaj kojemu je izmaklo što je započeo neće znači kako da završi. Da su pak mislili kako blaženi život počinje u ovome svijetu, ali se dovršuje izvan svijeta (pa su stoga Janu to jest svijetu, dodijelili samo ovlast početaka), zacijelo bi Termina postavili iznad njega i ne bi ga isključili iz društva izabranih bogova. Pa čak i ovako kako jest, kad su toj dvojici bogova povjereni počeci i završeci vremenitih stvari, Terminusu je trebalo dati veću čast. Jer, mnogo je veća radost kad se bilo koja stvar dovrši; naime, započete stvari pune su brige, dok se ne privedu završetku; i tko god što započinje, završetak je ono čemu najviše žudi i teži, što očekuje i priželjkuje; i čovjek u započetoj stvari ne uživa, ako se ona ne dovrši (10).

(9) Januar, nazvan tako prema bogu Janu a februar prema *Februusu*, bogu obrednog čišćenja kojemu je bila posvećena gotovo sva veljača; oni bijahu i prije kalendarske reforme kralja Nume predzadnji i zadnji mjesec u godini. Njen su kraj obilježavale svečanosti u čast boga Termina (*terminalia*) dne 23. veljače, to jest tjedan dana prije početka nove godine u martu: usp. Censorin, *De die nat.* 20; Makrobije, *Saturn.* 1, 13.

(10) Naturalističko tumačenje smatra Jana početkom vremenskog tijeka koji, očevidno, ima dva trenutka i zato je on dvojak ili dvočelan; Jan je bog začetnik događanja i nastanka stvari, bog usklađivanja pojedinosti (usp. Ovidije, *Fasti* 1, 95-120); po Liviju on je počelo čitavog niza bogova, među inim i Jupitra (8, 9, 6).

A Augustin u četiri poglavlja raspravlja o bogovima Janu i Terminusu, Janu i Jupitru i o fantastičnu objašnjenju Janova dvostruka lica. Kao bog svijeta ili bog neba on je prvi među izabranim bogovima. Prema nekim učenjacima Jan (ili *Dianus*) prvotno bijaše bog neba, Jupitrov dvojniki, dok prema drugima bijaše izvorno božanstvo staroga i mladoga mjeseca.

B Navodno je rimska godina prvotno imala deset mjeseci, i počinjala je ožujkom (*Martius*). Po predaji je Numa (ili Tarkvinije Prisko) dodao siječanj i veljaču (*Januarius*, *Februarius*). Siječanj je mogao biti početak godine po obnovljenom kalendaru, a veljača kraj stare godine koja je započinjala u ožujku. Moguće je da je, kad je Tarkvinije uveo siječanj (*Januarius*), on trebao biti prvi mjesec, ali je izgon Tarkvinija to zaustavio, tako te je ožujak (*Martius*) ostao početak građanske godine sve do 153. pr. Kr.

C *Februm* (*februum*) prema Varonu sabinska riječ koja znači »čišćenje«.

An Ianus bifrons et quadrifrons ipse sit mundus.

PL 201

8. Sed iam bifrontis simulacri interpretatio proferatur. Duas eum facies ante et retro habere dicunt, quod hiatus noster, cum os aperimus, mundo similis videatur; unde et palatum Graeci οὐρανὸν appellant¹⁹, et nonnulli, inquit, poetae Latini caelum vocaverunt palatum, a quo hiatu oris et foras esse aditum ad den/tes versus et introrsus ad fauces²⁰. Ecce quo perductus est mundus propter palati nostri vocabulum vel Graecum vel poeticum. Quid autem hoc ad animam, quid ad vitam aeternam? Propter solas salivas colatur hic deus, quibus partim gluttiendis partim exspuendis^e sub caelo palati utraque panditur ianua. Quid est porro absurdius, quam in ipso mundo non invenire duas ianuas ex adverso sitas, per quas vel admittat ad se aliquid intro vel emittat a se foras, et de nostro ore et gutture, quorum similitudinem mundus non habet, velle mundi simulacrum componere in Iano propter solum palatum, cuius similitudinem Ianus non habet? Cum vero eum faciunt quadrifrontem et Ianum geminum appellant, ad quattuor mundi partes hoc interpretantur, quasi / aliquid spectet mundus foras sicut per omnes facies Ianus. Deinde si Ianus est mundus et mundus quattuor partibus constat, falsum est simulacrum Iani bifrontis; aut si propterea verum est, quia etiam nomine Orientis et Occidentis totus solet mundus intellegi, numquid cum duas partes alias nominamus Septemtrionis et Austri, sicut illi quadrifrontem dicunt geminum Ianum, ita quisquam geminum dicturus est mundum? Non habent omnino unde quattuor ianuas, quae intransibilibus et exeuntibus pateant, interpretentur ad mundi similitudinem, sicut de bifronti quod dicerent saltem in ore hominis invenerunt, nisi Neptunus forte subveniat et porrigat piscem, cui praeter hiatum oris et gutturis etiam dextra et sinistra fauces patent. Et tamen hanc vanitatem per tot ianuas nulla effugit anima, nisi quae audit Veritatem dicentem: *Ego sum ianua*²¹.

CC 193

^e spuendis CC.

¹⁹ Usp. ARISTOTEL, *De part. an.* 660 a 14; 662 a 8.

²⁰ Usp. ENIJE, fr. 20 u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 18, 49; VARON, *Antiq., (rer. div. 16)*, fr. 249.

²¹ Iv 10, 9.

8. Nego nek se sad iznese tumačenje toga dvočelnog kipa. Kažu da ima dva lica, jedno sprijeda i drugo straga, jer kad otvorimo usta, naš je zijev nalik na svijet; stoga Grci nepce i nazivaju οὐρανός¹⁹), dok opet — kako kaže Varon — neki latinski pjesnici^A nazivaju nebo nepcem; iz toga usnog otvora postoji prednji izlaz prema zubima i stražnji prema ždrijelu²⁰). Evo na što je sveden svijet zbog riječi za naše nepce, bilo grčke bilo pjesničke! Ali kakve to veze ima s dušom ili s vječnim životom? Nek se taj bog štuje zbog same pljuvačke, kojoj se pod nebom nepca otvaraju oboja vrata: dijelom za gutanje dijelom za pljuvanje! Jer, zaista što je besmislenije nego u samome svijetu ne nalaziti dvojna vrata jedna nasuprot drugih (tako te bi kroz jedna što god ulazilo unutra, a kroz druga izlazilo van), a onda prema našim ustima i ždrijelu (kojima svijet nimalo ne nalikuje) htjeti nekako izvesti predodžbu svijeta u liku Jana, zbog samoga nepca (kojemu opet Jan ni malo ne nalikuje)?

A kad njega načine četveročelnim i nazivaju ga dvostrukim Janom, tumače kako se to tiče četiriju dijelova svijeta, kao da svijet promatra nešto van, izvan sebe samog, kao što čini Jan svim svojim licima (11). Zatim, ako Jan i jest svijet (a svijet se sastoji od četiri strane), lažan je kip dvočelnoga Jana; ili ako jest istinit, jer se pod izričajem istok i zapad, običava razumijevati cijeli svijet, kad dvije ostale strane nazovemo sjever i jug, hoće li itko nazvati svijet dvostrukim, kao što oni četveročelnika nazivaju dvostrukim Janom? Oni uopće nemaju odakle da objasne ona četverna vrata (što se otvaraju ulazećima i izlazećima) po sličnosti prema svijetu, kao što su za ono što govorahu o dvočelniku pronašli barem u ljudskim ustima; ukoliko im možda ne bi pritekao u pomoć Neptun i pružio ribu, koja uza zijev usta i ždrijela, ima još i lijevu i desnu škrgu, koje se razjapljuju. Pa ipak od ove ispraznosti ni jedna duša ne može izbjeći kroz sva ta vrata, osim one koja čuje Istinu gdje govori: »Ja sam vrata.«²¹)

Zbog kojeg su razloga štovatelji Jana izraživali njegov dvočelni lik, iako su čak htjeli i da ga prikažu četveročelnim

(11) Pored tumačenja predloženog od Augustina, Jan je četveročelan i zato što godina, koju poosobljuje, ima četiri godišnja doba ili zato što protokom vremena usklađuje četiri elementa prirode: usp. Servije, *Ad Aen.* 7, 617; Izidor, *Etym.* 8, 11.

A Prema Ciceronu (*O naravi bogova*, 2, 18, 29) u Eniji postoji izraz *caeli palatum*, to jest: nepce nebesa, u značenju svod nebesa, dok u Grka οὐρανός (nebo) znači i nepce (lat. *palatum*).

Physicorum ratione Iuppiter est causa mundi...

9. 1. Iovem autem, qui etiam Iuppiter dicitur, quem velint intellegi, exponant. *Deus est, inquit, habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo*²². Hoc quam magnum sit, nobilissimus Vergilius versus ille testatur:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*²³.

Sed cur ei praeponitur Ianus? hoc nobis vir ille acutissimus doctissimusque respondeat. *Quoniam penes Ianum, inquit, sunt prima, penes Iovem summa. Merito ergo rex omnium Iuppiter habetur. Prima enim vincuntur a summis, quia, licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate*²⁴. Sed recte hoc diceretur, si factorum prima discernerentur et summa; sicut initium facti est proficisci, summum pervenire; initium facti inceptio discendi, summum perceptio doctrinae; ac sic in omnibus prima sunt initia summique sunt fines. Sed iam hoc negotium inter Ianum Terminumque discussum est. Causae autem, quae dantur Iovi, efficientia sunt, non effecta; neque ullo / modo fieri potest, ut vel tempore praeveniantur a factis initiisque factorum. Semper enim prior est res quae facit, quam illa quae fit. Quapropter si ad Ianum pertinent initia factorum, non ideo priora sunt efficientibus causis, quas Iovi tribuunt. Sicut enim nihil fit, ita nihil inchoatur ut fiat, quod non faciens causa praecesserit. Hunc sane deum, penes quem sunt omnes causae factorum omnium naturaliumque rerum, si Iovem populi appellant et tantis contumeliis tamque sceleris criminationibus colunt, taetriore sacrilegio sese obstringunt, quam si prorsus nullum putarent / deum. Unde satius esset eis alium aliquem Iovis nomine nuncupare, dignum turpibus et flagitiosis honoribus, supposito vano figmento quod potius blasphemarent (sicut Saturno dicitur suppositus lapis, quem pro filio devoraret)²⁵, quam istum deum dicere et tonantem et adulterantem, et totum mundum regentem et per tot supra diffluentem, et naturalium omnium naturaliumque rerum causas summas habentem et suas causas bonas non habentem.

PL 202

CC 194

O Jupiterovoj moći i njegovoj usporedbi s Janom

9. I. Neka sad objasne što im je Jovis, kojeg nazivaju i Jupiter^A. Kažu: »On je bog koji u svojoj moći ima uzroke, po kojima biva nešto u svijetu.«²²) A koliko je to golemo, svjedoči onaj glasoviti Vergilijev stih:

»Sretan je onaj tko može spoznati uzroke stvari«²³).

Ali zašto se njemu pretpostavlja Jan? Nek nam na to odgovori onaj oštromni i veleučeni muž. On, naime, kaže: »Zbog toga što su pri Janu započeci, a pri Jupiteru završeci. Stoga se s pravom Jupiter smatra kraljem svega. Jer, završeci su iznad započetak; iako ovi njima prethode u vremenu, završeci započetak nadmašuju dostojanstvom.«²⁴) Tako bi se točno reklo, da je posrijedi razlika između započetak i završetaka stanovitih činâ; kao što je započeti početak nekog čina, a dovršiti njegov završetak; kao što je započetak početi s učenjem, a završetak shvaćanje nauka; i tako u svima stvarima, započeci su prvine, završeci su postignuća. Ali o tome se već pretresalo u svezi s Janom i Terminom. Međutim, oni uzroci, koji se pripisuju Jupiteru, tvorni su uzroci, a ne posljedci; i nikako nije moguće da njima i u vremenu prethode bilo učinci bilo započeci činova (12). Jer uvijek je prije ona stvar koja čini od one koja se načinja. Stoga, ako Janu i pripadaju započeci činova, oni zbog toga ne dolaze prije tvornih uzroka, koji se pripisuju Jupiteru. Jer, kao što ništa ne postaje, tako ništa i ne započinje da bi postalo, ako mu ne prethodi tvorni uzrok.

Ako toga boga (kojem su u moći svi uzroci svih stvorenina, svih naravi i svih naravnina)^B puci nazivaju Jupiterom, a štuju ga onakvim osvadbama i zločinačkim optužbama, onda počinjaju veće svetogrđe, nego da misle kako nije nikakav bog. Otuda bi bilo bolje da koga drugog nazovu Jupiterovim imenom, dostojna gnusobnih i sramotnih počasti, zamijenivši ispraznu izmišljotinu da na nju hule (kao što kažu da je Saturnu podmetnut kamen, kako bi ga požderao mjesto svojeg sina)²⁵) nego da istoga boga nazivaju i gromovnikom i preljubnikom, i vladateljem cijeloga svijeta i počiniteljem tolikih nedjela, i posjednikom najviših uzroka svih naravi i naravnina i oskudnikom u vlastitim dobrim nakanama.

²² HERAKLIT u: Diels, *FVS* 22, fr. 67; KSENOFAN u: Diels *FVS* 21, fr. 23; stoici u: DIOGEN LAERTIJE, 7, 88. 138–139. 147–148; KLEANT, *Himna Zeusu* 1–4; usp. PLATON, *Kratil* 396 ab; *Fileb* 30 d.

²³ VERGILIJE, *Georg.* 2, 490.

²⁴ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 251 (samo u Aug.).

²⁵ Usp. HEZIOD, *Teog.* 474–478; OVIDIJE, *Fasti* 2, 205.

(12) U knjizi 4, 9-12 Augustin se uhvatio u koštac s mnogoboštvom gledom na mit o Jupiteru; ovdje ustaje protiv naturalističkog tumačenja mita kao takvog.

^A Korijen *Jov* podrazumijeva (jer se nalazi u svim padežima osim u nominativu *Juppiter*) i nominativ *Jovis*, koji se i susreće u nekih pisaca (Enije, Apulej), kao i u samog Augustina (niže 7, 14). ^B U izvorniku: »omnes causae factorum omnium naturaliumque rerum.«

...et ipse mundus.

- 2. Deinde quaero, quem iam locum inter deos huic Iovi tribuant, si Ianus est mundus. Deos enim veros animam mundi ac partes eius iste definit; ac per hoc, quidquid hoc non est, non est utique secundum istos verus deus. Num igitur ita dicturi sunt Iovem animam mundi, ut Ianus sit corpus eius, id est iste visibilis mundus? Hoc si dicunt, non erit quem ad modum Ianus deum dicant, quoniam mundi corpus non est deus vel secundum ipsos, sed anima mundi ac partes eius. Unde apertissime idem dicit deum se arbitrari esse animam mundi et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex animo et corpore, tamen ex animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore²⁶. Solum itaque mundi corpus non est deus, sed aut sola anima eius aut simul corpus et animus, ita tamen ut non sit a corpore, sed ab animo deus. Si ergo Ianus est mundus et deus est Ianus, numquid Iovem, ut deus esse possit, aliquam partem Iani esse dicturi sunt? Magis enim Iovi universum solent tribuere; unde est:

*Iovis omnia plena*²⁷.

Ergo et Iovem, ut deus sit et maxime rex deorum, non alium possunt existimare quam mundum, ut diis ceteris secundum istos suis partibus regnet. In hanc sententiam etiam quosdam versus Valerii Sorani exponit idem Varro in eo libro, quem seorsum ab istis de cultu deorum scripsit; qui versus hi sunt:

*Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque
Progenitor genitrixque deum, deus unus et omnes*²⁸.

Exponuntur autem in eodem libro ita: cum marem existimarent qui semen emitteret, feminam quae acciperet, Iovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere; *Qua^f causa, / inquit, scripsit Soranus 'Iuppiter progenitor genitrixque'; nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt*²⁹.

^f Cum CC.

²⁶ Vidi gore gl. 6, bilj. 16.

²⁷ VERGILIJE, *Ecl.* 3, 60.

²⁸ VALERIJE SORAN, fr. 4 (samo u Aug.).

²⁹ VARON, *Logist.*, (*Curio ili De cultu deor.*), fr. 40 (samo u Aug.).

2. Zatim pitam: koje mjesto među bogovima daju ovome Jupitru, ako je Jan svijet. Naime, kako je sam Varon odredio, pravi su bogovi duša svijeta i njezini dijelovi; te prema tome, što god nije to, prema njihovu mnijenju, nije istinski bog. Dakle, hoće li reći, kako je Jupiter duša svijeta, a Jan njegovo tijelo, to jest: ovaj sam vidljivi svijet? Kažu li tako, onda neće biti načina kojim da Jana nazovu bogom, jer i prema njima samima, tijelo svijeta nije bog, jer je bog duša svijeta i njezini dijelovi. Tu posve jasno sam Varon kaže kako misli da je bog duša svijeta i da je sam ovaj svijet bog; ali, kao što mudra čovjeka (iako se sastoji od duše i od tijela) ipak prema duši nazivamo mudrim, tako i ovaj svijet po duši nazivamo bogom, iako se sastoji od duše i od tijela²⁶). Te tako, samo tijelo svijeta nije bog, nego ili samo njegova duša ili ujedno i tijelo i duša, a ipak na taj način da svijet nije bog po tijelu, nego po duši. Dakle, ako je Jan svijet (a Jan je i bog), hoće li onda reći, kako je Jupiter, da bi mogao biti bog, nekakav dio Jana?

Više običavaju pripisivati sveukupni svijet Jupitru; otuda i ono: »Sve su stvari pune Jupitra.«²⁷) Dakle, da bi Jupiter bio bog, te poglavito kralj bogova, ne mogu ga smatrati drukčijim od svijeta, kako bi (prema njihovu nauku) kao svojim dijelovima zavladao ostalim bogovima (13). U tome smislu Varon, u posebnoj knjizi, koju je napisao *O štovanju bogova*, objašnjava stihove Valerija Sorana^C: »Jupiter, svemožni praroditelj kraljeva, stvari i bogova, te roditeljica bogova, bog jedan i svi«²⁸).

U dotičnoj knjizi to se objašnjava ovako: muškarcem se smatra onaj koji izbacuje sjeme, a žena je ona koja ga prima; Jupiter je svijet, te sve sjemenje iz sebe izbacuje i u sebe prima. Stoga Varon kaže: »S pravom Soran napisa 'Jupiter, praroditelj i roditeljica'; te s ništa manje prava reče, da je jedan bog i svi; jer svijet je jedan, i u njemu jednom jest sve«²⁹) (14).

(13) Ovo drugo tumačenje ili bolje inačica naturalističkog tumačenja Jupitra, kao sveukupnosti, poziva se ponajviše na stoike, navlastito na Zenona (Diogen Laert, 7, 137, 151; Aecije, *Plac.*, 1, 7, 33), otkrivajući kolika je muka filozofskog umovanja da pronade razumno i svrhovito objašnjenje svijeta u kolebanju između teizma i panteizma.

(14) Kvint Valerije iz Sore, pjesnik iz kruga Scipiona, pučki tribun g. 82. pr. Kr., pisac je pjesme od koje nam se sačuvalo 5 ili 6 ulomaka; bio je osuđen na smrt zbog svetogrda, zato što je u knjizi *O kazališnim igrama* razotkrio tajnu imena Rim (Plinije Stariji, *Nat. hist.* 3, 9, 65) ili njegova zaštitnog božanstva (Plutarh, *Quaest. rom.* 58, 61).

^C Kvint Valerije Soran, tribun 82. pr. Kr., bježao od Sule, ubio ga Pompej u Siciliji. Ciceronov i Varonov prijatelj, pisac filozofskih i filoloških djela. Dva navedena heksametra slobodan su prijevod jedne orfičke himne Zeusu. Izrazuju nauku u skladu sa stoičkim bogoslovljem.

An mundus sit Iuppiter simulque Ianus.
CC 195

10. Cum ergo et Ianus mundus sit et Iuppiter mundus sit unusque sit mundus, quare duo dii sunt Ianus et Iuppiter? Quare seorsus habent templa seorsus aras, diversa sacra dis/similia simulacra? Si propterea, quod alia vis est primordiorum, alia causarum, et illa Iani, illa Iovis nomen accepit: numquid si unus homo in diversis rebus duas habeat potestates aut duas artes, quia singularum diversa vis est, ideo duo iudices aut duo dicuntur artifices? Sic ergo et unus Deus cum ipse habeat potestatem primordiorum, ipse causarum, num propterea illum duos deos esse necesse est putari, quia primordia causaeque res duae sunt? Quod si hoc iustum putant, etiam ipsum Iovem tot deos esse dicant, quotquot ei cognomina propter multas potestates dederunt, quoniam res omnes, ex quibus illa cognomina sunt adhibita, multae atque diversae sunt, ex quibus pauca commemoro.

Quae alia nomina de Iove dixerint...

11. Dixerunt eum Victorem, Invictum, Opitulium, Impulsorem, Statorem, Centumpedam, Supinalem, Tigillum, Almus, Ruminum et alia quae persequi longum est³⁰. Haec autem cognomina imposuerunt uni deo propter causas potestatesque diversas, non tamen propter tot res etiam tot deos eum esse coegerunt: quod omnia vinceret, quod a nemine vinceretur, quod opem indigentibus ferret, quod haberet impellendi, statuendi, stabiliendi, resupinandi potestatem, quod tamquam tigillus mundum contineret ac sustineret, quod aleret omnia, quod ruma, id est mamma, aleret animalia. In his, ut advertimus, quaedam magna sunt, quaedam exigua; et tamen unus utraque facere perhibetur. Puto inter se propinquiora esse causas rerum atque primordia, propter quas res unum mundum duos deos esse voluerunt, Iovem atque Ianum, quam continere mundum et mammam dare animalibus; nec tamen propter haec opera duo tam longe inter se vi et dignitate diversa duo dii esse compulsi sunt; sed unus Iuppiter propter illud Tigillus, propter illud Ruminus appellatus est. Nolo dicere, quod animalibus mammam praebere sugentibus magis Iunonem potuit decere quam Iovem, praesertim cum esset etiam diva Rumina, quae in hoc opus adiutorium illi famulatumve praeberet. Cogito enim posse responderi, et ipsam Iunonem nihil aliud esse quam Iovem, secundum illos Valerii Sorani versus, ubi dictum est:

³⁰ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 238; usp. MINUCIJE FELIKS, *Octavius* 22, 6.

10. Dakle, budući da je Jan svijet, i Jupiter je svijet — a svijet je jedan — zašto su onda dvojica bogova, Jan i Jupiter? Zašto imaju napose hramove, napose žrtvenike, različite obrede i drukčije kipove? Ako je to zbog toga što je jedna moć početaka, a druga moć uzrokâ, te jedna poprima ime Janovo a druga Jupitrovo, zar ćemo onda (ako jedan čovjek u različitim stvarima ima dvije ovlasti ili posjeduje dva umijeća, zbog toga što je moć svakoga od njih različita) govoriti o dvojici sudaca ili dvojici obrtnika? Tako, dakle, kad jedan bog posjeduje ovlast nad počecima i nad uzrocima, zar se zbog toga mora misliti, kako je on dvojica bogova, jer su počeci i uzroci dvije stvari? Ako pak misle kako je tako pravedno, onda i o samome Jupitru moraju reći, da je on onoliko bogova koliko mu pridjevaka pridadoše. a zbog njegovih mnogih uloga, jer su mnoge i različite stvari radi kojih su mu pridani ti pridjevci; spomenut ću samo neke od njih.

Da li je opravdana razlika između Jana i Jupitra

11. Jupitra nazivahu *Victor*, *Invictus*, *Opitulus*, *Impulsor*, *Statoris*, *Centumpeda*, *Supinalis*, *Tigillus*, *Almus*, *Ruminus*, te još mnogim drugim imenima koje je predugo nabrajati³⁰). Te pridjevke pridadoše jednomu bogu zbog različitih uzroka i ovlasti, ali ga zbog toliko brojnih stvari ne prisiliše da on bude i toliko bogova: zato što sve pobjeđuje (*victor*), što ga nitko ne pobjeđuje (*invictus*), što pruža pomoć potrebitima (*opitulus*), što posjeduje moć tjeranja (*impulsor*), zaustavljanja (*stator*), učvršćivanja kao stonožnik (*centumpeda*), povaljivanja (*supinalis*); što kao greda (*tigillus*) održava i podržava svijet; što hrani sve, što poput dojke (*ruma*), to jest sise (*mamma*), hrani sve životinje. Među tima dužnostima, kako zamjećujemo, neke su važne neke nevažne, pa ipak se drži da on sam čini i jedno i drugo. Osobno mnijem kako su između sebe bliži uzroci stvari i njihovi započeci (zbog čega bi htjeli da jedan svijet bude dvojica bogova, Jupiter i Jan) negoli što je održavanje svijeta i davanje sise životinjama; a zbog te dvije stvari, toliko međusobno različite i po moći i po dostojanstvu, ne bijahu prisiljeni imati i dva boga, nego je jedan jedini Jupiter zbog jedne nazvan *Tigillus*, a zbog druge *Ruminus* (15).

O pridjevcima Jupitrovim, koji ne pripadaju mnogim bogovima, nego jednom te istom

Neću reći, kako bi davanje sise životinjskoj sisančadi više moglo priličiti Junoni negoli Jupitru, posebice kad već postojase i božica Rumina, koja bi joj glede toga pružala pomoć i podvorbu. Mislim kako bi se moglo odvratiti da i sama Junona nije nitko drugi nego Jupiter, a prema onim stihovima Valerija Sorana, koji reče:

(15) Naturalističko tumačenje mnogobojstva otkriva jedinstvenu jedno-božičku jezgru, zato što se, uz drugo, jednom bogu pridjevaju tako reći svi pridjevi vezani uz razumno odvijanje svijeta i zato što se svi bogovi uzimaju kao vidici ili uloge jednog jedinog boga, Jupitra. Sve to nalazimo već u stoika (Diogen Laert, 7, 134, 147).

*Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque
Progenitor genitrixque deum. /*

PL 204

Quare ergo dictus est et Ruminus, cum diligentius fortasse quaerentibus ipse inveniatur esse etiam illa diva Rumina? Si enim maiestate deorum recte videbatur indignum, ut in una spica alter ad curam geniculi, altera ad folliculi pertineret: quanto est indignius unam rem infimam, id est ut mammis alantur animalia, duorum deorum potestate curari, quorum sit unus Iuppiter, rex ipse cunctorum, et hoc agat / non saltem cum coniuge sua, sed cum ignobili nescio qua Rumina, nisi quia ipse est etiam ipsa Rumina; Ruminus fortasse pro sugentibus maribus, Rumina pro feminis. Dicerem quippe noluisse illos Iovi femininum nomen imponere, nisi et in illis versibus *progenitor genitrixque* diceretur, et inter eius alia cognomina legerem, quod etiam Pecunia vocaretur, quam deam inter illos minuscularios invenimus et in quarto libro commemoravimus³¹. Sed cum et mares et feminae habeant pecuniam, cur non et Pecunia et Pecunius appellatus sit, sicut Rumina et Ruminus, ipsi viderint.

CC 196

...quem etiam
Pecuniam voca-
verunt.

12. Quam vero eleganter rationem huius nominis reddiderunt! *Et Pecunia*, inquit §, *vocatur, quod eius sunt omnia*³². O magnam rationem divini nominis! Immo vero ille, cuius sunt omnia, vilissime et contumeliosissime Pecunia nuncupatur. Ad omnia enim, quae caelo et terra continentur, quid est pecunia in omnibus omnino rebus, quae ab hominibus nomine pecuniae possidentur? Sed nimirum hoc avaritia Iovi nomen imposuit, ut, quisquis amat pecuniam, non quemlibet deum, sed ipsum regem omnium sibi amare videatur. Longe autem aliud esset, si divitiae vocaretur. Aliud namque sunt divitiae aliud pecunia. Nam dicimus divites sapientes, iustos, bonos, quibus pecunia vel nulla vel parva est; magis enim sunt virtutibus divites, per quas eis etiam in ipsis corporalium rerum necessitatibus sat est quod adest: pauperes vero avaros, semper inhiantes et egentes; quamlibet enim magnas pecunias habere possunt, sed in earum quantacumque abundantia non egere non possunt. Et Deum ipsum verum recte dicimus divitem, non tamen pecuniam, sed omnipotentiam. Dicuntur itaque et divites pecuniosi; sed interius egeni, si cupidi: item dicuntur pauperes pecunia carentes; sed interius divites, si sapientes. Qualis ergo ista theologia debet esse sapienti, ubi rex deorum eius rei nomen accepit, *quam nemo sapiens concupivit*³³? Quanto enim facilius, si aliquid hac doctrina quod ad vitam pertineret aeternam salubriter

§ inquit M. .

³¹ Vidi gore 4, 8. 10. 11. 21.

»Jupiter, svemožni praroditelj kraljev, stvari i bogova,
te roditeljica bogova.«

Zašto je onda i nazvan Ruminus, kad bi možda oni što pomnije istražuju otkrili kako je on isto što i božica Rumina? Ako se s pravom mislilo kako je nedostojno veličanstva bogova, da pri jednom klasu jedan bog nadzire koljence stabljike a drugi bog vlat, koliko li je onda nedostojnije da se za jednu veoma nisku stvar, to jest: hranjenje životinja sisom, potraži skrb dvaju božanstava, od kojih je jedno Jupiter, sam kralj svega, koji to ne obavlja čak ni sa svojom suprugom, nego s nekakvom neznanom Ruminom, ukoliko on sam nije čak i Rumina; Ruminus je možda za mušku sisančad, a Rumina za žensku. Rekao bih, naravno, kako oni ne htjedoše nadijevati Jupiteru žensko ime, da se i u onim navedenim stihovima ne reče »praroditelj i roditeljica«, te da među njegovim ostalim pridjevcima ne pročitali kako se on zvao i Pecunia, božica koju pronadosmo među sitničom božanstava i koju spomenusmo u četvrtoj knjizi³¹. Nu, budući i muškareci i žene imaju novae, zašto nije nazvan i Pecunia i Pecunius, kao što je nazivan Rumina i Ruminus? To nek sami razvide.

12. A kakav tek blistav razlog navedoše za to ime! Varon reče: »A Pecunia naziva se zato što su njegove sve stvari.«³² O velika li razloga za božansko ime! Naprotiv, onaj kojemu pripadaju sve stvari, vrlo je prosto i sramotno da se taj nazove Pecunia. U usporedbi sa svime što sadržavaju nebo i zemlja, što li je novae između svih stvari koje ljudi uopće posjeduju kao novae? Nema dvojbe, kako je sama pohlepa nadjenula ovo ime Jupiteru, da bi sebi mogao laskati svaki onaj što ljubi novae kako ne ljubi bilo kojeg boga, nego samoga kralja svih stvari. Nešto bi posve drugo bilo da se nazvao Bogatstvo. Jer bogatstvo je jedno, a novae je drugo. Kažemo, naime, da su bogati, mudri, pravični, dobri oni, koji imaju ili malo ili nimalo novaca³³; oni su više po vrlinama bogati, zbog kojih im je i u samoj oskudici životnih potreština dostatno ono što imaju; dok su pohlepni uvijek siromasi, jer uvijek traže više te uvijek oskudijevaju; jer koliku god množinu novaca uz mogli prikupiti, u svemu tome kakvom god obilju oni ne mogu ne oskudijevati. A s pravom i istinskog Boga nazivamo bogatim, ali ne novcem, nego svemoćnošću. Te tako ljude koji obiluju novcem nazivamo bogatašima, ali — ako su u sebi pohlepni — oni su siromašni. Isto tako, one što oskudijevaju novcem nazivamo siromasima, ali — ako su mudri u sebi — oni su bogataši.

Kakvo, dakle, treba to bogoslovlje biti mudru čovjeku, gdje kralj bogova prima ime one stvari »koju nitko mudar nije nikad želio«³³? Da u tome nauku bijaše ičega što bi moglo spasonosno poučiti o vječitom

O tome što se Jupiter naziva i Pecunia

³² VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 252.

³³ SALUSTIJE, *Catil.* 11, 3.

A Prema stoičkom paradoksu, samo je mudrac bogat (Vidi Ciceron, *Paradoxa.* 6,42).

disceretur, deus mundi rector non ab eis Pecunia, sed Sapientia vocaretur, cuius amor purgat a sordibus avaritiae, hoc est ab amore pecuniae!

Omnia est Iuppiter sed etiam Saturnus et Genius.
PL 205
CC 197

13. Sed quid de hoc Iove plura, ad quem fortasse ceteri referendi sunt, ut inanis remaneat deorum opinio plurimorum, cum hic ipse sint^h omnes, sive quando partes eius vel potestates / existimantur, sive cum vis animae, quam putant per cuncta diffusam, ex partibus molis huius, in quas visibilis mundus iste consurgit, et multiplici administratione naturae quasi plurium deorum nomina accepit? Quid est enim et Saturnus? *Unus*, inquit, *de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est*³⁴. Nonne expositio versuum illorum Valerii Sorani sic se habet, Iovem esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere? Ipse est igitur penes quem sationum omnium dominatus est. Quid est Genius? *Deus*, inquit, *qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum*. Quem alium hanc vim habere credunt quam mundum, cui dictum est: *Iuppiter progenitor genitrixque*? Et cum alio loco Genium dicit esse uniuscuiusque animum rationalem et ideo esse singulos singulorum, talem autem mundi animum Deum esse: ad hoc idem utique revocat, ut tamquam universalis genius ipse mundi animus esse credatur³⁵. Hic est igitur quem appellant Iovem. Nam si omnis genius deus et omnis viri animus genius, sequitur ut sit omnis viri animus deus; quod si et ipsos abhorreere absurditas ipsa compellit, restat ut eum singulariter et excellenter dicant deum Genium, quem dicunt mundi animum ac per hoc Iovem.

Quae physica sit ratio Mercurii et Martis.

14. Mercurium vero et Martem quo modo referrent ad aliquas partes mundi et opera Dei, quae sunt in elementis, non invenerunt, et ideo eos saltem operibus hominum praeposuerunt, sermocinandi et belligerandi ministros. Quorum Mercurius si sermonis etiam deorum potestatem gerit, ipsi quoque regi deorum dominantur, si secundum eius arbitrium Iuppiter loquitur aut loquendi ab illo accepit facultatem; quod utique absurdum est. Si autem illi

^h sit M.

³⁴ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 240; *De lingua lat.* 5, 64; usp. AUGUSTIN, *De cons. evang.* 1, 23, 34; gore 6, 8, 1.

³⁵ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 237.

životu, koliko bi lakše oni upravitelja svijeta nazvali ne Pecunia, nego Sapientia (Mudrost), jer ljubav prema njoj čisti od gnusobâ pohlepe, to jest: od ljubavi prema novcu.

13. Ali zašto da još štogod govorimo o ovome Jupiteru, na kojega se možda svode svi ostali, tako te mnijenje o mnoštvu bogova postaje isprazno, kad su svi oni zapravo on sâm, bilo da smatraju kako su oni njegovi dijelovi ili posebne moći, bilo da je moć duše (o kojoj vjeruju da se po svemu razlijeva) primila imena mnogih bogova, prema dijelovima koji tvore olinu ovog vidljivog svijeta i prema mnogostrukom djelovanju prirode?

Što je, naime, Saturn? Varon kaže: »On je jedan od glavnih bogova, koji ima ovlast nad svim sijanjima sjemenja.«³⁴ A zar prema tumačenju onih stihova Valerija Sorana nije Jupiter svijet i svakovrsna sjemena iz sebe izbacuje i u sebe prima? Dakle, on je taj koji ima ovlast nad svim sijanjima sjemenja. A što je opet Genij? Varon kaže: »To je bog koji vrši nadzor i ima ovlast nad svime što se rađa.« Ali zar vjeruju, da itko drugi posjeduje tu moć osim svijeta, o kojem je rečeno: »Jupiter, praroditelj i roditeljica? Na drugom mjestu opet Varon kaže, kako je genije razumska duša svakog pojedinog čovjeka, tako te je svaki pojedinac posjeduje, dok je takva duša svijeta — bog; time se vraćamo na to da bi trebalo vjerovati, kako je duša svijeta sveopći genije.³⁵ A to je pak onaj kojeg nazivaju Jupiterom. Naime, ako je svaki genije bog, a duša svakog čovjeka *genije*, iz toga proizlazi da je duša svakog čovjeka bog; ako besmislenost toga nagna i njih same da odbace takav stav, preostaje da, jedinstveno i prvenstveno, nazovu genijem onoga boga kojeg inače zovu duša svijeta, a time i Jupiter (16).

Prema izlaganju o tome što je Saturn, a što je Genij, vidi se kako su jedan i drugi jedan sam Jupiter

14. Budući da ne iznađe načina da Merkura i Marsa povežu s nekim dijelovima svijeta i Božjim djelima u tvarnim počelima, dodoše im nadzor nad ljudskim djelatnostima, kao upraviteljima govorenja i ratovanja. Ako Merkur ima moć i nad govorom bogova, onda on vlada i samim kraljem bogova, ako prema njegovoj volji Jupiter govori ili je pak od njega primio sposobnost govora; i jedno i drugo je be-

O dužnostima Merkura i Marsa

(16) Da se izrazi značenje i uloga Genija u družini rimskog panteona, dolaze kao naručene ove Censorinove riječi: *Genius est deus, cuius in tutela, ut quisque natus est, vivit*. Genij je bog pod čijom zaštitom svatko živi kako je već tko rođen. I nastavlja: On se brine i da se rodimo, i što se zajedno s nama rađa i također što nas, rođene, prima i štiti te se po glagolu roditi (*gennendo*) zacijelo i zove Genij (*De die nat.* 3, 1). S time je u svezi *genethliakon*, rođendanska pjesma od Homera (*Hymn. hom.* 19) i Hesioda (*Op. et dies* 771) do Plauta (*Pseud.* 165-171) i Marcijala (*Epigr.* 9, 52), kao i *genethliologia*, posebna grana astrologije (Vitruvije, *Arch.* 9, 7, 2).

A samo ime *Genius* potječe od korijena *gen* (*gignere, genuus*) »radati«. Svaki je muškarac imao svog genija, ili moć da rađa, a svaka žena svoju Junonu. Prema stoičkom nauku ta je moć bila dio duše svijeta, koja ima sposobnost i rađanja i razumijevanja. Genij je inače i čovjekov duh čuvar, a njegova moć da daruje rađanje vidi se i u nazivu bračne postelje (*lectus genialis*). Uz to i mjesto je moglo imati svojeg genija (*genius loci*), te tako *genius urbis Romae*. Genij koji je uključen među izabrane bogove možda je *genius populi Romani*.

humani tantum sermonis potestas tributa perhibetur, non est credibile ad lactandos mamma non solum pueros, sed etiam pecora, unde Ruminus cognominatus est, Iovem descendere voluisse, et curam nostri sermonis, quo pecoribus antecellimus, ad se pertinere noluisse; ac per hoc idem ipse est Iovis atque Mercurius. Quod si sermo ipse dicitur esse Mercurius, sicut ea, quae de illo interpretantur, ostendunt (nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius; ideo Ἐρμῆς Graece, quod sermo, vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet, ἔρμηνεῖα dicitur; ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius; alas eius in capite et pedibus significare volucrum ferri per aera / sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur)³⁶, si ergo Mercurius ipse sermo est, etiam ipsis confidentibus deus non est. Sed / eum sibi deos faciunt eos, qui nec daemones sunt, immundis supplicando spiritibus possidentur ab eis, qui non dii, sed daemones sunt. Item quia nec Marti aliquod elementum vel partem mundi invenire potuerunt, ubi ageret opera qualiacumque naturae, deum belli esse dixerunt³⁷, quod opus est hominum et optabilius¹ non est. Si ergo pacem perpetuam Felicitas daret, Mars quid ageret non haberet. Si autem ipsum bellum est Mars, sicut sermo Mercurius: utinam quam manifestum est, quod non sit deus, tam non sit et bellum, quod vel falso vocetur deus.

¹ optabile eis M.

³⁶ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 239; usp. *Hymn. hom. Herm.*

³⁷ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 256; usp. *Hymn. hom. min. Ares.*

smiselno. Ako se pak pretpostavi, kako mu je dana samo ovlast nad ljudskim govorom, nije vjerojatno, da se Jupiter htio spustiti ne samo da sisom doji dječicu nego i životinje (od čega mu i nadimak Ruminus), a da ne bi htio brinuti o našem govoru, po čemu smo iznad životinja; pa su prema tome jedno te isto Jupiter i Merkur.

Možda se može reći, da je sam govor Merkur, kao što pokazuju i objašnjenja koja tumače njegovo ime (kaže se, naime, kako je Merkur nazvan zbog toga, jer je kao *medius currens* — teklić posrednik; jer govor trči i posreduje među ljudima; stoga je Merkur u grčkome Ἐρμῆς, jer se govor ili tumačenje, koje dakako pripada govoru, naziva ἔρμηνεῖα^A; on zbog toga nadzire i trgovinu, jer je govor posrednik između prodavača i kupaca; ona krilca na njegovoj glavi i nogama znače da govor leti zrakom poput ptice; Merkura nazivaju glasnikom, jer se sve misli objavljuju govorom)³⁶ — ali, ako je Merkur sam govor, onda i sami priznaju da nije bog (17).

Ali dok sebi čine bogove od onih koji nisu čak ni zlodusi, moleći se nečistim dusima, bivaju opsjedani onima koji nisu bogovi, nego zlodusi. Isto tako, budući ni za Marsa nisu mogli pronaći nekakvo počelo ili dio svijeta (gdje bi se bavio nekim poslom bilo koje naravi), nazvaše ga bogom rata³⁷, što je posao ljudi, i nije im baš poželjan. Dakle, kad bi Sretnost podarila vječni mir, Mars ne bi imao što raditi. Ako je opet sam Mars rat, kao što je govor Merkur, bjelodano je da nije bog, i koje sreće da uopće i ne postoji rat, koji bi se i lažno nazivao bogom! (18).

(17) Merkur je mlađi bog; u Rimu je zaštitnik trgovine. Odgovara starijem bogu Hermesu u Grčkoj, Jupitrovu glasniku (prikazivanom sa štapom i krilatim obućom), ali i zaštitniku laži, varanja, spletki i krađe, i po rimskoj ironiji bogu trgovine (usp. *Hymn. hom. Merk.*; Plaut, *Amph. Argum.* 1-2). Augustinova terminologija o Hermesu nije besprijeekorna.

(18) Mars je drevni italski bog etrurskog podrijetla; posvećen mu je mjesec mart, prvi u starom kalendarskom rasporedu (Ovidije, *Fasti* 3, 75-95); unatoč tome većina mitskih podataka o njemu potječe od grčkog Aresa. Nije točno reći da je bio bog rata, već radije bog hrabrosti, ratnog junaštva, vjernosti zastavi i domovini (Katon, *Agric.* 141, 2). O ratu je Augustin dosta napisao: usp. knjiga 3, 13. 30; 4, 6. 15; 19, 7. 13. 15. 29 itd.; zatim *Epp.* 138, 2, 14-15; 189, 6; 229, 2).

^A Ovo Augustinovo, ili Varonovo, tumačenje podrijetla imena Merkur — kao i obično — je neznanstveno. Ono je najvjerojatnije u vezi s *merx*, *merces* (roba), kako je tvrdio već Verije Flak. *Hermeneia* jest izvedena od riječi Hermes.

An dii etiam sidera sint.

15. Nisi forte illae stellae sunt hi dii, quas eorum appellavere nominibus. Nam stellam quamdam vocant Mercurium, quamdam itidem Martem. Sed ibi est et illa quam vocant Iovem, et tamen eis mundus est Iovis; ibi quam vocant Saturnum, et tamen ei praeterea dant non parvam substantiam, omnium videlicet seminum; ibi est et illa omnium clarissima, quae ab eis appellatur Venus, et tamen eamdem Venerem esse etiam Lunam volunt³⁸; quamvis de illo fulgentissimo sidere apud eos tamquam de malo aureo Iuno Venusque contendant³⁹. Luciferum enim quidam Veneris, quidam dicunt esse Iunonis; sed, ut solet, Venus vincit. Nam multo plures eam stellam Veneri tribuunt, ita ut vix eorum quisquam reperiatur, qui aliud opinetur⁴⁰. Quis autem non rideat, cum regem omnium Iovem dicant, quod stella eius ab stella Veneris tanta vincitur claritate? Tanto enim esse debuit ceteris illa fulgentior, quanto est ipse potentior. Respondent ideo sic videri, quia illa, quae putatur obscurior, superior est atque a terris longe remotior. Si ergo superiorem locum maior dignitas meruit, quare Saturnus ibi est Iove superior? An vanitas fabulae, quae regem Iovem facit, non potuit usque ad sidera pervenire, et quod non valuit Saturnus in regno suo neque in Capitolio, saltem obtinere est permissus in caelo⁴¹? Quare autem Ianus non accepit aliquam stellam? Si <propterea>, quia mundus est et omnes in illo sunt: et Iovis mundus est et habet tamen. An iste causam suam composuit ut potuit et pro una stella, quam non habet inter sidera, tot facies accepit in terra? Deinde si propter solas stellas Mercurium et Martem partes mundi putant, ut eos deos habere possint, quia utique sermo et bellum non sunt partes mundi, sed actus hominum: cur Arieti et Tauro et Cancro et Scorpio<ni> ceterisque huius modi, quae caelestia signa numerant et stellis non singulis, sed singula pluribus constant / superiusque istis / in summo caelo perhibent collocata⁴², ubi constantior motus inerrabilem meatum sideribus praebet, nullas aras, nulla sacra, nulla templa fecerunt, nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?

PL 207
CC 199

³⁸ Usp. FIRMIK MATERNO, *Math.* 17, 2.

³⁹ Usp. HIGIN, *Fab.* 92; vidi gore 3, 25.

⁴⁰ Usp. CICERON, *De nat. deorum* 2, 27, 68; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 3, 31.

⁴¹ Usp. MINUCIJE FELIKS, *Octavius* 21, 6; TERTULIJAN, *Apol.* 10, 8.

⁴² Usp. MANILIJE, *Astronomica* 2, 150–569; HIGIN, *Astr.* 2, 20–21. 26; 3, 19.

O nekim zvijezdama, koje su pogani nazvali imenima svojih bogova A

15. Ali možda su ti bogovi one zvijezde koje nazvaše njihovim imenima. Jednu zvijezdu, naime, nazivaju Merkur, drugu Mars. Nu tu je i ona koju nazivaju Jupiterom, pa ipak im je i svijet Jupiter; a tu je i ona koju nazivaju Saturnom, pa ipak njemu pridaju i dužnost od ne male važnosti, naime: nadzor nad svim sjemenjem; tu je i ona najsjaj-nija od svih, koju nazivaju Venera, pa ipak hoće da je ta ista Venera i Mjesec;³⁸ iako se oko te najsjajnije zvijezde, kao oko one zlatne jabuke, spore Junona i Venera³⁹. Tu jutarnju zvijezdu jedni pripisuju Veneri, drugi opet Junoni; ali — kao i obično — Venera pobjeđuje. Naime, pretežna većina pridaje tu zvijezdu Veneri, tako te je teško naći ikoga tko bi mislio drukčije⁴⁰.

Međutim, tko se ne bi nasmijao, kad Jupitra nazivaju kraljem svega, a njegovu zvijezdu Venerina zvijezda nadmašuje tolikim golemim sjajem? Dok bi njegova zvijezda trebala toliko biti sjajnija od ostalih koliko je i on moćniji. Odgovaraju kako se stoga tako čini, jer je ona zvijezda koja se čini tamnijom, zapravo viša i udaljenija od zemlje. Dakle, ako je veće dostojanstvo zaslužilo više mjesto, zašto je Saturn smješten više od Jupitra? Ili pak ispraznost priče koja Jupitra načini kraljem nije uzmogla stići do zvijezda, te ono što Saturn nije uzmogao u svojem kraljevstvu i na Kapitolu^B, bijaše mu dopušteno postići barem na nebu?⁴¹ Uz to, zašto i Jan nije dobio kakvu zvijezdu? Možda zbog toga što je on svijet, i sve su zvijezde u njemu; ali i Jupiter je svijet, pa ipak ima svoju zvijezdu. Ili je možda Jan sklopio posao onako kako je najbolje mogao, pa je za onu jednu zvijezdu koje nema na nebesima dobio toliko lica na zemlji?

Dalje, ako zbog samih zvijezda smatraju Merkura i Marsa dijelovima svijeta, tako te ih mogu ubrajati među bogove (budući je bjelodano, da govor i rat nisu dijelovi svijeta, nego činovi ljudi), zašto Ovn, Biku, Raku, Štipavcu i ostalima od te vrste — koji se ubrajaju među nebeske znake i sastoje se ne od pojedinačnih zvijezda, nego je svaki od više zvijezda, i kažu kako su smješteni na najvišem nebu iznad ophodnica,⁴² gdje ustaljenije gibanje podaruje nepogrešiv tečaj zvijezdu (19) — zašto tima ne načiniše nikakve žrtvenike, nikakve svete obrede i nikakve hramove; i zašto im ne dadoše mjesta, ne kažem među onim izabranima, ali ni među onim tako reći pučkima?

(19) Štovanje nebeskih tijela koje se izražava povezivanjem raznih planeta s pojedinim bogovima ovisno je o astrologiji i kaldejskom običaju da se sedmični dani zovu po jednom bogu, kako se onda uvriježilo u nekim zapadno-evropskim jezicima i očuvalo do danas (npr. ponedjeljak — dan Mjeseca: franc. lundi, tal. lunedì, engl. monday, njem. Montag i slično).

A Platon govori o tome kako su Sunce, Mjesec, Zemlja, zvijezde i nebo bogovi mnogim barbarima, a isto tako i ranim Grcima. (*Kratil*, 397). Platon, Aristotel i još neki filozofi smatrahu da su nebeska tijela »vidljivi bogovi« koji su po stalnosti svojeg značaja iznad bogova iz mitologije. Po uzoru na Kaldejce planetama su davana imena poznatih bogova. U svetištima boga Mitre iz rimskog razdoblja ima tragova o štovanju zvijezda.

B Prema grčkom mitu, Krona (Saturna) svrgnuo je s prijestolja i prognao s Krete njegov sin Zeus (Jupiter). Saturn se smjestio u Italiji na brdu Saturnia, koji je nazvan Kapitol, kad ga je zaposjao Jupiter.

Quae sit physica ratio ceterorum deorum selectorum.

16. Apollinem quamvis divinatorem et medicum velint, tamen ut in aliqua parte mundi statuerent, ipsum etiam solem esse dixerunt, Dianamque germanam eius similiter lunam et viarum praesidem (unde et virginem volunt, quod via nihil pariat), et ideo ambos sagittas habere, quod ipsa duo sidera de caelo radios terras usque pertendant⁴³. Vulcanum volunt ignem mundi, Neptunum aquas mundi, Ditem patrem, hoc est Orcum, terrenam et infimam partem mundi⁴⁴. Liberum et Cererem praeponunt seminibus, vel illum masculinis, illam femininis; vel illum liquori, illam vero ariditati seminum⁴⁵. Et hoc utique totum refertur ad mundum, id est ad Iovem, qui propterea dictus est *progenitor genitrixque*, quod omnia semina ex se emitteret et in se reciperet. Quando quidem etiam Matrem Magnam eandem Cererem volunt, quam nihil aliud dicunt esse quam terram, eamque perhibent et Iunonem, et ideo ei secundas causas rerum tribuunt⁴⁶, cum tamen Iovi sit dictum *progenitor genitrixque deum*, quia secundum eos totus ipse mundus est Iovis. Minervam etiam, quia eam humanis artibus praeposuerunt nec invenerunt vel stellam, ubi eam ponerent, eandem vel summum aethera vel etiam lunam esse dixerunt⁴⁷. Vestam quoque ipsam propterea dearum maximam putaverunt, quod ipsa sit terra, quamvis ignem mundi leviozem, qui pertinet ad usus hominum faciles, non violentiorem, qualis Vulcani est⁴⁸, ei deputandum esse crediderunt. Ac per hoc omnes istos selectos deos hunc esse mundum volunt, in quibusdam universum, in quibusdam partes eius; universum sicut Iovem, partes eius, ut Genium, ut Matrem Magnam, ut Solem et Lunam, vel potius Apollinem et Dianam. Et aliquando unum deum res plures, aliquando unam rem deos plures faciunt. Nam unus deus res plures sunt, sicut ipse Iuppiter; et mundus enim totus Iuppiter, et solum caelum Iuppiter, et sola stella Iuppiter habetur et dicitur; itemque Iuno secundarum causarum domina et Iuno aer et Iuno terra et, si Venerem vinceret, Iuno stella. Similiter Minerva summus aether et Minerva itidem luna, quam esse in aetheris infimo limite existimant. Unam vero rem deos plures ita / faciunt: Et Ianus est mundus et Iuppiter; sic et Iuno est terra et Mater Magna et Ceres.

PL 208

⁴³ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 255. 274; usp. CICERON, *De nat. deor.* 2, 27, 68–69, vidi gore 7, 3.

⁴⁴ VARON, *De lingua lat.* 5, 66, 72.

⁴⁵ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 260.

⁴⁶ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 266; usp. ENIJE, *Epicharmus* fr. 4, 7 u: VARON, *De lingua latina* 5, 64–65.

⁴⁷ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 275; usp. ARISTOTEL u: ARNOBIJE, *Adv. nat.* 3, 31.

⁴⁸ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 15), fr. 229 (u: SERVIJE, *Ad Gerg.* 3, 1); (*rer. div.* 16), fr. 241 (*usp. niže br.* 24); *De lingua lat.* 5, 7; CICERON, *De nat. deor.* 2, 27, 67; OVIDIJE, *Fasti* 6, 367. 399–400.

16. Iako hoće da je Apolon proricateelj i liječnik, ipak kako bi ga smjestili u koji dio svijeta, rekoše da je on Sunce, a njegova rođena sestra Dijana slično njemu Mjesec te još zaštitnica putova^A (zbog čega htjedoše i da je djevica, jer put ništa ne rada), a uz to oboje da stoga imaju strijele jer obje te zvijezde isijavaju svoje zrake s neba sve do zemlje.⁴³ Oni hoće da je Vulkan oganj svijeta, Neptun vode svijeta, a Dis Pater (to jest: Orcus) zemaljski i najniži dio svijeta.⁴⁴ Libera i Cereru postavljaju nad sjemenje, bilo da on nadzire muško sjeme, a ona žensko; bilo on tekuće, a ona ono suho sjeme.⁴⁵ A, dakako, sve se to tiče svijeta, naime Jupitra, koji je nazvan »praroditelj i roditeljica«, jer je sva sjemena izbacio iz sebe i primio u sebe. Katkad opet hoće da im je Cerera Velika Majka, te vele kako ona nije ništa drugo nego zemlja, pa da je ona Junona, i stoga njoj pripisuju drugotne uzroke stvari⁴⁶, dok se ipak o Jupiteru kaže kako je »praroditelj i roditeljica bogova«, jer je prema njima cijeli svijet sam Jupiter. Minervi, dočim, kako dadoše nadzor nad ljudskim umijećima (a ne pro-nađoše ni jednu zvijezdu na koju bi je stavili), pripisaše ili da je najviši eter ili pak rekoše kako je Mjesec⁴⁷. O Vesti opet mišljahu kako je najstarija od božica^B, jer je sama zemlja, iako su vjerovali kako njoj treba povjeriti lakši oganj svijeta (koji je prikladan za ljudsku upotrebu) a ne onaj žčšči, kakav pripada Vulkanu⁴⁸.

Te tako oni hoće da su svi ti izabrani bogovi svijet; u slučaju jednih svemir, u slučaju drugih njegovi dijelovi; na primjer, Jupiter im je cjelokupni svijet^C, dok su njegovi dijelovi Genij, Velika Majka, Sunce i Mjesec (ili radije: Apolon i Dijana). Pokatkada im je jedan bog više stvari, a katkad opet od jedne stvari čine više bogova (20). Jedan bog je više stvari kao u slučaju Jupitra; jer i cijeli svijet je Jupiter, i samo nebo je Jupiter, a i sama jedna zvijezda smatra se i naziva Jupiter. Isto tako je i Junona gospodarica drugotnih uzrokâ, a Junona je i zrak i Junona je zemlja; a kada bi nadvladala Veneru, bila bi i Junona zvijezda. Slično je Minerva i najviši eter te i Mjesec, o kojem misle da je na najnižoj medi cetera. Ali i jednu stvar pretvaraju u više bogova: svijet je i Jan i Jupiter; a zemlja su i Junona i Velika Majka i Cerera.

(20) Već su u starini — npr. Prodik u Cicerona, *De nat. deor.* 1, 42, 118; Seksto Empirik, *Adv. math.* 9, 18 — smatrali da vjerska tjeskoba rada duhovno koristoljublje, utilitarizam, koje svršava time da čovjek pojedine stvari i prirodne i svemirske pojave, po sebi tijesno povezane s njegovim životom i zdravljem, posvećuje raznim bogovima.

A Poistovjećivanje Apolona sa Suncem, a Dijane (Artemide) s Mjesecom opće je mjesto u stoičkom nauku; već od Enijeva doba Dijana je poznata kao Trivia, božica Tropsuča, poput grčke Artemide-Hekate.

B U izvorniku »dearum maximam« može biti i »najveća« i »najstarija« od božica, iako je ovo drugo vjerojatnije, jer Vesta (Hestia) bijaše najstarije od sve Kronove djece.

C Općenito uzeto, Jupiter predstavlja nebo, dok je Junona katkada zrak, a katkada zemlja; katkad opet Junona zastupa drugotne uzroke, a Jupiter prvotne. Takvo razlikovanje pripada više neoplatonizmu negoli stoicima. Tako je u Plotina Zeus — Nous, načelo uzročnosti, dok je Afrodita (koja je isto što i njegova žena Hera) zapravo njegova pratiteljica Duša.

O Apolonu i Dijani, te ostalim izabranim bogovima, za koje htjedoše da su dijelovima svijeta

17. Et sicut haec, quae exempli gratia commemoravi, ita cetera / non explicant, sed potius implicant; sicut impetus errabundae opinionis impulerit, ita huc atque illuc, hinc atque illinc insiliunt et resiliunt, ut ipse Varro de omnibus dubitare quam aliquid affirmare maluerit. Nam trium extremorum primum de diis certis cum absolvisset librum, in altero de diis incertis dicere ingressus ait: *Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse. Ego citius perducere possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam*⁴⁹. Ita non solum istum de diis incertis, sed etiam illum de certis fecit incertum. In tertio porro isto de diis selectis, postea quam praelocutus est quod ex naturali theologia praeloquendum putavit, ingressurus huius civilis theologiae vanitates et insanias mendaces, ubi eum non solum non ducebat rerum veritas, sed etiam maiorum premebat auctoritas: *De diis, inquit, populi Romani publicis, quibus aedes dedicaverunt eosque pluribus signis ornatos notaverunt, in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire*⁵⁰. Rerum igitur non comprehensarum nec firmissime creditarum, sed opinatarum et dubitandarum sermonem trepidus pollicetur dicturus ea, quae ab hominibus instituta sunt. Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse caelum et terram, caelum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huius modi cetera, sicut hanc totam molem atque naturam vi quadam invisibili ac praepotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat: ita poterat affirmare de Iano, quod mundus ipse esset, aut de Saturno invenire, quo modo et Iovis pater esset et Iovi regnanti subditus factus esset et cetera talia.

18. De quibus credibilior redditur ratio, cum perhibentur homines fuisse et unicuique eorum ab his, qui eos adulando deos esse voluerunt, ex eius ingenio, moribus, actibus, casibus, sacra et sollemnia constituta atque haec paulatim per animas hominum daemonibus similes et ludicrarum rerum avidas irrependo longe

⁴⁹ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 15), fr. 226 (samo u Aug.).

17. Poput ovoga (što sam naveo primjera radi) i ostalo izneseno ne razjašnjava, nego zamršuje; kako ih navala lutajućih misli natjera, tako čas ovamo čas onamo ti uskakuju i odskakuju, pa i sam je Varon više volio da o svemu sumnja negoli da što god tvrdi. Naime, pošto je završio prvu od tri posljednje knjige o izvjesnim bogovima, ovako je započeo onu drugu o neizvjesnim bogovima:

»Iznesem li u ovoj knjižici dvojbeni mnijenja o bogovima, ne treba me koriti. Onaj tko misli kako se tu treba i može suditi, kad ovo čuje, sam će tako postupiti. Sâm opet, brže bih se mogao navesti da dovedem u sumnju ono što rekoh u prvoj knjizi, negoli da svedem na kakav čvrst zaključak ono što ću napisati u ovoj.«⁴⁹ A. Tako on čini neizvjesnim ne samo ono što kaže o neizvjesnim bogovima nego i ono što govori o izvjesnim bogovima.

Zatim u trećoj knjizi o izabranim bogovima (nakon proslova o onome što je mislio, kako treba reći o naravnim bogoslovlju), prije nego će se pozabaviti ispraznostima i lažljivim nerazumnostima građanskog bogoslovlja — gdje ne samo što ga nije vodila istina o stvarima, nego ga je još tišti teret predaje! — pisac kaže: »U ovoj ću knjizi pisati o onim javnim bogovima rimskoga puka, kojima posvećivahu hramove, koje čašćahu mnogim kipovima, ali — poput Ksenofana iz Kolofona^B — iznositi ću svoja mnijenja, a ne svoja uvjerenja. Jer, u ovim stvarima čovjeku je mniti, a Bogu je znati.«⁵⁰ Dakle, drhteći nam Varon spremajući se pretresati ljudske ustanove, obećava raspravu o stvarima koje se ne razumijevaju, u koje se najčvršće ne vjeruje, nego o kojima se mnije i sumnja. Znao je, naime, da svijet jest, da postoje nebo i zemlja, da se nebo blista od zvijezda, da je zemlja plodna od sjemenja, i ostalo slično tome; isto tako, postojane duše vjerovali, kako je cjelokupna ta olini i narav pod vlašću i upravom stanovite nevidljive a nadmoćne sile; ali isto tako nije mogao ustvrditi, kako je sam Jan svijet, ili pak iznaći o Saturnu kojim je on načinom i Jupitrov otac i podređenik vladatelja Jupitra, i ostalo slično tome.

18. Najvjerojatnije je objašnjenje toga kad se kaže, kako ti bogovi nekoć bijahu ljudi, i svaki je od njih dopao laske kao da je bog od onih koji im se htjedoše dodvoriti, pa su prema svakom pojedinom po njegovoj čudi, običajima, postupcima te sudbini ustanovljeni obredi i svetkovine; ti su se obredi zatim malo po malo zavlčili u ljudske duše (koje su nalik na zle duhove u svojoj požudi za nedoličnim zaba-

⁵⁰ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 243 (samo u Aug.).

A Prema ovome je jasna Varonova razradba: četrnaest knjiga *De diis certis* (O pouzdanim ili izvjesnim bogovima) bavi se onim bogovima o čijoj je naravi Varon bio siguran, a petnaest knjiga onim ostalim.

B Ksenofan je vjerojatno oko 545. pr. Kr. napustio Kolofon na Siciliji, gdje bijaše došao na glas kao pjesnik te kritik Homera, Hezioda i tradicionalne religije. Pisac je i filozofskog spjeva o prirodi, od kojeg su sačuvani samo odlomci. Napadao je mnogoboštvo i antropomorfne predodžbe o božanstvu, te se izrugivao onima koji su propovijedali znanje o božanskim stvarima.

PL 209

CC 201

lateque vulgata, ornantibus ea mendaciis poctarum et ad ea fallacibus spiritibus seducentibus. Facilius enim fieri potuit, ut iuvenis im/pius vel ab impio patre interfici metucns et avidus regni patrem pelleret regno, quam id, quod iste interpretatur, ideo Saturnum patrem a Iove filio superatum, quod ante est causa quae pertinet ad Iovem, / quam semen quod pertinet ad Saturnum⁵¹. Si enim hoc ita esset, numquam Saturnus prior fuisset nec pater Iovis esset. Semper enim semen causa praecedit nec umquam generatur ex semine. Sed cum conantur vanissimas fabulas sive hominum res gestas velut naturalibus interpretationibus honorare, etiam homines acutissimi tantas patiuntur angustias, ut eorum quoque vanitatem dolere cogamur.

Quae de Saturno sit physica ratio...

19. Saturnum, inquit, dixerunt, quae nata ex eo essent, solitum devorare, quod eo semina, unde nascerentur, redirent. Et quod illi pro Iove gleba obiecta est devoranda, significat, inquit, manibus humanis obrui coeptas serendo fruges, antequam utilitas arandi esset inventa⁵². Saturnus ergo dici debuit ipsa terra, non semina; ipsa enim quodam modo devorat quae genuerit, cum ex ea nata semina in eam rursus recipienda redierint. Et quod pro Iove accepisse dicitur glebam, quid hoc ad id valet, quod manibus hominum semen gleba coopertum est? Numquid ideo non est, ut cetera, devoratum, quod gleba coopertum est? Ita enim hoc dictum est, quasi qui glebam opposuit semen abstulerit, sicut Saturno perhibent oblata gleba ablatum Iovem, ac non potius gleba semen operiendo fecerit illud diligentius devorari. Deinde isto modo semen est Iuppiter, non seminis causa, quod paulo ante dicebatur. Sed quid faciant homines, qui, cum res stultas interpretantur, non inveniunt quid sapienter dicatur? *Falcem habet*, inquit, *propter agriculturam*. Certe illo regnante nondum erat agricultura, et ideo priora eius tempora perhibentur, sicut idem ipse fabellas interpretatur, quia primi homines ex his vivebant seminibus, quae terra sponte gignebat. An falcem sceptro perditio accepit, ut, qui primis temporibus rex fuerat otiosus, filio regnante fieret operarius laboriosus? Deinde ideo dicit a quibusdam pueros

⁵¹ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 254; usp. TERTULIJAN, *Ad. nat.* 2, 12, 13—16.

⁵² VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 254; usp. HEZIOD, *Teog.* 480—483; TERTULIJAN, *Ad. nat.* 2, 12, 13—16.

vama) te zahvatili nadugo i naširoko, urešeni još pjesničkim izmišljotinama, dok su prijatvorni duhovi ljude sve više na to zavodili (21). Lakše se, naime, moglo dogoditi, da kakav bezbožan mladić (ili bojeći se da ga ne ubije bezbožan otac) otjera oca s prijestolja, sâm pohlepan za vladavinom, negoli kako to Varon tumači: da je sin Jupiter zato nadvladao oca Saturna, jer prije dolazi uzrok, koji pripada Jupiteru, nego sjeme, koje pripada Saturnu.⁵¹ Jer, kad bi to bilo tako, Saturn ne bi nikad bio prvi, niti bi bio Jupitrov otac, budući da uzrok uvijek prethodi sjemenu, i nikad ne nastaje iz sjemena (22). Ali, kad god pokušavaju i najluđe bajke ili ljudske pothvate počastiti tobože prirodoslovnim tumačenjima, onda čak i najoštroumniji ljudi zapadaju u takve tjesnace, da smo prisiljeni žaliti njihovu ludost.

19. Varon kaže: »Govorahu kako Saturn običavaše žderati svoje potomstvo, jer se sjemenje vraća onamo odakle je niklo. A to što mu je mjesto Jupitra dato da poždere grumen zemlje^A, znači da se nakon sijanja žito zgrtalo ljudskom rukom, prije nego što je pronađeno oranje.«⁵² Onda se, dakle, Saturn trebao nazvati sama zemlja, a ne sjeme; jer ona sama na neki način žderé ono što rodi, kad joj se sjeme izniklo iz nje ponovo vraća da bi ga ona primila. A što je opet mjesto Jupitra, kako kaže, primio grudu zemlje, kakve li to veze ima s time što je sjeme ogmuto zemljom uz pomoć ljudskih ruku? Nije li zbog toga što je prekriveno zemljom ostalo nepožderano, za razliku od ostalog sjemenja? To je rečeno tako kao da je onaj tko ga je zemljom prekrivio sklonio sjeme (kao što je po predaji Saturnu podmetnuta gruda, a odmaknut Jupiter), dok je ustvari zbog prekrivanja sjemena ovo još potpunije požderano. Zatim, na taj način Jupiter je sjeme, a ne uzrok sjemena, kako je malo prije rečeno. Ali, što i da čine ljudi koji, tumačeći ludorije, ne nalaze ništa što bi mudro rekli?

Zatim Varon kaže: »Srp ima zbog ratarstva.« Dakako, dok on vladaše, još nije bilo ratarstva, i njegovo se doba stoga i smatra prvotnim (kao što sâm Varon tumači te priče) jer su prvi ljudi živjeli od sjemena kako je ono samo raslo iz zemlje. Ili je srp dobio pošto je žezlo izgubio, tako te on koji u prvotno doba bijaše dokon kralj, za vladavine svojeg sina postade tegotan radnik?

O objašnjenjima kojima se nastoji pronaći razlog za štovanje Saturna

(21) Augustin odobrava Euhemerovu teoriju (usp. još 6, 7, 1; 7, 27, 1) koja otklanja naturalističko tumačenje mnogobožičke teologije.

(22) Daljnji razlog za kritiku naturalističkog tumačenja jest neslaganje među stoicima koji su takvu interpretaciju mitologije zasnovali na pojmu *logos* i *logoi spermaticoi* (usp. Aeciije, *Plac.* 1, 7, 33; Diogen Laert 7, 137).

A Na drugim mjestima Augustin slijedi uobičajenu predaju, da je Saturnu podmetnut kamen mjesto Jupitra (Heziod, *Postanak bogova*, 485). Varon je vjerojatno namjerice uzeo grudu zemlje (*gleba*), kako bi primjer bolje poslužio njegovu tumačenju.

ei solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis⁵³, quia omnium seminum optimum est genus humanum. De hac crudelissima vanitate quid opus est plura dicere? Hoc potius advertamus atque teneamus, has interpretationes non referri ad Deum verum, vivam, incorpoream, incommutabilemque naturam, a quo vita in aeternum beata poscenda est; sed earum esse fines in rebus corporalibus, temporalibus, mutabilibus atque mortalibus. *Quod Caelum*, inquit, *patrem Saturnus castrasse in fabulis dicitur, hoc significat penes Saturnum, non penes Caelum semen esse divinum*⁵⁴. Hoc propterea, quantum intellegi datur, quia nihil in caelo de seminibus nascitur. Sed ecce, Saturnus si Caeli est filius, Iovis est filius. / Caelum enim esse Iovem innumerabiliter et diligenter affirmant. Ita ista, quae a veritate non veniunt, ple/rumque et nullo impellente se ipsa subvertunt. Chronon appellatum dicit, quod Graeco vocabulo significat temporis spatium, sine quo semen, inquit, non potest esse fecundum. Haec et alia de Saturno multa dicuntur, et ad semen omnia referuntur. Sed saltem Saturnus seminibus cum tanta ista potestate sufficeret; quid ad haec dii alii requiruntur, maxime Liber et Libera, id est Ceres? De quibus rursus, quod ad semen attinet, tanta dicit, quasi de Saturno nihil dixerit.

PL 210
CC 202

...et de mysteriis Cereris et Proserpinae.

20. In Cereris autem sacris praedicantur illa Eleusinia, quae apud Athenienses nobilissima fuerunt. De quibus iste nihil interpretatur, nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit; et hanc ipsam dicit significare fecunditatem seminum; quae cum defuisset quodam tempore eademque sterilitate terra maereret, exortam esse opinionem, quod filiam Cereris, id est ipsam fecunditatem, quae a pro-

⁵³ Usp. ovdje knj. 7, 26; EUZEBIJE, *De praep. evang.* 4, 16; TERTULIJAN, *Apol.* 9, 2; MINUCIJE FELIKS, *Octav.* 30, 3; CICERON, *Pro Fonteio* 10, 21; CEZAR, *De bello g.* 6, 16; LUKAN, *Phars.* 1, 404 ss; LAKTANCIJE, *Div. instit.* 1, 21—23.

⁵⁴ VARON, *Antiq. (rer. div. 16)*, fr. 254; vidi gore 4, 10.

Dalje veli, kako u nekih bijaše običaj i djecu žrtvovati Saturnu, kao u Punjana, a u drugih i odrasle^B, kao u Gala⁵³), i to zbog toga što je od svih vrsta najbolje sjeme rod ljudski. A što još treba govoriti o toj najokrutnijoj ludosti? Nego radije razmotrimo i zapamtimo, da takva tumačenja nemaju nikakve veze s istinskim Bogom, sa živom, netjelesnom i nepromjenjivom naravi, od kojega treba tražiti život zauvijek blaženi, dok su njihovi ciljevi u tjelesnim stvarima, vremenitim, promjenjivim i smrtnim.

Varon kaže: »To što se u pričama priča kako je Saturn uškopio svojega oca Caelusa (*Nebo*) znači da je božansko sjeme u vlasti Saturna, a ne Caelusa.«⁵⁴) A to zbog toga — koliko se može doznati — jer se na nebu ništa ne rada iz sjemenja. Ali gle, ako je Saturn sin Caelusov, onda je Jupitrov sin! Jer nebrojeno puta i pažljivo tvrde kako je Jupiter Caelus ili Nebo. Tako njihove zasade (kako i ne potječu od istine) uglavnom same obaraju jedna drugu, a da ih nitko ne napada.

Varon kaže da se Saturn zove Kron (Κρόνος), što je grčka riječ: za vrijeme, bez kojega sjeme ne može dozrijevati. O Saturnu se kaže to i mnogo drugoga, a sve se tiče sjemena. Nu, sa svom tom snagom Saturn bi trebao dostajati barem za sjemenje; zašto su za to potrebni još i drugi bogovi, a najviše Liber i Libera, to jest Cerera? O tima bogovima (i njihovoj vezi sa sjemenom) Varon kaže toliko toga, kao da o Saturnu nije ništa rekao (23).

20. Od Cererinih obreda ističu se oni eleuzinski^A, koji bijahu najpoznatiji među Atenjanima. O tima Varon ništa ne tumači, osim onoga što se tiče žita (koje je pronašla Cerera) i Prozerpine, koju je izgubila kad ju je Orcus ugrabio; o ovoj samoj kaže kako predstavlja plodnost sjemenja; kad ona bijaše izostala neko vrijeme (te zemlja bijaše tužna od jalovosti), nastalo je mnijenje kako je Cererinu kćer, to jest samu plodnost (koja je po riječi »izmiljeti« — *proserpere* — na-

O obredima Eleuzinske Cerere

(23) Saturn, poistovjećivan s Kronosom, na kojeg se Augustin osvrće i ovdje i u 4. knjizi, problematičan je, višestran i zbunjujući lik, jer: 1) s braćom Titanima buni se protiv svog oca Urana (Neba) te ga po nagovoru svoje majke Geje (Zemlje) uškopljuje; što alegorijski znači da vrijeme, koje uvjetuje nastanak stvari, te iste stvari otima tako reći neograničenoj nadmoći neba; 2) on ždere svoju djecu, osim Jupitra kojega spasava majka (simbolizam je jasan); 3) on je vrhovni vladar zlatnog doba; 4) Jupiter ga pobjeđuje i svrgava, što označuje sredenje svemira u vremenu i prostoru; 5) u rimskom predanju, on je izbjeglica, Jan ga prima u goste te postaje uzgajatelj Italije: *saturnia tellus* (Saturnova zemlja); 6) on je bog plodnosti usjeva (*sata*); usp. npr. Hesiod, *Theog.* 154-181. 453-506; *Op. et dies* 108-115; Ciceron, *De nat. deor.* 2, 24, 63 - 25; Vergilije, *Eneida* 8, 319-325.

^B Ljudske žrtve bijahu običaj i u Kartagi i u Galiji, sve dok ih Rimljani nisu zabranili. Bilo je slučajeva ljudskog žrtvovanja i u povijesno doba Rima, ali se ono smatralo posve nerimskim obredom (*minime Romano sacro*: Livije, 22. 57. 6). Punsko božanstvo kojem su se žrtvovala djeca obično se poistovjećivalo s Kronom ili Saturnom.

^A Tajni obredi Demetre i Perzefone čini se da potječu od mjesnog kulta plodnosti, povezanog s jesenjom sjetvom u Eleuzini, nekih dvanaest milja daleko od Atene. Nakon spajanja Eleuzine s Atenom (oko 600. pr. Kr.) taj se obred javlja kao svečana povorka od Atene do Eleuzine, s očišćenjem u obliku kupelji u moru, uz nekakvu izvedbu u zamračenoj prostoriji (»s postupcima, izrekama i prikazima«).

serpendo Proserpina dicta esset, Orcus abstulerat et apud inferos detinuerat; quae res cum fuisset luctu publico celebrata, quia rursus eadem fecunditas rediit, Proserpina reddita exortam esse lactitiam et ex hoc sollemnia constituta. Dicit deinde multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant⁵⁵.

Turpia sunt sacra Liberi.

21. Iam vero Liberi sacra, quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt, ad quantam turpitudinem pervenerint, piget quidem dicere propter sermonis longitudinem; sed propter istorum superbam hebetudinem non piget. Inter cetera, quae praetermittere, quoniam multa sunt, cogor, in Italiae compitis quaedam dicit sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda virilia colerentur, non saltem aliquantum verecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis impositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur⁵⁶. In oppido autem Lavinio unus¹ Libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes verbis flagitiosissimis uterentur, donec illud membrum per forum transvectum esset atque in loco suo quiesceret. Cui membro in/honesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat imponere⁵⁷. Sic videlicet Liber deus placandus fuerat pro eventibus^m seminum, sic ab agris fascinatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent non est sufficere posse seminibus, ut occasiones multiplicandorum deorum immunda anima reperiret, et ab uno vero Deo merito immunditiae destituta ac per multos falsos aviditate maioris immunditiae prostituta ista sacrilegia sacra nominaret seseque spurcorum daemonum turbis conviolandam polluendamque praeberet.

PL 211

CC 203

¹ uni *M.*

^m proventibus *M.*

⁵⁵ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 264; 241; ENIJE, *Epicharmus*, fr. 8 u: VARON, *De lingua lat.* 5, 68.

⁵⁶ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 264; vidi gore 4, 11; 6, 9; 7, 2.

⁵⁷ Usp. ARISTOFAN, *Aharnjani* 243 ss.; ARNOBIJE, *Adv. nat.* 5, 39.

zvana Prozerpina), Orcus oteo i zadržao u podzemlju; pošto je taj događaj proslavljen javnom žalošću, a kad se plodnost ponovo vratila, nastalo je radosno slavlje, te su prema tome zasnovane godišnje svečanosti. Varon zatim dodaje kako postoje mnoge predaje o tim tajnim svetkovinama, a sve se tiču pronalaska žita⁵⁵ (24).

21. Obredi u počast Liberu, kojemu povjeriše nadzor nad tekućim sjemenjem, te tako ne samo nad sokovima plodova (među kojima je nekako na prvom mjestu vino) nego i nad sjemenom životinja, doveđe do tolike gnusobe, da bi zbog dužine priče bilo dosadno sve to nabrajati; ali zbog ohole tuposti pogana, i nije dosadno. Između ostaloga preko čega sam prisiljen prijeći (a zbog obilja pojedinosti), Varon nam kaže kako su na stanovitim raspućima Italije Liberovi obredi vršeni s tolikom sramotnom razuzdanošću, da su se njemu u čast štovala muška spolovila, i to ne skrovito zbog nekakve stidljivosti, nego u javnom likovanju bluda. U dane Liberove svetkovine taj je sramotni ud uz veliku počast postavljan na kolica, prvo na seoskim raspućima, a poslije bi se odvio u grad.⁵⁶ U gradu Laviniju Liberu se posvećivao cijeli jedan mjesec, a za tih dana svi su se služili najbestidnijim riječima, sve dok se taj ud ne bi odveo preko gradskog trga i smirio na svojem mjestu. A najčasnija majka obitelji morala je javno staviti vijenac na taj nečasni ud.⁵⁷ Naime, tako se morao umilostiviti bog Liber, kako bi osigurao rast sjemenja; te da bi se odvratio urok od polja, časna supruga bijaše prisiljena činiti javno ono što se ne bi dopustilo ni bludnici u kazalištu, ako bi bile nazočne časne supruge (25).

Zbog toga se vjerovalo kako sam Saturn ne može dostajati za sjemenje, pa se tako nečistoj duši pružale prilike da umnaža bogove; i ona, s pravom zbog svoje nečistoće napuštena od istinskog Boga (a bludničecima s mnogim lažnim bogovima u svojoj pohlepi za još većom nečistoćom) nazivaše svetinjama ta svetogrđa i nudaše se da je siluju i kaljaju gomile smradnih zloduha.

O sramotnosti obrednih slavlja u čast Libera

(24) I mit o Cereri je višestran i isprepleten: to je grčka Demetra, božica žetve; složen je i mit o Prozerpini, to jest grčkoj Persefoni (Augustinovo tumačenje potječe od Enija i Varona, ali nije opravdano).

(25) Neizvjesna je opet i mitologija Libera, staroitalskog boga plodnosti i vina: bio bi više manje izjednačen s Bakhom, vjerojatno bogom grčkog podrijetla, i Dionizom, tračkim božanstvom opojnosti i orgija, vezanih ponajviše uz uživanje vina. Svečanosti u čast Liberu (*liberalia*) opisuje Vergilije (*Georg.* 2, 380-395), ali bez pojedinosti koje prilaže Augustin.

Cur Salacia et Venilia simul.

22. Iam utique habebat Salaciam Neptunus uxorem, quam inferioriorem aquam maris esse dixerunt: ut quid illi adiuncta est et Venilia, nisi ut sine ulla causa necessariorum sacrorum sola libidine animae prostitutae multiplicaretur invitatio daemoniorum? Sed proferatur interpretatio praeclarae theologiae, quae nos ab ista reprehensione reddita ratione compescat. *Venilia*, inquit, *unda est, quae ad litus venit; Salacia, quae in salum redit*⁵⁸. Cur ergo deae fiunt duae, cum sit una unda quae venit et redit? Nempe ipsa est exaestuans in multa numina libido vesana. Quamvis enim aqua non geminetur quae it et redit, huius tamen occasione vanitatis duobus daemoniis invitatis amplius commaculatur anima quae it et non redit. Quaeso te, Varro, vel vos, qui tam doctorum hominum talia scripta legistis et aliquid magnum vos didicisse iactatis, interpretamini hoc, nolo dicere secundum illam aeternam incommutabilemque naturam, qui solus est Deus, sed saltem secundum animam mundi et partes eius, quos deos esse veros existimatis. Partem animae mundi, quae mare permeat, deum vobis fecisse Neptunum utcumque tolerabilioris erroris est. Itane unda ad litus veniens et in salum rediens duae sunt partes mundi aut duae partes animae mundi? Quis vestrum ita desipiat, ut hoc sapiat? Cur ergo vobis duas deas fecerunt, nisi quia provisum est a sapientibus maioribus vestris, non ut dii plures vos regerent, sed ut ea, quae istis vanitatibus et falsitatibus gaudent, plura vos daemona possiderent? Cur autem illa Salacia per hanc interpretationem inferioriorem maris partem, qua viro erat subdita, perdidit? Namque illam modo, cum refluente fluctum esse perhibetis, in superficie posuistis. An quia Veniliam pelicem accepit, irata suum maritum de supernis maris exclusit?

An terra dea sit...

PL 212

CC 204

23. I. Nempe una est terra, quam plenam quidem videmus animalibus suis, verum tamen ipsam magnum corpus in elementis mundique infimam partem. Cur eam volunt deam? An quia fecunda est? Cur ergo non / magis homines dii sunt, qui eam fecundiorum faciunt excolendo; sed cum arant, non cum adorant? Sed pars animae mundi, inquit, quae per illam permeat, deam facit⁵⁹. Quasi non evidentior sit in hominibus anima, quae utrum sit, nulla fit quaestio; et tamen / homines dii non habentur et, quod est graviter dolendum, his, qui dii non sunt et quibus ipsi meliores sunt, colendis et adorandis mirabili et miserabili errore subdun-

⁵⁸ VARON, *Antiq.*, (*rer. div.* 16), fr. 242; *usp.* fr. 194 (u: SERVIJE, *Ad Aen.* 10, 76); *De lingua lat.* 5, 72.

O Neptunu, Salaciji i Veniliji

22. Neptun je već imao suprugu Salaciju, o kojoj govorahe kako je niži dio morske vode. A radi čega je drugog njemu pridodana Venilija, ako ne (i to bez ikakve potrebe nekih nužnih obreda) da bi se zbog same požude bludničke duše, umnožio izazov zlih duhova? Ali nek se iznese tumačnije njihova slavnog bogoslovlja, kojemu je svrha ušutkati naš prigovor, pruživši razložan dokaz. Varon kaže: »Venilija je val koji dolazi k obali (*venit*), dok je Salacija onaj koji se vraća moru (*in salum*).«⁵⁸ Ali zašto da budu dvije božice, kad je jedan te isti val i koji dolazi i koji se vraća? Posrijedi je bjelodano ona ista luda požuda uzavrela za što većim brojem bogova. Pa iako se voda koja dolazi i odlazi ne udvostručuje, pod tom taštom izlikom prizivana dva zloduha još više kaljaju dušu, koja odlazi i ne vraća se.

Sad molim, Varone, tebe, ili vas, koji pročitate djela tih učenih ljudi i hvastate se kako ste time naučili nešto veliko, objasnite ovo izneseno; i ne tražim da to učinite prema onoj vječnoj i nepromjenjivoj naravi, koja je jedini Bog, nego barem prema duši svijeta i njezinim dijelovima, o kojima mnijete kako su istinski bogovi. Od onoga dijela duše svijeta koji prožima more načinili ste boga Neptuna, što je još podnošljiva zabluda. Onaj val što dolazi k obali i vraća se u more, da li su to dva dijela svijeta ili dva dijela duše svijeta? Je li itko od vas toliko skrenuo s pameti da mu je ovo smisljeno? Zašto su vam, dakle, načinili dvije božice, ako ne zato što su vam vaši mudri preci naskrbili ne da vama vlada više bogova, nego da vas opsjedne više zloduhâ, koji uživaju u tim nesmislicama i lažima? I zašto je Salacija, prema tome tumačenju, izgubila onaj niži dio mora, gdje bijaše ispod svojeg muža? Na taj način (kad tvrdite kako je ona povratni val) vi je smještate na površinu. Da li je to ona, srdita jer joj Veniliju dovede za inoću, naprosto muža isključila iz viših dijelova mora?

23. 1. Postoji, dakako, jedna zemlja, koju vidimo punu životinja, pa ipak je ona sama jedno golemo tijelo među pratvarima svijeta i njegov najniži dio. Zašto hoće da je i ona božica? Da li zbog toga što je plodna? Zašto onda nisu radije ljudi — bogovi, ljudi koji nju obradom čine plodnijom; ali tako što je oru, a ne što je obožavaju? Nu, oni kažu, kako zemlju čini božicom onaj dio duše svijeta koji je prožima.⁵⁹ Kao da još bjelodanije nije duša u ljudima, i gdje nije uopće u pitanju da li jest; pa ipak ljude ne smatraju bogovima, dapače, što je veoma žalosno, po začudnoj i bijednoj zabludi, ljudi se podvrgavaju onima koji nisu bogovi i od kojih su sami bolji, kako bi takve štovali i obožavali.

O Zemlji, o kojoj Varon tvrdi kako je božica, zbog toga što duša svijeta (koju smatra božanstvom) prožima čak i taj najniži dio svojeg tijela i podaruje mubožansku moć

⁵⁹ Usp. ENIJE, *Epicharmus*, fr. 4 (u: VARON, *De lingua lat.* 5, 64–65); *Annales* 1, fr. 6 (u: VARON, *De lingua lat.* 5, 59); VARON, *De lingua lat.* 5, 58–60; vidi gore 4, 10.

tur. Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura: unum, quodⁿ omnes partes corporis, quae vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animae mundi dicit Deum, in nobis autem genium vocari. Esse autem in mundo lapides ac terram, quam videmus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut ungues Dei; solem vero, lunam, stellas, quae sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse eius; aethera porro animum eius; cuius vim^o, quae pervenit in astra, ea^p quoque facere deos, et per ea quod in terram permanat^q, deam Tellurem; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum⁶⁰.

...simulque terra tellus et tellumo.

- 2. Redeat ergo ab hac, quam theologiam naturalem putat, quo velut requiescendi causa ab his ambagibus atque anfractibus fatigatus egressus est; redeat, inquam, redeat ad civilem; hic eum adhuc teneo, tantisper de hac ago. Nondum dico, si terra et lapides nostris sunt ossibus et unguibus similes, similiter eos intelligentiam non habere, sicut sensu carent; aut si idcirco habere dicuntur ossa et ungues nostri intelligentiam, quia in homine sunt qui habent intelligentiam, tam stultum esse qui hos in mundo deos dicit, quam stultus est qui in nobis ossa et ungues homines dicit. Sed haec cum philosophis fortassis agenda sunt; nunc autem istum adhuc politicum volo. Fieri enim potest, ut, licet in illam naturalis theologiae veluti libertatem caput erigere paululum voluisse videatur, adhuc tamen hunc librum versans et se in illo versari cogitans, eum etiam inde respexerit et hoc propterea dixerit, ne maiores eius sive aliae civitates / Tellurem atque Neptunum inaniter coluisse credantur. Sed hoc dico: pars animi mundani, quae per terram permeat, sicut una est terra, cur non etiam unam fecit deam, quam dicit esse Tellu/rem⁶¹? Quod si ita fecit, ubi erit Orcus, frater Iovis atque Neptuni, quem Ditem patrem vocant? ubi eius coniux Proserpina, quae secundum aliam in eisdem libris positam opinionem non terrae fecunditas, sed pars inferior perhibetur? Quod si dicunt animi mundani partem, cum permeat

ⁿ qui M.

^o cuius vim] ex cuius vi M.

^p ipsam M.

^q permeat ovdje i u M.

⁶⁰ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 276.

Isti Varon u istoj knjizi o izabranim bogovima ustvrđuje kako postoje tri stupnja duše^A u cijeloj i sveukupnoj prirodi: jedan koji prolazi kroza sve živuće dijelove tijela i nema osjetila, nego samo sposobnost za život; ta sila u našem tijelu prodire do kostiju, nokata i kose; upravo kao što se na svijetu i drveće bez osjetila hrani i raste i živi nekim svojim načinom; drugi je stupanj duše onaj u kojem je osjetilo; to je sila koja stiže do očiju, ušiju, nosa, usta i opipa; treći je i najviši stupanj duše (*anima*), a naziva se duh (*animus*), u kojem prevladuje razumnost (*intelligentia*), što osim čovjeka nema ni jedan smrtni stvor. Taj dio duše svijeta Varon naziva bogom, a u nama genijem (*genius*). Kao što vidimo, u svijetu postoje i stijenje i zemlja, i koje ne prožima osjetilnost, te su oni kao kosti i nokti boga; dočim Sunce, Mjesec i zvijezde (koje mi zamjećujemo i po kojima on zamjećuje) njegova su osjetila; eter je njegov duh (*animus*): njegova moć stiže do zvijezda i čini od njih božanstva, a preko ovih prožima i zemlju i čini je božicom Tellus; a prodirući dalje u more i ocean čini boga Neptuna⁶⁰.

2. Međutim, nek se Varon sad malo odvrati od toga bogoslovlja koje smatra naravnim (u koje se kao na odmor sklonio izmoren svim tim dvosmislicama i smislicama); nek se, kažem, odvrati i svrati opet na ono građansko bogoslovlje; tu mi još treba; a time sam cijelo vrijeme i zaokupljen. Mogao bih raspravljati o tome, ako su zemlja i kamenje nalik na naše kosti i nokte, onda oni — slično njima — nemaju razumnosti, kao što im manjka i osjetilo; ili opet, kaže li se kako naše kosti i nokti posjeduju razumnost, jer su u čovjeku koji ima razumnost, onda je isto tako glup onaj koji kaže kako su ti dijelovi svijeta bogovi kao što je glup i onaj koji kaže da su ljudi kosti i nokti u nama. Ali, o tim stvarima treba možda raspravljati s filozofima; dok se sada bavim Varonom kao rimskim građaninom. Naime, iako se čini kako htjede na čas podignuti glavu tobože u slobodu naravnog bogoslovlja, može biti da baveći se još ovom knjigom i razmišljajući o toj zaokupljenosti, ipak se odatle osvrnuo naniže te dotično izjavio zbog toga, da se ne bi pomislilo kako su njegovi preci ili ostali gradovi uludo štovali božicu Tellus i boga Neptuna.

Ali, kažem ovo: ako postoji onaj dio svjetskog duha koji prožima zemlju, a zemlja je jedna, zašto onda ne načini jednu božicu, onu koju naziva Tellus (Zemlja)?⁶¹ Učini li tako, gdje će biti Orcus, brat Jupitra i Neptuna, kojega nazivaju Dis Pater? A gdje li će biti njegova supruga Proserpina, koja prema drugom mnijenju iznesenu u istoj knjizi nije plodnost zemlje, nego njezin niži dio? Ako pak kažu kako dio svjetskog

⁶⁰ VARON, *De lingua lat.* 5, 62. 67; *De re rust.* 1, 1, 5.

^A O tima stupnjeva duše govori i Ciceron (*O naravi bogova*, 2, 33), a postoji slično i u Aristotela i stoika.

terrae partem superiorem, Ditem patrem facere deum; cum vero inferiorem, Proserpinam deam⁶²: Tellus illa quid erit? Ita enim totum, quod ipsa erat, in duas istas partes deosque divisum est, ut ipsa tertia quae sit aut ubi sit invenire non possit; nisi quis dicat simul istos deos Orcum atque Proserpinam unam deam esse Tellurem et non esse iam tres, sed aut unam aut duos; et tamen tres dicuntur, tres habentur, tres coluntur aris suis, delubris suis, sacris, simulacris, sacerdotibus suis, et per haec etiam fallacibus prostitutam animam constuprantibus daemonibus suis. Adhuc respondeatur, quam partem terrae permeet pars mundani animi, ut deum faciat Tellumonem? Non, inquit, sed una eademque terra habet geminam vim, et masculinam, quod semina producat, et femininam, quod recipiat atque nutriat^r; inde a vi feminae^s dictam esse Tellurem, a masculi^t Tellumonem. Cur ergo pontifices, ut ipse indicat, additis quoque aliis duobus quattuor diis faciunt rem divinam. Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori? De Tellure et Tellumone iam dictum est. Altori quare? Quod ex terra, inquit, aluntur omnia quae nata sunt. Rusori quare? Quod rursus, inquit, cuncta eodem revolvuntur.

An terra sit etiam magna mater et Cybele...

24. 1. Debit ergo una terra propter istam quatergeminam^u vim quattuor habere cognomina, non quattuor facere deos; sicut tot cognominibus unus Iuppiter et tot cognominibus una Iuno, in quibus omnibus vis multiplex esse dicitur ad unum deum vel unam deam pertinens, non multitudo cognominum deorum etiam multitudinem faciens. Sed profecto sicut aliquando etiam ipsas vilissimas feminas earum, quas libidine quaesierunt, taedet paenitetque turbarum: sic animam vilem factam et immundis spiritibus prostitutam deos sibi multiplicare, quibus contaminanda prosterneretur, sicut plurimum libuit, sic aliquando et piguit. Nam et ipse Varro quasi de ipsa turba verecundatus unam deam vult esse Tellurem. *Eadem inquit, dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur^v circa eam cum omnia moveantur, ipsam non mo-*

^r enutriat M.

^s femina M.

^t masculina M.

^u quatergeminam M.

^v sedens fingatur] scdes fingantur M.

⁶² VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 257; usp. *Himn. hom. min. Gea mat.*; HEZIOD, *Teog.* 125–153; LUKRECIJE, *De rer. nat.* 2, 599–668; vidi gore 4, 10.

duha, prožimajući gornji dio zemlje, tvori boga Dis Patera, a prožimajući onaj niži — božicu Prozerpinu⁶²), što će onda biti ta Tellus? Tako se, naime, cjelina koja bijaše ona sama, podijelila na ta dva dijela i dva božanstva, tako te se ne može pronaći za nju (kao za treću) ni tko je ni gdje je; mjesto ni posao; ukoliko ne bi tkogod rekao kako su božanstva Orcus i Prozerpina ujedno jedna božica Tellus, pa tako nisu troje, nego ili jedno ili dvoje; nu, oni kažu kako ih je troje, te ih smatraju kao troje i štiju ih kao troje, s njihovim žrtvenicima, svetištima, svetkovinama, kipovima i svećenicima, i time sa prijevornim zlodusima koji se pridružuju silovanju bludu odane duše.

Neka zatim odgovore: koji dio zemlje prožima čest svjetskog duha da bi načinila boga Telluma^B? Varon odgovara: »Nije tako. Nego jedna te ista zemlja ima dvostruku moć, mušku jer proizvodi sjemene, i žensku jer ga prima i gaji; otuda se po ženskoj moći naziva Tellus, a po muškoj Tellumo« (26). Nu zašto onda veliki svećenici, kao što sam kaže, dodaju još dva božanstva i priređuju svečane obrede u čast četirima: božici Tellus, bogu Tellumu, bogu Altoru i bogu Rusoru? O božanstvima Tellus i Tellumo već je dosta rečeno. Ali zašto žrtvovati Altoru? Zbog toga, odgovara Varon, jer se iz zemlje hrani (*aluntur*) sve što se rađa. A zašto Rusoru? Zbog toga što se, kako kaže, sve ponovo (*rursus*) vraća na isto mjesto.

24. 1. Dakle, jedna zemlja zbog te svoje četverostruke moći trebala je imati četiri pridjevka, ali ne tvoriti četiri božanstva; isto tako, jedan Jupiter ima mnoge pridjevke, a i jedna Junona ima mnoge pridjevke, u kojima je — kažu — sadržana mnogostruka moć koja pripada jednomu bogu ili jednoj božici, te mnoštvo pridjevaka ne tvori i mnoštvo bogova. Ali, upravo kao što se pokatkada i najpokvarenije žene zamore i zgade od rulje ljubavnika koje požudom stekoše, tako i duša što se unizila i razbludila s nečistim dusima (iako općenito rada umnožavati one bogove pred koje se prostire da bi je kaljali) pokatkad se zamori od njih. Naime, i sam Varon, kao da se zastidio od te gomile, ushtjede da je jedna božica Tellus. On kaže:

»Istu božicu nazivaju Velika Majka; to što ima talambas znači da je ona zemaljski krug; što na glavi ima tornjeve — znači gradove; što se oko nje prave sjedala, znači dok se okolo nje sve giba, ona miruje; što

O pridjevcima božice Tellus i njihovim značenjima; iako ti bijahu oznake mnogih stvari, nisu njima trebali potkrepljivati mnijenje o mnoštvu bogova

(26) Gore u knjizi 4, 10 bilo je riječi o tročlanu *Terra-Tellus-Tellumo* s namjerom da se politeizam otkloni poradi izlišnog povećavanja broja bogova; ovdje se želi pobiti naturalistička podloga štovanja Zemlje kao majke.

B Varonu je božica Tellus »Majka Zemlja«, od koje sav život dolazi i kojoj se vraća. Po nekima su božica Tellus i bog Tellumo prvotna rimska božanstva raslinja, a do njihove veze s Majkom Zemljom došlo je pod grčkim utjecajem. U svakom slučaju, veoma je rana njezina veza s Cererom, koja je opet izjednačena s Demetrom. Čini se da su Altor i Rusor svećenički izmišljaji: moguće je da je njihovo izvorno značenje »hranitelj« i »oratelj«.

veri. Quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et eius rei crepitum^z in colendo agro qui fit significant; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem, inquit, adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant nullum genus esse terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat⁶³. Deinde adiungit et dicit, Tellurem matrem et nominibus pluribus et cognominibus quod nominarunt, deos existimatos esse complures. Tellurem, inquit, putant esse Opem, quod opere fiat melior; Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam, quod vestiatur herbis. Sic alias deas, inquit, non absurde ad hanc revocant⁶⁴. Si ergo una dea est, quae quidem consulta veritate nec ipsa est, interim quid itur in multas? Unius sint ista multa numina^{aa}, non tam deae multae quam nomina. Sed errantium maiorum auctoritas deprimit et eundem Varronem post hanc sententiam trepidare compellit. Adiungit enim et dicit: Cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pugnat. Quo modo non pugnat, cum valde aliud sit unam deam nomina habere multa, aliud esse deas multas? Sed potest, inquit, fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam res sint plures⁶⁵. Concedo in uno homine esse res plures, numquid ideo et homines plures? Sic in una dea esse res plures, numquid ideo et deas plures? Verum sicut volunt, dividant, conflent, multiplacent, replicent, implicent.

- 2. Haec sunt Telluris et Matris Magnae praeclara mysteria, unde omnia referuntur ad mortalia semina et^{ab} exercendam agriculturam. Itane ad haec relata et hunc finem habentia tympanum, turre, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio leonum vitam cuiquam pollicentur aeternam? Itane propterea Galli abscisi huic Magnae deae serviunt, ut significant, qui semine indigeant, terram sequi oportere; quasi non eos ipsa potius

^z crepitus M.

^{aa} nomina M.

^{ab} ad dod. M.

⁶³ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 263.

⁶⁴ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 241; usp. *De lingua lat.* 5, 64.

⁶⁵ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 241.

su uškopljeni Gali da služe ovoj božici, znači kako oni koji nemaju sjemena trebaju slijediti zemlju; jer se u njoj nalaze sve stvari. To što oni skaču ispred nje, te se bacaju, nalog je — kaže — da oni što obrađuju zemlju ne trebaju sjediti dokoni; uvijek imaju što raditi. Zvuk poludrica označuje pokrete željeznog oruđa, ljudskih ruku te ostalu buku pri ratarskom radu; a te su poludrice od mjedi zbog toga što su njome stari obrađivali zemlju prije nego što je pronađeno željezo. Nju, uz to, prati nevezan i pitom lav, da se označi kako ni jedna vrsta zemlje nije tako daleka ni toliko divlja da se ne bi mogla ukrotiti i obrađivati⁶³.

Varon zatim dodajući kaže, kako su Majku Zemlju nazivali mnogim imenima i pridjevima, te su mislili kako je i toliko božanstava. On kaže: »Misle kako je Zemlja (*tellus*) Ops, jer radom (*opus*) postaje bolja; da je Majka (*mater*) jer mnogo rađa; da je Velika (*magna*), jer rađa hranu; da je Prozerpina, jer iz nje ispužavaju (*proserpant*) usjevi; da je Vesta^A, jer se zaodijeva (*vestiatur*) travama. Tako se i ostale božice svode na nju, što nije besmisleno⁶⁴.

Ako je ona, dakle, jedna božica (ako bi se išlo za istinom, ne bi bila ni to) zašto od nje prave mnoge? Neka ta mnoga božanska imena pripadaju jednoj, a ne onolikim božicama koliko je imena. Ali ugled predaka, koji bijahu u zabludi, pritišće i samog Varona i prisiljava ga da se koleba nakon gornje izjave. Jer on dodajući kaže: »S time nije u sukobu mišljenje predaka o tim božicama, o kojima držahu da ih ima više.« A kako da nije u sukobu, kad je posve drukčije da jedna božica ima mnogo imena, a drugo opet da je više božica? Varon kaže: »Moguće je da ista stvar bude i jedna i da u njoj nekih stvari bude više⁶⁵. Dopuštam da je u jednome čovjeku više stvari, ali zbog toga nije u njemu i više ljudi? Isto tako, što je u jednoj božici više stvari, zar je zbog toga i više božica? Ali neka čine kako im je volja, neka dijele, spajaju, umnažaju, pojednostavljaju i zapliću (27).

2. To su glasoviti tajni obredi božice Tellus i Velike Majke, u kojima je sve u svezi sa smrtnim sjemenjem i provedbom ratarstva. Da li onda takvi obredi i sve što im pripada — poludrica, tornjevi, Galli, mahnitno razbacivanje udovima, zveket cimbalu, i pojava lava — obećaju ikomu vječni život? Zar ti Galli nisu uškopljeni zbog toga da bi služili velikoj božici te označivali kako oni kojima nedostaje sjeme trebaju slijediti zemlju; kao da ih nije radije vlastito ropstvo lišilo sjemena! Da

(27) Gradanska rimska teologija uz pomoć naturalističkog tumačenja trudila se opravdati prost i okrutan kult frigijske božice Cibebe vezujući ga uz štovanje Velike Majke (*Magna Mater*) i Zemlje majke (*Terra mater*) i tako ulazeći u misterijske obrede. Ni ovdje Augustin ne skriva svog zazora kao ni u knjizi 2,7 (usp. i slijedeće bilj. 28 i 29).

^A Lat. *Vesta*, grč. *Hestia*, znači ognjište, prema indoeuropskom korijenu *ves* gorjeti.

servitus semine faciat indigere? Utrum enim sequendo hanc deam, cum indigeant, semen adquirunt, an potius sequendo hanc deam, cum habeant, semen amittunt? Hoc interpretari est an detestari? Nec attenditur, quantum maligni daemones praevaluerint, qui nec aliqua magna his sacris polliceri ausi sunt, / et tam crudelia exigere potuerunt. Si dea terra non esset, manus ei homines operando inferrent, ut semina consequerentur per illam, non et^{ac} sibi sacviendo, ut semina perderent propter illam; si dea non esset, ita fecunda fieret manibus alienis, ut non cogeret hominem sterilem fieri manibus suis. Iam quod in Liberi sacris honesta matrona pudenda virilia coronabat spectante multitudine, ubi rubens et sudans, si est / ulla frons in hominibus, adstabat forsitan et maritus; et quod in celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur⁶⁶; longe contemptibilia atque leviora sunt prae ista turpitudine crudelissima vel crudelitate turpissima, ubi daemonicis ritibus^{ad} sic uterque sexus illuditur, ut neuter suo vulnere perimatur. Ibi fasciatio timetur agrorum, hic membrorum amputatio non timetur. Ibi sic dehonestatur novae nuptae verecundia, ut non solum fecunditas, sed nec virginitas adimatur; hic ita amputatur virilitas, ut nec convertatur in feminam nec vir relinquatur.

CC 207

PL 215

...Attin imitan-
tes.

25. Et Attis^{ae} ille non est commemoratus nec eius ab isto interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absciditur. Sed docti Graeci atque sapientes nequaquam rationem tam sanctam praeclaramque tacuerunt. Propter vernalem quippe faciem terrae, quae ceteris est temporibus pulchrior, Porphyrius, philosophus nobilis, « Attin » flores significare perhibuit, et ideo abscisum, quia flos decidit ante fructum. Non ergo ipsum hominem vel quasi hominem, qui est vocatus Attis, sed virilia eius flori comparaverunt⁶⁷. Ipsa quippe illo vivente deciderunt; immo vero non deciderunt neque decerpta, sed plane discerpta sunt; nec illo

^{ac} et] etiam M.^{ad} daemonicis artibus M.^{ae} Atys ovdje i u M.⁶⁶ Vidi gore 6, 9, 3.⁶⁷ PORFIRIJE u: EUZEBIJE, *Praep. evang.* 3, 11, 12.

li oni slijedeći tu božicu stječu sjeme koje nemaju, ili pak prije: slijedeći božicu gube sjeme koje imaju? Da li se time to tumači ili se od toga odvraća? A ne opaža se koliko su time prevladali opaki zlodusi, koji su uz mogli zahtijevati tolike okrutnosti, ne usudivši se obećati ništa veliko za takve obrede.

Kad zemlja ne bi bila božica, ljudi bi radeći spustili ruke na nju, kako bi od nje dobili sjeme, a ne bi mahitali protiv sebe samih, da bi zbog nje izgubili svoje sjeme; kad ona ne bi bila božica, toliko bi postala plodna od tuđih ruku da ne bi prisiljavala čovjeka da se ujalovi vlastitim rukama. U obredima Libera časna gospođa je ovjenčavala muško spolovilo, dok je mnoštvo promatralo, a možda tu stajaše i sam njezin suprug (crveneći se i znojeći), ako je ikakva obraza u ljudi; a pri svadbenoj svečanosti nevjesti se naređivalo da sjedne na Prijapov ud⁶⁶); pa ipak su takvi običaji zanemariviji i lakši uspoređeni s onom najokrutnijom gnusobom ili najgnusnijom okrutnošću, gdje se u obredima zloduhâ oba spola izruguju, a da ni jedan od njih ne pogiba od svoje rane. Ondje se boje uroka na poljima, ovdje se ne boje ni odsijecanja udova. Ondje se tako sramoti čednost nevjestice, ali ne samo što se ne gubi plodnost, nego ni djevičanstvo; dočim ovdje se tako odsijeca muškost, da se jadnik ne pretvara u žensko, a ne ostaje ni muško.

25. Sam Atis u Varona^A nije ni spomenut, niti je potraženo ikakvo objašnjenje o njemu, a upravo su iz ljubavi prema njemu Galli sebi odsijecali ud. Ali učeni i mudri Grci nisu nipošto prešutjeli predmet tako svet i slavan. Glasoviti filozof Porfirije^B je izjavio kako je proljetno lice zemlje ljepše nego u ostala godišnja doba, i da Atis predstavlja cvijeće, a uškopljen je zbog toga što cvijet pada prije ploda. Tu se, dakle, s cvijetom nije uspoređivao sam čovjek (ili ono nalik na čovjeka što se naziva Atis), nego njegovo spolovilo⁶⁷). Ono je, naime, otpalo, dok je on i dalje živio; zapravo nije otpalo, niti je ubrano, nego je

Koje su objašnjenje o otkinuću Atisova uda otkrili grčki mudraci

A Atis bijaše tuđinsko božanstvo (frigijski bog povezan sa Cibelom) i Varon nije imao razloga da ga obrađuje u djelu o rimskim starinama.

B Porfirije iz Tira (233-300), učenik Plotina i vodeći predstavnik neoplatonizma. Vješt pisac o filozofiji i religiji. Unatoč njegovih napadaja na kršćanstvo (djelo *Protiv kršćana*) i obrane poganskih obreda, Augustin ga je poštivao kao filozofa i u *Božjoj državi* često navodi njegove izjave.

flore amisso quisquam postea fructus, sed potius sterilitas consecuta est. Quid ergo ipse reliquus, et quidquid remansit absciso? quid eo significari dicitur? qua refertur? quae interpretatio inde profertur? An haec frustra moliendo nihilque inveniando persuadent illud potius esse credendum, quod de homine castrato fama iactavit litterisque mandat est? Merito hinc aversatus est Varro noster, neque hoc dicere voluit; non enim hominem doctissimum latuit.

Turpia et fera
sacra Cybeles
sunt.

CC 208
PL 216

26. Itemque de mollibus eidem Matri Magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecratis, qui usque in hesternum diem madidis capillis, facie dealbata, fluentibus membris, incessu femineo per plateas vicosque / Carthaginis etiam a popolis^{af} unde turpiter viverent exigebant, nihil Varro di/cere voluit nec uspiam me legisse commemini. Defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio. Vicin Matris Magnae omnes deos filios non numinis magnitudo, sed criminis. Huic monstro nec Iani monstrositas comparatur. Ille in simulacris habebat solam deformitatem, ista in sacris deformem crudelitatem; ille membra in lapidibus addita, haec in hominibus perdita. Hoc dedecus tot Iovis ipsius et tanta stupra non vincunt. Ille inter femineas corruptelas uno Ganymede caelum infamavit; ista tot mollibus professis et publicis et inquinavit terram et caelo fecit iniuriam. Saturnum fortasse possemus huic in isto genere turpissimae crudelitatis sive conferre sive praeferre, qui patrem castrasse perhibetur; sed in Saturni sacris homines alienis manibus potius occidi quam suis abscidi potuerunt. Devoravit ille filios, ut poetae ferunt, et physici ex hoc interpretantur quod volunt; ut autem historia prodit, necavit; sed quod ei Poeni suos filios sacrificati sunt^{ag}, non recepere Romani. At vero ista Magna deorum Mater etiam Romanis templis castratos intulit atque istam saevitiam moremque servavit, credita vires adiuvare Romanorum execrando virilia virorum. Quid sunt ad hoc malum furta Mercurii, Veneris lascivia, stupra ac

^{af} populus M.

^{ag} sacrificaverunt M.

naprosto otkinuto. A kad je taj cvijet izgubljen, nije slijedio plod, nego prije — jalovost (28). Dakle, što je s onim što preostade od njega, s bilo čim što ostade nakon otkinuća? Što se kaže da to označuje? Na što se odnosi? Kakvo se nudi tumačenje? Ili možda, naprosto uvjeravaju, kako je bolje vjerovati u ono što o uškopljeniku pronosi glasina i prenose knjige? Onda se naš Varon s pravom sustegnuo od toga i nije htio govoriti o tome; njemu kao najučnijem čovjeku to ne bijaše nepoznato.

26. Niti je sam Varon htio išta govoiti, a niti se sâm sjećam da sam igdje pročitao o onim mekoputnicima posvećenim istoj Velikoj Majci (a protiv svake čednosti bilo muževa bilo žena), koji su se sve do jučerašnjeg dana mogli vidjeti gdje namazanih vlasi i nabijeljena lica, mekanih udova i sa ženstvenim kretnjama po trgovima i ulicama Kartage čak i od prekupaca prose štogod za svoj sramotni život (29). Tumačenje je zatajilo, razbor se posramio, rječitost zamuknula. Nadmašila je Velika Majka svu svoju djecu bogove, ali ne veličinom božanstva, nego zločina. S tim se čudovištem ne može usporediti ni Janova čudovišnost. On je jedinu nakaznost imao u kipovima, a ona nakaznu okrutnost u obredima; njemu su u kamenu udovi dodavani, a njoj su u ljudi oduzimani.

Takvu sramotu ne nadmašise ni onolike obljube samoga Jupitra. Iako je zaveo mnoge žene, nebo je osramotio samo Ganimedom; a ona je tolikim priznatim i javnim mekoputnicima okaljala zemlju i nanijela uvredu nebu. Jedino možda možemo njojzi Saturna bilo usporediti bilo nadrediti, u toj vrsti najgnusnije okrutnosti, jer se o njemu govori kako je uškopio vlastitog oca; ali u Saturnovim obredima ljudi su prije mogli poginuti od tuđih ruku negoli se škopiti vlastitim rukama. Kao što pjesnici pripovijedaju, taj je žderao svoju djecu, a prirodoslovci to tumače kako ushtjednu; kako povijest prenosi, ubijao ih je; ali običaj Punjana, koji mu žrtvovahu svoju djecu, ne prihvatiše Rimljani. Dočim ta Velika Majka bogova dovela je svoje uškopljenike čak i u rimske hramove, i zadržala je taj divljačni običaj, jer se vjerovalo kako ona pomaže moći (*vires*) Rimljana odsijecanjem mužkosti muževima (*virilia virorum*).

O gnusobi obreda
Velike Majke

(28) Otajno značenje kastracije Atisa (i eunuhā posvećenih Cibeli koji ga oponašahu) mučilo je glavu mnogih starih i novijih učenjaka, dotle da su neki pretpostavljali da se androgin Adgistis (frigijsko ime za Cibelu) dijelio na dvoje: žensko, Cibelu, i muško, Atisa koji bi se nakon snošaja kastrirao kako bi ostao vjeran. Posrijedi je zacijelo mit prirode roditeljke, kao ktoničnog božanstva, koje se održava bez naknadnog oplodivanja. Augustin ga ovdje ni drugdje ne odobrava zbog okrutnosti i prostote (v. gore 6, 7, 3 i bilj. 12).

(29) Druga besramna strana Cibeline (i drugih) kultova jest sveto okupljanje beskućnika i opsjenara, zvanih metragirti, koji su uporno salijetali narod praveći se prorocima, gataocima i ljekarima: usp. Ciceron, *De leg.* 2, 16, 40; Apulej, *Met.* 8-9; i gore 2, 4. 26.

turpitudines ceterorum, quae proferremus de libris, nisi cotidie cantarentur et saltarentur in theatris? Sed haec quid sunt ad tantum malum, cuius magnitudo Magnae Matri tantummodo competebat? Praesertim quod illa dicuntur a poetis esse conficta, quasi poetae id etiam finxerint, quod ea sint diis grata et accepta. Ut ergo canerentur vel scriberentur, sit audacia vel petulantia poetarum; ut vero divinis rebus et honoribus eisdem imperantibus et extorquentibus numinibus adderentur, quid est nisi crimen deorum, immo vero confessio daemoniorum et deceptio miserorum? Verum illud, quod de abscisorum consecratione Mater deum^{ah} coli meruit, non poetae confinxerunt, sed horrere magis quam canere maluerunt. Hisne diis selectis quisquam consecrandus est, ut post mortem vivat beate, quibus consecratus ante mortem honeste non potest vivere, tam foedis superstitionibus subditus et immundis daemonibus obligatus? Sed haec omnia, inquit, referuntur ad mundum. Videat ne potius ad immundum. Quid autem non potest referri ad mundum, quod esse demonstratur in mundo? Nos autem animum quaerimus, qui vera religione confisus non tamquam deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et / mundanis sordibus expiatus mundus perveniat ad Deum, qui condidit mundum.

CC 209

Christi et Romanorum religio conferuntur ad veram felicitatem (27-35)

27. 1. Istos vero deos selectos videmus quidem clarius innuisse quam ceteros, non tamen ut eorum illustrarentur merita, sed ne occultarentur opprobria; unde magis eos homines fuisse credibile est, sicut non solum poeticae litterae, verum etiam historicae tradiderunt. Nam quod Vergilius ait:

*Primus ab aethereo venit Saturnus Olympo,
Arma Iovis fugiens et regnis exsul adeptis*⁶⁸,

et quae ad hanc rem pertinentia consequuntur, totam de hoc

^{ah} deorum M.

⁶⁸ VERGILIJE, *Aen.* 8, 319 s.

Što su prema toj opačini, Merkurove krađe, bludničenja Venerina, te preljubi i sramotna djela ostalih, koje bismo naveli iz knjiga, da se svakodnevno pjesmom i plesom ne govori o njima u kazalištima? Ali što je sve to uspoređeno s takvim zlom, kojemu se golemost mogla nadmetati samo s veličinom Velike Majke? Osobito kad se kaže kako su ta djela izmislili pjesnici, kao da su pjesnici izmislili i to da su ona ugodna i prihvaćena bogovima. Nek se zbog drskosti ili obijesti pjesnika pjeva ili piskara; ali kad su na nalog i zahtjev božanstava takve stvari uvedene u božanske obrede i počasti, što je to onda drugo nego zločin samih bogova, dapače: priznanje zlih duhova i obmana bijednika? Međutim, to što je Majka bogova stekla pravo da je štiju posvećenjem uškopljenika — nisu izmislili pjesnici, jer su se toga radije užasavali nego što bi o tome pjevali (30).

Treba li se itko posvećivati tim izabranim bogovima, kako bi blaženo živio nakon smrti, kad posvećen njima ne može počteno živjeti prije smrti, podvrgnut tako odvratnim praznovjericama i sputan nečistim zlodusima? Ali sve to, kaže Varon, tiče se svijeta. Nek pripazi da se to prije ne tiče smeća^A! Jer, što se ne može ticati svijeta, što se dokazuje da je u svijetu? Ali mi tražimo dušu koja se ufa u istinsku vjeru, te ne obožava svijet kao svojeg boga, nego svijet hvali kao djelo Božje zbog Boga, te očišćena od svjetovnih (*mundanis*) gnusoba, čista (*mundus*) dolazi Bogu koji je utemeljio svijet (*mundum*)^B.

Politeizam kao negacija spasenja u usporedbi s kršćanstvom (27-35)

27. 1. Vidimo, tako, da ti izabrani bogovi bijahu više razglašeni od ostalih, ali ne kako bi se proslavile njihove zasluge, nego da se ne bi skrila njihova sramotna djela; otuda je još vjerojatnije da oni nekoć bijahu ljudi, kako je to i u predaji, ne samo pjesničkih nego i povijesnih djela. Vergilije, naime, kaže:

»Prvi među njih dođe s Olimpa nebeskog Saturn,
Prognan iz kraljevstva svog, od Jupitra bježeći«⁶⁸ A.

(30) Rimski pisci i pjesnici ne skrivaju nelagodnosti kad govore o nemilom činu kastriranja, što nekad prelazi u prezir i gnušanje: usp. Seneka, *Dial. de superst.* fr. 34; Juvenal, *Sat.* 6, 512-515.

A Posrijedi je igra riječi, jer je lat. *mundus* (svijet i, ujedno, čist), a *inmundus* (nečist).

B Ponovo trostruka igra s dvostrukim značenjem riječi *mundus* (čist, svijet).

A Priču o Saturnu u Laciju često spominju i rimski i grčki pisci. Ne zna se koliko to potječe od Euhemera ili iz Enijeve prijevoda nje govora djela.

O izmišljotinama prirodoslovaca, koji niti štiju istinsko Božanstvo, niti pak onim obredom kojim treba štovati istinsko Božanstvo

Euhemerus pandit historiam, quam Ennius in latinum vertit eloquium⁶⁹; unde quia plurima posuerunt, qui contra huius modi errores ante nos vel graeco sermone vel latino scripserunt, non in eo mihi placuit immorari.

Tribus modis
errat profana
religio.

- 2. Ipsas physiologias cum considero, quibus docti et acuti homines has res humanas conantur vertere in res divinas, nihil video nisi ad temporalia terrenaque opera naturamque corpoream vel etiamsi invisibilem, tamen mutabilem potuisse revocari; quod nullo modo est verus Deus. Hoc autem si saltem religiositati congruis significationibus ageretur, esset quidem dolendum non his verum Deum annuntiari atque praedicari, tamen aliquo modo ferendum tam foeda et turpia non fieri nec iuberi; at nunc cum pro Deo vero, quo solo anima se inhabitante fit^{ai} felix⁷⁰, nefas sit colere aut corpus aut animam, quanto magis nefarium est ista sic colere, ut nec salutem nec decus humanum corpus aut anima colentis obtineat! Quam ob rem si templo, sacerdote, sacrificio, quod vero Deo debetur, colatur aliquod elementum mundi vel creatus aliquis spiritus, etiamsi non immundus et malus: non ideo malum est, quia illa mala sunt, quibus colitur, sed quia illa talia sunt, quibus solus ille colendus sit, cui talis cultus servitusque debetur. Si autem stoliditate vel monstrositate simulacrorum, sacrificiis homicidiorum, coronatione virilium pudendorum, mercede stuprorum, sectione membrorum, abscisione genitalium, consecratione mollium, festis impurorum obscenorumque ludorum, unum verum Deum, id est omnis animae corporisque creatorem, colere se quisque contendat: non ideo peccat, quia non est colendus quem colit, sed quia colendum, non ut colendus est, colit. Qui vero et rebus talibus, id est turpibus et scelestis, et non Deum verum, id est animae corporisque factorem, sed creaturam quamvis non vitiosam colit, sive illa sit anima sive corpus sive anima simul et corpus, bis peccat in Deum, quod et pro / ipso colit, quod non est ipse, et talibus rebus colit, qualibus nec ipse colendus est nec non ipse. Sed hi quonam modo, id est quam turpiter nefarieque, coluerint, in promptu est; quid autem vel quos coluerint, esset obscurum, nisi eorum testaretur historia ea ipsa, / quae foeda et turpia confitentur, numinibus terribiliter exigentibus reddita; unde remotis constat ambagibus nefarios daemones atque immundissimos spiritus hac omni civili theologia in visendis stolidis imaginibus et per eas possidendis etiam stultis cordibus invitatos.

CC 210

PL 218

^{ai} sit M.

⁶⁹ LAKTANCIJE, *Div. inst.* 1, 11—13.

⁷⁰ Usp. gore 6, 8; AUGUSTIN, *De agone chr.* 10; *De anima et eius orig.* 1, 4; 3, 3; 4, 2, 2; 12, 17—18; *De quant. animae* 3, 4; 15, 26; 32, 68; 33; *De libero*

Pjesnik navodi i ostalo što se tiče tog predmeta, cijelu priču kako je iznosi Euhemer, a koju Enije prevede na latinski jezik;⁶⁹ ali, budući da su mnogo o dotičnome iznijeli oni koji su grčkim ili latinskim govorom pisali prije nas protiv zabluda te vrste, odlučio sam da ne dangubim oko toga.

2. Kad razmotrim ta prirodoslovna tumačenja, kojima učeni i oštroumni ljudi pokušavaju ljudske stvari pretvoriti u božanske, ne vidim tu ništa što se ne bi moglo svesti na vremenita i zemaljska djela te na tjelesnu prirodu, možda i nevidljivu, ali ipak promjenjivu, a to nikako nije istinski Bog. Kad bi se ona barem iznosila u znacima što su u skladu s duhom vjere, zaista bi trebalo žaliti što se s pomoću njih ne najavljuje i ne propovijeda istinski Bog, ali bi se ipak nekako podnosilo, samo da se ne izvode i ne nalažu tako gnusni i sramotni činovi; ali zapravo, budući da je hula mjesto istinskoga Boga (koji jedini kad se u njoj nastani čini dušu sretnom)⁷⁰ štovati bilo tijelo bilo dušu, koliko li je veća hula njih tako štovati da ni tijelo ni duša štovatelja ne stekne ni spasa ni časti ljudske? Stoga, ako se hramom, svećenikom, žrtvom (kakvi se duguju istinskomu Bogu) štuje kakvo prapočelo svijeta, ili kakav stvoreni duh — čak iako taj nije nečist ili opak — nije to zlo zbog toga što je zlo ono čime se štuje, nego što su ta sredstva štovanja ona kojima treba štovati samo onoga kojemu se duguje takvo štovanje i služenje.

Ustvrđi li pak tkogod, kako štuje jednog istinskog Boga, to jest: tvorca svake duše i tijela, tupošću ili nakaznošću kipova, žrtvovanjem ubijenih ljudi, ovjenčavanjem muškoga uda, zaradom od bluda, rezanjem tijela, odsijecanjem spolovila, posvećenjem mekoputnikâ, izvođenjem nečistih i bestidnih predstava, — taj ne griješi zbog toga što ne treba štovati onoga koga štuje, nego što onoga koga treba štovati ne štuje kako treba. Onaj pako koji takvim stvarima (to jest: gnusobnim i zlikovačkim) i ne štuje istinskog Boga — to jest tvorca duše i tijela — nego nekakva stvora, što i nije opak (bilo da je to duša bilo da je tijelo ili ujedno duša i tijelo) taj dvostruko griješi protiv Boga, što mjesto njega štuje ono što nije On sam, i što ga štuje takvim stvarima, kojima je krivo štovati bilo njega bilo ikoga drugog.

Sad je jasno kojim su oni načinom štovali, to jest: koliko gnusobno i sramotno; a što su štovali ili koga, ostalo bi nejasno, da njihova vlastita povijest nije posvjedočila, kako te gnusobne i sramotne obrede (što i priznaju) uz strašne prijetnje zatražiše sama božanstva; otuda je bez ikakve dvojbe očito, da su cijelim tim građanskim bogoslovljem opaki zlodusi i nečisti dusi pozivani da zaposjednu mrtve kipove i time opsjednu srca glupaka.

arb. 3, 20; *De civ. Dei* 10, 31; 11, 10; *Confess.* 3, 6; 7, 9; *De Gen. ad litt.* 10, 4; *In Io ev. tr.* 23; *Ad Orosium* 2; *Epp.* 18, 2; 140, 3, 7; 190, 1, 4; 202/A, 6 ss.; *Enarr. in ps.* 121, 1; 140, 10.

Incongrua est
quaelibet phy-
sica ratio.

28. Quid igitur valet, quod vir doctissimus et acutissimus Varro velut subtili disputatione hos omnes deos in caelum et terram redigere ac referre conatur? Non potest; fluunt de manibus, resiliunt, labuntur et decidunt. Dicturus enim de feminis, hoc est deabus: *Quoniam, inquit, ut in^{a1} primo libro dixi de locis, duo sunt principia deorum animadversa de caelo et terra, a quo dii partim dicuntur caelestes, partim terrestres: ut in superioribus initium fecimus a caelo, cum diximus de Iano, quem alii caelum, alii dixerunt esse mundum, sic de feminis scribendi facimus initium a Tellure⁷¹*. Sentio quantam molestiam tale ac tantum patiatur ingenium. Ducitur enim quadam ratione verisimili, caelum esse quod faciat, terram quae patiat, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam, et non attendit eum potius esse qui haec facit, qui utrumque fecit. Hinc etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur eaque se, quae nec suis nota sunt, scribendo expositurum, eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intellegi; caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat. Qua in re omitto dicere, quod Plato illas ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non caelum aliquid fecerit, sed etiam caelum factum sit⁷². Hoc dico, istum in hoc libro selectorum deorum rationem illam trium deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Caelo enim tribuit masculos deos, feminas terrae; inter quas posuit Minervam, quam supra ipsum caelum ante posuerat. Deinde masculus deus Neptunus in mari est, quod ad terram potius quam ad caelum pertinet. Dis pater postremo, qui Graece Πλούτων dicitur, etiam ipse masculus frater amborum terre/nus deus esse perhibetur, superiorem terram tenens, in inferiore habens Proserpinam coniugem. Quo modo ergo deos ad caelum, deas ad terram referre conantur? Quid solidum, quid constans, quid sobrium /, quid definitum habet haec disputatio? Illa est autem Tellus initium dearum,

CC 211

PL 219

^{a1} in isp. CSEL.

⁷¹ VARON, *Antiq.*, (rer. div. 16), fr. 261 (samo u Aug.).

⁷² Usp. PLATON, *Država* 506 c—511 e; *Parmenid* 132 d—135 e; *Timej* 28 b—29 b.

28. Dakle, kakav je učinak kad učeni i oštroumni muž Varon, u tobože tankočutnoj raspravi, pokušava skupiti i svesti sve te bogove na nebo i na zemlju? To on ne može; ti mu se prosipaju iz ruku, odskaču, izmiču i padaju. Hoteći govoriti o ženskima, to jest o božicama, kaže: »Kao što već rekoh u prvoj knjizi o mjestima, postoje dva priznata izvorišta bogova, nebo i zemlja; otuda se jedni bogovi nazivaju nebeskim, a drugi zemaljskim. U prethodnim knjigama počinjali smo s nebom, kad govorimo o Janu, o kojem neki govoraahu da je nebo, a drugi da je svijet. Tako sada počinjemo pisati o ženskima, započinjući s božicom Tellus⁷¹).

Shvaćam koliko je teškoću osjećao tako i toliko nadaren čovjek. Nekakav vjerojatan razlog navodi ga na to da je nebo ono što čini, a zemlja ono što trpi, te stoga jednomu podaruje mušku moć, a drugome žensku, ali nije opazio kako i jedno i drugo pripada onomu koji je načinio oboje. Stoga u prethodnoj knjizi isto tako objašnjava glasovite tajne obrede sa Samotrake^A i gotovo vjerski pobožno obećaje kako će napisмено izložiti i ono što je nepoznato samim Samotračanima te im poslati. Kaže kako je ondje prikupio mnoge dokaze, da jedan od kipova označuje nebo, drugi zemlju, a treći prauzore stvari, koje Platon zove idejama; hoće da mu je nebo Jupiter, zemlja Junona, a Minerva ideje; nebo ono po čemu što god nastaje, zemlja ono od čega nastaje, a prauzor ono prema čemu nastaje. Prelazim preko toga što Platon kaže kako te ideje imaju toliku moć te je prema njima i samo nebo načinjeno, a ne da je ono što god načinilo prema njima⁷²).

Ali kažem kako je Varon u ovoj knjizi o izabranim bogovima nekako zagubio svoj sustav o troje bogova kojima je obuhvatio sve stvari: Nebu je pridao muške bogove, a zemlji ženske; između njih je postavio Minervu, koju je ranije postavljao iznad samoga neba. Onda, muškarac bog Neptun je u moru, koje prije pripada zemlji negoli nebu. Napokon Dis Pater, koji se grčki zove Πλούτων, i on je muškarac, brat je ono dvoje božanstava, a smatra se zemaljskim bogom, koji drži gornju zemlju, dok mu supruga Prozerpina drži onu donju. Dakle, kako se može pokušavati da se bogovi smjeste na nebo, a božice na zemlju? (31). Što li je onda u toj raspravi čvrsto, postojano, smisleno i određeno?

(31) Augustin pobija sve naturaliste, ne isključujući ni Varona, s nedosljednosti i protuslovlja u njihovoj teologiji; ali unutar takva sustava, pogotovo u okviru religije plodnosti, bilo je doista nemoguće obuhvatiti i srediti sve alegorije i simbole koji se skupljaju uz rub mitologije, kojoj su svoj prilog ostavljali i pjesnici i astrolozi, i priprost puk i za stvar zauzeto svećenstvo.

A Riječ je o obredima s otoka Samotrake, koji bijahu veoma na glasu u rimsko doba. Bogovi koje tu štovahu bili su *Cabiri* ili veliki bogovi, poistovjećivani s penatima koje je Eneja iz Troje prenio u Italiju. Prema Varonu to su isti veliki bogovi iz kapitolskog hrama. Kako Makrobije i Servije navode njegove riječi, Jupiter je srednji eter, Junona je zrak i zemlja ispod njega, dok je Minerva najviši dio etera, koji odgovara razumskim sposobnostima duše. Kažu kako je te bogove na Kapitol postavio Tarkvinije, inače upućen u obrede sa Samotrake. *Cabiri* su vjerojatno iz Frigije, jer su ne-helenska božanstva; prvotno su to božanstva plodnosti, ali kasnije i zaštitnici pomoraca, te su se napokon stopili s Dioskurima.

O tome kako se Varonov nauk o bogoslovlju ne slaže ni u jednom svojem dijelu

Mater scilicet Magna, apud quam mollium et abscisorum seseque secantium atque iactantium insana perstrepit turpitudine. Quod est ergo quod dicitur caput deorum Ianus, caput dearum Tellus? Nec ibi facit unum caput error, nec hic sanum furor. Cur haec frustra referre nituntur ad mundum? Quod etsi possent, pro Deo vero mundum nemo pius colit; et tamen eos nec hoc posse veritas aperta convincit. Referant haec potius ad homines mortuos et ad daemones pessimos, et nulla quaestio remanebit.

Non deos sed unum Deum colimus.

29. Namque omnia, quae ab eis ex istorum deorum theologia velut physicis rationibus referuntur ad mundum, quam sine ullo scrupulo sacrilegae opinionis Deo potius vero, qui fecit mundum, omnis animae et omnis corporis conditori, tribuantur, advertamus hoc modo: Nos Deum colimus, non caelum et terram, quibus duabus partibus mundus hic constat; nec animam vel animas per viventia quaecumque diffusas, sed Deum, qui fecit caelum et terram et omnia, quae in eis sunt; qui fecit omnem animam, sive quocumque modo viventem et sensus ac rationis expertem, sive etiam sentientem, sive etiam intellegentem.

Selecti dii eorumque officia opera sunt veri Dei...

30. Et ut iam incipiam illa unius et veri Dei opera percurrere, propter quae isti sibi, dum quasi honeste conantur sacramenta turpissima et scelestissima interpretari, deos multos falsosque fecerunt: illum Deum colimus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit; qui vim seminum condidit; qui rationalem animam, quod dicitur animus, quibus voluit viventibus indidit; qui sermonis facultatem usumque donavit; qui munus futura dicendi quibus placuit spiritibus impertivit et per quos placet ipse futura praedicat et per quos placet malas valetudines pellit; qui bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis progressibus finibusque moderatur; qui mundi huius ignem vehementissimum et violentissimum pro immensae naturae temperamento et creavit et regit; qui universarum aquarum creator et gubernator est; qui solem fecit corporalium clarissimum luminum eique vim congruam et motum dedit; qui ipsi etiam inferis dominationem suam potestatemque non subtrahit; qui se/mina et / alimenta mortalium, sive arida sive liquida, naturis competentibus attributa substituit; qui terram fundat atque fecundat; qui fructus eius animalibus hominibusque largitur; qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat; qui lunae statuit modum suum; qui vias caelestes atque terrestres locorum mutationibus praebet; qui humanis ingeniis, quae creavit, etiam scientias artium

PL 220
CC 212

Tako je ona Tellus izvorište božićâ, to jest Velika Majka, pred kojom se nadiže luda i odvratna buka mekoputnika i uskopljenika, onih koji sebe same sijeku i razbacuju se udovima. I zašto se onda Jan naziva glavom bogova, a Tellus glavom božica? Zabluda učini da bude više od jedne glave, dok mahnitost njoj oduze razbor. Zašto se uzalud trse da sve to povežu sa svijetom? Pa kad bi to i uz mogli, nitko pobožan ne štuje svijet mjesto istinskog Boga, međutim, bjelodana istina pokazuje da ni to ne mogu. Neka to radije pripišu mrtvim ljudima i najgorim zlodusima, i neće više biti nikakva pitanja.

29. Zapravo, sve što oni, prema tome bogoslovlju o svojim bogovima, povezuju sa svijetom (služeći se tobože prirodoslovnim objašnjenjima) trebalo bi prije — a bez ikakve sumnje na bogohulnu pomisao — pripisati istinskomu Bogu, koji je stvorio svijet, stvoritelju svake duše i svakog tijela; i razmotrimo to ovako: mi štujemo Boga, a ne nebo i zemlju, od koja se dva dijela sastoji ovaj svijet; a ne štujemo ni dušu ni duše što su razlivene po svim živim stvorovima, nego Boga koji je načinio nebo i zemlju i sve što je u njima; koji je stvorio svaku dušu, bilo kojim načinom ona živjela, i bez sjetila i bez razbora, ili i osjetilnu, ili i razumnu.

30. Sad ću početi nabrajati djela jedinoga i istinskoga Boga, zbog kojih su oni sebi načinili mnoge lažne bogove (nastojeći tobože časno protumačiti svoje najsravnije i najopakije svetinje); mi štujemo onoga Boga, koji je svim naravima koje je stvorio isto tako i pridao početak i kraj opstanka i gibanja; koji posjeduje uzroke stvarima, poznaje ih i njima raspolaže; on je zasnovao moć sjemenju; on je razumsku dušu (koja se naziva duh) dodijelio onim živim stvorovima kojima je htio; on je darovao sposobnost i uporabu govora; on je darom proricanja budućnosti obdario one duhove koje se njemu svidjelo i preko kojih sâm kad ushtjedne proriče buduće događaje i liječi od bolesti preko onih koje nade prikladnim; on upravlja početkom, razvojem i završetkom samih ratova (kad treba popravljati i kažnjavati ljudski rod); on je stvorio i onaj najžešći i najsilniji oganj svijeta i upravlja njime, oganj potreban za održavanje beskrajne prirode; on je tvorac i ravnatelj svih voda.

On je sunce načinio najsjajnijim od svih tjelesnih svjetala i dao mu skladnu snagu i gibanje; a nije uskratio svoje gospodstvo i ovlast ni bićima nižeg svijeta; on je sjemenom i hranom (bilo suhim bilo tekućim) opskrbio smrtnike, rasporedivši kako je komu po naravi potrebno; on zemlju učvršćuje i oploduje; on njezinim plodovima daruje životinje i ljude; on zna i raspoređuje ne samo prvotne nego i drugotne uzroke; on je mjesecu odredio njegov tečaj; opskrbio je stazama nebeskim i zemaljskim sve mijene mjesta; on je ljudskim razumima, koje je stvorio,

Sve ono što su prirodoslovci pripisali svijetu i njegovim dijelovima, trebalo je pripisati jednome istinskom Bogu

Kakvom se pobožnošću razlučuje Tvorac od stvoriva, da se mjesto jedinoga Boga ne bi štovalo onoliko bogova koliko je djela jedinoga stvoritelja

variarum ad adiuvandam vitam naturamque concessit; qui coniunctionem maris et feminae ad adiutorium propagandae prolis instituit; qui hominum coetibus, quem focus et luminibus adhiberent, ad facillimos usus munus terreni ignis indulsit. Ista sunt certe, quae diis selectis per nescio quas physicas interpretationes vir acutissimus atque doctissimus Varro, sive quae aliunde accepit, sive quae ipse coniecit, distribuere laboravit. Haec autem facit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere^{am} et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. Agit autem multa etiam per Angelos; sed non nisi ex se ipso beatificat Angelos. Ita quamvis propter aliquas causas hominibus Angelos mittat, non tamen ex Angelis homines, sed ex se ipso, sicut Angelos, beatificat. Ab hoc uno et vero Deo vitam speramus aeternam.

...qui nos vocat
ad vitam aeter-
nam...

31. Habemus enim ab illo praeter huiusce modi beneficia, quae ex hac, de qua nonnulla diximus, administratione naturae bonis malisque largitur, magnum et bonorum proprium magnae dilectionis indicium. Quamquam enim, quod sumus, quod vivimus, quod caelum terramque conspiciamus, quod habemus mentem atque rationem, qua eum ipsum, qui haec omnia condidit, inquiramus, nequaquam valeamus actioni sufficere gratiarum: tamen quod nos oneratos obrutosque peccatis et a contemplatione suae lucis aversos ac tenebrarum, id est iniquitatis, dilectione caecatos non omnino deseruit misitque nobis Verbum suum, qui est eius unicus Filius, quo pro nobis assumpta carne nato atque passo, quanti Deus hominem penderet, nosceremus atque illo sacrificio singu-

^{am} exercere *M.*

dopustio i znanje o različitim umijećima, da se njima pomaže u životu i u prirodi; on je zasnovao sjedinjenje muškarca i žene kao pomoć za radanje potomstva; on je ljudskim zajednicama podario zemaljski ogranj, radi grijanja i svjetlosti, kako bi im olakšao život.

To su doista ona djela koja je Varon, i učeni i veleoštroumni muž, nastojao raspodijeliti među izabrane bogove s pomoću nekakvih prirodoslovnih objašnjenja, bilo da ih je odnekamo posudio bilo da ih je sam izmislio. A sve to stvara i čini jedan istinski Bog, ali uvijek kao Bog, to jest: svugdje cjelovit, nezatvoren nikakvim mjestima, nesputan nikakvim sponama, nedjeljiv ni na kakve dijelove, nepromjenjiv ni u jednom dijelu, ispunjavajući nebo i zemlju uvijek prisutnom moći i naravi kojoj ništa ne manjka. I tako upravlja svime, što je stvorio, da dopušta svakom stvoru započetke i provedbu vlastitih gibanja. Iako oni ne mogu biti ništa bez njega, nisu što i On sâm. Mnogo toga čini i preko anđela; ali i njih usrećuje samo preko sebe sama. Pa iako zbog stanovitih razloga šalje anđele ljudima, ipak ne usrećuje ljude po anđelima, nego sobom samim, kao i same anđele. Od toga jednoga i istinskoga Boga nadamo se vječnomu životu (32).

31. Pored takvih dobročinstava koja on — a prema svojoj upravi prirodom — podaruje i dobrima i zlima (o čemu smo već ponešto rekli), posjedujemo i veliki dokaz o njegovoj velikoj ljubavi prema dobrima. Dakako, mi mu se ne možemo nikad dostatno zahvaljivati za to što jesmo, što živimo, što gledamo nebesa i zemlju, što imamo pamet i razum, kojima možemo potražiti njega koji je sve to stvorio, ali to što nas (opterećene i svladane grijesima, te odvrćene od motrenja njegove svjetlosti, zaslijepljene ljubavlju prema tmimi, to jest: opaćini) on ipak nije napustio, i poslao nam je svoju Riječ, koja je njegov jedini Sin, a koji je radi nas uzeo tijelo, rodio se i patio, kako bismo spoznali koliko je Bogu do čovjeka, te jedinstvenom žrtvom

Kakva posebna dobročinstva, izuzevši sveopću Božju darežljivost, uživa ju sljedbenici istine

(32) Oslanjajući se na crkveno predanje, Augustin ovdje, gotovo katehetski zbito, obuhvatno i jasno, suprotstavlja građanskoj rimskoj teologiji i njenoj naturalističkoj interpretaciji učenje o Bogu kako on po vjeri zamišlja Boga u sebi samom, u Božjoj biti, i u njegovu odnosu prema svijetu, kojemu je tvorac, upravljač i posljednja usrećujuća svrha: usp. Origen, *De princ.* 1, Prosl. 7, 1, 1, 6; Irenej, *Adv. haer.* 2, 26, 3; 4, 11, 2. O smislu Providnosti v. još knjigu 5, 11.

lari a peccatis omnibus mundaremur eiusque Spiritu in cordibus nostris dilectione diffusa omnibus difficultatibus superatis in aeternam requiem et con/templationis eius ineffabilem /dulcedinem veniremus, quae corda, quot linguae ad agendas ei gratias satis esse contenderint?

PL 221
CC 213

...quae iam in Iudaeorum populo adumbratur.

32. Hoc mysterium vitae aeternae iam inde ab exordio generis humani per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua, quibus oportuit, per Angelos praedicatum est. Deinde populus Hebraeus in unam quamdam rem publicam, quae hoc sacramentum ageret, congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes id, quod ex adventu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse venturum; sparsa etiam postea eadem gente per gentes propter testimonium Scripturarum, quibus aeterna salus in Christo futura praedicta est. Omnes enim non solum prophetiae, quae in verbis sunt, nec tantum praecepta vitae, quae mores pietatemque conformant atque illis litteris continentur, verum etiam sacra, sacerdotia, tabernaculum sive templum, altaria, sacrificia, caerimoniae, dies festi et quidquid aliud ad eam servitutem pertinet, quae Deo debetur et Graece proprie *λατρεία* dicitur, ea significata et praenuntiata sunt^{an}, quae propter aeternam vitam fidelium in Christo et impleta credimus et impleri cernimus et implenda confidimus.

Anceps Varro in reddenda ratione.

33. Per hanc ergo religionem unam et veram potuit aperiri deos gentium esse immundissimos daemones, sub defunctorum occasionibus animarum vel creaturarum specie mundanarum deos se putari cupientes et quasi divinis honoribus eisdemque scelestis ac turpibus rebus superba impuritate laetantes atque ad verum Deum conversionem humanis animis invidentes. Ex quorum immanissimo et impiissimo dominatu homo liberatur, cum credit in eum, qui praebuit ad exsurgendum tantae humilitatis exemplum, quanta illi superbia ceciderunt. Hinc sunt non solum illi, de quibus

^{an} ea . . . sunt] ea significaverunt et praenuntiaverunt M.

bili očišćeni od svih grijeha, pa kad su zbog ljubavi njegova duha, razlivena u našim srcima, sve teškoće nadvladane, da bismo stigli do vječnoga pokoja i neizrecive slasti u njegovu promatranju: koja to srca, koliki jezici mogu ustvrditi, da su kadri uzvratiti mu hvalom? (33).

32. Ova tajna (*mysterium*) vječnog života bijaše — posredstvom anđela — propovijedana od samih početaka ljudskoga roda u stanovitim znacima i otajstvima, primjerenim tim razdobljima, i to onima kojima je trebalo. A onda je židovski puk okupljen u jednu državu, kako bi provodio to otajstvo; među njima se (preko nekih koji su znali, i preko nekih koji nisu znali) proricalo ono što se događa od Kristova dolaska pa do danas i dalje; taj je isti narod poslije rasijan među ostale narode a radi svjedočenja o Svetom pismu, koje je najavljivalo budući vječni spas u Kristu.

Nisu u tim knjigama samo sva proroštva koja su u riječima, nisu samo životni naputci koji tvore čudoredne običaje i pobožnost, nego i sve-tinje, svećenička služba, šator ili hram, žrtvenici, žrtve, obredi, blagdani, te sve ostalo što pripada onoj službi koja se duguje Bogu i koja se grčki prikladno kaže *λατρεία* — svim tim naznačene su i najavljene one stvari koje vjernike vode do vječnoga života, a za koje vjerujemo, da su se u Kristu ispunila, vidimo kako se ispunjavaju i ufamo se da će se ispuniti (34).

33. Dakle, ovom jedinom istinskom vjerom uzmoglo se razobličiti poganske bogove kao nečiste zloduhe, koji su pod krinkom duša pokojnikâ ili u liku svjetovnih stvorova htjeli da se o njima misli kao o bogovima; u svojoj oholosti i nečistoći oni uživaju u nazovibožanskim počastima, mješavini zlodjela i sramote, zavideći ljudskim dušama što se obratiše istinskomu Bogu. Od njihova nakazna i bezbožna gospodstva čovjek se oslobađa kad vjeruje u onoga koji je — za pridizanje — pružio toliki primjer poniznosti kolika je oholost zbog koje su zlodusi pali.

O tome kako svetotajstvo Kristova otkupljenja nije nikad manjkalo u prošlim vremenima, i kako bijaše uvijek spoznavano pod različitim znacima

Samo je kršćanska vjera mogla iznijeti na vidjelo obmanu opakih duhova koji se raduju grijesima ljudi

(33) Nasuprot učenju građanske teologije, u srži kršćanske vjere kao druga osnovna tema stoji čovjek s težnjom za spasenjem: Justin, *Dial.* 141; Irenej, *Adv. haer.* 9, 17, 1-2. Na to se nadovezuje tema Kristova posredništva, što će biti razvijeno u knjizi 9. i 10.

(34) To je primjer općenite metode Augustinove apologetike: pojaviti će se i niže u knjizi 10, 32, a opširnije u 16. i 17.

multa iam diximus, et alii atque alii similes ceterarum gentium atque terrarum, sed etiam hi, de quibus nunc agimus, tamquam in senatum deorum selecti; sed plane selecti nobilitate criminum, non dignitate virtutum. Quorum sacra Varro dum quasi ad naturales rationes referre conatur, quaerens honestare res turpes, quo modo his quadret et consonet non potest invenire, quoniam non sunt ipsae illorum sacrorum causae, quas putat, vel potius vult putari. Nam si non / solum ipsae, verum etiam quaelibet aliae huius generis essent, quamvis nihil ad Deum verum vitamque aeternam, quae in religione quaerenda est, pertinerent, tamen quicumque de / rerum natura reddita ratione aliquantulum mitigarent offensionem, quam non intellecta in sacris aliqua velut turpitudine aut absurditas fecerat; sicut in quibusdam theatrorum fabulis vel delubrorum mysteriis facere conatus est, ubi non theatra delubrorum similitudine absolvit, sed theatrorum potius similitudinem delubra damnavit; tamen utcumque conatus est, ut sensum horribilibus rebus offensum velut naturalium causarum reddita ratio⁸⁰ deliniret.

PL 222

CC 214

Comburuntur
reperiti libri sa-
crorum Numa-
mae...

34. Sed contra invenimus, sicut ipse vir doctissimus prodidit, de Numa Pompilii libris redditas sacrorum causas nullo modo potuisse tolerari nec dignas habitas, quae non solum lectae innotescerent religiosiis, sed saltem scriptae reconderentur in tenebris. Iam enim dicam, quod in tertio huius operis libro me suo loco dicturum esse promiseram. Nam, sicut apud eundem Varronem legitur in libro *De cultu deorum: Terentius quidam cum haberet ad Ianiculum fundum et bubulcus eius iuxta sepulcrum Numa Pompilii traiciens aratrum eruisset ex terra libros eius, ubi sacrorum institutorum scriptae erant causae, in Urbem pertulit ad praetorem. At ille cum inspexisset principia, rem tantam detulit ad senatum. Ubi cum primores quasdam causas legissent, cur quidque in sacris fuerit institutum, Numa mortuo senatus assensus est, eosque libros tamquam religiosi patres conscripti, praetor ut combureret, censuerunt*⁷³. Credat quisque quod putat; immo vero dicat, quod dicendum suggesserit vesana contentio, quilibet tantae impietatis defensor egregius. Me admonere sufficiat sacrorum causas a rege Pompilio, romanorum sacrorum institutore, conscriptas nec populo nec senatui nec saltem ipsis sacerdotibus innotescere debuisse ipsumque Numam Pompilium curiositate illicita ad ea daemonum pervenisse secreta, quae ipse quidem scriberet, ut

⁸⁰ ratione M.

⁷³ Usp. VARON, *Logist.*, (*Curio ili De cultu deor.*), fr. 42; LIVIJE, *Hist.* 40, 29; PLUTARH, *Numa* 22; VALERIJE MAKSIM, 11, 12; PLINIJE, *Hist.* 13, 13, 84—87.

Među tima su ne samo oni o kojima već mnogo rekosmo, te mnogi drugi slični iz ostalih naroda i zemalja, nego i oni kojima se sad bavimo, izabrani kao za nekakav senat bogova, a izabrani — dakako — ne po dostojanstvu vrlina, nego po glasovitosti zlodjelâ. I dok Varon pokušava svesti njihove obrede na nekakve prirodoslovne razloge, nastojeći učiniti časnima te sramotne postupke, ne može pronaći načina kako da to sredi i uskladi, jer uzroci tim svetim obredima nisu oni koje on misli ili radije želi da se misli. Naime, kad bi bili istiniti ne samo oni sami nego i bilo koji razlozi te vrste (iako nemaju nikakve sveze s istinskim Bogom i vječnim životom, koji treba tražiti u vjeri), ipak bi i bilo kakav razlog o samoj naravi stvari unekoliko ublažio uvredu, kakvu im bijaše nanijela nekakva u obredima neshvaćena gnusoba ili besmislica; isto tako kao što je Varon pokušao objasniti neke od priča u kazalištima ili tajne obrede u svetištima, pri čemu nije opravdavao kazalište sličnošću sa svetištima, nego je više osuđivao sama svetišta zbog njihove sličnosti s kazalištima; pa ipak je pokušavao koliko god je mogao da, pruživši dokaz o tobože naravnim uzrocima, umiri osjećaje povrijeđene tima užasima.

34. Nasuprot tome doznajemo, kao što i sam veleučeni muž izjavljuje, kako se razlozi svetim obredima navedeni u knjigama Nume Pompilija nisu mogli nikako podnijeti, te ne samo što ove knjige smatrahu nedostojnima da ih čitaju vjernici, nego čak i neprikladnim da se barem pohrane na neko mračno mjesto. Sad ću navesti ono što sam u trećoj knjizi svojeg djela^A obećao da ću spomenuti na prikladnu mjestu. Evo kako stoji u Varonovoj knjizi *O štovanju bogova*:

»Neki je Terencije imao njivu kraj Janikula. Njegov gonič volova, orući u blizini groba Nume Pompilija, naišao je plugom na kraljeve knjige, u kojima bijahu objašnjeni razlozi vjerskih obreda. Odnio ih je u grad i predao pretoru. Ovaj je pregledao samo početak, te kao predmet od velike važnosti podnio knjige Senatu. Pošto su istaknuti senatori pročitali neke od razloga zašto su ustanovljeni pojedini dijelovi obreda, Senat se složio s mrtvim Numom, pa kao pobožni izabrani vijećnici naredili su pretoru da ih spali«⁷³).

Neka svatko vjeruje u ono što misli; dapače, nek bilo koji istaknuti branitelj takva bezbožja kaže što mu svjetuje nezdrava ljubav za prepirkom; meni je dostatno napomenuti kako uzroke tih svetih obreda (koje zapisa kralj Pompilije, utemeljitelj rimskih obreda) ne bijaše dolično otkriti ni puku, ni Senatu, pa ni samim svećenicima; sam Numa Pompilije, vođen nedopuštenom znatiželjom, bijaše dopro do tajni zlih duhova, koje je zapisao kako bi ih se čitanjem mogao

O knjigama Nume Pompilija, koje je Senat naredio da se spale, kako se ne bi razglasili uzroci svetim obredima, koji su u njima sadržani

^A Vidi *O Božjoj državi*, 3, 9. Prema Liviju (40, 29) u godini 181. pr. Kr. u podnožju Janikula pronađena su dva kamena kovčega, jedan označen kao lijes Nume, a drugi kao spremište njegovih knjiga. Prvi bijaše prazan, u drugome su nađena dva svežnja knjiga, i to posve novih: sedam na latinskom jeziku o pontifikalnom zakonu, a sedam knjiga na grčkom o pitagorejskoj filozofiji. Takva »otkrića« bijahu česta u starini. Posrijedi je vjerojatno bio pokušaj pitagorejaca da od Nume načine zaštitnika svojeg nauka ili se pak radiło o pokušaju obnove rimskih obreda prema pitagorejskom nauku.

haberet unde legendo commoneretur; sed ea tamen, cum rex esset, qui minime quemquam metueret, nec docere aliquem nec delendo vel quoque modo consumendo perdere auderet. Ita quod scire neminem voluit, ne homines nefaria doceret, violare autem timuit, ne daemones iratos haberet, obruit, ubi tutum putavit, sepulcro suo propinquare aratrum posse non credens. Senatus autem cum religiones formidaret damnare maiorum et ideo Numae assentiri cogere, illos tamen libros tam perniciosos esse iudicavit, ut nec obrui rursus iuberet, ne humana curiositas multo vehementius rem iam proditam quaereret, sed flammis aboleri ne/fanda monumenta, ut, quia / iam necesse esse existimabant sacra illa facere, tolerabilius erraretur causis eorum ignoratis, quam cognitis civitas turbaretur.

PL 223
CC 215

...qui compulsus est facere hydromantiam et necromantiam.

35. Nam et ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus sanctus angelus mittebatur, hydromantiam facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum vel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat; ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et νεκρομαντεῖαν Graece dicit vocari⁷⁴, quae [sive hydromantia] sive necromantia dicatur, id ipsum est, ubi videntur mortui divinare. Quibus haec artibus fiant, ipsi viderint. Nolo enim dicere has artes etiam ante nostri Salvatoris adventum in ipsis civitatibus gentium legibus solere prohiberi et poena severissima vindicari. Nolo, inquam, hoc dicere; fortassis enim talia tunc licebant. His tamen artibus didicit⁷⁵ sacra illa Pompilius, quorum sacrorum facta prodidit, causas obruit (ita timuit et ipse quod didicit), quarum causarum proditos libros senatus incendit. Quid mihi ergo Varro illorum sacrorum alias nescio quas causas velut physicas interpretatur? quales si libri illi habuissent, non utique arsissent, aut et istos Varronis ad Caesarem pontificem scriptos atque editos patres conscripti similiter incendissent. Quod ergo aquam egresserit, id est exportaverit, Numa Pompilius, unde hydromantiam faceret, ideo nympham Egeriam coniugem dicitur habuis-

⁷⁵ dicit M.

⁷⁴ Usp. VARON, *Logist.*, (*Curio ili De cultu deor.*), fr. 43.

sjetiti; ali iako bijaše kralj (koji se najmanje imao bojati koga), ipak se nije usudio nikoga poučavati u tome, ali ni da izbriše te knjige ili ih nekako uništi. Nije htio da itko o tome dozna, kako ne bi ljude poučavao opačini; ali se bojao silom uništiti knjige, da ne bi rasrdio zloduhe, pa ih je zakopao, gdje je mislio da je sigurno, ne vjerujući da se plug može približiti njegovu grobu. Dočim Senat, iako se plašio osuditi vjeru svojih predaka (te stoga bijaše prisiljen složiti se s Numom), ipak je te knjige smatrao toliko pogubnim tako da nije naredio ni da se opet zakopaju — kako ljudska znatiželja ne bi još žešće potražila ono što je već bilo izneseno na svjetlost, nego narediše da se spalje ta nemila svjedočanstva; a jer su smatrali kako je nužno zadržati te obrede, mislili su da se podnošljivije griješi ako su im nepoznati uzroci tih svetkovina nego da spoznavši njih izazovu pomutnju u državi (35).

35. Sam Numa (kojemu ne bijaše poslan ni jedan Božji prorok, ni jedan sveti anđeo) bijaše prisiljen baviti se vodočaranjem (*hydromantia*) te je u vodi ugledao likove bogova ili radije obmane zlih duhova, od kojih je čuo kakve obrede treba ustanoviti i vršiti. Isti Varon kaže kako je ta vrsta gatanja došla iz Perzije, i spominje kako se njome bavio i Numa a kasnije filozof Pitagora^A; a ako bi se upotrijebila krv, kaže, da bi se pozivali mrtvi, što se grčki zove νεκρομαντεία⁷⁴ (mrtvočaranje; proricanje mrtvaca); ali zvalo se to hidromancija (gatanje po vodi) ili nekromancija (gatanje po duhovima mrtvih), ista je stvar, gdje se čini kako mrtvaci proriču. Kojim se to umijećima postiže, time nek se sami bave. Ne želim tvrditi da su ta umijeća čak i prije dolaska našeg Spasitelja zabranjivana zakonom i najstrože kažnjavana^B i u poganskim gradovima. To, kažem, neću tvrditi; možda je tada takvo što bilo i dopušteno. Međutim, s pomoću tih umijeća Pompilije je doznao ono o obredima, kojih je izvedbu objavio, ali je razloge zakopao (toliko se i sâm prepao onoga što je naučio), a kad su pro-nađene knjige o tim uzrocima, Senat ih je spalio.

Zašto mi, dakle, Varon te obrede tumači nekakvim tabožnjim prirodoslovnim uzrocima, kakvi da bijahu u onim knjigama, zacijelo ih ne bi spaljivali, ili bi pak izabrani vijećnici jednako spalili i te Varonove knjige, čak pošto su posvećene velikom svećeniku Cezaru i bile objavljene? Dakle, zbog toga što je Numa Pompilije izvlačio vodu (*aquam egerere*), to jest iznosio, kako bi vršio vodočaranje, govorilo se da je

(35) Nalog Senata da se otajne Numine knjige spalje nije donesen zbog njihove besramnosti već zbog sakralnosti koja nije smjela biti oskvrnuta, a prijetilo je da se to dogodi divulgacijom; u starih naroda oskvrnjivanje svetoga kažnjavalo se smrću: usp. Zakon *XII tab.*; Ciceron, *De leg.* 2, 8, 19-20. To je, recimo, uzrok smrti pjesnika Valerija iz Sore (v. gore 7, 9, 2 i bilj. 14).

^A Iako proricanje, čaranje, gatanje bijaše uobičajeno među Grcima i prije Homera, kažu da je perzijske običaje uveo Ostanos, jedan od maga, koji se pridružio Kserksu za vrijeme vojne na Grčku 480. pr. Kr. Pretpostavlja se da je i Pitagora učio magiju od perzijskih maga. Nije jasno kako je Numa (koji je živio još ranije) učio ista od Perzijanaca. Ta je baština maga, preko helenističkih pisaca, stigla do Varona, Plinija i Tertulijana.

^B Nema podataka o takvom kažnjavanju prije Dioklecijanova doba. Te je zakone zatim potvrdio Konstantin zabranivši sve noćne obrede i sve vrste gatanja koje su u vezi s pojedincima.

O vodočaranju, koje je zavelo Numu pošto je ugledao stanovite likove zloduhâ

PL 224

CC 216

se, quem ad modum in supradicto libro Varronis exponitur⁷⁵. Ita enim solent res gestae aspersione mendaciorum in fabulas verti. In / illa igitur hydromantia curiosissimus rex ille Romanus et sacra didicit, quae in libris suis pontifices haberent, et eorum causas, quas praeter se neminem scire voluit. Itaque eas seorsum scriptas secum quodam modo mori fecit, quando ita subtrahendas hominum notitiae sepeliendasque curavit. Aut ergo daemonum illic tam sordidae et noxiae cupiditates erant conscriptae, ut ex his tota illa theologia civilis etiam apud tales homines execrabilis appareret, qui tam multa in ipsis sacris erubescenda susceperant; aut illi omnes nihil aliud quam homines mortui prodebantur, quos tam prolixa⁹⁹ temporis vetustate fere omnes populi gentium deos immortales esse crediderant, cum et talibus sacris idem illi daemones oblectarentur, qui se colendos pro ipsis mortuis, quos deos putari fecerant, quibusdam fallacium miraculorum attestacionibus / supponebant. Sed occulta Dei veri providentia factum est, ut et Pompilio amico suo illis conciliati artibus, quibus hydromantia fieri potuit, cuncta illa confiteri permitterentur, et tamen, ut moriturus incenderet ea potius quam obrueret, admonere non permitterentur; qui ne innotescerent nec aratro, quo sunt eruta, obsistere potuerunt, nec stilo Varronis, quo ea, quae de hac re gesta sunt, in nostram memoriam pervenerunt. Non enim possunt, quod non sinuntur efficere; sinuntur autem alto Dei summi iustoque iudicio pro meritis eorum, quos ab eis vel affligi tantum, vel etiam subici ac decipi iustum est. Quam vero perniciosae vel a cultu verae divinitatis alienae illae litterae iudicatae sint, hinc intellegi potest, quod eas maluit senatus incendere, quam Pompilius occultavit, quam timere quod timuit, qui hoc audere non potuit. Qui ergo vitam nec modo habere vult piam, talibus sacris quaerat aeternam; qui autem cum malignis daemonibus non vult habere societatem, non superstitionem, qua coluntur, noxiam pertimescat, sed veram religionem, qua produntur et vincuntur, agnoscat.

⁹⁹ proluxi *M.*

⁷⁵ *Ibidem.*

za suprugu imao nimfu Egeriju^C, kao što Varon objašnjava u prije spomenutoj knjizi⁷⁵). Tako se obično zbiljski događaji pretvaraju u izmišljotine poprskani lažima (36). Dakle, s pomoću toga vodočaranja sâm je najznatiji rimski kralj naučio i obrede, koje su veliki svećenici trebali sačuvati u svojim knjigama, a i njihove uzroke, o kojima nije htio da itko zna osim njega. I tako, pošto ih je zasebice zapisao, odredio je nekako da umru zajedno s njim, kad se ono pobrinuo da ljudi o njima ne doznaju i zakopao ih. Dakle, ili u njima bijahu opisane tako gnusobne i štetne požude, da bi se po njima cijelo to građansko bogoslovje učinilo odvratnim čak i onim ljudima koji u obredima bijahu poduzimali tolika toga sramotnoga; ili se tu otkrivalo kako su svi ti bogovi tek mrtvi ljudi, o kojima su zbog tako duge prošlosti tako dugo vremena gotovo svi poganski narodi vjerovali da su besmrtni bogovi; a zli su se duhovi radovali i takvim obredima i, namićući kao svjedočanstva lažna čudesa, podmetali su sebe same da ih štiju mjesto pokojnikâ, nagovorivši ljude prvo kako su ti bogovi.

Nu tajnom providnošću istinskoga Boga dogodilo se da je zlodusima dopušteno da svojemu prijatelju Pompiliju, s pomoću umijeća vodočaranja, otkriju sve one tajne, ali im nije bilo dopušteno, da ga na umoru opomenu nek same knjige radije spali negoli zakopa; isto tako oni nisu mogli spriječiti otkriće tih knjiga, bilo da zadrže plug koji ih je iskopao, bilo Varonovo pero, po kojem je priča o tim događajima stigla i do nas. Ne mogu, naime, učiniti ono što im nije dopušteno; a dopušta im se po dubokom i pravednom sudu svevišnjega Boga, koji prema zaslugama ljudi dosuđuje ili da ih zlodusi samo povrijede, ili da ih pak s pravom podrede i obmanu. A koliko pogubni i koliko daleko od štovanja istinskoga božanstva morali su biti ti zapisci, može se shvatiti po tome što je Senat više volio spaliti ono što je Pompilije sakrio, negoli se bojati onoga čega se on bojao, kad se nije na to odvažio.

Stoga onaj tko ni sad ne želi živjeti pobožnim životom, neka takvim obredima potraži vječni život; onaj pako tko se ne želi družiti s opakim zlodusima, nek se ne boji škodljive praznovjerice kojom takve štiju, nego nek prizna istinsku vjeru, koja ih razobličuje i pobjeđuje.

(36) Nekromancija je postupak dozivanja mrtvih, ponajviše proroka i gatalaca, s pomoću vidljive tvari, napose krvi (usp. Izidor, *Ety.* 8, 9, 10); bila je uobičajena u mnogih starih naroda, uključivši Židove (usp. 1 Sam 28, 7-23) i Grke (usp. Homer, *Odiseja* 10, 490-494; 11, 23ss). Hidromancija je dozivanje demona s pomoću vode: o tome Plinije Stariji, *Nat. hist.* 37, 11, 73 (192) i Izidor, *n. dj.* 16, 15, 22.

^C *Egeria* izvorno bijaše duh u gaju Dijane u Ariciji. U Rimu je njezino ime vezano za izvor Kamene, pokraj mjesta Porta Capena, gdje su vestalke uzimale vodu za obrede. Samo ime *Egeria* tumačilo se od *egerere* (uzimati, izvlačiti vodu). Same Kamene smatrane su vodenim nimfama ili Muzama, pa je *Egeria* tako mogla i nadahnuti i napućivati Numu u njegovim odnosima s bogovima; on je, uz to, postao neke vrste liječnik i čarobnjak.

KNJIGA VIII.

Osma se knjiga može definirati kao suočavanje platonizma s kršćanstvom, u nakani da se izvorna nit platonizma, kao vodeća misao klasične mudrosti, odvoji od interpretacija koje se izrođuju kako bi se prilagodile politeizmu i idolatriji, iako s nekim premissljajima i pridržajima. Možemo tu knjigu podijeliti u tri dijela.

U prvom dijelu, uz napomene o jonskoj i italskoj školi te o Sokratu, Augustin izlaže Platonovu misao: iznosi njegovu tripartitnu podjelu filozofije, na fiziku, logiku i etiku, pa dokazuje da se u platonskoj mudrosti javlja ideja o jednom Bogu, kao transcendentnom biću u fizičkoj filozofiji, kao svjetlu i istini u logici, te kao dobru i svrsi u etici. Prvi dio Augustin zaključuje navodeći riječi Pavlove o mogućnosti autentičnog teizma u okvirima klasične mudrosti (1—12).

U drugom dijelu analizira Augustin Apulejevu teoriju o pet konstitutivnih značajki demoni (život, strastvenost, inteligencija, eterično tijelo, besmrtno postojanje) koje bi ih trebale uspostaviti kao posredna bića između bogova i ljudi. Augustin isključuje mogućnost takvog posredništva, s obzirom na njihovu opakost te na apsurdne i opsene politeističke prakse koje se njima duguju (13—22).

U trećem se dijelu navode neki hermetički odlomci o egipatskom politeističkom i idolopoklonstvenom kultu, evidentira se magijski oblik idolatrije, te se utvrđuje razlika između politeističkog kulta pobožanstvenjenih ljudi i kršćanskog kulta mučenika (23—27).

BREVICULUS

1. *De quaestione naturalis theologiae cum philosophis excellentioris scientiae discutienda.*
2. *De duobus philosophorum generibus, id est Italico et Ionico, eorumque auctoribus.*
3. *De Socratica disciplina.*
4. *De praecipuo inter Socratis discipulos Platone, qui omnem philosophiam triplici partitione distinxit.*
5. *Quod de theologia cum Platonicis potissimum disceptandum sit, quorum opinioni omnium philosophorum postponenda sint dogmata.*
6. *De Platonicorum sensu in ea parte philosophiae, quae physica nominatur.*
7. *Quanto excellentiores ceteris in logica, id est rationali philosophia, Platonici sint habendi.*
8. *Quod etiam in morali philosophia Platonici obtineant principatum.*
9. *De ea philosophia, quae ad veritatem fidei Christianae propius accessit.*
10. *Quae sit inter philosophicas artes religiosi excellentia Christiani.*
11. *Unde Plato eam intellegentiam potuerit acquirere, qua Christianae scientiae propinquavit.*
12. *Quod etiam Platonicis, licet de uno vero Deo bene senserint, multis tamen diis sacra facienda censuerint.*
13. *De sententia Platonis, qua definivit deos non esse nisi bonos amicosque virtutum.*
14. *De opinione eorum, qui rationales animas trium generum esse dixerunt, id est in diis caelestibus, in daemonibus aeriis et in hominibus terrenis.*
15. *Quod neque propter aera corpora neque propter superiora habitacula daemones hominibus antecellant.*
- CC XVII 16. *Quid de moribus atque actionibus daemonum Apuleius Platonicus senserit.*
17. *An dignum sit eos spiritus ab homine coli, a quorum vitis eum oporteat liberari.*
18. *Qualis religio sit, in qua docetur, quod homines, ut commendentur diis bonis, daemonibus uti debeant advocatis.*
19. *De impietate artis magicae, quae patrociniis nimitur spirituum malignorum.*
20. *An credendum sit quod dii boni libentius daemonibus quam hominibus misceantur.*

SAŽETAK

1. *O pitanju naravnog bogoslovlja koje treba pretresati s filozofima vrsnijeg znanja*
2. *O dvije vrste filozofija, o italskoj i jonskoj, te o njihovim utemeljiteljima*
3. *O Sokratovu nauku*
4. *O Platonu, najvažnijem među Sokratovim učenicima, i o njegovoj trostrukoj razdiobi cjelokupne filozofije*
5. *O bogoslovlju treba prije svega raspravljati s platoncima, jer njihovu mnijenju treba pretpostaviti zasade svih ostalih filozofa*
6. *O nazoru platonikâ u onome dijelu filozofije koji se naziva prirodnim (naravnim)*
7. *Koliko su platonici izvrsniji od ostalih u logici, to jest u razumskoj filozofiji*
8. *Platonicima pripada prvenstvo i u čudorednoj filozofiji*
9. *O onoj filozofiji koja se najviše približila istini kršćanske vjere*
10. *U čemu je izvrsnost vjernika kršćanina naprama filozofskim umijećima*
11. *Odakle je Platon mogao steći ono razumijeće kojim se približio kršćanskom znanju*
12. *O tome što su čak i platonici, iako su ispravno mislili o jednom istinskom Bogu, ipak držali da treba štovati više bogova*
13. *O Platonovu mnijenju, kojim je branio samo one bogove koji su dobri i prijatelji vrlinâ*
14. *O nazoru onih koji rekoše kako postoje tri vrste razumskih duša, to jest: u nebeskim bogovima, u zračnim demonima te u zemaljskim ljudima*
15. *O tome kako demoni nisu izvrsniji od ljudi, niti zbog svojih zračnih tijela niti zbog uzvišenijih staništa*
16. *Što je platonik Apulej mislio o običajima i činovima demonâ*
17. *Da li je dolično čovjeku štovati one duhove od čijih poroka njega treba izbavljati*
18. *Kakva je ona vjera koja naučava kako se ljudi trebaju služiti demonima kao odvjetnicima da bi se preporučili dobrim bogovima*
19. *O bezbožnosti čarobničkog umijeća, koje se primjenjuje pod zaštitom zlih duhova*
20. *Treba li vjerovati da se dobri bogovi radije druže s demonima negoli s ljudima*

21. *An daemonibus nuntiis et interpretibus dii utantur fallique se ab eis aut ignorent aut velint.*
22. *De abiciendo cultu daemonum contra Apuleium.*
23. *Quid Hermes Trismegistus de idolatria senserit et unde scire potuerit superstitiones Aegyptias auferendas.*
24. *Quo modo Hermes parentum suorum sit confessus errorem, quem tamen doluerit destruendum.*
25. *De his, quae sanctis Angelis et hominibus bonis possunt esse communia.*
26. *Quod omnis religio paganorum circa homines mortuos fuerit implicata.*
27. *De modo honoris, quem Christiani martyribus impendunt.*

- Služeći se demonima kao glasnicima i posrednicima, znaju li bogovi da ih ti varaju ili sami hoće da ih varaju* **21.**
- O ukinuću štovanja demonâ, a protiv Apuleja* **22.**
- Što je Hermes Trismegistos mislio o kumirstvu i odakle je mogao znati o ukinuću egipatskih praznovjerica* **23.**
- Kako je Hermes priznao zabludu svojih predaka, ali je ipak žalio njezinu propast* **24.**
- O onim stvarima koje mogu biti zajedničke svetim anđelima i dobrim ljudima* **25.**
- O tome kako je cjelokupna vjera poganâ isprepletana s mrtvim ljudima* **26.**
- O časti kojom kršćani štiju svoje mučenike* **27.**

LIBER OCTAVUS

CHRISTI ET ROMANORUM RELIGIO AD PHILOSOPHORUM
SAPIENTIAM CONFERUNTUR

*Platoniorum quae sit humanarum divinarumque rerum scientia
(1-12)*

Cum platonis
conferenda Christi
religio.

PL 224

PL 225

1. Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum et explicatione librorum. De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus (non enim fabulosa est vel civilis, hoc est vel theatra vel urbana; / quarum altera iactat deorum crimina, altera indicat deorum desideria crimiōsiora ac per hoc malignorum potius daemonum quam deorum), sed cum philosophis est habenda collatio; quorum ipsum nomen si latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem / facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in omnibus, qui hoc nomine gloriantur (neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores, quicumque appellantur philosophi): profecto ex omnibus, quorum sententias ex^a litteris nosse potuimus, eligendi sunt cum quibus non indigne quaestio ista tractetur. Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologian

^a et] *isp. CC.*

KNJIGA OSMA

SUOČAVANJE POLITEIZMA, KRŠĆANSTVA I FILOZOFIJE

Metafizika i teizam u učenju platonika (1-12)

1. Sad moramo prionuti na posao s više duhovnog napora nego što je trebalo za rješavanje i izlaganje pitanja u prethodnim knjigama. Dakako, o onome bogoslovlju koje nazivaju naravnim ne raspravlja se s bilo kojima od ljudi (jer ovo nije ni basneno ni građansko, nije, naime, ni kazališno ni gradsko; od kojih se prvo razmeće zlodjelima bogova, dok drugo otkriva čak zločinačkije želje bogova te ih time razotkriva više kao zloduhe nego kao bogove), nego nam je raspravljati s filozofima, kojima i samo ime (ako ga latinski protumačimo) proglašuje ljubav prema mudrosti.

Zatim, ako je mudrost Bog, po kojemu je načinjeno sve, kao što pokaza božanska ovlast i istina, istinski filozof ljubitelj je Boga (1). Ali, budući se sama stvar koju to ime označuje ne nalazi u svih onih koji se hvastaju tim imenom — i nisu nužno ljubitelji istinske mudrosti svi oni što se nazivaju filozofima — zapravo moramo izabrati, između svih onih kojih mnijenje uzmogosmo doznati iz knjiga, one s kojima se dostojno može raspravljati o tome pitanju. Isto tako, nisam nakanio ovim djelom pobijati sva isprazna mnijenja svih filozofa, nego samo ona koja se tiču

O pitanju naravnog bogoslovlja koje treba pretresati s filozofima vrsnijeg znanja

(1) Ova definicija pravog filozofa, koju Augustin ponavlja sa zadovoljstvom (usp. gore 7, 8; 7, 10, 2), izvire iz poimanja filozofije kao ljubavi prema mudrosti. To gledanje je mladi Augustin upoznao prvi put čitajući Ciceronova *Hortenzija* (*Conf.* 3, 4, 7-8), ali on mudrost poistovjećuje s Bogom. Otud proistječe da nema druge mudrosti nego štovati pravoga Boga. Prema tome — i to je zaključak kojemu vodi sva njegova apologetska rasprava s poganskim politeizmom — jedina je prava filozofija kršćanska, jer samo ona uči čovjeka pravom čašćenju Boga. Drugim riječima, pravi je filozof onaj koji postiže svrhu filozofije, a to je onaj koji ljubi Boga i ljubeći ga uživa (*De mor. Eccl. cath.* 1, 3, 4).

CC 217

pertinent, quo verbo graeco significari / intellegimus de divinitate rationem sive sermonem; nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos ob eam causam colendos putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologian naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit, isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectua-lem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit. Hos philosophos Platonicos appellatos a Platone doctore vocabulo derivato nullus, qui haec vel tenuiter audivit, ignorat. De hoc igitur Platone, quae necessaria praesenti quaestioni existimo, breviter attingam, prius illo commemorans, qui eum in eodem genere litterarum tempore praecesserunt.

Duplex philosophorum genus fuit: italicum et ionicum.

2. Quantum enim attinet ad litteras Graecas, quae lingua inter ceteras gentium clarior habetur¹, duo philosophorum genera traduntur: unum Italicum ex ea parte Italiae, quae quondam magna Graecia nuncupata est; alterum Ionicum in eis terris, ubi et nunc Graecia nominatur. Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea Sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur², iste interrogatus, quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae; quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur³. Ionici vero generis princeps fuit Thales Milesius, unus illorum septem, qui sunt appellati Sapientes. Sed illi sex vitae genere distinguebantur et quibusdam praeceptis ad bene vivendum accommodatis; iste autem Thales, ut / successores etiam propagaret, rerum naturam scrutatus suasque disputationes literis mandans eminuit maximeque admirabilis exstitit, quod astro-

PL 226

¹ Usp. L. KRAS, u: CICERON, *De orat.* 3, 24, 93—95; *De nat. deor.* 1, 4, 8.

² Usp. PLATON, *Protagora* 343 a.

³ Usp. CICERON, *Tuscul.* 5, 3, 8—9.

teologije, grčke riječi koju shvaćamo da označuje mišljenje ili govorenje o božanstvu (ili bogoslovlje); a ne ni to od svih filozofa, nego samo onih koji se slažu s nama u tome da božanstvo postoji i brine o ljudskim stvarima, ali im nije dostatno štovanje jednog nepromjenjivog Boga, kako bi se stekao blažen život i nakon smrti, nego mniju kako radi toga treba štovati mnoge bogove, koje je On zasnovao i postavio.

Ti su filozofi, naime, nadmašili Varonovo mnijenje i više se približili istini; ako je on cijelo naravno bogoslovlje uzmogao proširiti sve do ovog svijeta ili njegove duše, ovi ispovijedaju, da se iznad cijele te naravi duše nalazi Bog, i koji je načinio ne samo ovaj vidljivi svijet (koji se često naziva imenom neba i zemlje) nego uopće i svaku dušu, i koji razboritu i razumsku dušu — od koje je vrste i ljudska duša — usrećuje dioništvom u svojoj nepromjenjivoj i netjelesnoj svjetlosti. I oni koji su o ovome samo štogod načuli znaju da se ti filozofi zovu platoncima, a prema imenu svojeg učitelja Platona. Dakle, o tome Platonu ukratko ću reći ono što smatram potrebnim za sadašnju raspravu, spomenuvši prije one koji su mu vremenski prethodili u toj vrsti književnosti.

2. Što se tiče grčke književnosti (koje se jezik najviše cijeni među ostalim narodima)¹⁾ po predaji postoje dvije vrste filozofa: jedna italska, iz onog dijela Italije koji se nekoć nazivaše Magna Graecia, i druga jonska, uobičajena u onim zemljama koje se i danas zovu Grčka (2).

O dvije vrste filozofija, o italskoj i jonskoj, te o njihovim utemeljiteljima

Italsku vrstu utemeljio je Pitagora sa Sama, od kojega je, kažu, poteklo i samo ime filozofija. Budući da su, naime, u doba prije njegovog one što su se isticali od ostalih pohvalnim životom nazivali mudracima²⁾, kad su Pitagoru upitali što mu je zanimanje, odgovorio je kako je filozof, to jest tražitelj ili ljubitelj mudrosti, jer mu se činilo posve drskim tvrditi da je mudrac.³⁾

Jonskoj vrsti filozofije prvakom bijaše Tales iz Mileta^A, jedan od onih što su nazivani Sedam mudraca. Šestorica ostalih odlikovali su se svojim načinom života i stanovitim naputcima prikladnima za dobar život; Tales je dočim — kako bi ostavio i sljedbenike iza sebe — istraživao narav stvari te zapisao svoja otkrića i time se proslavio, a najdivnije mu postignuće bijaše što je, upoznavši račun zvjezdoznanstva,

(2) Augustinu nije namjera isključiti elejsku školu; želi radije razlikovati dvije vrste: jednu, teističku (italsku), i drugu, prirodoslovnu (jonsku), kojoj navodi predvodnike sve do Sokrata, da naznači kako je u starijoj prevladavalo agnostičko teološko gledanje a u mladoj, od Anaksagore dalje, gledanje teističko.

A Tales (ili Tal) rođen je 624. pr. Kr. Kao državnik pripremao jonski otpor protiv Perzije. Po predaji je prorekaio pomrčinu Sunca 23. svibnja 585. u dan bitke kod Halisa, te uveo egipatski mjerni sustav u Grčku. Prema svojoj kozmologiji utemeljitelj je prirodne znanosti. Po njemu je voda temeljna i vječna tvar iz koje sve stvari nastaju i u koju se vraćaju. Talesova djela nisu sačuvana.

logiae numeris comprehensis defectus solis et lunae etiam praedicere potuit. Aquam tamen putavit rerum esse principium et hinc omnia elementa mundi ipsumque mundum et quae in eo gignuntur existere. Nihil autem huic operi, quod mundo considerato tam mirabile^b aspiciamus, ex divina mente praeposuit. Huic successit Anaximander, eius auditor, mutavitque de rerum natura opinionem. Non enim ex una re, sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum / principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi, modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit; nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens. Iste Anaximenes discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas aeri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Anaxagoras vero eius auditor harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit et dixit ex infinita materia, quae constaret similibus inter se particulis rerum omnium; quibus suis et propriis singula fieri^c, sed animo faciente divino. Diogenes quoque, Anaximenes alter auditor, aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent; sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset. Anaxagorae successit auditor eius Archelaus. Etiam ipse de particulis inter se similibus, quibus singula quaeque fierent, ita putavit constare omnia, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora aeterna, id est illas particulas, coniungendo et dissipando ageret omnia. Socrates huius discipulus fuisse perhibetur, magister Platonis, propter quem breviter cuncta ista recolui.

3. Socrates ergo, primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent. Non mihi autem videtur posse ad

Socrates de bonis moribus disseruit.

^b admirabile *M.*

^c omnium; ... fieri] omnium genera pro modulibus et speciebus propriis singula fieri *M.*

uspijevao proricati pomrčinu Sunca i Mjeseca. Smatrao je, međutim, kako je voda pratvar stvari te da iz nje nastaju sva počela svijeta, sam svijet i sve što se u njemu rađa. Nu, cijelome tomu djelu (svijetu, što nam se čini toliko divnim kad ga promatramo) nije pretpostavio nikakav božanski um.

Njega je naslijedio Anaksimandar, njegov učenik, koji je izmijenio mnijenje o naravi stvari. Nije mislio da iz jedne stvari (kao Tales, iz vlage) nastaju sve stvari, nego da se svaka pojedina stvar rađa iz svojih vlastitih počela. Vjerovao je kako su počela pojedinih stvari^B beskonačna, te da rađaju bezbrojne svjetove zajedno sa svime što u njima nastaje; i držao je kako se ti svjetovi čas raspadaju čas ponovo nastaju, prema vremenu trajanja, kako je već kojem moguće; a ni on u svemu tome djelovanju prirode nije pridavao nešto božanskom umu.

Njegov učenik i sljedbenik je Anaksimenes, koji je uzroke svih stvari pripisao zraku; on bogove nije ni nijekao ni prešućivao; ali je vjerovao kako oni nisu stvorili zrak, nego da su sami potekli od zraka (3).

Njegov pak učenik Anaxagoras mislio je kako je tvorac svih stvari koje vidimo božanski duh, a iz beskonačne tvari, koja se sastoji od međusobno sličnih čestica svih stvari; i svaka od njih postaje od sebi svojstvenih čestica, ali djelovanjem božanskoga duha.

Diogen, koji bijaše drugi učenik Anaksimenesa, reče kako je zrak pratvar iz koje nastaju sve stvari; ali da je taj dionik božanskoga razuma, bez kojega ne može ništa iz njega nastati^C. Anaxagorasu je naslijedio njegov učenik Arhelaj^D. I on je mislio kako se sve stvari sastoje od međusobno sličnih čestica, od kojih nastaju pojedine tvorevine, ali je ustvrdio da u njima postoji um, koji spajajući i razdvajajući vječita tijela, to jest one čestice, stvara sve stvari. Kažu kako Sokrat bijaše učenik Arheleja; a sam Sokrat učitelj Platonu, zbog kojega sam sve ovo ukratko i naveo(4).

3. Sokrat se spominje kao prvi koji je cjelokupnu filozofiju skrenuo na ispravljanje i upravljanje čudorednih običaja, dok su se svi prije njega bavili više prirodom, to jest prirodoslovnim istraživanjima. Meni se čini, kako nije moguće posve jasno odrediti, da li je Sokrat

O Sokratovu nauku

(3) Po Augustinu filozofska se misao u trojice predstavnika starojonske škole nije znala osloboditi upornih tragova animizma.

(4) Po Augustinu teistička bi se misao unutar jonske škole javljala u Anaxagorasu (usp. Diels 59, fr. 12-13).

^B Čini se da je Augustin ovdje pomiješao dvoje; Anaksimandar naučavaše da je početak svih stvari τὸ ἀπειρον, beskonačno ili neograničeno, iz čega se izvode i djeluju kao opreke: toplo i hladno, mokro i suho; Anaxagoras je opet držao da sve stvari potječu od beskrajno sitnih čestica ili sjemenki (σπέρματα, ili po Aristotelu ἁποτομερή, istodjelnice). Anaksimandar je inače prvi grčki prozaik, prvi je tvrdio da je Zemlja okrugla, i prvi načinio zemljovid ondašnjeg svijeta.

^C Diogen iz Apolonije (oko 440. pr. Kr.) obnovio je Anaksimenesov nauk o zraku, ali nije mogao biti njegov učenik. On je sljedbenik Anaksimenesa i Anaxagorasu i u nauku o zvijezdama.

^D Čini se da je Arhelaj spajao Anaxagorasov nauk o sjemenju s Anaksimenesovim zrakom.

liquidum colligi, utrum Socrates, ut hoc faceret, taedio rerum obscurarum et incertarum ad aliquid apertum et certum rependum animum intenderit, quod esset beatae vitae necessarium, propter quam unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse vide/tur industria; an vero, sicut de illo quidam benevolentius suspicantur, nolebat immundos terrenis cupiditatibus animos se extendere in divina conari. Quando quidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas non nisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat; unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium / factarum naturarum stabiliter vivunt, intellegentiae puritate conspiceret⁴. Constat eum tamen imperitorum stultitiam scire se aliquid opinantium etiam in ipsis moralibus quaestionibus, quo totum animum intendisse videbatur, vel confessa ignorantia sua vel dissimulata scientia lepore mirabili disserendi et acutissima urbanitate agitasse atque versasse⁵. Unde et concitatis inimicitiiis calumniosa criminatione damnatus morte multatus est⁶. Sed eum postea illa ipsa, quae publice damnaverat, Atheniensium civitas publice luxit, in duos accusatores eius usque adeo populi indignatione conversa, ut unus eorum oppressus vi multitudinis interiret, exsilio autem voluntario atque perpetuo poenam similem alter evaderet⁷. Tam praeclara igitur vitae mortisque fama Socrates reliquit plurimos suae philosophiae sectatores, quorum certatim studium fuit in quaestionum moralium disceptatione versari, ubi agitur de summo bono, quo fieri homo beatus potest. Quod in Socratis disputationibus, dum omnia movet, asserit, destruit, quoniam non evidenter apparuit: quod cuique placuit inde sumpserunt et ubi cuique visum est constituerunt finem boni. Finis autem boni appellatur, quo quisque cum pervenerit beatus est. Sic autem diversas inter se Socratici de isto fine sententias habuerunt, ut (quod vix credibile est unius magistri potuisse facere sectatores) quidam summum bonum esse dicerent voluptatem, sicut Aristippus; quidam virtutem, sicut Antisthenes⁸. Sic alii atque alii aliud atque aliud opinati sunt, quos commemorare longum est.

⁴ Usp. PLATON, Fedon 65 a—e. 82 d—84 b; Fedro 246 e—254 b; Gozba 210 a—211 c; Država, knj. 4. 8. 9; AUGUSTIN, De vera relig. 3, 3.

⁵ Usp. dijaloge: Eutifront, Eutidem, Hipija Vel., Teetet.

⁶ Usp. PLATON, Obrana Sokratova, Kriton, Fedon.

⁷ Usp. DIOGEN LAERTIJE, 2, 43.

⁸ Usp. ARISTIP u: DIOGEN LAERTIJE 2, 86—88; ANTISTEN, ibidem 6, 10—13.

tako postupio ili što mu bijahu dojadili ti nejasni i neodređeni predmeti te je usredotočio svoju pozornost da otkrije ono što je jasno i određeno, a što je potrebno za blaženi život, i što se činilo jedinim ciljem tolikih besanih i mučnih napora svih filozofa, — ili pak (kao što o njemu neki dobronamjernije misle) nije htio da se duše okaljane zemaljskim požudama naprežu kako bi dosegle one božanske stvari. On je vidio gdje ljudi istražuju uzroke stvarima, samo što je sam vjerovao da se prvi i najviši uzroci nalaze u volji jednoga i svevišnjeg Boga; otuda je mislio kako se oni mogu shvatiti samo očišćenim umom; stoga je smatrao kako je potrebno nastojati da se očisti život čudorednim običajima, da bi se tako duša (oslobođena tereta požuda) svojom naravnom krepčinom uzdigla do vječnih stvari te s pomoću čistoće razumnosti promatrala prirodu netjelesne i nepromjenjive svjetlosti, gdje postojano žive uzroci svih stvorenih naravi.⁴⁾ U svakom slučaju nema dvojbe, da je on čudesnom dosjetljivošću raspravljanja i najostrovnijom ugladenošću istraživao i razotkrivao glupost nevježâ, koji su sebi umišljali kako znaju nešto čak i u samim onim čudorednim pitanjima (kojima on očigledno bijaše posvetio sav svoj duh) bilo da je priznavao svoje neznanje, bilo da je skrivao svoje znanje.⁵⁾ Zbog toga je, izazvavši neprijateljstva, kovarno optužen te osuđen na smrt.⁶⁾ Ali kasnije, taj isti grad Atenjana, koji ga bijaše javno osudio, javno ga je ožalio; a javna ogorčenost toliko se okrenula protiv dvojice njegovih tužitelja te je jedan od njih izgubio glavu od nasilja gomile, dok je drugi izbjegao sličnoj kazni otišavši svojevrijedno u vječno izgnanstvo^{7)A}.

A tolika bijaše slava o njegovu životu i smrti, da je Sokrat ostavio iza sebe mnoge sljedbenike svoje filozofije, koji su se između sebe nadmetali u raspravama o čudorednim pitanjima, gdje je riječ o najvišem dobru, kojim čovjek može postići blaženstvo. To najviše dobro nije se jasno postavilo u samim Sokratovim raspravama (jer je on o svemu započinjao, ustvrdio ovo ili ono, te zatim to odbacivao), pa je svaki od sljedbenika uzimao od toga što mu se sviđjelo i, kako se ono komu činilo, tako je to i postavljeno kao svrha dobra. Svrha dobra, naime, naziva se ono do čega treba stići da bi čovjek stekao blaženstvo. A o dotičnome najvišem dobru zastupala su se tako različita mnijenja među sokraticima — a jedva je vjerojatno kako je moglo doći do čega takvog među sljedbenicima jednog učitelja — te su neki govorili kako je najviše dobro užitek (poput Aristipa), a drugi opet vrlina (poput Antistena)^{8)B}. I tako su jedni od njih mislili jedno a drugi drugo (5), pa je predugo sve to nabrajati.

(5) Ocjenjujući Sokratov govor o najvišem dobru aporetiskim i nedorečenim Augustin sljedi gotovo u stopu Cicerona (*Tuscul. 5, 4, 11*).

A O takvoj promjeni raspoloženja prema Sokratu govore Diodor Sikul i Diogen Laertije (2. 43), o čemu nema čvršćih dokaza. Vjerojatnije je da dugo vremena Sokrat nije bio u dobroj uspomeni Atenjanima.

B Aristip iz Cirene, utemeljitelj cirenke škole, vjerojatno nije bio Sokratov učenik, nego unuk toga Aristipa. Njemu je neposredni užitek bio jedina svrha djelovanja; ali on je užitke razlikovao, jer neki na kraju dovode do bola. Čovjek mora birati užitke, što zahtijeva suzdržavanje, pa se taj nauk približava Epikuru. Antisten je dočim bio Sokratov učenik; osnivač je glasovite ciničke škole, a naučavao je da vrlina, i sreća koju ona donosi, ovisi o slobodi od potreba i želja.

Quae Plato intellexerit et praeceperit.

PL 228

4. Sed inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qua^d omnino ceteros obscuraret, Plato. Qui cum esset Atheniensis, honesto apud suos loco natus, et ingenio mirabili longe suos condiscipulos anteiret, parum tamen putans perficiendae philosophiae sufficere se ipsum ac Socraticam disciplinam, quam longe ac late potuit peregrinatus est, quaquaversum eum alicuius nobilitatae scientiae percipiendae fama rapiebat. Itaque et in Aegypto didicit quaecumque magna illic habebantur atque docebantur⁹, et inde in eas Italiae partes veniens, ubi Pythagoreorum fama celebrabatur, quidquid Italicae philosophiae tunc florebat, auditis eminentioribus in ea doctoribus facillime comprehendit¹⁰. Et quia magistrum Socratem singulariter diligebat, eum loquentem faciens fere in omnibus sermonibus suis etiam illa, quae vel ab aliis didicerat, vel ipse quanta potuerat intelligentia viderat, cum illius lepore et moralibus disputationibus temperavit. Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius / activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem): Socrates in activa excelluisse memoratur; Phythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse¹¹. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disternitur a falso¹². Quae licet utriusque, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intellegitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere. Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror et temere affirmandum esse non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem, notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspicui possint. Ex his tamen, quae apud eum leguntur, sive quae dixit, sive quae ab aliis dicta esse narravit atque con-

^d qui M.

⁹ Usp. DIOGEN LAERTIJE 3, 6; PLATON, *Zakoni* 656 c—657 b. 819 b; *Epinomis* 987 a; *Timej* 21 e—25 d.

¹⁰ Usp. DIOGEN LAERTIJE 3, 6. 9. 21.

¹¹ Usp. CICERON, *Tuscul.* 5, 4, 10.

¹² Usp. stoici u: ECIJE 1, pr. 2; DIOGEN LAERTIJE 7, 40; SEKST EMPIRIK, *Adv. math.* 7, 17, 40; usp. i CICERON, *Varro (Ac. post.)* I 5, 19; APULEJ, *De dogm. Plat.* 1, 3.

4. Ali među Sokratovim učenicima Platon je onaj koji je zaista zasluženost postigao najsjajniju slavu te posve zasjenio ostale.

Platon bijaše Atenjanin, rođen u uglednoj obitelji, a začudnim darom duha uveliko je nadmašivao ostale suučeničke; budući da je mislio kako ni njegovo vlastito umovanje a ni Sokratov nauk nisu dostatni da usavrši svoju filozofiju, koliko god je mogao, putovao je nadugo i naširoko, kamo god bi ga privukao glas o nečijem izvrsnijem naučavanju. Tako je u Egiptu doznao što god se ondje smatralo važnim i naučavalo⁹), a odatle je prešao u one krajeve Italije gdje bijahu na glasu pitagorejci i tu je s najvećom lakoćom naučio sve ono čime se tada dičila italska filozofija, slušajući njezine najistaknutije naučavatelje.¹⁰) A budući je izuzetno volio svojeg učitelja Sokrata, dao mu je da bude govornikom u gotovo svim svojim raspravama, pa je i ono što je od drugih naučio i ono što je sam uzmogao uvidjeti svojom razumnošću uskladio sa Sokratovom domišljatošću i pretresanjima o čudoređu.

I jer se proučavanje filozofije odvija i u djelovanju i u razmatranju, može se reći da je jedan njezin dio djelatni (praktični), dok je drugi razmatrački (teorijski); prvi, djelatni, dio tiče se vođenja života, to jest oblikovanja čudorednih običaja; misaoni dio se tiče spoznaje prirodnih uzroka i najčistije istine; kaže se kako se Sokrat odlikovao u djelatnoj mudrosti, dok je Pitagora, koliko god je to mogao, posvetio sile svojeg razuma razmatračkom umovanju.¹¹) Zbog toga Platona hvale da je usavršio filozofiju spojivši to dvoje; a filozofiju je podijelio u tri dijela: jedna mu je čudoredna (*moralis*), koja se najviše bavi djelovanjem; druga je naravna (*naturalis*), koja je posvećena promatranju; dok je treća razumska (*rationalis*), koja razlikuje istinito od lažnog.¹²) Ova je posljednja potrebna i jednome i drugome, to jest i djelovanju i razmatranju, ali razmatranje (*contemplatio*) najvećim je dijelom ono što postavlja uvid u istinu. Stoga ova trojna razdioba nije u opreci s razlikovanjem prema kojem se cjelokupno proučavanje mudrosti sastoji od djelovanja i razmatranja (*in actione et contemplatione*).

A što je pak sam Platon mislio u tima dijelovima ili o pojedinima od njih, to jest: što je spoznao ili vjerovao gdje je svrha svih djelovanja, gdje je uzrok svih naravi, gdje je svjetlost svih umovanja — to mislim da je predugo pojedince razlagati, a ne mislim da je prikladno prosuđivati naprečac. Budući da je Platon veoma držao do običaja svojega učitelja Sokrata (kojega čini govornikom u svojim knjigama, a koji običavaše skrivati svoje znanje ili vlastito mnijenje) i kako mu se svidio i sam ga je nastojao primjenjivati, što je opet imalo za posljedak da se lako ne mogu prozreti ni Platonove vlastite misli o velikim stvarima.

Od tih stvari koje se u njega čitaju (bilo da ih je sam izjavio, bilo da ih je naveo i zapisao kao tuđe stavove, a koji su se njemu svidjeli),

O Platonu, najvažnijem među Sokratovim učenicima, i o njegovoj trostrukoj razdiobi cjelokupne filozofije

scripsit, quae sibi placita viderentur, quaedam commemorari et operi huic inseri oportet a nobis, vel ubi suffragatur religioni verae, quam fides nostra suscepit ac defendit, vel ubi ei videtur esse contrarius, quantum ad istam de uno Deo et pluribus pertinet quaestionem, propter vitam, quae post mortem futura est, veraciter beatam. Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse ac^e secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vi/vendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum, verum, optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis certa^f sunt omnia; / ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.

PL 229

CC 221

Convenienter
Christi religio
cum platonis
confertur.

5. Si ergo Plato Dei huius imitorem, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere ceteros? Nulli nobis quam isti propius accesserunt. Cedat eis igitur non solum theologia illa fabulosa deorum criminibus oblectans animos impiorum, nec solum etiam illa civilis, ubi impuri daemones terrestribus gaudiis deditos populos deorum nomine seducentes humanos errores tamquam suos divinos honores habere voluerunt, ad spectandos suorum criminum ludos cultores suos tamquam ad suum cultum studiis immundissimis excitantes et sibi delectabiliores ludos de ipsis spectatoribus exhibentes (ubi si qua velut honesta geruntur in templis, coniuncta sibi theatrorum obscenitate turpantur, et quaecumque turpia geruntur in theatris, comparata sibi templorum foeditate laudantur), et ea, quae Varro ex his sacris quasi ad caelum et terram rerumque mortalium semina et actus interpretatus est¹³ (quia nec ipsa illis ritibus significantur, quae ipse insinuare conatur, et ideo veritas conantem non sequitur; et si ipsa essent, tamen animae rationali ea, quae infra illam naturae^g ordine constituta sunt, pro deo suo colenda non essent, nec sibi debuit praeferre tamquam deos eas res, quibus ipsam praetulit verus Deus), et ea, quae Numa Pompilius re vera ad sacra eius modi pertinentia secum sepeliendo curavit abscondi

^e atque M.

^f secura M.

^g naturali M.

¹³ Tumačenje u: VARON, *Antiq. (rer. div.)* 16; usp. i prethodnu knjigu.

mi neke trebamo spomenuti i unijeti u ovo djelo, ili ondje gdje podupire istinsku vjeru (koju prihvatismo i koju branimo), ili gdje se čini kako je u opreci s njom, kao kad je posrijedi pitanje o jednom Bogu i o više bogova, a zbog života nakon smrti koji će biti istinski blažen (6). Možda opet oni koji Platona uveliko i s pravom pretpostavljaju ostalim poganskim filozofima (i na veliku su glasu kao oni što ga i ostroumnije i istinitije razumijevaju i slijede) misle takvo nešto o Bogu, da u njemu otkrivaju i uzrok opstanka (*causa subsistendi*) i razlog razumijevanja (*ratio intelligendi*) i red življenja (*ordo vivendi*) (7); a od toga troga prvo se tiče naravnog, drugo razumskog, a treće ćudorednog dijela filozofije. Ako je čovjek stvoren tako da s pomoću onoga što je u njemu izvrsno dostigne ono što je izvrsnije od svega, to jest jedinog istinskog i predobrog Boga — bez kojega ni jedna narav ne opstoji, ni jedan nauk ne poučava, nikakva poraba ne koristi — onda tražimo njega, u kojemu su nam pouzdane sve stvari; promatrajmo njega, u kojemu nam je sve izvjesno; i volimo njega, u kojemu nam je sve pravo.

5. Dakle, ako Platon reče da je mudrac oponašatelj, spoznavatelj i ljubitelj ovoga Boga, te da dioništvom u njemu postaje blažen, koja je onda potreba pretresati ostale? Od njih se nama nisu više približili ni jedni drugi.

Nek se stoga pred njima povuče ne samo ono basнено bogoslovlje (koje duše bezbožnika uveseljava zlodjelima bogova) i ne samo ono građansko (gdje nečisti zlodusi, pod imenom bogova, zavedoše puk predan zemaljskim užicima, nakanivši pretvarati ljudske pogreške u vlastite božanske počasti; gdje u svojih štovatelja, kako bi gledali priredbe o zločinima bogova, pobuđuju najprljavije požude kao sebi u počast, dok im tako sami ti promatrači priređuju još ugodnije izvedbe — gdje ako se što god časno i izvodi u hramovima, ono se kalja povezano s bestidnošću u kazalištima; a što god se gnusno izvodi u kazalištima, još uvijek je pohvalno uspoređeno s gadostima u hramovima; nego neka se pred platoncima povuče i ono što je Varon tumačio nastojeći spojiti one obrede s nebom i zemljom te sa sjemenom i djelovanjem smrtnika.¹³) Jer onog značenja što je Varon htio unijeti u te obrede u njima nema; i činjenice ne odgovaraju istini. A da toga značenja i jest bilo, razumska duša ipak ne bi mogla štovati kao svojeg boga one stvari koje su joj podređene prema naravnom poretku, niti je mogla sebi samoj pretpostavljati kao bogove one stvari iznad kojih je istinski

O bogoslovlju treba prije svega raspravljati s platoncima, jer njihovo mnijenje treba pretpostaviti zasada-ma svih filozofa

(6) Obavijest kojom raspolaže o povijesti filozofije, napose o Platonu, Augustin je mogao dobiti od Cicerona (osobito iz *De natura deorum* i *Tusculanae*); i trodjelni raspored filozofije na fiziku, logiku i etiku, koji se izravniše oslanja na stoike, možemo naći u Cicerona (*Varro seu Ac. post.* 1, 5, 19) i u Apuleja (*De dogm. Plat.* 1, 3).

(7) Nadovezuje se osobito na Plotina (*Enn.* 6, 9, 8-9), na Porfirija (*Epist. ad Marc.* 10-12) a možda i na Plutarha (*Quaest. plat.* 2, 1000f-1001d).

et aratro eruta senatus iussit incendi¹⁴. (In eo genere sunt etiam illa, ut aliquid de Numa mitius suspicemur, quae Alexander Macedo scribit ad matrem sibi a magno antistite sacrorum Aegyptiorum quodam Leone patefacta¹⁵, ubi non Picus et Faunus et Aeneas et Romulus vel etiam Hercules et Aesculapius et Liber Semela natus et Tyndaridae fratres et si quos alios ex mortalibus pro diis habent; sed ipsi etiam maiorum gentium dii, quos Cicero in *Tusculanis* tacitis nomi/nibus videtur attingere¹⁶, Iuppiter, Iuno, Saturnus, Vulcanus, Vesta et alii plurimi, quos Varro conatur ad mundi partes sive elementa transferre, homines fuisse produntur. Timens enim et ille quasi revelata mysteria petens admonet Alexandrum, ut, cum ea matri conscripta insinuaverit, flammis iubeat concremari). Non solum ergo ista, quae duae theologiae, fabulosa continent et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum et rerum auctorem et veritatis illustratorem et beatitudinis largitorem esse dixerunt; sed alii quoque philosophi, qui / corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei cognitoribus viris, ut Thales in umore, Anaximenes in aere, Stoici in igne, Epicurus in atomis, hoc est minutissimis corpusculis, quae nec dividi nec sentiri querunt, et quicumque alii, quorum enumeratione immorari non est necesse, sive simplicia sive coniuncta corpora, sive vita carentia sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt. Nam quidam eorum a rebus non vivis res vivas fieri posse crediderunt, sicut Epicurei; quidam vero a vivente quidem et viventia et non viventia, sed tamen a corpore corpora¹⁷. Nam Stoici ignem, id est corpus unum ex his quattuor elementis, quibus visibilis mundus hic constat, et viventem et sapientem et ipsius mundi fabricatorem atque omnium, quae in eo sunt, eumque omnino ignem deum esse putaverunt. Hi et ceteri similes eorum id solum cogitare potuerunt, quod cum eis corda eorum obstricta carnis sensibus fabulata sunt. In se quippe habebant quod non videbant, et apud se imaginabantur quod foris viderant, etiam quando non

PL 230

CC 222

¹⁴ Usp. VARON, *Logist. (Curio ili De cultu deor.)*, fr. 42—43; usp. gore 7, 34—35.

¹⁵ Usp. CIPRIJAN, *De idol. vanitate* 4; usp. i niže 27.

¹⁶ Usp. CICERON, *Tuscul.* 1, 13, 29.

¹⁷ Usp. TALES u: Diels 11, fr. 3; ANAKSIMEN u: Diels 13, fr. 3; stoici u: CICERON, *De nat. deor.* 2, 9, 24—25; DIOGEN LAERTIJE 7, 156; EPIKUR, *Poslanica Herodotu* 41—45; LUKRECIJE, *De rer. nat.* 5, 419—431.

Bog postavio nju samu. Isto vrijedi i o onim spisima o svetim obredima za koje se Numa Pompilije pobrinuo da ih skrije zakopavši ih zajedno sa sobom i koje je plug izbačio a Senat naredio nek se spale¹⁴).

U istu vrstu idu i one stvari (a da bismo nešto blaže sudili o samome Numi) o kojima je u pismu majci pisao Aleksandar Macedonski, koje mu je otkrio nekakav veliki egipatski svećenik Leon¹⁵A. Tu su ne samo Piko i Faun, Eneja i Romul, te čak Heraklo, Eskulap i Liber (Semelin sin) i blizanci Tindarevi, i još neki drugi od smrtnika koje štiju kao bogove, nego čak i oni bogovi velikih naroda (na koje čini se misli Ciceron ne spominjući im imena u *Tuskulanskim razgovorima*)¹⁶: Jupiter, Junona, Saturn, Vulkan, Vesta i mnogi drugi — koje Varon pokušava poistovjetiti s dijelovima svijeta ili s prapočelima — tu su svi ti razotkriveni kao negdašnji ljudi. Kako se i taj bojao, da se te tajne ne bi razglasile, preklinjao je Aleksandra tražeći od njega, kad ovaj bijaše nakanio sve to pismom povjeriti svojoj majci, nek zapisano preda plamenju(8).

I tako, dakle, trebaju sadržaji ne samo ta dva bogoslovlja, basnenog i građanskog, ustupiti mjesto filozofima platoncima, koji su ustvrdili da je istinski Bog i tvorac svih stvari i rasvjetitelj istine i darivatelj blaženstva; nego isto tako i ostali filozofi, koji su — podredivši svoje umove tijelu — smatrali kako su počela prirode tjelesna; i takvi moraju ustuknuti pred onim velikim muževima, priznavateljima velikog Boga; takav je Tales, koji je to vidio u vlazi, Anaksimenu u zraku, stoici u ognju, Epikuru u atomima (to jest: u najsitnijim tjeleščima, koja se ne mogu ni dijeliti ni zamijetiti) i svi ostali — na čijem se nabranjanju nije potrebno zadržavati — bilo da su rekli kako su stvarima uzrok i počela tijela jednostavna ili složena, bilo neživa ili živa, ali uvijek tijela. Naime, neki su od njih, kao epikurejci, vjerovali kako žive stvari mogu nastajati od neživih; drugi opet kako i žive i nežive stvari potječu od živoga, ali ipak tijela od tijela.¹⁷ Stoici su opet mislili kako je oganj (to jest jedno tijelo od četiriju pratvari od kojih se sastoji vidljivi svijet) i živ i mudar te tvorac samoga svijeta i svega što je u njemu i da je uopće oganj — bog.

Ti i ostali njima slični mogli su zamisliti samo ono što bi im izmislilo vlastito srce zatočeno osjetilima puti. Jer, u sebi su imali ono što nisu vidjeli, a unutra su u sebi zamišljali ono što bijahu vani promatrali, pa

(8) Ezoterizam bijaše vrlo strogo ponašanje osoba iniciranih u neke vjerske, misterijske i mudrosne krugove. (Takvog držanja bilo je i u prvih kršćana.) Učenje (δόγμα) bilo je nepovredivo; u pojedinim slučajevima otkriti ga značilo je upasti u smrtnu kaznu (jedna od poglavitih optužbi protiv Sokrata bila je ta!): usp. Platon, *Apol.* 19b-c.

A To je apokrifno pismo sastavio Leon iz Pele iz III st. pr. Kr. Augustin je pomiješao toga Leona s egipatskim svećenikom koji je navodno uputio Aleksandra Velikog u povijest egipatskih bogova, povjerivši mu kako oni izvorno bijahu kraljevi.

videbant, sed tantummodo cogitabant¹⁸. Hoc autem in conspectu talis cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis; illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est nec similitudo corporis; et unde videtur atque utrum pulchra an deformis sit iudicatur, profecto est melius quam ipsa quae iudicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si iam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis aspicitur atque iudicatur, nec ipsa corpus est. Non est ergo nec terra nec aqua, nec aer nec ignis, quibus quattuor corporibus, quae dicuntur quattuor elementa, mundum corporeum videmus esse compactum. Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est? Cedant ergo et isti, ut dictum est, Platonicis; cedant et illi, quos quidem pudit dicere Deum corpus esse, verum tamen eiusdem naturae, cuius ille est, animos nostros esse putaverunt; ita non eos movit tanta mutabilitas animae, quam Dei naturae tribuere nefas est. Sed dicunt: Corpore mutatur animae natura, nam per se ipsa^h incommutabilis est. Poterant isti dicere: Corpore aliquo vulneratur caro, nam per se ipsa invulnerabilis est. Prorsus quod mutari non potest, nulla re potest, ac per hoc quod corpore / mutari potest, aliqua re potest et ideo incommutabile recte dici non potest.

PL 231

Philosophia naturalis platonici Deum quaerunt... CC 223

6. Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse / Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum¹⁹. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est quia incommutabiliter est. Ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates ordinatumque motum et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecumque corpora in eis sunt, sive

^h ipsam M.

¹⁸ Usp. ECIJE, *Plac.* 4, 11–12; DIOGEN LAERTIJE 7, 42. 46. 54; SEKST EMPIRIK, *Adv. math.* 8, 10–11; CICERON, *Varro (Ac. post.)* 11, 40–41.

¹⁹ Usp. PLATON, *Timej* 28 b–29 a; PLUTARH, *De def. orac.* 29, 426 a; PLOTIN, *En.* 1, 6, 7.

čak kad i nisu vidali, nego samo sebi utvarali.¹⁸) Nu, ono što je u predodžbi takva razmišljanja nije više tijelo, nego nalika tijela; a ono čime se u duši vidi ta nalika tijela, nije ni tijelo ni nalika tijela; a ono opet čime se to promatra te prosuduje, da li je nalika lijepa ili ružna, zaista je bolje od onoga o čemu se sudi. To je um čovjekov i narav razumske duše, a nije tijelo, kad već nije tijelo ni ona nalika tijela, dok se promatra i prosuduje u duši onoga koji razmišlja. To nije, dakle, ni zemlja ni voda, ni zrak ni oganj (četiri tijela, koja nazivaju i četiri pratvari, i od kojih vidimo sastavljen ovaj tjelesni svijet). A onda, ako naša duša nije tijelo, kojim je onda načinom tijelo Bog, tvorac duše?

Dakle, kao što je rečeno, neka i ti ustupe mjesto platoncima; a isto tako i oni kojih je sram reći da je Bog tijelo, pa ipak ustvrdiše da su naše duše iste naravi kao i on^B; njih se nije nimalo dojmila tolika promjenjivost duše, koju je hula pripisivati naravi Boga. Ali oni kažu: »Tijelom se mijenja narav duše, a ona je sama po sebi nepromjenjiva«. Ti su mogli reći i ovo: »Pūt se ranjava nekakvim tijelom, ali je sama po sebi neranjiva«. A zapravo, ono što se ne može promijeniti, to se ničim ne može mijenjati; pa prema tome: ono što se može mijenjati nekim tijelom, može se nečim promijeniti, te se pravo ne može nazvati nepromjenjivim (9).

6. Dakle, ti filozofi (o kojima vidimo kako su posve zasluženo glasovitošću i slavom nadmašili sve ostale) uvidješe da nikakvo tijelo nije Bog, pa su stoga tražeci Boga nadišli sva tijela. Uvidjeli su kako bilo što promjenjivo nije svevišnji Bog, te su tako tragajući za svevišnjim Bogom nadišli svaku dušu i sve promjenjive duhove.¹⁹) Zatim su uvidjeli, kako svaki oblik u bilo kojoj promjenjivoj stvari (po kojem ona jest ono što god jest, kako god i koje god naravi jest) ne može biti osim od onoga koji istinski jest, jer nepromjenjivo jest; iz toga pak dalje slijedi: tijelo cjelokupnog svemira, likovi, svojstva, uređeno gibanje, pratvari raspoređene od neba pa do zemlje te sva tijela koja su u njima; ili sav

O nazoru platonika u onome dijelu filozofije koji se naziva prirodnim

(9) Unutar fizičkog dijela platoničke filozofije, koja sadrži i znatan utjecaj Aristotelov, a nasuprot epikurejskog materijalizma, Augustin gradi pretpostavke svoje metafizičke ontologije ističući pojam tijela i osjetnog svijeta, pojam misli i duhovnog bića koje nadilazi svijet kao i pojam Boga koji nadilazi jedan i drugi svijet posvemašnjom prisutnošću sebi, a po strani od svakog postajanja: usp. Platon, *Phil.* 28c-31a; Aristotel, *Met.* 1071, 2 - 1073, 28; Plotin, *Enn.* 4, 9, 7; 6, 5, 3; Porfirije, *Epist. ad Marc.* 11.

B Augustin vjerojatno misli na pitagorejce.

omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus, vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus, vel quae et haec habet et intellegit, qualis est in hominibus, vel quae nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, sentit, intellegit, qualis est in Angelis, nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est; quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intellegere, quasi possit vivere non intellegens; nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse, quasi possit intellegere non beatus¹; sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse. Consideraverunt enim, quid quid est, vel corpus esse vel vitam, meliusque aliquid vitam esse quam corpus, speciemque corporis esse sensibilem, intellegibilem vitae. Proinde intellegibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intellegibilia, quae conspectu mentis intellegi¹. Nulla est enim pulchritudo corporalis sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret; melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitior quam minus exercitatus et idem ipse unus, cum proficit, melius utique postea quam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur²⁰. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem^m omni specie carere possent, omnino nulla essent: viderunt esse aliquid ubi prima essetⁿ incommutabilis et ideo nec comparabilis; atque ibi esse / rerum principium rectissime crederunt, quod factum non esset et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, manifestavit eis ipse, cum ab eis invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas²¹; a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt. Haec de illa parte, quam physicam, id est naturalem, nuncupant, dicta sint.

¹ non beatus] et non beatus esse M.

¹ possunt *dod. M.*

^m si autem] et si M.

ⁿ et *dod. M.*

²⁰ Usp. PLATON, *Timej* 27 e—28 a; *Parmenid* 130 a—131 c; PLOTIN, *Eneade* 2, 4, 8; 3, 6, 11—12.

²¹ Rim 1, 19—20.

život, bilo onaj koji hrani i održava (kakav je u drveću), bilo onaj koji uz to još i osjeća (kakav je u životinjama), bilo onaj koji sve to ima i još razumijeva (kakav je u ljudima), bilo onaj kojemu ne treba održavanja hranom, a ipak postoji, osjeća, razumijeva (kakav je u anđelima) — sav on ne može biti nego od onoga koji naprosto jest (*qui simpliciter est*); jer njemu nije jedno biti, a drugo živjeti, kao da može biti ne živeći; niti je pak njemu jedno živjeti, a drugo razumijevati, kao da može živjeti ne razumijevajući; niti mu je opet jedno razumijevati, a drugo biti blaženim, kao da može razumijevati a ne biti blažen; nego je njemu živjeti, razumijevati i biti blaženim isto što i biti.

Zbog te nepromjenjivosti i jednostavnosti razumjeli su da je on sve te stvari načinio, a sam nije mogao biti načinjen ni od jedne od njih. Razmišljali su o tome kako sve što jest ili je tijelo ili život, i da je život bolji od tijela, i da je oblik tijela osjetilan (*sensibilis*), dok je oblik života razumljiv (*intelligibilis*). Stoga su razumljivi oblik pretpostavili osjetilnom. Osjetninama (*sensibilia*) nazivamo one stvari koje se mogu osjetiti tjelesnim vidom i dodirom; a razumninama (*intelligibilia*) one stvari koje se mogu razumjeti duhovnim uvidom. Nema nikakve tjelesne ljepote, bilo u mirovanju tijela, kao što je lik, bilo u gibanju, kao što je napjev, a da o njoj duh (*animus*) ne sudi. A duh to ne bi uzmogao, da u njemu ne postoji bolji takav oblik, bez nakupnine oline, bez šuma zvuka, i bez protežnosti bilo prostora bilo vremena. Ali kad taj oblik ne bi i tu bio promjenjiv, onda jedan ne bi bolje od drugoga sudio o osjetljivom obliku; domišljatiji čovjek bolje od tupljega, bolje vičniji od nevičnijega, bolje iskusniji od neiskusnijega, pa i jedan jedini, kako napreduje, bolje poslije nego prije. A ono što dopušta više i manje, bez ikakve je dvojbe promjenjivo.

Otuda su domišljati, učeni i u takvu razmišljanju iskusni ljudi lako otkrili da prvotni oblik (*prima species*) ne može biti u tim stvarima gdje je dokazano promjenjivo.²⁰ Budući, dakle, da prema njihovu nazoru i tijelo i duša mogu biti s manjim i većim oblikom (a kad bi mogli biti bez ikakva oblika, onda ne bi bili ništa), uvidješe kako postoji nešto u čemu je prvotni oblik nepromjenjiv te stoga neusporediv; i s potpunim su pravom vjerovali kako je tu ono počelo stvari (*principium rerum*), koje nije načinjeno, a iz kojega su načinjene sve stvari (10). Tako im je ono što o Bogu znaju očitovao on sam, budući da njegovo nevidljivo vide razumijevanjem onoga što je načinjeno; pa i njegovu vječnu moć i božanstvo²¹; jer on je stvorio sve vidljive i vremenite stvari. Nek je toliko dostatno o onome dijelu koji nazivaju prirodoslovnom, to jest naravnom filozofijom.

(10) Opet unutar fizičkog dijela platoničke filozofije, koja nije bez Aristotelovih utjecaja, Augustin se trudi istaknuti krajnje točke izvjesne teodiceje, to jest njena počela: pojam i opstojnost Boga kao bića posve nadilazna, od kojega kao izvora i svrhe zavise tvarni i duhovni svijet: usp. Platon, *Tim.* 29d-38c; Aristotel, *Met.* 1073,24 - 1075,10; Plotin, *n. dj.* 5, 1, 4-5; Filon, *Leg. all.* 2, 1-3; Porfirije, *n. dj.* 15.

...rationali conspicunt lumen veritatis...

7. Quod autem attinet ad doctrinam, ubi versatur pars altera, quae ab eis logica, id est rationalis, vocatur: absit ut his comparandi videantur, qui posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis eorumque infidis et fallacibus regulis omnia, quae discuntur, metienda esse censuerunt, ut Epicurei et quicumque alii tales²², ut etiam ipsi Stoici, qui cum vehementer amaverint solertiam disputandi, quam dialecticam nominant, a corporis sensibus eam ducendam putarunt, hinc asseverantes animum concipere notiones, quas appellant *ἐννοίας* earum rerum scilicet quas definiendo explicant; hinc propagari atque connecti totam discendi docendique rationem²³. Ubi ego multum mirari soleo, cum pulchros dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem viderint, qualibus oculis carnis formam sapientiae decusque conspexerint. Hi vero, quos merito, ceteris anteposimus, discreverunt ea, quae mente conspiciuntur, ab his, quae sensibus attinguntur, nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eumdem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia²⁴.

...morali finem boni Deum esse praecipiant.

8. Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt *ἠθικὴν* ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentes nihil, quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque homini esse dixerunt²⁵. Videbant quippe ipsum hominem constare ex animo et corpore et ideo ab alterutro istorum duorum aut ab utroque bene sibi esse posse credebant, finali quodam bono, quo beati essent, quo cuncta quae agebant referrent atque id quo referendum esset non ultra quaerent. Unde illi, qui dicuntur addidisse tertium genus bono/rum, quod appellatur extrinsecus, sicuti est honor, / gloria, pecunia et si quid huius modi, non sic addiderunt, ut finale esset, id est propter se ipsum appeten-

CC 225
PL 233

²² Usp. EPIKUR, *Glavna učenja* 23 u: DIOGEN LAERTIJE 10, 31–32; cinici u: PLATON, *Sofist* 251 b–c; ARISTOTEL, *Met.* 1043 b. 23–28.

²³ Usp. DIOGEN LAERTIJE 7, 42. 51. 54; SEKST EMPIRIK, *Adv. math.* 7, 253–257; ECIJE, *Plac.* 4, 11.

²⁴ Up. PLATON, *Država* 509 d–511 e. 532 a–535 a; PLOTIN, *En.* 5, 8, 12.

²⁵ Od tijela: Aristip u: DIOGEN LAERTIJE 2, 88; EPIKUR, *Poslanica Men.* 127–32; *Glavna učenja* 5–6; od duše: PLATON npr. *Gozba*, 207 a; *Gorgija* 499 e; *Država* 532 a–535 a; ARISTOTEL, npr. *Nikom. et.* 1097 a 15–1098 a 18; PLOTIN *En.* 1, 4, 2; 3, 6, 2; od jednoga i drugoga: stoici, npr. u: DIOGEN LAERTIJE 7, 85–89, u: CICERON, *Tuscul.* 4, 17, 37–38.

7. Što se pak tiče nauka koji je u drugome dijelu, koji nazivaju logičkim, to jest razumskim, nek je od mene daleko da bi se ovi uspoređivali s onima koji prosudbu istine smještaju u sjetila tijela i koji misle da sve što se uči treba odmjeravati takvim nepouzdanim i varljivim mjerilima, kakvi su epikurejci i ostali poput njih²²) te čak i stoici (koji, iako su silovito zaljubljeni u umijeće raspravljanja, koje nazivaju dijalektikom, ipak misle kako to umijeće treba izvoditi iz tjelesnih sjetila); oni naime tvrde kako tu duša začine svoje zamisli, pojmove (*notiones*), koje nazivaju *ἐννοίας*, to jest: od onih stvari koje objašnjavaju s pomoću odredaba (*definiendo*); odatle se izvodi i razvija cijeli njihov sustav učenja i naučavanja.²³) A ja se tu uvijek veoma čudim, kad oni kažu kako su samo mudraci lijepi, kojim li to tjelesnim sjetilima vide tu ljepotu, kojim li to putenim očima promatraju oblik i krasotu mudrosti.

Dočim ovi filozofi, koje s pravom pretpostavljamo svima ostalima, razlučivahu one stvari koje se promatraju umom od onih koje se dosežu sjetilima, ne oduzimajući pri tome sjetilima ono što ona mogu, niti im pak pridajući više nego što mogu. A ustvrđiše da svjetlost umova (kojom se sve uči) isti je onaj Bog, tvorac svih stvari²⁴) (11).

8. Preostali dio je čudoredni (*pars moralis*), koji se grčkom riječju naziva etičkim (*τὰ ἠθικά*), gdje se istražuje o najvišem dobru, s kojim povezujemo sve što činimo, i što je ono za čime ne tragamo zbog nečega drugog, nego zbog njega samoga; i kad ga dosegnemo ništa nam drugo više ne treba tražiti da bismo bili blaženi. Stoga se to naziva i svrhom (*finis*), jer zbog njega želimo ostale stvari, a njega samo radi njega samoga.

To dobro koje daruje blaženstvo jedni rekoše da je od tijela, drugi od duše, a treći od jednog i od drugog.²⁵) Oni su, dakako, vidjeli da se čovjek sastoji od duše i tijela, pa su tako vjerovali da bi jednim ili drugim mogao doći do dobra ili pak obojim, naime: do nekoga konačnog dobra, kojim bi postali blaženi, s kojim bi povezivali sve što čine i izvan kojega ne bi tražili ono s čime bi se trebalo povezivati. Stoga i oni o kojima se kaže da su dodali treću vrstu dobara, koja se nazivaju izvanjskim (*extrinsecus*) — kakva su čast, slava, novac i ostalo slično tome — nisu pridodali tu vrstu dobra da bi ono bilo konačno, to jest: da bi se

Koliko su platonici izvrsniji od ostalih u logici, to jest u razumskoj filozofiji

Platonicima pripada prvenstvo i u čudorednoj filozofiji

(11) Unutar spoznajne platoničke filozofije (opet s utjecajem Aristotelovim) javlja se, tijekom povijesti filozofije, pravi intelektualizam, uzet kao nadilaznost misli nasuprot epikurejskog senzizma i stoičkog empirizma: usp. npr. Platon, *Politeia* 509d–511; Aristotel, *De an.* 429, 10–340, 9; Plotin, *n. dj.* 5, 3, 2–6.

dum, sed propter aliud; bonumque esse^o hoc genus bonis, malum autem malis²⁶. Ita bonum hominis qui vel ab animo vel a corpore vel ab utroque expetiverunt, nihil aliud quam ab homine expetendum esse putaverunt; sed qui id appetiverunt a corpore, a parte hominis deteriore; qui vero ab animo, a parte meliore; qui autem ab utroque, a toto homine. Sive ergo a parte qualibet sive a toto, non nisi ab homine. Nec istae differentiae, quoniam tres sunt, ideo tres, sed multas dissensiones philosophorum sectaeque fecerunt, quia et de bono corporis et de bono animi et de bono utriusque diversi diversa opinati sunt. Cedant igitur omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore vel fruentem animo, sed fruentem Deo; non sicut corpore vel se ipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus, si aliquid ab his ad illa similitudinis afferendum est, quod quale sit, si Deus ipse adiuverit, alio loco, quantum per nos fieri poterit, apparebit. Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem, nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cuius natura sit incorporalis. Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coeperit. Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat (multi enim amando ea, quae amanda non sunt, miseri sunt et miseriores cum fruuntur): nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos putant amando, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserimus negat? Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.

^o esset *M.*

²⁶ Usp. PLATON, *Država* 580 d—583 b; stoici u: DIOGEN LAERTIJE 7, 105 do 106; EPIKUR, *Glavna učenja* 7. 10; CICERON, *De off.* 1, 8, 25—26; 2, 9, 31—32.

takvo željelo zbog sebe sama, nego zbog nekog drugoga; takvo je dobro dobro dobrima, a zlo zlima.²⁶) Tako oni koji su tražili čovjekovo dobro bilo od duše bilo od tijela bilo od oboga, mislili su kako se ono ne treba tražiti nigdje drugdje nego od čovjeka; oni koji su to dobro tražili od tijela, uzimali su ga od njegova goreg dijela; a koji od duše, ti od njegova boljeg dijela; oni opet koji to tražahu od oboga, uzimali su ga od cijeloga čovjeka. Dakle, bilo od jednoga dijela, bilo od cjeline, ipak su ga tražili samo od čovjeka (12). Nu same te razlike, iako ih je tri, ne izazvaše stoga tri, nego mnoge nesuglasice i sljedbe među filozofima, jer su različiti od njih imali različita mnijenja i o dobru tijela i o dobru duše i o dobru obojega.

Stoga neka se svi povuku pred onim filozofima koji govorahu kako čovjek nije sretan uživajući u tijelu ili uživajući u duši, nego uživajući u Bogu; i to ne uživajući kao duša u tijelu ili u sebi samoj, ili kao prijatelj u prijatelju, nego kao oko u svjetlu (ako se ijedna od tih stvari može usporediti s božanskim, a ja ću samu tu usporedbu — pomogne li Bog — onoliko koliko mogu objasniti, u čemu jest, na drugome mjestu). Za sad nek je dosta napomenuti, da je Platon odredio kako je svrha dobra živjeti u skladu s vrlinom, a da do nje može doći samo onaj tko posjeduje spoznaju o Bogu i nasljeđuje ga, i da nije po drugom uzroku blažen; zato i nije dvojio oko toga da biti filozofom znači ljubiti Boga, kojemu je narav netjelesna. Iz svega toga slijedi da će tražitelj mudrosti (što i jest filozof) onda postati blaženim kad stane uživati u Bogu. Jer iako nije bezuvjetno blažen onaj tko uživa u onome što ljubi — mnogi naime ljubeći one stvari koje ne treba ljubiti veoma su jadni, a još su jasniji kad ih uživaju — ipak nitko nije blažen ako ne uživa u onome što ljubi. Čak i oni koji ljube stvari koje ne treba ljubiti ne smatraju sebe blaženima ljubeći, nego uživajući u njima. Ako, dakle, tkogod uživa ono što ljubi — a ljubi istinsko i najviše dobro — tko li će njemu, osim najvećeg jadnika, zanijekati da je blažen? Platon kaže da je to istinsko i najviše dobro Bog; te stoga hoće da filozof bude ljubitelj Boga kako bi — jer filozofija teži blaženu životu — uživajući u Bogu bio blažen onaj koji je uzljubio Boga (13).

(12) Ovdje smo pred pojavom suglasnosti svih mudrosnih pokušaja sagledanja stvarnosti; tako na području morala, unatoč mnogom neslaganju, suglasnost je u poimanju čovjeka kao svrhe, jer je svaka filozofija u biti određeni humanizam; svi se slažu da čudorednog života, s kojega god gledišta polazili, nema bez prevlasti razuma (zato tu prevlast i zovu hegemonijskom, poglavitom, vodećom).

(13) Čini se da je to mišljenje što ga Platon zastupa u Fedru (247c-248c; 253b-c), pa i u Teetetu (176b-c), Politeji (611e) i drugdje; ali u konačnici riječ je o etičko-religioznom poistovjećivanju i općenju s bogom, što je tema zajednička svoj platoničkoj predaji: usp. Plotin, *n. dj.* 1, 2, 1, 3-4; 4, 8, 1, 3-8; Porfirije, *Epist. ad Marc.* 16-17.

Quaedam sapientiae rationes omnium sunt gentium.

CC 226

PL 234

9. Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive Platonicum accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant; sive tantummodo Ionici / generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoreos et si qui forte alii eiusdem sententiae indidem^p fuerunt; sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philo/sophi habiti sunt, Atlantici Libyae^q, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliqui reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint: eos omnes ceteris anteposimus eosque nobis propinquiores fatemur.

Quid censeat Paulus de humana sapientia.

10. 1. Quamvis enim homo Christianus litteris tantum ecclesiasticis eruditus Platonicorum forte nomen ignoret, nec utrum duo genera philosophorum exstiterint in Graeca lingua, Ionicorum et Italicorum, sciat: non tamen ita surdus est in rebus humanis, ut nesciat philosophos vel studium sapientiae vel ipsam sapientiam profiteri. Cavet eos tamen, qui secundum elementa huius mundi philosophantur, non secundum Deum, a quo ipse factus est mundus. Admonetur enim praecepto apostolico fideliterque audit quod dictum est: *Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam et inane seductionem secundum elementa mundi*²⁷. Deinde ne omnes tales esse arbitretur, audit ab eodem Apostolo dici de quibusdam: *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim eius a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas*²⁸; et ubi Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset et quae a paucis possit intellegi, quod *in illo vivimus et movemur et sumus*, adiecit et ait: *Sicut et vestri quidam dixerunt*²⁹. Novit sane etiam ipsos, in quibus errant, cavere; ubi enim dictum est, quod per ea, quae facta sunt, Deus illis manifestavit intellectu conspicienda invisibilia sua: ibi etiam dictum est non illos ipsum Deum recte coluisse, quia et aliis

^p indidem (= ex Italia)] CC. Dombart, identidem PL.

^q Libyci M.

²⁷ Kol 2, 8.

²⁸ Rim 1, 19—20.

²⁹ Dj 17, 28.

9. Filozofi, dakle, koji god su tako shvatili najviše i istinskoga Boga, koji je i tvorca stvoreninā i svjetlost spoznajninā i dobro svih djelatninā, te od kojega je nama i početak naravi i istina nauka i sreća života; bili takvi prikladnije nazivani platonicima ili vezali oni svoje ime uz bilo koju sljedbu, bilo samo prvaci jonske škole, koji su tako mislili, kao sam Platon i oni koji su njega dobro shvatili; ili pak italički filozofi, koji tako mišljahu zbog Pitagore i pitagorejaca, i možda još neki drugi odatle koji su imali iste nazore; ili pak oni koje nazivahu mudracima ili filozofima u ostalih naroda (atlantski Libijci^A, Egipćani, Indijci, Perzijci, Kaldejci, Skiti, Gali, Hispanci) a koji bijahu otkrili i naučavali takav nauk — sve te mi pretpostavljamo ostalima i izjavljujemo, kako su nam bliži od ostalih(14).

O onoj filozofiji koja se najviše približila istini kršćanske vjere

10. 1. Iako čovjek kršćanin koji je obrazovan samo u crkvenoj književnosti ne poznaje možda ni samo ime platonika, ni da u grčkome jeziku postojahu dvije vrste filozofa (oni jonski i oni italički), ipak on nije toliko neupućen u ljudske stvari a da ne bi znao kako filozofi propovijedaju ili težnju za mudrošću ili sam njezin posjed. Pa ipak se on čuva onih koji mudroslove o pratvarima ovoga svijeta, a ne o Bogu, koji je načinio ovaj svijet. Njega naime opominje apostolski nalog te vjerno sluša ono što je rečeno: »Pazite da vas tko god ne obmane mudroslovljem i ispraznim tlapnjama o pratvarima svijeta.«²⁷ A zatim, kako dotičnik ne bi pomislio kako su svi takvi, čuje kako isti apostol kaže o nekima: »Jer im je očito ono, što se može doznati o Bogu: Bog im je to objavio. Uistinu, nevidljiva Božja svojstva, to jest njegova vječna moć i božanstvo, razmišljanjem se opažaju od postanka svijeta po djelima.«²⁸

U čemu je izvrsnost vjernika kršćanina naprama filozofskim umijećima

A govoreći Atenjanima, kad reče ono krupno o Bogu, što samo malobrojni mogu razumjeti: »U njemu, naime, živimo, mičemo se i jesmo« pa je još dodao »kao što i neki vaši rekoše.«²⁹ A Kršćanin, naime, zna kako ih se mora čuvati ondje gdje oni griješe; jer ondje gdje apostol kaže kako preko onih stvari koje su načinjene (*per ea quae facta sunt*) Bog je njima pokazao svoja nevidljiva svojstva, da se razumom opaze, tu se na istome mjestu kaže da oni samog Boga nisu pravo

(14) Tu se nazrijeva apologetski dokaz na temelju sveopćeg slaganja ljudi, to jest na osnovi nekih pojmova što ih susrećemo u svih naroda onkraj svake umjetnosti i kulture: usp. u klasičnom predanju stoičke *κοινὰ ἔθνη* (Diogen Laert 7, 51; Aecije 4, 11; v. gore bilj. 7) i u kršćanskoj predaji: Irenej *Adv. haer.* 6, 68, 2; Origen, *De princ.* 1, 3, 1; Minucije Feliks 19, 3ss; Tertulijan, *Testim. anim.* 2.

A Diogen Laertije (1, 122) opisuje širenje filozofije među mnogima iz Male Azije, indijskim gimnosofistima, Keltima, Galačanima, Druidima te u Sjevernoj Africi. Pridjevak gore Atlas »libijski« vjerojatno je doveo do krivog imena »atlantski Libijci«, jer u Laertija se nalazi izraz Λιβύων Ἀτλαντα.

A Dotično mjesto se odnosi na Kleantovu *Himnu Zeusu* i Aratovo pjesničko djelo *Phaenomena*.

rebus, quibus non oportebat, divinos honores illi uni tantum debitos detulerunt: *Quoniam cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium*³⁰; ubi et Romanos et Graecos et Aegyptios, qui / de sapientiae nomine gloriati sunt, fecit intellegi. Sed de hoc cum istis post modum disputabimus. In quo autem nobis consentiunt de uno Deo huius universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super omnes animas incorruptibilis, principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, in hoc eos ceteris anteponimus.

CC 227

Platonici nobiscum sentiunt.

*PL 235

- 2. Nec, si litteras eorum Christianus ignorans verbis, quae non didicit, in disputatione non utitur, ut vel naturalem Latine vel physicam Graece / appellēt eam partem, in qua de naturae inquisitione tractatur, et rationalem sive logicam, in qua quaeritur quonam modo veritas percipi possit, et moralem vel ethicam, in qua de moribus agitur bonorumque finibus appetendis malorumque vitandis, ideo nescit ab uno vero Deo atque optimo et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam, qua cum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus. Haec itaque causa est cur istos ceteris praeferamus, quia, cum alii philosophi ingenia sua studiaque contriverint inquirendis rerum causis, et quinam esset modus discendi atque vivendi, isti Deo cognito reppererunt ubi esset et causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis. Sive ergo isti Platonici sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt. Sed ideo cum Platonici magis agere placuit hanc causam, quia eorum sunt litterae notiores. Nam et Graeci, quorum lingua in gentibus praeminet, eas magna praedicatione celebrarunt, et Latini permoti earum vel excellentia vel gloria, ipsas libentius didicerunt atque in nostrum eloquium transferendo nobiliores clarioresque fecerunt.

^r et] *isp. M.*

³⁰ Rim 1, 21 ss.

štovali, jer su iskazivali i onima kojima ne treba božanske počasti, koje se duguju samo njemu: »Jer iako su spoznali Boga, nisu ga slavili niti mu se zahvaljivali kao Bogu. Naprotiv, predali su se svojim ispraznim mislima i njihovo je nerazumno srce potamnijelo. Hvalisajući se da su mudri postali su ljudi te su zamijenili slavu besmrtnoga Boga kipovima, to jest slikama smrtnoga čovjeka, ptica, četveronožaca i gmazova.«³⁰ Tu Pavao hoće da se razumiju Rimljani, Grci i Egipćani, koji se hvastahu glasovitošću svoje mudrosti. Ali s tima ćemo mi o ovome raspravljati kasnije.

Međutim, u onome gdje se slažu s nama o jednome Bogu, tvorcu ove sveukupnosti, koji ne samo što je netjelesan iznad svih tjelesa nego je i nepropadljiv iznad svih duša, te je naše počelo, naša svjetlost, naše dobro — a time mi njih pretpostavljamo svima ostalima.

2. Isto tako, ako kršćanin, ne poznajući njihove književnosti, ne upotrijebi u raspravi one riječi koje nije naučio (pa ne nazove latinski prirodnim — *naturalis* — ili grčki *physicus* — onaj dio filozofije u kojem se raspravlja o istraživanju naravi (*natura*); te razumskim — *rationalis* ili *logicus* — onaj dio gdje se raspravlja kojim se načinom može otkriti istina; ili ćudorednim — *moralis* ili *ethicus* — onaj dio u kojem se raspravlja o ćudorednim običajima, o traženju svrha dobara i izbjegavanju zala), nije da stoga ne zna, da od jednog istinskog i najboljeg Boga imamo svoju narav, kojom smo načinjeni prema njegovu liku, te nauk kojim spoznajemo i sebe i njega, i milost kojom se s njime sjedinjujemo i postajemo blaženi⁽¹⁵⁾.

To je eto razlog zbog kojega platonike pretpostavljamo svima ostalima; jer dok ostali filozofi trošahu svoj dar i svoj žar istražujući uzroke stvarima, te kakav je način učenja i življenja, ovi — spoznavši Boga — otkriše i gdje je uzrok ustrojstva svemira, gdje je svjetlo kojim se spoznaje istina i gdje je izvor s kojega se pije sretnost. Dakle, ako ti platonici, ili bilo koji drugi filozofi bilo kojih drugih naroda, isto to misle o Bogu, oni se slažu s nama. A odlučio sam se više pozabaviti platoncima zbog toga što su njihova pisana djela poznatija. Jer i Grci, kojih jezik prednjači među narodima, uveliko slavljahu njihove knjige; i Latini (potaknuti bilo njihovom izvrsnošću bilo slavom) prevevši ih u naš jezik, posvuda ih proslaviše i razglasiše⁽¹⁶⁾.

(15) Otprilike ista tema kao u Tertulijanovoj *anima naturaliter christiana*: čovjekova duša prirodno je kršćanska (*Apol.* 17, 6).

(16) Nije slučajno što podsjeća na prijevode dok govori o prelijevanju raznih predanja. Tako npr. znamo za Ciceronov i Kalcidijev prijevod *Timeja*, za Apulejev prijevod *Fedona* ili za prijevod Aristotelovih djela (među kojim i *Kategorija*) a djelomično Plotinovih i Porfirijevih što ga je izradio Marije Viktorin, i tako redom.

An Plato prophetarum scripta legerit?

CC 228

PL 236

11. Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Hieremiam audisse prophetam vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse³¹; quorum quidem opinionem in quibusdam libris meis posui³². Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore, quo prophetavit Hieremias, centum ferme annos postea natum fuisse; qui cum octoginta et unum vixisset, ab anno mortis eius usque ad id tempus, quo Ptolomeus rex Aegypti Scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit et per septuaginta viros Hebraeos, qui etiam / Graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit, anni reperiuntur ferme sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Hieremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in Graecam linguam translatae, qua ille pollebat; nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret (quod Ptolomeus pro ingenti beneficio, qui regia potestate etiam timeri poterat, meruisse per/hibetur)³³, sed ut colloquendo quid continerent, quantum capere posset, addisceret. Hoc ut existimetur, illa suadere videntur indicia, quod liber geneleos sic incipit: *In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae <erant> super abyssum, et spiritus Dei superferebatur super aquam*³⁴. In *Timaeo* autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse³⁵. Manifestum est autem, quod igni tribuat caeli locum: habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Deinde ille duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem³⁶; unde putatur³⁷ sic intellexisse quod scriptum est: *Spiritus Dei superferebatur super aquam*. Parum quippe attendens quo more soleat illa Scriptura appellare Spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quattuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest. Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris Litteris flagrat³⁸; et maxime illud (quod et me

³¹ ARISTOBULUS: EUZEBIJE, *Praep. evang.* 7, 14; 11, 6; JUSTIN, *Apol.* 59, 1—2; 60, 1—2; LAKTANCIJE, *Div. inst.* 4, 2; TEODORET, *Graec. aff. cur.* 2, 32.

³² Usp. AUGUSTIN, *De doctr. chr.* 2, 28, 43; *Retract.* 2, 4, 2.

³³ *Posl. Aristejina Filokratu* 30—31.

³⁴ *Post* 1, 1—2.

³⁵ Usp. PLATON, *Timej* 31 b—c.

³⁶ Usp. PLATON, *Timej* 32 b—c.

³⁷ Usp. JUSTIN, *Apol.* 59, 3; FILON, *Nepropad. svijeta* 4.

³⁸ Usp. PLATON, *Gozba.* 210 e—211 c; *Timej* 92 c.

Odakle je Platon mogao steći ono razumijeće kojim se približio kršćanskom znanju

11. Neki koji su s nama združeni u Kristovoj milosti čude se kad čuju ili pročitaju da je Platon o Bogu mislio isto ono što prepoznaju kao uvelike sukladno istini naše vjere. Neki su zbog toga mislili kako je Platon, za svojega putovanja po Egiptu, slušao proroka Jeremiju ili je za toga svojega boravka čitao knjige proroka³¹; njihovo sam mnijenje iznio u nekima od svojih knjiga³². Ali kad se pažljivo pregledaju nadnevcima, koji se nalaze u ljetopisima, pokazuje se da se Platon rodio gotovo stotinu godina nakon doba u kojem je prorokovao Jeremija^B; a budući da je Platon živio osamdeset i jednu godinu, vidimo da je proteklo gotovo šezdeset godina od godine njegove smrti pa do vremena kad je Ptolomej, kralj Egipta, poslao po židovske proročanske knjige iz Judeje te dao da se one prevedu i sačuvaju (a s pomoću sedamdeset hebrejskih muževa, koji su znali i grčki jezik)(17). Stoga, u vrijeme toga svojega putovanja Platon nije mogao ni vidjeti Jeremiju (koji je umro prije toliko vremena) niti pak čitati Sveto pismo (koje još ne bijaše prevedeno na grčki kojim on vladaše); ukoliko možda — jer bijaše veoma zdušan proučavatelj — nije poput egipatskih (koje je upoznao preko tumača) isto tako proučio i te spise, ne radi pismena prijevoda (što je povlastica koju je, kako pripovijedaju, zaslužio Ptolomej, a kao uzvrat za veliko dobročinstvo^C, ali koji je isto tako mogao i uljevati strah svojom kraljevskom ovlašću),³³ nego da bi u razgovoru naučio ono što sadržavaju, onoliko koliko je mogao.

Stanoviti podaci čini se da to i potkrepljuju, kao kad na početku Knjige Postanka stoji: »U početku stvori Bog nebo i zemlju. Zemlja bijaše pusta i prazna; tama se prostirala nad bezdanom, i Duh Božji lebdio je nad vodama.«³⁴ Jer, u *Timeju*, knjizi koju je napisao o nastanku svijeta, Platon kaže kako je pri tome činu Bog prvo spojio zemlju i oganj.³⁵ Bjelodani se kako on oganj smješta na nebo; stoga taj izriječ ima nekakve sličnosti s riječima: »U početku stvori Bog nebo i zemlju«. Zatim Platon govori o one dvije pratvari, vodi i zraku,³⁶ koji svojim srednjim i posrednim položajem povezuju one dvije krajnosti (to jest: zemlju i oganj); otuda se misli³⁷ da je razumio ono što je pisano: »I Duh Božji lebdio je nad vodama.« Budući je Platon, dakako, slabo pazio kojim se načinom u Svetom pismu naziva Duh Božji — jer se i uzduh naziva duhom — moglo se činiti, kako je on mislio, da se tu spominju i četiri pratvari. Zatim, ono što Platon kaže da je filozof ljubitelj Boga, od toga upravo ništa nije žarkije izrečeno u Svetom pismu;³⁸ a još

(17) Sedamdesetorica (LXX), po legendi iz *Aristejine poslanice*, bila bi sedamdeset i dvojica učenih Židova što ih je na poziv kralja Ptolomeja II Filadelfa (285-146. pr. Kr.) veliki svećenik Eleazar poslao da prevedu Sveto pismo na grčki jezik. Oni su posao izvršili u sedamdeset i dva dana. Povijesno se može tvrditi da je Petoknjžje (prvih pet knjiga Starog zavjeta) bilo prevedeno oko polovice 3. st. pr. Kr. Sirahov unuk, Isus, koji je pod kraljem Ptolomejem VIII Evergetom II (181-116. pr. Kr.) preveo knjigu svoga djeda, svjedoči (oko 130.) da su tad na grčkom postojali Zakon, proroci i druge knjige (Sir Prosl. 24-25).

A O kršćanskom nauku (2, 28, 43), što kasnije opoziva u djelu *Retractiones* (2, 4, 2); o istome govori i Justin, Klement Aleksandrijski, Origen, Euzebije i Ciril Aleksandrijski.

B Augustinovo računanje vremena je netočno. Jeremija je djelovao negdje između 627. i 586. dok je Platon rođen oko 429. pr. Kr.

C Govori se kako je Ptolomej Filadelf oslobodio velik broj židovskih robova (prema Josipu 110.000) te poslao darove hramu (*Starine*, 12, 11).

plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: *Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*³⁹, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit⁴⁰. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: *Ego sum qui sum, et dices eis: Qui est, misit me ad vos.*

Qui Platonem
secuti fuerint.
CC 229

12. Sed undecumque ille ista didicerit, sive praecedentibus eum veterum libris sive potius, quo modo dicit Apostolus, *quia quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit; invisibilia enim eius a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas*⁴¹; nunc non immerito me Platonicos philosophos elegeris cum quibus agam, quod in ista quaestione, quam modo suscepimus, agitur de naturali theologia, utrum propter felicitatem, quae post / mortem futura est, uni Deo an pluribus sacra facere oporteat, satis ut existimo, exposui. Ideo quippe hos potissimum elegi, quoniam de uno Deo qui fecit caelum et terram, quanto melius senserunt, tanto ceteris gloriosiores et illustriores habentur, in tantum aliis praelati iudicio posterorum, ut, cum Aristoteles Platonis discipulus, vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans, cum sectam Peripateticam condidisset, quod deambulans disputare consueverat, plurimosque discipulos praeclara fama excellens vivo adhuc praeceptore in suam haeresim congregasset, post mortem vero Platonis Speusippus, sororis eius filius, et Xenocrates, dilectus eius discipulus, in scholam eius, quae Academia vocabatur, eidem successissent atque ob hoc et ipsi et eorum successores Academici appellarentur, recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius, in utraque autem lingua, id est et Graeca et Latina, Apuleius Afer existit Platonicus nobilis. Sed hi omnes et ceteri eius modi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt.

³⁹ Izl 3, 14.

⁴⁰ Usp. PLATON, *Fedro* 25 a—b; *Parmenid* 132 d; *Timej* 52 a—d.

⁴¹ Rim 1, 19—20.

najviše — što i mene navodi da gotovo ustvrdim kako Platon nije bio bez poznavanja tih knjiga — ono, kad su preko anđela svetomu Mojsiju tako prenesene riječi Božje da njemu (kad je upitao koje je ime onoga koji mu je naložio otići u Egipat i izbaviti puk židovski) bijaše odgovoreno: »Ja sam koji jesam«, i ovako kaže sinovima Izraelovima: »Onaj koji jest« posla me k vama«,³⁹ D označujući time da u usporedbi s onim koji istinski *jest*, jer je nepromjenjiv, one stvari koje su načinjene promjenjivima zbiljski — *nisu*; što je stav koji je Platon žarko branio i vrlo pažljivo naučavao.⁴⁰ I ne znam može li se to naći igdje u knjigama onih što su prethodili Platonu, osim ondje gdje je rečeno: »Ja sam koji jesam, i ovako kaže Izraelcima: »Onaj koji jest« posla me k vama.«

12. Nu, bilo otkuda da je Platon naučio te stvari, ili iz knjiga starih pisaca koji su mu prethodili ili pak prije kao što kaže apostol, »jer im je očito ono što se može doznati o Bogu: Bog im je to objavio. Uistinu, nevidljiva Božja svojstva, to jest njegova vječna moć i božanstvo, razmišljanjem se opažaju od postanka svijeta po djelima«⁴¹), mnijem da sam dostatno pokazao kako sam s pravom izabrao platoničke filozofe, da bih s njima raspravljao o pitanju naravnog bogoslovlja kojeg smo se sad latili: da li zbog sretnosti što će slijediti nakon smrti treba štovati jednoga Boga ili više bogova.

Dakako, najviše sam zbog toga ove izabrao, jer kao što o jednome Bogu (koji je načinio nebo i zemlju) mišljahu bolje, tako se smatraju i glasovitiji i slaviji od ostalih; i toliko ih je sud potomstva postavio iznad svih ostalih, što se vidi i kad je Aristotel (Platonov učenik i inače muž izvrsna duha, iako neusporediv s Platonom u samoj rječitosti, a ipak uveliko iznad ostalih, utemeljio peripatetičku sljedbu — jer je običavao raspravljati u šetnji) još za života svojeg učitelja sjajnom glasovitošću i izvrsnošću privukao u svoju skupinu veoma velik broj učenika; dok su nakon Platonove smrti Speusip, sin njegove sestre, i Ksenokrat, njegov omiljeni učenik, naslijedili njegovu školu koja se nazivala Akademija, te su se stoga oni sami i njihovi nasljednici nazivali akademcima (18); ipak najbolji noviji filozofi (kojima se više sviđelo nasljedovati Platona) ne htjedoše da ih nazivaju ni peripateticima ni akademcima, nego platoncima^A.

Od tih su najpoznatiji Grci: Plotin^B, Jamblih i Porfirije, koji pisahu na oba jezika, grčkom i latinskom; a i Afrikanac Apulej se proslavio kao platonik. Ali svi ti i ostali slični, kao i sam Platon, vjerovali su da treba štovati više bogova (19).

(18) O vjernosti Speusipa i Ksenokrata, prvih pročelnika Akademije, nauči svog Učitelja: usp. Diogen Laert 4, 1, 1; 2, 6.

(19) Mnogoboštvo što se susreće u samog Platona i drugih ponajboljih platonika, po sudu Augustinovu, zaprekom je što između dviju mudrosti nema

D (S manjom izmjenom u standardnom prijevodu, p.p.). Augustin, dakako, misli na hebrejsko ime Boga JHVH, koje je korijenski u svezi s glagolom *hayah*, biti.

A Ti se danas nazivaju neoplatonicima.

B Plotin (205—270) glavni neoplatonik; rođen u Egiptu, nastanio se u Rimu 244. Po njegovu nauku zbilja je u duhovnom svijetu; tvorni svijet je nezbiljski, a stvorila ga je duša nametanjem oblika. Stvarnost se uspinje od stvari, preko duše, do uma i Boga (koji je čisti bitak). Čudoredna svrha za čovjeka je očišćenje s pomoću stege, te tako uspon do duhovnog svijeta kroz ljubav prema Božanstvu.

O tome što su čak i platonici, iako su ispravno mislili o jednom istinskom Bogu, ipak držali da treba štovati više bogova

Quid de daemonibus senserit Apuleius (13-22)

Boni an etiam
mali dii sint.

13. Quamquam ergo a nobis et in aliis multis rebus magnisque dissentiant, in hoc tamen, quod modo posui, quia neque parva res est et inde nunc quaestio est, primum ab eis quaero, quibus diis istum cultum exhibendum arbitrentur, utrum bonis an malis an et bonis et malis. Sed habemus sententiam Platonis dicentis omnes deos bonos esse nec esse omnino ullum deorum malum⁴². Consequens est igitur, ut bonis haec exhibenda intellegantur; tunc enim diis exhibentur, quoniam nec dii erunt, si boni non erunt. Hoc si ita est, (nam de diis quid aliud decet credere?) illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant, / bonos autem, ut adiuvent, invocandos⁴³. Mali enim nulli sunt dii; bonis porro debitus, ut dicunt, honor sacrorum est deferendus. Qui sunt ergo illi, qui ludos scaenicos amant eosque divinis rebus adiungi et suis honoribus flagitant exhiberi? quorum vis non eos indicat nullos, sed iste affectus nimirum indicat malos. Quid enim de ludis scaenicis Plato senserit notum est, cum poetas ipsos, quod tam indigna deorum maiestate atque bonitate carmina composuerint, censet civitate pellendos⁴⁴. Qui sunt igitur isti dii, qui de scaenicis ludis cum ipso Platone contendunt? Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari; isti eisdem criminibus suos honores celebrari iubent. Denique isti cum eosdem ludos instaurari praeciperent, poscentes turpia etiam maligna gesserunt, Tito Latinio auferentes filium et immittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium, eumque morbum retrahentes, cum iussa complexisset⁴⁵; iste autem illos nec tam malos timendos putat, sed suae sententiae robur constantissime retinens omnes poetarum sacrilegas nugas, quibus illi immunditiae societate oblectantur, a populo bene instituto remove non dubitat. Hunc autem Platonem, quod iam in secundo libro commemoravi⁴⁶, inter semideos Labeo ponit. Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huius modi supplicationibus placari existimat, bona vero ludis et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus⁴⁷. Quid est ergo quod semideus Plato non semideis, sed deis, et hoc bonis, illa oblectamenta, quia iudicat turpia, tam constanter audet auferre? Qui sane dii refellunt

CC 230

PL 238

⁴² Usp. PLATON, *Gozba* 202 c; *Država* 379 a—383 c; *Timej* 40 d—41 d.

⁴³ Usp. PLUTARH, *De daem. Socr.* 21—22; PLOTIN, *Eneade* 2, 9, 16; 4, 4, 40; *Corp. herm. Poim.* 10, 22—23; JULIJAN, *Ep.* 89; usp. i PLATON, *Gozba* 203 d—c; *Teages* 128 d—130 a; *Epin.* 984 a—985 c.

⁴⁴ Usp. PLATON, *Država* 392 c—395 a; *Zakon* 669 b—d. 700 d—701 c.

⁴⁵ Usp. *gore* 4, 26.

⁴⁶ Usp. *gore* 2, 14.

⁴⁷ Usp. *gore* 2, 11.

Politeizam u učenju Apulejevu (13-22)

13. Dakle, iako se ti od nas razlikuju i u mnogim drugim krupnim stvarima, sad je pitanje o onom što upravo iznesoh (i što nije od male važnosti) a o čemu ih prvo pitam: što misle koje bogove treba štovati, da li dobre ili zle ili i dobre i zle? Nu mi posjedujemo Platonov nazor prema kojem su svi bogovi dobri i uopće nema nikakvih zlih bogova.⁴² Iz toga slijedi da treba štovati dobre bogove; samo tad se, naime, štuju bogovi, jer uopće neće biti bogovi, ako ne budu dobri. Ako je tomu tako — a što se drugo dolično i može vjerovati o bogovima? — time se zaista umah poništava nazor onih koji mniju da zle bogove treba udobrovoljavati žrtvama, kako ne bi škodli, a dobre zazivati, da pomognu.⁴³ Naime, zli nisu nikakvi bogovi; i kako kažu, dobre bogove treba častiti dužnim obredima.

Koji su stoga oni koji ljube kazališne priredbe te traže da se one uvedu u božanske obrede i izvode njima u počast? Njihova moć pokazuje da oni nisu nikoji, nego njihova takva sklonost bjelodano pokazuje da su zli.

Poznato je što je Platon mislio o kazališnim priredbama, kad je mislio da same pjesnike (koji sastavljahu pjesme toliko nedostojne veličanstva i dobrote bogova) treba prognati iz države.⁴⁴ Tko su, dakle, ti bogovi koji se sa samim Platonom ne slažu oko kazališnih priredaba? Naime, Platon ne dopušta da se bogovi kleveću lažnim zlodjelima; dok ti isti bogovi zahtijevaju da ih časte upravo tim zlodjelima. Zapravo, kad su ono naredili da se te iste priredbe obnove, zahtijevajući sramotna djela još i počinise opaka, oduzevši sina Titu Latiniju a navalivši bolest na njega samoga, jer nije poslušao njihovu naredbu, i izbaviše ga od bolesti tek kad je učinio kako mu narediše;⁴⁵ sam Platon misli kako se njih ni tako zlih ne treba bojati, nego ostajući čvrsto pri svojem nazoru ne oklijeva prognati iz dobro uređene zajednice sve svetogrdne pjesničke tlapnje, u kojima uživaju ti bogovi družeći se s prljavštinom. I kao što već spomenuh u svojoj drugoj knjizi,⁴⁶ Labeon toga istog Platona smješta među polubogove. Pa ipak Labeon misli, kako zla božanstva treba smirivati krvlju žrtava i obredima takve vrste, a ona druga dobra božanstva zabavama i ostalim svečanostima koje se tiču veselja.⁴⁷ Dakle, kako se onda 'polubog' Platon tako postojano odvažuje uskraćivati ne samo polubozima, nego bogovima, pa i onim dobrima, one zabave koje smatra sramotnima? Ti bogovi doista

O Platonovu mnenju, kojim je tvrdio da su bogovi samo dobri i prijatelji vrlina

željene podudarnosti. Ipak treba reći da je to mnogoboštvo više-manje bilo prividno jer su bogovi u njihovu učenju bili zapravo simboličko uosobljenje ili pomoćni izvršitelji Božje providnosti u svijetu: usp. Platon, *Tim.* 40c-42e; *Zakoni* 888e-891b; *Phaed.* 246b-247a; Plotin, *n. dj.* 2, 9, 9, 26ss; 6, 9, 9, 11-24.

sententiam Labeonis; nam, se in Latinio non lascivos tantum atque ludibundos, sed etiam saevos terribilesque monstrarunt. Exponent ergo nobis ista Platonici, qui omnes deos secundum auctoris sui sententiam bonos et honestos et virtutibus sapientium socios esse arbitrantur aliterque de ullo deorum sentiri nefas habent. Exponimus, inquit. Attente igitur audiamus.

Quae platonico-
rum fuerit doc-
trina de daemo-
nibus.

14. 1. Omnium, inquit, animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, daemones. Dij excelssimum locum tenent, homines infimum, daemones medium. Nam deorum sedes in caelo est, hominum in terra, in aere daemonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus daemonibusque potiores; homines vero infra deos et daemones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Daemones igitur medii, quem ad modum diis, quibus inferius habitant, postponendi, ita hominibus, quibus superius, praeferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones. Quapropter non est mirum, inquit⁴⁸, si etiam ludorum obscenitatibus et poetarum figmentis delectantur, quando quidem humanis capiuntur affectibus, a quibus dii longe absunt et modis omnibus alieni sunt. Ex quo colligitur, Platonem poetica detestando et prohibendo figmenta non deos, qui omnes boni et excelsi sunt, privasse ludorum scaenicorum voluptate, sed daemones.

CC 231

Quid Apuleius
disserat de dae-
mone Socratis.
PL 239

- 2. Haec si ita sunt (quae licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis / de hac re sola unum scripsit librum, cuius esse titulum voluit *De deo Socratis*, ubi disserit et exponit, ex quo genere numinum Socrates habebat adiunctum et amicitia quadam conciliatum, a quo perhibetur soli-

⁴⁸ Usp. PLATON, *Gozba* 202 d—203 a; PLOTIN, *Eneade* 3, 5, 5—6.

pobijaju Labeonovo mnijenje, jer su se oni u slučaju Latinija pokazali ne samo raskalašenim i razigranim nego čak i okrutnim i strašnim.

Stoga neka nama to objasne platonici, koji prema nazoru svojeg učitelja smatraju sve bogove dobrim i časnim te u vrlinama združene s mudracima, pa drže da nije dopušteno misliti ikako drukčije o bilo kojemu od bogova (20). Oni kažu: evo našeg objašnjenja. Onda pozorno poslušajmo!

14. 1. Oni kažu, postoji trodjelna razdioba svih živih stvorova koji imaju razumsku dušu: na bogove, ljude, demone. Bogovi zauzimaju najuzvišenije mjesto, ljudi najniže, dok su demoni u sredini. Naime, bogovima je stanište na nebu, ljudima na zemlji, demonima u zraku (21). I kao što im je različito dostojanstvo smještaja, tako je i njihovih naravi. Pa su tako bogovi nadmoćniji ljudima i demonima, dočim su ljudi stavljeni ispod bogova i demonâ, kako po rasporedu pratvari tako po razlici u zaslugama. Dakle: demoni su srednji; oni su niži od bogova i prebivaju ispod njih, ali su iznad ljudi, prebivajući poviše od njih. Njima je s bogovima zajednička besmrtnost tijela, a s ljudima su im zajedničke strasti duše (*animorum passiones*). Stoga, kažu, kako nije čudo⁴⁸ čak ni ako ih vesele bestidnosti priredaba i izmišljotine pjesnikâ, budući da su podložni ljudskim čuvstvima, od čega su opet bogovi veoma daleko, i takve su im stvari tuđe u svakom smislu. Iz toga proizlazi kako Platon (gnušajući se nad pjesničkim izmišljotinama i zabranjujući ih) nije lišavao bogove užitka tih kazališnih priredbi — jer su svi bogovi dobri i uzvišeni —, nego demone.

O nazoru onih koji rekoše, kako postoje tri vrste razumskih duša, to jest: u nebeskim bogovima, u zračnim demonima te u zemaljskim ljudima

2. Te se misli mogu naći i u radovima drugih pisaca, ali je platonik Apulej iz Madaure napisao jednu knjigu samo o ovome predmetu, koju je naslovio *O Sokratovu Bogu* (22); tu on raspravlja i razlaže od kojega je roda božanstava Sokrat imao kao nekakva pomoćnika i prijatelja što ga je — kako kažu — običavao opominjati da odustane

(20) Poslije isticanja suglasnosti s platoncima u pogledu sržnih načela teizma dolazi na red odlučno razilaženje: dok teizam klasičnog poganstva dopušta udioništvo nekih bića u apsolutnom Bitku, tako da prvi teist, Ksenofan (Diels 21, fr. 23-25), i strogi monist, Parmenid (Diels 28, 37, fr. 13), pomišljaju i na određenu množinu pomoćnih bogova, dotle kršćanski teizam otklanja tu kategoriju udioništva, i to je zajednički stav svih apologeta (usp. Minucije Feliks 20-23; Justin, *Apol.* 21-26; Irenej 2, 6, 1; Tertulijan, *Apol.* 17, 2-5).

(21) U klasičnoj demonološkoj nauci redovito se živa bića dijele u tri skupa, što je možda trag izvornog animizma.

(22) U Apulejevo doba genij ili Sokratov *daimōn* budio je, vjerojatno poradi magije i gatanja, prilično zanimanja: o tom osim njega raspravlja jedan Plutarhov dijalog kao i dvije suvise radnje (14. i 15.) Maksima iz Tira.

tus admoneri, ut desisteret ab agendo, quando id quod agere volebat, non prospere fuerat eventurum; dicit enim apertissime et copiosissime asserit non illum deum fuisse, sed daemonem⁴⁹, diligenti disputatione pertractans istam Platonis de deorum sublimitate et hominum humilitate et daemonum medietate sententiam). Haec ergo si ita sunt, quonam modo ausus est Plato, etiamsi non diis, quos ab omni humana contagione semovit, certe ipsis daemonibus poetas urbe pellendo auferre theatricas voluptates, nisi quia hoc pacto admonuit animum humanum, quamvis adhuc in his moribundis membris positum, pro splendore honestatis impura daemonum iussa contemnere eorumque immunditiam detestari? Nam si Plato haec honestissime arguit et prohibuit, profecto daemones turpissime poposcerunt atque iusserunt. Aut ergo fallitur Apuleius et non ex isto genere numinum habuit amicum Socrates aut contraria inter se sentit Plato modo daemones honorando, modo eorum delicias a civitate bene morata removendo, aut non est Socrati amicitia daemonis gratulanda, de qua usque adeo et ipse Apuleius erubuit, ut *De deo Socratis* praenotaret librum, quem secundum suam disputationem, qua deos a daemonibus tam diligenter copioseque discernit, non appellare de deo, sed de daemone Socratis debuit. Maluit autem hoc in ipsa disputatione quam in titulo libri ponere. Ita enim per sanam doctrinam, quae humanis rebus illuxit, omnes vel paene omnes daemonum nomen exhorrent, ut, quisquis ante disputationem Apuleii, qua daemonum dignitas commendatur, titulum libri de daemone Socratis legeret, nequam illum hominem sanum fuisse sentiret. Quid autem etiam ipse Apuleius quod in daemonibus laudaret invenit praeter subtilitatem et firmitatem corporum et habitationis altiore locum? Nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed etiam plurimum mali. Denique lecto illo libro prorsus nemo miratur eos etiam scaenicam turpitudinem in rebus divinis habere voluisse, et cum deos se / putari velint, deorum criminibus oblectari potuisse, et quidquid in eorum sacris obscena sollemnitate seu turpi crudelitate vel ridetur vel horretur, eorum affectibus convenire.

CC 232

od stanovita čina, kad ono što hoćase činiti ne bi bilo imalo uspješan završetak; Apulej i veoma otvoreno i vrlo obilato dokazuje kako tu ne bijaše posrijedi bog, nego demon⁴⁹⁾A, dok veoma pažljivom raspravom potkrepljuje onaj Platonov nazor o uzvišenosti bogova, niskosti ljudi i srednjem položaju demona. Dakle, ako je tomu tako, kako se Platon usudio — protjerujući pjesnike iz države — lišavati kazališnih užitaka, ako i ne bogove (kōje je on odmaknuo od svake ljudske pošasti), onda zacijelo demone, ukoliko nije time kanio opomenuti ljudsku dušu (iako je još smještena u ovim smrtnim udovima) da radi sjaja poštenja prezre nečiste naloge demona te se gnuša njihove prljavštine? Naime, ako je Platon to najčasnije dokazao i zabranio, onda su to demoni najgnusnije zahtijevali i naređivali. Dakle: ili se Apulej vara te iz toga roda božanstava nije bio prijateljski Sokratov duh, ili je pak Platon različito i protivurječno mislio jednom časteći demone, drugi put odstranjajući iz dobro uređene države njihove užitke; ili opet ne treba baš čestitati Sokratu na njegovu drugovanju s demonima, što je sve toliko zbunjivalo pa i samog Apuleja da je knjigu naslovio *O Sokratovu Bogu*, koju je prema svojoj vlastitoj raspravi (u kojoj tako pažljivo i potkrepljeno razlikuje bogove od demona) morao nazvati ne *O Bogu* nego *O Sokratovu demonu*. On je to više volio iznijeti u samoj raspravi negoli izložiti u samom naslovu. Toliko naime, zahvaljujući zdravomu nauku (koji je rasvijetlio ljudske stvari) užasava sve ili gotovo sve ljude i samo ime demona, da bi svatko prije nego što bi i pročitao Apulejevu raspravu, kojom se preporučuje dostojanstvo demona, ugledavši naslov *O Sokratovu demonu*, odmah pomislio kako Sokrat nije nekakva zdrava osoba (23).

Ali što je čak i sam Apulej iznašao za pohvalu u demonâ, osim tankoće ili čvrstoće tijelâ te povišenijeg smještaja staništa? Jer govoreći općenito o njihovim običajima, ne samo što nije ništa dobro rekao, nego je čak iznio najviše zla. Zapravo, pročitavši tu knjigu više se nitko ne može čuditi što oni ushtjedoše uvesti među božanske obrede i kazališnu sramotu, i što su (želeći da se o njima misli kao o bogovima) mogli uživati u zlodjelima bogova, i što njihovim čuvstvima odgovara sve čemu se čovjek smije u njihovim obredima ili čega se gnuša zbog bestidne svečanosti ili zbog sramne okrutnosti (24).

(23) Bilo je uvriježeno vjerovanje starih naroda, pa i hebrejskog, da su ljudi s čudotvornom ili gatalačkom sposobnošću nekako opsjednuti; ni sam Isus nije prošao bez tog sumnjičenja (Mk 3, 21; Iv 8, 48).

(24) U demonološkoj predaji starine nije bilo dosljedne razlike između bogova i demona, jedni su i drugi bili ἀθάνατοι; po Herodotu demoni su bezimena božanstva, većim dijelom uvezena iz Egipta (2, 52-53); Homer i Hesiod su im dali ime i uvrstili ih među bogove.

A Ta je u Augustina veoma česta riječ (*daemon*) redovito prevedena kao *zloduh*, kad je posrijedi uopće kršćanski stav prema tim silama. Međutim, grč. δαίμων, već od Homera (a osobito u Platona) znači i: božanstvo, milostivo ili zlo; niži bog; ljudska duša; duh čuvar ili zaštitnik. Stoga je ovdje zadržan izvorni oblik.

⁴⁹ Usp. APULEJ, *De dogm. Plat.* 1, 8.

Quibusdam animalibus deterioribus corpore sumus...

PL 240

15. 1. Quam ob rem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero Deo subditus ideo arbitretur daemones se ipso esse meliores, quod habeant corpora meliora. Alioquin multas sibi et bestias / praelaturus est, quae nos et acrimonia sensuum et motu facillimo atque celerrimo et valentia virium et annosissima firmitate corporum vincunt. Quis hominum videndo aequabitur aquilis et vulturibus? quis odorando canibus? quis velocitate leporibus, cervis, omnibus avibus? quis multum valendo leonibus et elephantis? quis diu vivendo serpentibus, qui etiam deposita tunica senectutem deponere atque in iuventam redire perhibentur⁵⁰? Sed sicut his omnibus ratiocinando et intellegendo meliores esse debemus. Ob hoc enim et providentia divina eis, quibus nos constat esse potiores, data sunt quaedam potiora corporum munera, ut illud, quo eis praeponimur, etiam isto modo nobis commendaretur multo maiore cura excolendum esse quam corpus, ipsamque excellentiam corporalem, quam daemones habere nossemus, prae bonitate vitae, qua illis anteponimur, contemnere disceremus, habituri et nos immortalitatem corporum, non quam suppliciorum aeternitas torqueat, sed quam puritas praecedat animorum.

...daemonibus animo perfectiores.

- 2. Iam vero de loci altitudine, quod daemones in aere, nos autem habitamus in terra, ita permoveri, ut hinc eos nobis esse praeponendos existimemus, omnino ridiculum est. Hoc enim pacto nobis et omnia volatilia praeponimus. At enim volatilia cum volando fatigantur vel reficiendum alimentis corpus habent, terram repetunt vel ad requiem vel ad pastu, quod daemones, inquirunt, non faciunt. Numquid ergo placet eis, ut volatilia nobis, daemones autem etiam volatilibus antecellant? Quod si dementissimum est opinari, nihil est quod de habitatione superioris elementi dignos esse daemones existimemus quibus nos religionis affectu subdere debeamus. Sicut enim fieri potuit, ut aerae volucres terrestribus nobis non solum non praeferantur, verum etiam subiciantur propter rationalis animae, quae in nobis est, dignitate: ita fieri potuit, ut daemones, quamvis magis aerii sint, terrestribus nobis non ideo

⁵⁰ Usp. PLINIJE, *Nat. hist.* 8, 97—99.

15. 1. Zbog svega toga, nek je daleko od duše, što je istinski vjernička i podložna istinskomu Bogu, da bi — razmatrajući te stvari — pomislila kako su demoni stoga bolji od nje jer imaju bolja tjelesa. Inače će sebi samoj pretpostaviti i mnoge životinje koje nas nadmašuju i oštrinom sjetila i veoma laganim i brzim gibanjem i krepčinom svojih moći te veoma trajnom čvrstoćom tjelesa. Tko da se od ljudi u vidu izjednači s orlom ili supom? Tko u njuhu sa psima? Tko opet u brzini sa zečevima, jelenima i svima pticama? Tko pak po golemoj snazi s lavovima i slonovima? A tko u dužini života sa zmijama, o kojima kažu, kako odloživši svlak odlažu i starost i ponovo se pomlađuju?⁵⁰ Ali, kao što smo od svih tih stvorova bolji po umovanju i razumijevanju, tako bismo trebali biti bolji i od demonâ po dobru i časnu življenju. A božanska providnost i jest tima (od kojih smo mi bjelodano bolji) dala stanovite tjelesne prednosti, kako bismo se mi ohrabрили njegovati s većom pomnjom negoli tijelo ono u čemu smo iznad njih, te naučili prezirati samo tjelesnu izvrsnost (o kojoj znamo da je demoni posjeduju) a naprama dobroći života, po kojoj smo iznad njih, i jer ćemo i mi imati besmrtnost tijela, ali ne onu mučenu vječnom kaznom, nego onu kojoj prethodi čistoća duše.

2. Ali biti toliko pod dojmom visine smještaja (jer demoni nastavaju zrak, a mi zemlju), pa prema tome zaključiti kako su oni izvrsniji od nas — posve je smiješno. Dopusti li se to, onda su od nas izvrsnije i sve ptice. Nu, nama kažu, kako ptice kad se zamore od letenja ili kad hoće okrijepiti tijelo hranom, opet slijeću na zemlju bilo radi počinka bilo radi hranidbe, čega demoni ne čine. Godi li njima ustvrditi, da kao što su ptice izvrsnije od nas, tako su demoni izvrsniji od ptica? Ako je već najludje pomišljati takvo što, onda nema nikakva razloga, zašto bismo (zbog staništa u višoj pratvari) smatrali demone dostojne štovanja, te im se podređivali s vjerskim čuvstvom (25). Naime, upravo kao što može biti (a tako i jest) da ptice iz uzduha ne samo što nisu izvrsnije od nas, nego su nam dapače podređene, zbog dostojanstva razumske duše što je u nama, isto tako može biti da i demoni (iako su po smještaju uzdušniji) nisu zbog toga i bolji od nas zemnika, jer je uzduh viši od zemlje; naprotiv, treba njima pretpostaviti ljude, jer se

O tome kako demoni nisu izvrsniji od ljudi niti zbog svojih zračnih tjelela niti zbog uzvišenih staništa

(25) Iako im se općenito nije iskazivalo štovanje u pravom smislu, ipak je neka vjerska veza čovjeka vezivala uz *δαίμων*, vjerojatno već stoga što taj naziv označuje biće koje raspolaže pa zato dijeli sudbinu i kob, kao i *μοῖρα*. To poimanje susrećemo navlastito u pjesnika: npr. Homer, *Ilijada* 15, 468-470; 24, 527-529; *Odiseja* 4, 569; 6, 172; Hesiod, *Op. et dies* 126; Eshil, *Pers.* 601; Pindar fr. 130. Otud vidimo kako je pojam *eudaimôn* i *eudaimonia* tijesno vezan uz pojam *eutychia*.

CC 233
 PL 241
 meliores sint, quia est aer qua terra superior; sed ideo eis homines praefereendi sint, quoniam spei piorum hominum nequaquam illorum desperatio comparanda est. Nam et illa ratio Platonis, qua elementa quattuor proportione con/textit atque ordinat, ita duobus extremis, igni mobilissimo et terrae immobili, media duo, aerem et aquam⁵¹, interserens, ut, quanto est aer aquis et aere ignis, tanto et aquae superiores sint terris, satis nos admonet animalium merita non pro elementorum gradibus aestimare. Et ipse quippe Apuleius cum ceteris terrestre animal hominem dicit, qui tamen longe praeponitur animalibus aquatilibus, cum ipsas aquas terris praeponat Plato⁵²: ut intellegamus non eundem ordinem tenendum, cum agitur de meritis animarum, qui videtur esse ordo in gradibus corporum; sed fieri posse, ut inferius corpus anima melior inhabitet deteriorque superius.

Quam naturam Apuleius dicat esse daemonum.

16. De moribus ergo daemonum cum idem Platonius loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari iniuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari et in eis si quid neglectum fuerit commoveri⁵³. Inter cetera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatum atque somniorum; ab his quoque esse miracula magorum⁵⁴. Breviter autem eos definiens ait daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna; horum vero quinque tria priora illis esse quae nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune⁵⁵. Sed video trium superiorum, quae nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, suaque⁵ cuique elementa distribuens in terrestribus animalibus nos posuit cum ceteris, quae in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natatilia, in aeriis daemones, in aetheriis deos. Ac per hoc quod daemones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est; quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore aeterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aerea, ipsi sunt soli. Proinde quod genere sunt animalia, non est magnum, quia hoc sunt et pecora; quod mente rationalia, non est supra nos, quia sumus et nos;

⁵ suaque] qui sua M.

⁵¹ Usp. PLATON, *Timej* 32 bc.

⁵² Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 3.

⁵³ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 12—14.

ufanje pobožnih ljudi nipošto ne treba uspoređivati s njihovim beznadem.

Sam onaj Platonov raspored, prema kojem on po razmjeru tako isprepleće i razmješta one četiri pratvari (kad između dvije krajnje — najgibljivijega ognja i najnepokretnije zemlje — umeće dvije srednje, zrak i vodu⁵¹), da koliko je zrak od vode a oganj od zraka, toliko je i voda izvrsnija od zemlje, dostatno nas opominje da ne procjenjujemo zasluge živih stvorova prema stupnjevima pratvari. Jer i sam Apulej, koji zajedno s ostalima naziva čovjeka zemaljskom životinjom, ipak ga uveliko pretpostavlja vodenim životinjama, dok Platon vodu pretpostavlja zemlji⁵²). Iz toga razumijevamo, kako se ne smije držati istoga poretka, kad su posrijedi zasluge duša, kakav je onaj koji se vidi kod raspoređivanja stupnjeva tijelâ; jer može biti da niže tijelo nastava bolja duša, a gora duša više tijelo.

16. Dakle, kad je dotični platonik govorio o običajnim značajkama demonâ, rekao je kako su skloni istim duševnim smutnjama kojima i ljudi: uvredama se razdražuju, štovanjem i darima se udobrovoljuju, raduju se počastima, vesele se različitim svetim obredima, a uznemiruju se ako se propusti što god od toga⁵³). Između ostalog, kaže, kako njima pripadaju proroštva gatalaca, žrtvogleda, proroka i snova, te da od njih potječu i čudesa čarobnikâ.⁵⁴) Određujući ih kratko on kaže kako su demoni po rodu živa bića, da su po duši podložni čuvstvima, po umu razumni, po tijelu uzdušni, a po vremenu vječiti; od tih pet značajki, kaže, kako su im tri prve zajedničke s nama, četvrta da je njihova vlastita, dok petu imaju zajedničku s bogovima.⁵⁵) Nu, kako ja vidim, od prve tri značajke (koje s nama dijele) dvije su im zajedničke i s bogovima. Zapravo, Apulej kaže kako su i bogovi živa bića, pa dodijelivši svakom pripadne pratvari nas je smjestio među zemaljska živa bića, zajedno s ostalim koja žive i osjećaju na zemlji; među vodena smjestio je ribe i drugo što pliva; među uzdušna — demone, a među eterske — bogove. Pa prema tome, kako su demoni po vrsti živa bića, nije im ta značajka zajednička samo s ljudima nego i s bogovima i sa zvijerima; to što su po umu razumni zajedničko im je s bogovima i ljudima; što su po vremenu vječiti, zajedničko im je jedino s bogovima; a što su po duši podložni čuvstvima, zajedničko im je samo s ljudima; dok što su tijelom uzdušni, po tome su jedinstveni.

Otuda, to što su oni po vrsti živa bića nije nešto krupno, jer su to i zvijeri; što su umom razumni, po tome nisu izvrsniji od nas, jer smo i mi

Što je platonik Apulej mislio o običajima i činima demonâ

⁵⁴ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 6.

⁵⁵ APULEJ, *De deo Socr.* 7—8; usp. ORIGEN, *De principiis* 2, 8; TERTULIJAN, *De carne Chr.* 15.

quod tempore aeterna, quid boni est, si non beata? Melior est enim temporalis felicitas quam misera aeternitas. Quod animo passiva, quo modo supra nos est, quando et nos hoc sumus, nec ita esset, nisi miseri essemus? Quod corpore aera, quanti aestimandum est, cum omni cor/pori praeferatur animae qualiscumque natura, et ideo religionis cultus, qui debetur ex animo, nequaquam debeatur ei rei, quae inferior est animo? Porro si inter illa, quae daemonum esse dicit, annumeraret virtutem, sapientiam, felicitatem et haec eos diceret habere cum diis aeterna atque communia, profecto aliquid diceret exoptandum magnique pendendum; nec sic eos tamen propter haec tamquam Deum colere debemus, sed potius ipsum, a quo haec illos accepisse nossemus. Quanto minus nunc honore divino aera digna sunt animalia, ad hoc rationalia ut misera esse possint, ad hoc passiva ut misera sint, ad hoc aeterna ut miseriam finire non possint!

CC 234

Daemones passionibus agitantur...
PL 242

17. 1. Quapropter, ut omittam cetera et hoc solum / pertractem, quod nobiscum daemones dixit habere commune, id est animi passiones, si omnia quattuor elementa suis animalibus plena sunt, immortalibus ignis et aer, mortalibus aqua et terra, quaero cur animi daemonum passionum turbelis et tempestatibus agitentur. Perturbatio est enim, quae Graece $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ dicitur; unde illa voluit vocare animo passiva, quia verbum de verbo $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ « passio » diceretur motus animi contra rationem⁵⁶. Cur ergo sunt ista in animis daemonum, quae in pecoribus non sunt? Quoniam si quid in pecore simile apparet, non est perturbatio, quia non est contra rationem, qua pecora carent. In hominibus autem ut sint istae perturbationes, facit hoc stultitia vel miseria; nondum enim sumus in illa perfectione sapientiae beati, quae nobis ab hac mortalitate liberatis in fine promittitur. Deos vero ideo dicunt istas perturbationes non perpeti, quia non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Eisdem quippe animas rationales etiam ipsos habere perhibent, sed ab omni labe ac peste purissimas⁵⁷. Quam ob rem si propterea dii non perturbantur, quod animalia sunt beata, non misera, et propterea pecora non perturbantur, quod animalia sunt, quae nec beata possunt esse nec misera: restat ut daemones sicut homines ideo perturbentur, quod animalia sunt non beata, sed misera.

⁵⁶ Usp. PLATON, *Protagora* 352 e—353 c; *Fileb* 43 d; *Zakoni* 863 c—864 d; ARISTOTEL, *O duši* 403 a 2—430; stoici u: DIOGEN LAERTIJE 7, 110; CICERON, *Tuscul.* 4, 9, 22; *De fin.* 3, 10, 35.

⁵⁷ Usp. PLATON, *Gozba* 202 c; *Država* 379 a—383 c; *Timej* 40 d—41 d; APULEJ, *De dogm. Plat.* 1, 9; PLOTIN, *Eneade* 3, 5, 6.

takvi; a koja im je korist od toga što su vremenom vječiti, ako nisu i blaženi? Jer bolja je vremenita sretnost negoli bijedna vječitost. To što su dušom podložni čuvstvima, kako da je ono po čemu su iznad nas, kad smo i mi takvi, a ne bismo bili takvi da nismo bijedni? (26). A to što su tijelom uzdušni, koliko li je vrijedno, kad se svaka duša pretpostavlja tijelu bilo koje naravi? Pa stoga vjersko štovanje, koje treba potjecati iz duše, nikako se ne duguje onoj stvari koja je niža od duše. Zatim, da je među svojstva što su pripadna demonima ubrojio i vrlinu, mudrost, sretnost, te rekao kako su to značajke koje oni vječito dijele s bogovima, zaista bi govorio o nečemu što treba željeti i uveliko cijeliti; nu ni zbog toga ne bi njih trebalo štovati kao Boga, nego radije njega od kojega znamo da su oni dobili te darove. A koliko su sad zapravo manje dostojna božanske časti ta uzdušna živa bića, razumna samo radi toga da bi mogla biti jadna, koja su podložna čuvstvima, da bi bila bijedna, te radi toga vječita, da ne bude kraja njihovoj bijedi!

17. 1. Zbog toga, da ispustim sve ostalo i pozabavim se samo ovim, što reče kako demoni imaju zajedničko s nama, to jest strasti duše; ako su sve četiri pratvari ispunjene svojim živim bićima (besmrtnima — oganj i zrak; smrtnima — voda i zemlja), pitam se zašto se duše demonâ smućuju vihorima i burama strasti. Duševna pometnja (*perturbatio*) ono je što se grčki naziva $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$; otuda Apulej i ushtjede nazvati demone dušom podložne čuvstvima (*animo passiva*) jer riječ $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ (*passio*) označuje ono gibanje duše koje je oprečno razumu.⁵⁶ Zašto su onda ta gibanja u dušama demonâ, a ne nalaze se u životinja? Jer, ako se štogod slično i pojavi u životinje, nije duševna pometnja, jer nije protiv razuma, koji životinje nemaju. A što pak u ljudi ima takvih pometnja, one su od ludosti ili bijede; mi naime još nismo blaženi onim savršenstvom mudrosti, kakvo nam je obećano na koncu, oslobođenima sadašnje smrtnosti. I kažu kako bogovi zbog toga ne trpe takve pometnje, jer ne samo što su vječni nego su i blaženi. Kažu, kako i oni imaju iste razumske duše, ali posve čiste od svake mrlje i nečistoće.⁵⁷ Dakle, ako bogovi ne trpe takve pometnje, jer su živa bića koja su blažena a ne bijedna; i ako životinje toga ne trpe, jer ne mogu biti ni blažene ni bijedne, preostaje da demoni (kao i ljudi) stoga se tako smućuju, jer su živa bića koja nisu blažena, nego bijedna.

Da li je dolično čovjeku štovati one duhove od čijih ga poroka treba osloboditi

(26) Demon bi, po klasičnoj demonologiji, morao biti podložan strasti i njen izazivač jer ga uloga djelitelja povoljne i protivne sudbine osposobljuje samo na stanovitom području ljudskih osjećanja: usp. Maksim iz Tira, *Diss.* 15, 2, 7.

...quas Christi religio deponere iubet.

CC 235

2. Qua igitur insipientia vel potius amentia per aliquam religionem daemonibus subdimur, cum per veram religionem ab ea vitiositate, in^t qua illis sumus similes, liberemur? Cum enim daemones, quod et iste Apuleius, quamvis eis plurimum parcat et divinis honoribus dignos censeat⁵⁸, tamen cogitur confiteri, ira instigentur, nobis vera religio praecipit, ne ira instigemur, sed ei potius resistamus⁵⁹. Cum daemones / donis invitentur, nobis vera religio praecipit, ne cuiquam donorum acceptione faveamus⁶⁰. Cum daemones honoribus mulceantur, nobis vera religio praecipit, ut talibus nullo modo moveamur⁶¹. Cum daemones quorundam hominum osores, quorundam amatores sint, non prudenti tranquilloque iudicio, sed animo ut appellat ipse passivo, nobis vera religio praecipit, ut nostros etiam diligamus inimicos⁶². Postremo omnem motum cordis et salum mentis omnesque turbelas et tempestates animi⁶³, quibus daemones aestuare atque fluctuare asserit⁶⁴, nos vera religio deponere iubet. Quae igitur causa est nisi stultitia errorque miserabilis, ut ei te facias venerando humilem, cui te cupias vivendo dissimilem; et religione colas, quem imitari nolis, cum religionis summa sit imitari quem colis?

Medii esse volunt daemones artibus magicis...
PL 243

18. Frustra igitur eis Apuleius, et quicumque ita sen/tiunt, hunc detulit honorem, sic eos in aere medios inter aetherium caelum terramque constituens, ut, *quoniam nullus deus miscetur homini*, quod Platonem dixisse perhibent⁶⁵, isti ad deos perferant preces hominum et inde ad homines impetrata quae poscunt. Indignum enim putaverunt qui ista crediderunt misceri homines diis et deos hominibus; dignum autem misceri daemones et diis et hominibus, hinc petita qui allegent, inde concessa qui apportent; ut videlicet homo castus et ab artium magicarum sceleribus alienus eos patronos adhibeat, per quos illum dii exaudiant, qui haec amant, quae ille non amando fit dignior, quem facilius et libentius exaudire debeant. Amant quippe illi scaenicas turpitudines,

^t in] *isp. M.*

⁵⁸ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 13.

⁵⁹ Usp. Mt 5, 22; Jak 1, 19—20.

⁶⁰ Usp. Lk 6, 34—36; Jak 2, 2—7.

⁶¹ Usp. Mt 6, 1—5.

⁶² Usp. Mt 5, 44; Lk 6, 27—28; Rim 12, 14; 1 Sol 5, 15.

⁶³ Usp. Mt 5, 23—30.

⁶⁴ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 6—8. 12.

⁶⁵ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 4, 6; JAMBLIH, *De myst.* 3, 31; *Corpus hermet.* 2 (*Ascl.*), 2, 6; za PLATONA, *Gozba* 203 a; *Timej* 42 d; *Epin.* 985 a.

2. Stoga, kakva je to nerazboritost ili, bolje rečeno, bezumnost podvrgavati se demonima po nekoj tobožnjoj vjeri, kad nas istinska vjera izbavlja od one zloće u kojoj smo na njih nalik? Dok su naime demoni (kao što je prisiljen priznati i sam Apulej, iako ih većinom šteti i smatra dostojnim božanskih časti)⁵⁸ podložni srdžbi, nama prava vjera nalaže da se ne predajemo srdžbi, nego da joj se odupremo.⁵⁹ I dok se demoni primamljuju darovima, nama prava vjera nalaže da nikomu ne dajemo prednost zbog primljenih darova.⁶⁰ Dok se demoni ublažuju počastima, prava vjera nas poučava kako se ne smijemo smesti takvim obzirima.⁶¹ I dok su demoni mrzitelji jednih ljudi, a ljubitelji drugih (i to ne po razboritoj i smirenoj prosudbi, nego — kako sam Apulej reče — prema duši podložnoj strastima), nama prava vjera nalaže ljubiti čak i svoje neprijatelje.⁶² Napokon, nama prava vjera nalaže da odbacimo svaki nemir srca, smutnju uma, te sve vrtloge i oluje duha⁶³ (od kojih — što i sam tvrdi — vriju i ključaju demoni).⁶⁴ Koji je onda razlog — ako nije glupost i bijedna pogreška — da unizuješ sebe štujući onoga od kojega u životu želiš da se razlikuješ; te da vjerom štujeteš onoga kojega nasljedovati ne želiš, kad je sama bit vjere nasljedovati onoga kojega štujeteš?

18. Dakle, uzalud njima Apulej, i svi ostali koji tako mniju, pridadoše tu čast, smjestivši ih tako u zraku, po sredini između eterskog neba i zemlje, tako da bi (budući se ni jedan bog ne miješa s ljudima, što kažu da je rekao Platon)⁶⁵ oni mogli prenositi bogovima molitve ljudi te odatle opet donositi ljudima ono što mole. Oni koji u takve zasade povjerovali, mislili su kako je nedostojno da se ljudi druže s bogovima i bogovi s ljudima, dok smatrahu dostojnim da se demoni druže s bogovima i ljudima, kako bi odatle uz mogli dostavljati zamolbe a odanle donositi povoljne odgovore (27); smisao je toga, čini se, da častan čovjek (kojemu su posve tuđa opaka umijeća čarobnikâ) unajmljuje takve kao zagovornike po kojima će ga bogovi uslišati; dočim dotični ljube takva umijeća, koja on dakako ne voli i time postaje dostojniji, da ga bogovi i lakše i radije usliša. Oni dakako ljube kazališne bestidnosti, kojih čednost ne ljubi; ljube

Kakva je ona vjera koja naučava, kako se ljudi trebaju služiti demonima kao odvjetnicima, da bi se preporučili dobrim bogovima

(27) Naslov posrednika ide demonu navlastito poradi njegove izrazito demonske uloge: moćan je da premosti jaz između konačnoga i beskonačnoga. Ta je vlastitost nazočna osobito u filozofa: npr. Platon, *Conv.* 212e; Aristotel, *De virt. et v.* 1250, 20; fr. 8, 1475, 36.

quas non amat pudicitia; amant in maleficiis magorum mille nocendi artes⁶⁶, quas non amat innocentia. Ergo et pudicitia et innocentia si quid ab diis impetrare voluerit, non poterit suis meritis nisi suis intervenientibus inimicis. Non est quod iste poetica figmenta et theatrica ludibria iustificare conetur. Habemus contra ista magistrum eorum et tantae apud eos auctoritatis Platonem, si pudor humanus ita de se male meretur, ut non solum diligat turpia, verum etiam divinitati existimet grata.

19. Porro adversus magicas artes, de quibus quosdam nimis infelices et nimis impios etiam gloriari libet, nonne ipsam publicam lucem testem citabo? Cur enim tam graviter ista plectuntur severitate legum, si opera sunt numinum colendorum? An forte istas leges Christiani instituerunt, quibus artes magicae puniuntur? Secundum quem alium sensum, / nisi quod haec maleficia generi humano perniciose esse non dubium est, ait poeta clarissimus:

*Testor, cara, deos et te, germana, tuumque
Dulce caput, magicas invitam accingier artes*⁶⁷?

Illud etiam, quod alio loco de his artibus dicit:

*Atque satas alio vidi traducere messes*⁶⁸,

eo quod hac pestifera scelerataque doctrina fructus alieni in alias terras transferri perhibentur, nonne in *duodecim tabulis*, id est Romanorum antiquissimis legibus, Cicero commemorat esse conscriptum et⁶⁹ ei, qui hoc fecerit, supplicium constitutum⁶⁹? Postremo Apuleius ipse numquid apud Christianos iudices de magicis artibus accusatus est? Quas utique sibi obiectas si divinas et pias esse noverat et divinarum potestatum operibus congruas, non solum eas confiteri debuit, sed etiam profiteri, leges cul/pans potius, quibus haec prohiberentur et damnanda putarentur, quae haberi miranda et veneranda oporteret. Ita enim vel sententiam suam persuaderet iudicibus, vel, si illi secundum iniquas leges saperent eumque talia praedicantem atque laudantem morte multarent, digna animae illius daemones dona rependerent, pro quorum divinis operibus praedicandis humanam vitam sibi adimi non timeret; sicut martyres nostri, cum eis pro crimine obiceretur Christiana religio, qua noverant se fieri salvos et gloriosissimos in

⁶⁶ et] *isp. M.*

⁶⁶ Usp. VERGILIJE, *Aen.* 7, 338.

⁶⁷ VERGILIJE, *Aen.* 4, 492–493.

⁶⁸ VERGILIJE, *Ecl.* 8, 98.

⁶⁹ Usp. CICERON, *De leg.* 2, 7, 18–9, 22.

»tisuće načina škođenja«⁶⁶) u činima čarobnikâ, kojih nedužnost ne ljubi. Dakle, i čednost i nedužnost, ako žele što god izmoliti u bogova, neće to dobiti po svojim zaslugama, nego samo posredstvom svojih neprijatelja. Ništa ne vrijedi što pisac nastoji opravdati te pjesničke izmišljotine i kazališne nepodopštine. Protiv toga imamo samog njihovog učitelja Platona, kojega je ugled među njima tako golem — ako već ljudski sram sama sebe tako slabo služi, te ne samo što ljubi gnusobe nego čak misli kako su one mile božanstvu.

19. A zatim, protiv čarobničkih umijeća, kojima se čak vole hvastati neki što su odveć nesretni i odveć bezbožni, zar neću kao svjedoka protiv njih pozvati javno mnijenje? Zašto se takve djelatnosti zakonima tako strogo kažnjavaju, ako su one djela božanstava koje treba štovati? Ili su možda kršćani uveli te zakone kojima se kažnjavaju čarobnička umijeća? (28). A koji drugi smisao, ako ne taj kako su ti čarobnički čini nedvojbeno pogubni po ljudski rod, sadržavaju i ove riječi preslavnog pjesnika:

»Tako mi bogova, draga o sestro, i mile tvoje

Glave, da se dajem na vradžbine nerada srca,«⁶⁷)

Ili pak ovo, što drugdje kaže o istim umijećima:

»I žito posijano na polja prevodi druga«⁶⁸);

čime se misli na onaj pošasni i zlikovački nauk kojim kažu da se čovjekova ljetina prenosi na tuđu zemlju; a nije li to (kako Ciceron napominje) zapisano već u Dvanaest ploča, to jest u najstarijim rimskim zakonima, i da se najstrožije kažnjavao onaj koji bi takvo što počinio?⁶⁹)

Napokon, je li sam Apulej bio pred kršćanskim sucima optužen zbog primjene čarobničkih umijeća^A? Ako je on znao, kako su te vradžbine (zbog kojih su ga optuživali) i božanske i pobožne te u skladu s činima božanskih sila, ne samo što ih je trebao priznati nego ih je trebao čak i propovijedati, optuživši prije same zakone (kojima se takvo što zabranjuje i osuđuje), dok se tomu treba diviti i to poštivati. Tako bi ili pridobio suce za svoje mnijenje, ili (ako bi ga oni, povodeći se za nepravičnim zakonima, i osudili pa ga i smrću kaznili što je ta umijeća zagovarao i hvalio), demoni bi uzvratili darima dostojnim njegove duše, koja se nije plašila ni izgubiti vlastiti život radi propovijedanja njihovih božanskih djela; upravo kao što naši mučenici (kad su kao za zločin optuženi zbog kršćanske vjere, a po kojoj su znali da će biti

(28) Magija je s demonologijom bila tijesno vezana na osnovi učenja o *sympatheis* i *synergeis*, to jest ciljala je na ono što je u našoj moći (kao upotreba vode, kamenja i slično), dakle na učinak koji se želio postići a nije u čovjekovoj moći: usp. Jamblih, *De myst.* 1, 16-19; 2, 10-11; 3, 1-4; usp. također Platon, *Zakoni* 933a-b; Vergilije, *Eneida* 4, 490-494.

^A Apulej se oženio bogatom udovicom Pudentilom. Bijaše optužen da je njezinu naklonost zadobio vradžbinama. Zbog toga bijaše suden pred Klaudijem Maksimom, poganskim prokonzulom Afrike, godine 157, i oslobođen optužbe.

O bezbožnosti čarobničkog umijeća, koje se primjenjuje pod zaštitom zlih duhova

...quae etiam publica lege ventantur.

aeternum, non eam negando temporales poenas evadere delegerunt, sed potius confitendo, profitendo, praedicando et pro hac omnia fideliter fortiterque tolerando et cum pia securitate moriendo leges, quibus prohibebatur, erubescere compulerunt mutarique fecerunt. Huius autem philosophi Platonici copiosissima et disertissima exstat oratio, qua crimen artium magicarum a se alienum esse defendit seque aliter non vult innocentem videri nisi ea negando, quae non possunt ab innocente committi. At omnia miracula magorum, quos recte sentit esse damnandos, doctrinis fiunt et operibus daemonum, quos viderit cur censeat honorandos, eos necessarios asserens perferendis ad deos precibus nostris, quorum debemus opera devitare, si ad Deum verum preces nostras volumus pervenire. Deinde quaero, quales preces hominum diis bonis per daemones allegari putat, magicas an licitas? Si magicas, nolunt tales; si licitas, nolunt per tales. Si autem peccator paenitens preces fundit, maxime si aliquid magicum admisit: / itane tandem illis intercedentibus accipit veniam, quibus impellentibus aut faventibus se cecidisse plangit in culpam? An et ipsi daemones, ut possint paenitentibus mereri indulgentiam, priores agunt, quod eos deceperint, paenitentiam? Hoc nemo umquam de daemonibus dixit, quia, si ita esset, nequaquam sibi auderent divinos honores expetere, qui paenitendo desiderarent ad gratiam veniae pertinere^v. Ibi enim est detestanda superbia, hic humilitas miseranda.

CC 237

Medii esse non possunt daemones ad bonum...

20. At enim urgens causa et artissima cogit daemones medios inter deos et homines agere, ut ab hominibus afferant^z desiderata, et a diis referant impetrata⁷⁰. Quatenam tandem ista causa est et quanta necessitas? Quia nullus, inquit, Deus miscetur homini. Praeclara igitur sanctitas Dei, qui non miscetur homini supplicanti, et miscetur daemone arroganti; non miscetur homini paenitenti, et miscetur daemone decipienti; non miscetur homini confugiendi ad divinitatem, et miscetur daemone fingenti divinitatem; non miscetur homini petenti indulgentiam, et miscetur daemone suadenti nequitiam; non miscetur homini per philosophicos libros poetas de bene instituta civitate pellenti, et miscetur daemone a principibus et / pontificibus civitatis per scaenicos ludos poetarum ludibria requirenti; non miscetur homini deorum crimina fingere prohibenti, et miscetur daemone se falsis deorum criminibus oblectanti; non miscetur homini magorum scelera iustis le-

PL 245

^v pervenire *M.*^z offerant *M.*⁷⁰ Usp. APULEJ, *De deo Socr.* 7; JAMBLIH, *De myst.* 1, 5; PLATON, *Gozba* 202 d—e; *Epin.* 985 b.

spaseni i steći vječnu slavu) nisu izabrali, da izbjegnu vremenite kazne zaniijekavši svoju vjeru, nego su radije priznajući je, ispovijedajući i propovijedajući te trpeći odano i odvažno sve u njezino ime, i umirali s pobožnom sigurnošću, posramivši time zakone koji su zabranjivali kršćanstvo, i postigli da se oni izmijene.

Sačuvan je i veoma iscrpan i skladno sročeni govor^B ovog filozofa platonika, u kojem se brani od optužbe da se bavio čarobničkim umijećem i ne želi da izgleda nikako drukčije nedužan osim poričući one stvari koje ne može počinuti nedužan čovjek (29). Međutim, sva čudesa čarobnika (o kojima s pravom misli da ih treba kažnjavati) postaju po nauku i djelima demona; pa je trebao razvidjeti zašto misli da ih treba častiti, tvrdeći kako su oni potrebni da prenose bogovima naše molitve, ako upravo njihova djela trebamo izbjegavati želimo li da naše molitve dosegnu istinskoga Boga.

Ja, dalje, pitam, što misli: kakve molitve ljudi prenose demoni dobrim bogovima, one čarobničke ili one dopuštene? Ako su one čarobničke, bogovi takvih neće; ako su one dopuštene, bogovi ih neće preko takvih glasnika. Ako, na primjer, kakav grešnik koji se kaje uputi svoje molitve (osobito ako je dotičnik zgnježio što god oko čarobničkog umijeća), zar zaista dobija oprost tek onda ako se za njega zauzimaju oni na čiji je nagovor i pod kojih je utjecajem — kako se žali — i zapao u taj grijeh? Ili možda i sami demoni, kako bi uz mogli isposlovati oprost pokajnicima, prvi se kaju zbog toga što su ih obmanjivali? A takvo što nije nitko nikada rekao o demonima, jer, da je to tako, nikad se ne bi usudili zahtijevati za sebe božanske počasti, dok pokajanjem žele postići milost oprosta. Jer jedno bi bila oholost koje se treba gnušati, a drugo poniznost koju treba žaliti.

20. Govore nam, kako prijeki i nuždan razlog nagoni demone da posreduju između bogova i ljudi, kako bi od ljudi prinosili željeno, a od bogova donosili izmoljeno.⁷⁰ Ali koji je to zapravo razlog i kakva golema nužnost? Jer, kako kažu, ni jedan se Bog ne miješa s ljudima.

Dakle, divna je to svetost boga, koji se ne miješa s čovjekom moliteljem, a miješa se s demonom drzoviteljem; ne druži se s čovjekom pokajnikom, a druži se s demonom obmaniteljem; ne druži se s čovjekom pribjegarom božanstvu, a druži s demonom krivotvoriteljem božanstva; ne druži se s čovjekom koji traži oprost, a druži s demonom koji nagovara na opačinu; ne druži se s čovjekom^A koji po filozofskim

(29) Apulej se morao braniti od optužbe da je ljubavnim napitkom zaveo bogatu udovicu Pudentilu s namjerom da se domogne njena bogatstva te da je dao čarolijama umoriti pastorka Poncijana koji se materinoj udaji protivio. Njegova obrana, dotjerana i začinjena oštroumnim i jetkim dosjetkama, postala je *Apologija* ili *Riječ o magiji*, jer ga prokonzul nije izriječno oslobodio od optužbe.

^B Riječ je o Apulejevu sačuvanom djelu *Apologia* ili *Pro se de magia*. Apulej poriče da je ženu stekao vradžbinama, ali u cijelosti ne odbacuje čarobničko umijeće, tvrdeći kako su svi prirodoslovni filozofi čarobnici. Sam Apulej je uživao među poganima glas istaknutog poznavatelja čarobničkog umijeća.

^A Misli se na Platona: usp. gore 8, 13.

Treba li vjerovati da se dobri bogovi radije druže s demonima negoli s ljudima

gibus punienti, et miscetur daemonei magicas artes docenti et implenti; non miscetur homini imitationem daemoneis fugienti, et miscetur daemonei deceptionem hominis aucupanti.

...ad veritatem
atque sapien-
tiam...

21. 1. Sed nimirum tantae huius absurditatis et indignitatis est magna necessitas, quod scilicet deos aetherios humana curantes quid terrestres homines agerent utique lateret, nisi daemones aerii nuntiarent; quoniam aether longe a terra est alteque suspensus, aer vero aetheri terraeque contiguus. O mirabilem sapientiam! Quid aliud de diis isti sentiunt, quos omnes optimos volunt, nisi eos et humana curare, ne cultu videantur indigni, et propter elementorum distantiam humana nescire, ut credantur daemones necessarii et ob hoc etiam ipsi putentur colendi, per quos dii possint et quid in rebus humanis agatur addiscere et ubi oportet hominibus subvenire? Hoc si ita est, diis istis bonis magis notus est daemon per corpus vicinum quam homo per animum bonum. O multum dolenda necessitas, an potius irridenda vel detestanda vanitas, ne sit vana divinitas! Si enim animo ab obstaculo corporis libero animum nostrum videre dii possunt, non ad hoc indigent daemonibus nuntiis; si autem animorum indicia corporalia, qualia sunt locutio, vultus, motus, per corpus suum aetherii dii sentiunt et inde colligunt quid etiam daemones nuntient, possunt et mendaciis daemonum decipi. Porro si deorum divinitas a daemonibus non potest falli, eadem^{aa} divinitate quod agimus non potest ignorari.

CC 233

...ad deitatem.

- 2. Vellem autem mihi isti dicerent, utrum diis daemones nuntiaverint de criminibus deorum poetica Platoni displicere figmenta et sibi ea placere celaverint, an utrumque occultaverint deosque esse maluerint totius rei huius ignaros, an utrumque indicaverint, et religiosam erga deos Platonis prudentiam et in deos iniuriosam

^{aa} eadem] ab eadem M.

knjigama izgoni pjesnike iz dobro uređene države, a druži se s demonom, koji od prvaka i velikih svećenika države zahtijeva pjesničke nepodopštine u kazališnim priredbama; ne druži se s čovjekom koji brani da se ljudski zločini pridaju bogovima, a druži se s demonom koji uživa u izmišljenim zločinima bogova; ne druži se s čovjekom koji pravednim zakonima kažnjava zlodjela čarobnika, a druži se s demonom koji naučava i izvodi čarobnička umijeća; ne druži se s čovjekom koji izbjegava oponašanje demona, a druži se s demonom koji vreba da prevari čovjeka!

21. 1. Nu, dakako, postoji golema potreba za tolikom besmislicom i ruglom, naime: eterski bogovi brinu o ljudskim stvarima, a ne bi znali što rade ljudi pozemljari, kad im to ne bi dojavljivali uzdušni demoni; jer eter je daleko od zemlje i visoko visi, dok uzduh dodiruje i eter i zemlju.

Služeći se demonima kao glasnici i posrednicima zna li bogovi da ih ovi varaju ili sami hoće da ih varaju

O čudne li mudrosti! Što drugo ti i misle o bogovima (koje sve smatraju najboljima) nego da bogovi brinu o ljudskim stvarima — inače ne bi bili dostojni štovanja — ali zbog udaljenosti među pratvarima ne poznaju ljudske poslove, pa zbog toga i vjeruju kako su demoni potrebni (te su stoga i sami vrijedni štovanja), jer njihovim posredstvom bogovi doznaju što se među ljudima događa i gdje treba ljudima priteći u pomoć? Ako je tomu tako, onda je tim istim dobrim bogovima demon poznatiji po blizini tijela negoli čovjek po dobroj duši. O nužnosti li, koju treba veoma žaliti, ili prije: ispraznosti, koju treba izgnati i izbaciti, da ne bi bilo isprazno samo božanstvo!

Ako svojom dušom što je slobodna od svake tjelesne zapreke bogovi mogu vidjeti našu dušu, onda im za to ne trebaju demoni kao glasnici; ako pak tjelesne naznake duša (kakvi su lice, govor i kretnje) eterski bogovi osjećaju po svojem tijelu pa po tome doznaju i ono što im dojavljaju demoni, onda ih mogu i obmanuti laži demonâ. S druge strane, ako demoni ne mogu obmanuti božanstvo tih bogova, onda je istom božanstvu nemoguće da ne zna što mi činimo (30).

2. Želio bih da mi isti odgovore: da li su demoni dojavili bogovima, kako se Platonu nisu svidjele pjesničke izmišljotine o zločinima bogova, sakrivši pri tome kako se to njima svida; ili su zatajili i jedno i drugo, jer su htjeli da cijeli taj predmet ostane bogovima nepoznat; ili su dojavili i jedno i drugo, i Platonovu pobožnu razboritost prema bogo-

(30) Sastavna crta vjerskog i soteriološkog tumačenja života jest pojam posredništva i posrednika koji je čovjeku potreban da bi premostio jaz između Božje nadilaznosti i ljudske sniženosti, između nadiskustva i zemaljske doživljajnosti. U prilog tome svjedoče Heraklitov, stoički i Filonov *logos*, Ksenofanov, Anaksagorin i Plotinov *nous*, zatim *demijurg* i pomoćni bogovi iz Platonova *Timeja*, dionizijsko-titanska sila u orfijsko-pitagoričkom učenju. Nauke o posredništvu nije bilo jedino u nereligioznim filozofijama, kakva je npr. bila starojonska, sofistička, Demokritova ili Epikurova. Augustin poriče smisao pribjegavanja mnogobožstvu da bi se izgradilo učenje koje bitno odgovara vjerskom iskustvu života.

libidinem suam, an sententiam quidem Platonis, qua noluit deos per impiam licentiam poetarum falsis criminibus infamari, ignotam diis esse voluerint, suam vero nequitiam, qua ludos scaenicos amant, quibus illa deorum dedecora celebrantur, prodere non erubuerint vel timuerint. Horum quattuor, quae interrogando proposui, quodlibet eligant et in quolibet eorum quantum mali de diis bonis opinentur attendant. Si enim primum elegerint, confessori sunt non licuisse diis bonis habitare cum bono Platone, quando eorum iniurias prohibebat, et habitasse cum daemonibus malis, quando eorum iniuriis exsultabant, cum dii boni hominem bonum longe a se positum non nisi per malos daemones nossent, / quos vicinos nosse non possent. Si autem secundum elegerint et utrumque occultatum a daemonibus dixerint, ut dii omnino nescirent et Platonis religiosissimam legem et daemonum sacrilegam delectationem: quid in rebus humanis per internuntios daemones dii nosse utiliter possunt, quando illa nesciunt, quae in honorem bonorum deorum religione bonorum hominum contra libidinem malorum daemonum decernuntur? Si vero tertium elegerint et non solum sententiam Platonis deorum iniurias prohibentem, sed etiam daemonum nequitiam deorum iniuriis exsultantem per eosdem daemones nuntios diis innotuisse responderint: hoc nuntiare est an insultare? et dii utrumque sic audiunt, sic utrumque cognoscunt, ut non solum malignos daemones deorum dignitati et Platonis religioni contraria cupientes atque facientes a suo accessu non arceant, verum etiam per illos malos propinquos Platoni bono longinquo dona transmittant? Sic enim eos elementorum quasi catenata series conligavit, ut illis, a quibus criminantur, coniungi possint, huic, a quo defenduntur, non possint, utrumque scientes, sed aeris et terrae transmutare pondera non valentes. Iam, quod reliquum est, / si quartum elegerint, peius est ceteris. Quis enim ferat, si poetarum de diis immortalibus criminosa figmenta et theatrorum indigna ludibria suamque in his omnibus ardentissimam cupiditatem et suavissimam voluptatem diis daemones nuntiaverunt, et quod Plato philosophica gravitate de optima re publica haec omnia censuit removenda tacuerunt; ut iam dii boni per tales nuntios nosse cogantur mala pessimorum, nec aliena, sed eorundem nuntiorum, atque his contraria non sinantur nosse bona philosophorum, cum illa sint in iniuriam, ista in honorem ipsorum deorum?

PL 246

CC 239

vima i svoju požudu što je uvredljiva za bogove; ili su opet ushtjeli da bogovima ostane nepoznato Platonovo mnijenje (prema kojem nije htio da se bogovi kleveću lažnim zločinima, a u bezbožnoj razuzdanosti pjesnika), dok se nisu ni sramili ni bojali otkrivati vlastitu opačinu po kojoj ljube kazališne priredbe u kojima se javno prikazuju sramotni činovi bogova.

Od te četiri mogućnosti koje sam postavio kao pitanja, nek izaberu koju god hoće, ali neka pripaze (izabrali oni bilo koju) koliko zla misle o tim dobrim bogovima.

Odaberu li prvu mogućnost, priznat će kako dobrim bogovima ne bijaše dopušteno družiti se s dobrim Platonom (dok je on branio od uvreda protiv njih), a družili su se sa zlim demonima (dok su ti uživali u njihovim uvredama), i sve zbog toga što dobri bogovi, od sebe daleko smještena, dobra čovjeka nisu mogli upoznati osim posredstvom zlih demona, koje opet ne uzmože upoznati, iako su im susjedi.

Odaberu li drugu mogućnost te kažu kako demoni zatajiše oboje, da bogovi ne bi uopće doznali ni za Platonov zakon, ispunjen najvećom vjerom, ni za svetogrđni užitak demonâ, što li onda mogu bogovi korisno i doznati o ljudskim stvarima, a s demonima kao posrednicima i glasnicima, kad već ne znaju ništa o onome što poduzimaju dobri ljudi radi časti dobrih bogova a protiv požude zlih demona?

Odaberu li pak treću mogućnost te odgovore kako isti demoni dojavivši bogovima ne samo Platonovo mnijenje, kojim se zabranjuju uvrede protiv bogova, nego i opačinu demonâ, koji likuju nad uvredama bogova — znači li to dojavljivati ili vrijeđati? I da li bogovi tako poslušaju i jedno i drugo te upoznaju oboje, a da ipak ne samo što ne isključuju iz svoje blizine opake demone (one koji žude i čine stvari što su oprečne i dostojanstvu bogova i Platonovoj vjeri) nego dapače preko tih zlih susjeda šalju darove dobromu i dalekomu Platonu? Oni su, naime, tako sputani zalančenim nizom pratvari te se mogu spajati sa svojim opadačima, a ne mogu sa svojim braniteljem, znajući pri tome i o jednome i o drugome, ali ne uzmogavši izmijeniti težine uzduha i zemlje.

Napokon, odaberu li preostalo, to jest četvrtu mogućnost, još je najgore od svega. Tko bi mogao podnijeti ako su demoni dojavili bogovima o zločinačkim izmišljotinama pjesnikâ na račun besmrtnih bogova te o nedostojnim zabavama u kazalištima (uz vlastitu najplameniju požudu i izuzetnu nasladu u svemu tome), dok su prešutjeli ono da je Platon, u svojoj filozofskoj ozbiljnosti, mnio kako sve to treba prognati iz najbolje države; tako da su dobri bogovi prisiljeni preko takvih glasnika doznavati o zlima najopakijih stvorova — ne o nekim tuđim, nego upravo tih istih glasnika! — dok im se ne dopušta doznati, u opreci prema tima, o dobrim djelima filozofa, iako je prvo na sramotu, a drugo na čast samim bogovima?

Daemones non ad bonum sed ad malum dei sunt.

22. Quia igitur nihil istorum quattuor eligendum est, ne in quolibet eorum de diis tam male sentiatur, restat, ut nullo modo credendum sit, quod Apuleius persuadere nititur et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes, qui hinc ferant petitiones nostras, inde referant deorum supplicia; sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia lividos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate deiecti merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo velut carcere praedamnati sunt; nec tamen, quia supra terras et aquas aeri locus est, ideo et ipsi sunt meritis superiores hominibus, qui eos non terreno corpore, sed electo in auxilium Deo vero pia mente facillime superant. Sed multis plane participatione / verae religionis indignis tamquam captis subditisque dominantur, quorum maximae parti mirabilibus et fallacibus signis sive factorum sive praedictorum deos se esse persuaserunt. Quibusdam vero vitia eorum aliquanto attentius et diligentius intuentibus non potuerunt persuadere quo dii sint, atque inter deos et homines internuntios ac beneficiorum impetratores se esse finxerunt; si tamen non istum saltem honorem homines eis deferendum putarunt, qui illos nec deos esse credebant, quia malos videbant, deos autem omnes bonos volebant, nec audebant tamen omnino indignos dicere honore divino, maxime ne offenderent populos, a quibus eis cernebant inveterata superstitione per tot sacra et templa serviri.

PL 247

Quae Hermes de diis censuit ad Christi religionem conferuntur (23-27)

Hermes testis est homines finxisse deos et animasse...

23. 1. Nam diversa de illis Hermes Aegyptius, quem Trismegiston vocant, sensit et scripsit. Apuleius enim deos quidem illos negat; sed cum dicit ita inter deos et homines quadam medietate versari, ut hominibus apud ipsos deos necessarij videantur, cultum eorum a supernorum deorum religione non separat. Ille autem Aegyptius alios deos esse dicit a summo / Deo factos, alios

CC 240

O ukinuću štovanja demonâ, a protiv Apuleja

22. Dakle, budući da ne smijemo izabrati ni jednu od te četiri mogućnosti (kako ne bismo po bilo kojoj od njih tako loše mislili o bogovima), preostaje da ne treba nikako vjerovati u ono u što se Apulej trsi da nagovori (a i svi ostali filozofi istoga nazora), naime: da su demoni posrednici između bogova i ljudi, kao glasnici i tumači, koji odavde prenose naše zamolbe, a odanle donose pomoć bogova; nego su ti, dapače, duhovi najpohlepniji da naude, oni kojima je pravednost posve tuđa, naduti od oholosti, modri od zavisti, lukavi u obmani, koji doista nastavaju ovaj uzduh, jer su zasluženno zbačeni s nebeskih vrhunaca, a zbog nepovratna prekršaja, te kažnjeni ostati u ovome njima primjerenu zatvoru^A; isto tako, zbog toga što je uzduhu smještaj iznad zemalja i vodâ, nisu oni po nekakvim zaslugama izvrsniji od ljudi, koji njih veoma lako nadmašuju, ne svojim zemaljskim tijelom, nego pomoću izabranog istinskoga Boga, u pobožnosti uma. Međutim, oni vladaju mnogima (koji su bjelodano nedostojni sudjelovati u istinskoj vjeri), pa su ti ljudi kao njihovi zatočnici i podložnici, a od njih su većinu — svojim čudesnim i prijevarnim znacima bilo postupaka bilo proroštava — uvjerali da su oni bogovi. Nu, neke, koji su nešto pozornije i pomnije zavirili u njihove opačine, nisu uz mogli uvjeriti kako su oni bogovi, pa su se stali pretvarati kako su glasnici između bogova i ljudi i isprositelji dobročinstava; ali, iako su neki ljudi mislili, kako im ne treba pridavati ni tu čast (nisu ni vjerovali da bi oni bili bogovi, jer su vidjeli koliko su zli — a htjeli su da svi bogovi budu dobri), ipak se nisu usuđivali reći, kako demoni nisu uopće dostojni božanske časti, najviše zbog toga da ne bi uvrijedili puk, koji su vidjeli kako im služi tolikim obredima i u hramovima, a unutar drevnog praznovjerja.

Hermetska demonologija i kršćanstvo (23-27)

23. 1. Posve je različito mislio i pisao o demonima Hermes Egipćanin, kojega zovu Trismegistos (31)^A.

Apulej naime nije čuo da su oni bogovi; ali kad kaže kako oni nekako posređuju između bogova i ljudi, tako te se ljudima čine neophodni u njihovu odnošaju prema bogovima, on ne razlučuje njihovo štovanje od vjere u višnje bogove. Dočim ovaj Egipćanin kaže kako je jedne bogove stvorio najviši Bog, a druge sami ljudi. Kad tkogod ovo čuje

Što je Hermes Trismegistos mislio o kumirstvu i odakle je mogao znati o ukinuću egipatskih praznovjerica

(31) Hermetski spisi ne potječu od legendarnoga Hermesa Trismegista već su djelo vjerskog sinkretizma kojeg stoljeća po Kristu. Dijelimo ih u četiri skupine: ponajprije 19 rasprava što ih je Ficin neopravdano nazvao *Poimandres*; zatim dijalog *Asklepije*, preveden između 2. i 3. stoljeća na latinski i neutemeljeno pripisan Apuleju; treći dio je u ulomcima, različito naslovljen (*Svjetska djevojka* ili *Savršena riječ*); i napokon fragmenti što ih donosi Stobej.

^A Čini se kako je ovdje posrijedi stapanje židovske zamisli o palim anđelima i poganskog nauka o demonima.

^A U pučkoj predaji Hermes Trismegistos je poistovjećivan s egipatskim bogom Totom; njemu pripisivano djelo *Hermetica* morao je sastaviti tkogod od heleniziranih Egipćana ili od Grka koji su živjeli u Egiptu. Jedno od Hermesu pripisanih djela je i *Asklepije*, dijalog između Hermesa i Asklepija. Samo Hermesovo proroštvo o propasti egipatske vjere (koje Augustin

ab hominibus. Hoc qui audit, sicut a me positum est, putat dici de simulacris, quia opera sunt manuum hominum; at ille visibilia et contrectabilia simulacra velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, qui valeant aliquid sive ad nocendum sive ad desideria nonnulla complenda eorum, a quibus eis divini honores et cultus obsequia deferuntur. Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra, hoc esse dicit deos facere eamque magnam et mirabilem deos faciendi accepisse homines potestatem. Huius Aegyptii verba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam. *Et quoniam de cognatione, inquit, et consortio hominum deorumque nobis indicitur sermo, potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognosce. Dominus, inquit, et Pater vel quod est summum Deus ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti.* Et paulo post: *Ita humanitas, inquit, semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat, ut, sicuti Pater ac Dominus, ut sui / similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret*⁷¹. Hic cum Asclepius, ad quem maxime loquebatur, ei respondisset atque dixisset: *Statuas dicis, o Trismegiste? Tum ille: Statuas, inquit, o Asclepi, vides*^{ab} *quatenus tu ipse diffidas; statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte vate somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis. An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli, aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo. Ac si dicendum est verius, terra nostra mundi totius est templum? Et tamen quoniam praescire cuncta prudentem decet, istud vos ignorare fas non est: Futurum tempus est, cum appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse et omnis eorum sancta veneratio in irritum casura frustrabitur*^{ac72}.

PL 248

...praedicat rui-
nam figmento-
rum Aegypti.

CC 241

- 2. Deinde multis verbis Hermes hunc locum exequitur, in quo videtur hoc tempus praedicere, quo Christiana religio, quanto est veracior atque sanctior, tanto vehementius et liberius cuncta fallacia figmenta subvertit, ut gratia verissimi Salvatoris liberet hominem ab eis diis, quos facit homo, / et ei Deo subdat, a quo factus est homo. Sed Hermes cum ista praedicat, velut amicus

^{ab} videsne M.

^{ac} quo M.

(onako kako sam upravo iznio) pomislit će kako je riječ o kipovima, jer su oni djela ljudskih ruku; on, međutim, tvrdi kako su vidljivi i opipljivi kipovi kao nekakva tjelesa bogova; a da njih nastavaju stanoviti pozvani duhovi, koji posjeduju moć ili da u čemu naškode ili pak da ispune kakve želje onima koji ih časte božanskim počastima i poslušno štiju.

Stoga, spojiti nekakvim umijećem te nevidljive duhove s vidljivim predmetima tjelesne tvari, da budu kao nekakva produševljena tijela, kipovi (ili kumiri) posvećeni i podređeni tim dusima, to kaže da je »činiti bogove«, i da je ta velika i začudna moć tvorbe bogova dana čovjeku.

Navest ću evo riječi toga Egipćanina, onako kako su protumačene našim jezikom:^B

»A budući se naš razgovor tiče srodstva i zajedništva između bogova i ljudi, upoznaj — o Asklepije, — ovlast i moć čovjekovu. Kao što je Gospodin i Otac ili — što je još najviše — Bog tvorac nebeskih bogova, tako je čovjek izrađivač onih bogova koji se zadovoljavaju prebivati u hramovima, među ljudima.« Malo poslije dodaje:

»Tako čovječanstvo, sjećajući se uvijek svoje naravi i podrijetla, ustrajava u tome oponašanju božanstva te tako — kao što je Otac i Gospodin, da bi bili na nj nalik, načinio vječite bogove — tako je i čovječanstvo uobličilo svoje bogove prema sličnosti vlastitoga lika.«⁷¹)

Tu Asklepije, s kojim je najviše govorio, njemu odgovori i reče: »Da li to, Trismegiste, govoriš o kipovima?« Na to on odvrat: »Da, govorim o kipovima. O Asklepije, vidiš li koliko i tebi nedostaje vjere; jer ja govorim o oživljenim kipovima, koji su puni osjećanja i duha, koji čine mnoge i velike stvari; o kipovima koji znaju što će se dogoditi te to mogu proricati gatanjem, proroštvom, snovima i mnogim drugim načinima; koji ljudima mogu donijeti bolesti i zatim ih izliječiti, te žalost i radost, već prema zaslugama. Zar ti ne znaš, Asklepije, kako je Egipat slika neba ili, što je istinitije, prijenos ili silazak svega čime se vlada i što se događa na nebesima? I, ako treba reći još istinitije, naša zemlja je hram cijeloga svijeta^C. A kako razboritu čovjeku pristaje da unaprijed zna o svemu, onda nije dopušteno da vi ovo ne znate: doći će vrijeme kad će se vidjeti kako su Egipćani uzalud štovali bogove odane duše i ustrajnim obredima.«⁷²)

⁷¹ Usp. *Corpus hermet.* 2 (*Ascl.*) 9, 23.

⁷² Usp. *Ivi* 9, 24.

navodi) moralo je nastati u vremenu oko 268—273, za velikih društvenih i vjerskih nereda u Egiptu. Država se raspadala, a s njom i stari kultovi, dok se kršćanstvo širilo. A možda su posrijedi i opća mjesta iz apokaliptičke književnosti, koja nisu vezana za određene povijesne događaje. To djelo uveliko navodi i Laktancije (240—320), pa je svakako moralo nastati ranije. Latinski prijevod *Asklepije* sačuvao nam je Apulej, ali to najvjerojatnije nije i njegov prijevod. Laktancije nije poznavao prijevod kojim se služio Augustin; njegova latinska verzija grčkog je njegova vlastita.

^B Očigledno, Augustin nije pretpostavljao da je latinski prijevod *Asklepije* od Apuleja, jer ne imenuje nikakvog prevodioca, iako je upravo bio govorio o Apuleju te uspoređivao njegove nazore s Hermesovim. Od grčkog izvornika postoje samo odlomci, ali je 1948. pronađen i potpun koptski prijevod *Asklepije*.

^C U *Asklepiju*, 10, latinski prevoditelj razgovora objašnjava riječ *mundus* kao prijevod grčke riječi *κόσμος*, što znači cijeli uređeni svemir. Međutim, u *Asklepiju* 14 b, stoji kako je *mundus* grčki *ὕλη*, ili *ivar*, za što su uobičajene latinske riječi *materia* ili *silva*. Tako je i u *Asklepiju* 7b, *mundanum* prijevod grčkog *ὕλικόν*, *tvaran*. Zbog takvih nedosljednosti u latinskom prijevodu i inače nejasna rasprava *Asklepije* postala je još nejasnijom.

eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec Christianum nomen evidentiter exprimit, sed tamquam ea tollerentur atque delerentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans luctuosa quodam modo praedicatione testatur. Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod *cognoscetes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorrupti Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*⁷³, et cetera, quae commemorare longum est. Multa quippe talia dicit de uno vero Deo fabricatore mundi, qualia veritas habet; et nescio quo modo illa obscuracione cordis ad ista delabatur, ut diis, quos confitetur ab hominibus fieri, semper velit homines subdi et haec futuro tempore plangat auferrī quasi quicquam sit infelicius homine, cui sua figmenta dominantur; cum sit facilius, ut tamquam deos colendo, quos fecit, nec ipse sit homo, / quam ut per eius cultum dii possint esse, quos fecit homo. Citius enim fit, ut homo in honore positus pecoribus non intellegens comparetur⁷⁴, quam ut operi Dei ad eius imaginem facto, id est ipsi homini, opus hominis praeferatur. Quapropter merito homo deficit ab illo qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit.

PL 249

...sed dolet et non convertitur.

- 3. Haec vana, deceptorīa, pernicioīa, sacrilega Hermes Aegyptius, quia tempus, quo auferrentur, venturum sciebat, dolebat; sed tam impudenter dolebat, quam imprudenter sciebat. Non enim haec ei revelaverat Sanctus Spiritus, sicut Prophetis sanctis, qui haec praevidentes cum exsultatione dicebant: *Si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dii*⁷⁵; et alio loco: *Erit in illo die, dicit Dominus, exterminabo nomina simulacrorum a terra, et non iam erit eorum memoria*⁷⁶; proprie vero de Aegypto, quod ad hanc rem attinet, ita sanctus Isaias prophetat: *Et movebuntur manufacta Aegypti a facie eius, et cor eorum vincetur in eis*⁷⁷, et cetera huius modi. Ex quo genere et illi erant, qui venturum quod sciebant venisse gaudebant; qualis Symeon, qualis Anna, qui mox natum Iesum⁷⁸; qualis Elisabeth, quae etiam conceptum in Spi-

⁷³ Rim 1, 21—22.⁷⁴ Usp. Ps 49 (48), 13.⁷⁵ Jr 16, 20.⁷⁶ Zah 13, 2.⁷⁷ Iz 19, 1.⁷⁸ Usp. Lk 2, 25—38.

2. Zatim Hermes razlaže mnogim riječima o tome predmetu, pa se čini da pretkazuje ovo vrijeme u kojem kršćanska vjera, koliko je istinitija i svetija toliko žešće i slobodnije obara sve te lažne tvorevine, kako bi milost najistinitijeg Spasitelja izbavila čovjeka od onih bogova koje je čovjek načinio i podredila ga onome Bogu, koji je čovjeka načinio. Ali dok to pretkazuje, Hermes govori kao da je prijatelj tih demonskih izrugivanja, i izričito ne spominje kršćansko ime, nego kao da nekako oplakuje što će se ukinuti i uništiti obredi kojima se štuje i čuva nalika neba u Egiptu, pa je njegovo pretkazanje žalobno (32). Bijaše, naime, jedan od onih o kojima apostol reče: »Jer iako su upoznali Boga, nisu ga slavili niti mu se zahvaljivali kao Bogu. Naprotiv, predali su se svojim ispraznim mislima, i njihovo je nerazumno srce potamnijelo. Hvalisajući se da su mudri, postali su ljudi te su zamijenili slavu besmrtnoga Boga kipovima, to jest slikama smrtnog čovjeka«⁷³) i ostalo što bi bilo predugo nabrajati.

Hermes zaista kaže mnoge stvari o jednome istinskome Bogu, tvorcu svijeta, kakve naučava i Istina; ali ne znam kojim načinom, zbog one pomrčine srca, pada tako nisko te želi da ljudi budu uvijek podložni bogovima, koje priznaje da su načinili ljudi, i žali zbog budućeg ukinuća tih bogova, kao da je itko nesretniji od čovjeka kojim gospodare njegove vlastite izmišljotine; kad je već lakše da čovjek prestane biti čovjek, štujući kao bogove one koje je sam načinio, negoli da njegovim štovanjem postanu bogovima ti koje je čovjek načinio. Prije se naime događa da se »čovjek koji je u časti a koji ne razumijeva« može usporediti sa životinjama⁷⁴), negoli da se djelo čovjekovo pretpostavi Božjem djelu, kojega je Bog prema svojoj slici načinio, to jest samomu čovjeku.

3. A Hermes Egipćanin je žalio, jer znadijaše kako će doći vrijeme kad će nestati svih tih ispraznih obmana, pogubnih i svetogrđnih; ali on je toliko bestidno žalio koliko je nerazumno znao. Jer njemu to znanje nije bio otkrio Duh Sveti, kao što jest svetim prorocima, koji su, videći to unaprijed, likujući govorili: »Ta stvara li čovjek sam sebi bogove, to nikako nisu bogovi«⁷⁵); i na drugome mjestu: »I bit će u onaj dan, govori Gospodin: Iskorijenit ću iz zemlje imena kumirâ, da se više ne spominju«⁷⁶); dočim, posebniije o Egiptu, a što se tiče ovog predmeta, ovako prorokuje sveti Izaija: »Dršču pred njim rukotvorine egipatske, u nedrima premire srce Egipćana«⁷⁷) i ostalo slično tome.

Od toga roda bijahu i oni koji su znali što će se dogoditi pa se radovahu da se dogodilo: takav bijaše Šimun, pa Ana, koji prepoznaše Isusa tek rođena;⁷⁸) zatim Elizabeta, koja ga je u Duhu prepoznala i tek zač-

(32) U staroj književnosti Egipat je uživao prvenstvo, neku povlasticu i prednost kao zemlja koja se može ponositi vjerskim zasadama božanskog podrijetla i sadržaja otajne vjerske mudrosti: usp. Herodot 2, 36-85; Platon, *Zakoni* 656d-657d.

CC 242

ritu agnovit⁷⁹; qualis / Petrus revelante Patre dicens: *Tu es Christus, filius Dei vivi*⁸⁰. Huic autem Aegyptio illi spiritus indicaverant futura tempora perditionis suae, qui etiam praesenti in carne Domino trementes dixerunt: *Quid venisti ante tempus perdere nos*⁸¹? sive quia subitum illis fuit, quod futurum quidem, sed tardius opinabantur, sive quia perditionem suam hanc ipsam dicebant, qua fiebat, ut cogniti spernerentur, et hoc erat *ante tempus*, id est ante tempus iudicii, quo aeterna damnatione puniendi sunt cum omnibus etiam hominibus, qui eorum societate detinentur, sicut religio loquitur, quae nec fallit nec fallitur, non sicut iste quasi omni vento doctrinae⁸² hinc atque inde perflatus et falsis vera permiscens dolet quasi perituram religionem, quem postea confitetur errorem.

Hermes dicit proavos errasse de deorum ratione.

24. 1. Post multa enim ad hoc ipsum redit, ut iterum dicat de diis, quos homines fecerunt, ita loquens: *Sed iam de talibus sint satis dicta talia. Iterum, inquit, ad hominem rationemque redeamus, ex quo divino dono homo animal dictum est rationale. Minus enim miranda etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt. Omnium enim mirabilium vicit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere. Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent / deos. Cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent*⁸³. Nescio utrum sic confiterentur ipsi daemones adiurati, quo modo iste confessus est. Quoniam, inquit, *proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos. Numquidnam saltem mediocriter eos dixit errasse, ut hanc artem invenirent faciendi deos, aut contentus fuit dicere: Errabant, nisi adderet et diceret: Multum errabant? Iste ergo multus error et incredulitas non animadvertentium ad cultum religionemque divinam invenit artem, qua efficeret deos. Et tamen quod multus error et incredulitas et a cultu ac religione divina aversio animi invenit, ut homo arte faceret deos, hoc dolet vir sapiens tamquam religionem divinam venturo certo tem/pore auferri. Vide si non et vi divina maiorum suorum errorem praeteritum prodere, et vi*

PL 250

CC 243

⁷⁹ Usp. Lk 1, 41—45.

⁸⁰ Mt 16, 16.

⁸¹ Mt 8, 29.

⁸² Usp. Ef 4, 14.

⁸³ *Corpus hermet. 2 (Ascl.) 13, 37.*

toga;⁷⁹) pa Petar, govoreći kad mu je Otac otkrio: »Ti si Krist, Sin Boga živoga!⁸⁰) A ovomu Egipćaninu ti su duhovi najavili buduće vrijeme svoje propasti, kao što su i Gospodinu, dok još bijaše tijelom nazočan, drščući govorili: »Što si došao ovamo da nas uništiš prije vremena?⁸¹)D, ili zbog toga što im bijaše iznenadno ono o čemu su mislili da će se dogoditi, ali kasnije; ili su pod svojom propašću mislili kako su nepoznati i prezreni, a da i to bijaše »prije vremena«, to jest prije sudnjeg vremena, kad će biti kažnjeni vječnom osudom, zajedno sa svima ljudima što su držani s njima u društvu; kao što naučava ona vjera koja niti obmanjuje niti se obmanjuje, jer nije poput Hermesa, kojega zanosi svaki vjetar nauka⁸²) te miješajući laž i istinu žali što će propasti ona vjera o kojoj poslije i sam priznaje da je zabluda.

24. 1. Nakon mnogih stvari, ponovo se vraća istom predmetu da govori o bogovima koje učiniše ljudi i kaže ovako:

»Ali sad o tima stvarima nek je dosta toliko. Nego se ponovo vratimo čovjeku i njegovu razumu, onomu božanskom daru zbog kojega je čovjek nazvan razumnom životinjom. Jer, koliko god da su čudesne, ipak su manje čudesne ostale stvari koje su rečene o čovjeku. Jer od svih začudnih stvari najveće je čudo to što je čovjek uzmogao iznaći i proizvesti božansku narav. Stoga, pošto^A su naši preci mnogo griješili u svojoj zamisli o bogovima, zbog nevjerice i nemara prema božanskom štovanju i vjeri, iznašli su umijeće tvorbe bogova. Pošto su ga pronašli, pridodali su mu prikladnu moć iz naravi svijeta, pa su to dvoje smiješali; i budući da nisu mogli načiniti duše, zazivajući duše demona ili anđela, uveli su ih u svete kipove i božanske tajne obrade, kako bi preko njih kumiri stekli moć da čine i dobro i zlo.«⁸³)

Ne znam da li bi sami demoni, kad bi bili pozvani, priznali koliko i on. Hermes kaže: »Stoga, pošto su naši preci mnogo griješili u svojoj zamisli o bogovima, zbog nevjerice i nemara prema božanskom štovanju i vjeri, iznašli su umijeće tvorbe bogova.« Da je barem rekao, kako su *umjereno* griješili pa su tako iznašli to umijeće tvorbe bogova; ili da se zadovoljio reći »griješili su«, a da nije dodao i rekao »*mного* su griješili«! Ne, upravo to *mного* griješenje, ta nevjerica onih što se nisu osvrnuli na božansko štovanje i vjeru, iznašli su umijeće tvorbe bogova. I upravo to (što je pronašlo mnogo griješenje i nevjerica te odvracanje duše od štovanja i božanske vjere: da čovjek umijećem načinja

Kako je Hermes priznao zabludu svojih predaka, a ipak je žalio njezinu propast

D Prema Augustinovu latinskom predlošku u navodu je unesen glagol uništiti (*perdere*) mjesto *mučiti* (kao što je u novijem hrvatskom prijevodu), kako bi bio što jasniji autorov komentar.

A Riječ koja je ovdje prevedena s *pošto* vjerojatno je u grčkom izvorniku bila *ἐπειδή*, značeći *kad*, *poslije*, *pošto*, Hermes kaže, da *pošto* (ili *kad*) su ljudi zabludjeli i nisu poštivali bogove, otkriveno je umijeće izradbe bogova i tako je ustanovljena religija. Augustina je, međutim, zaveo prijevod grčke riječi *ἐπειδή* latinskim *quoniam* (to jest: *budući da*, *jer*), pa pretpostavlja kako Hermes hoće reći, da je umijeće izradbe bogova otkriveno, *jer* su ljudi zabludjeli. Augustina zbunjuje što Hermes iznosi tako štetno priznanje, pa je prisiljen objasniti ga pretpostavkom kako Hermesa jednom nadahnjuje Bog, a drugi put zao duh; od Boga je nadahnut kad priznaje da je izradba bogova proizvod zablude, dok je zlim duhom nadahnut kad o izradbi bogova govori s odobravanjem.

diabolica poenam daemonum futuram dolere compellitur. Si enim proavi eorum multum errando circa deorum rationem incredulitate et aversione animi a cultu ac religione divina invenerunt artem, qua efficerent deos: quid mirum, si, haec ars detestanda quidquid fecit avera a religione divina, aufertur religione divina, cum veritas emendat errorem, fides redarguit incredulitatem, conversio corrigit aversionem?

Convertitur quis de errore ad veritatem.

- 2. Si enim tacitis causis dixisset proavos suos invenisse artem, qua facerent deos: nostrum fuit utique, si quid rectum piumque saperent, attendere et videre nequaquam illos ad hanc artem perventuros fuisse, qua homo deos facit, si a veritate non aberrarent, si ea, quae Deo digna sunt, crederent, si animum advertent ad cultum religionemque divinam; et tamen si causas artis huius nos diceremus multum errorem hominum et incredulitatem et animi errantis atque infidelis a divina religione aversionem, utcumque ferenda esse impudentia resistentium veritati. Cum vero idem ipse, qui potestatem huius artis super omnia cetera miratur in homine, qua illi deos facere concessum est, et dolet venturum esse tempus, quo haec omnia deorum figmenta ab hominibus instituta etiam legibus iubeantur auferri, confitetur tamen atque exprimit causas, quare ad ista perventum sit, dicens proavos suos multo errore et incredulitate et animum non advertendo ad cultum religionemque divinam invenisse hanc artem, qua facerent deos: nos quid oportet dicere, vel potius quid agere nisi quantas possumus gratias Domino Deo nostro, qui haec contrariis causis, quam instituta sunt, abstulit? Nam quod instituit multitudo erroris, abstulit via veritatis; quod instituit incredulitas, abstulit fides; quod instituit a cultu divinae religionis aversio, abstulit ad unum verum Deum sanctumque conversio; nec in sola Aegypto, quam solam in isto plangit daemonum spiritus, sed in omni terra, quae cantat Domino canticum novum, sicut vere sacrae et vere propheticae Litterae praenuntiarunt, ubi scriptum est: *Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra*⁸⁴. Titulus quippe psalmi huius est: *Quando domus aedificabatur post captivitatem*. Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia, in omni terra post eam captivitatem, qua illos homines, de quibus credentibus in Deum tamquam lapidibus vivis

PL 251

⁸⁴ Ps 96 (95), 1.

bogove), eto to taj mudri čovjek oplakuje kao da će u određeno buduće vrijeme biti dokinuta božanska vjera. Čovjek tu mora razvidjeti nije li on božanskom moći nagnan otkriti prošlu zabludu svojih predaka, a đavolskom silom oplakivati buduću kaznu nad demonima. Jer, ako su čovjekovi preci — mnogim griješenjem u svojoj zamisli o bogovima, nevjericom i odvracanjem duše od štovanja i božanske vjere — pronašli umijeće kojim načinjaju bogove, kakvo je čudo ako je božanska vjera dokinula sve što je to odvratan umijeće načinilo odvraceno od božanske vjere, kad istina ispravlja zabludu, vjera pobija nevjericu, a obraćenje popravlja odvracanje?(33).

2. Da je Hermes, prešutjevši uzroke, bio rekao kako su njegovi preci iznašli umijeće tvorbe bogova, onda bi bila naša zadaća (ako bismo znali išta ispravno i pobožno) pripaziti i uvidjeti, kako oni nikad ne bi bili došli do toga umijeća, kojim čovjek načinja bogove, da nisu odturali od istine, da su vjerovali u one stvari koje su dostojne Boga, te da su dušu obratili štovanju i božanskoj vjeri; a da smo opet mi sami rekli, kako su uzroci dotičnome umijeću mnogo ljudsko griješenje, nevjerica te odvracanje zabludjele i nevjerne duše od božanske vjere, onda bi drskost onih što se opiru istini bila još nekako podnošljiva. Nu, kad to kaže sam Hermes (koji se iznad svega ostaloga u čovjeku divi moći toga umijeća, koje mu dopušta načinjati bogove, te oplakuje što će doći doba kad će se po naredbi zakonâ oboriti svi oni kipovi bogova koje su ljudi podigli), i kad sam priznaje i iznosi uzroke koji su do toga doveli, govoreći kako su njegovi preci — mnogim griješenjem, nevjericom i neobraćanjem duše štovanju i božanskoj vjeri — iznašli dotično umijeće tvorbe bogova, što li mi onda možemo reći, ili bolje: učiniti, nego da što više zahvaljujemo Gospodinu Bogu našem, koji je ukinuo takve običaje i to razlozima oprečnim onima po kojima su ustanovljeni? Jer ono što je zasnovala množina zabluda, ukinuo je put istine; ono što je zasnovala nevjerica, ukinula je vjera; što je zasnovalo odvracanje od štovanja božanske vjere, ukinulo je obraćanje jednom istinskom i svetomu Bogu; i to ne samo u Egiptu, koji jedino duh demona oplakuje u Hermesu, nego po cijeloj zemlji, koja pjeva Gospodinu novu pjesmu, kao što je i pretkazalo istinski sveto i istinski proročko Pismo, u kojem je napisano: »Pjevajte Gospodu pjesmu novu! Pjevaj Gospodu, sva zemljo!«⁸⁴) A naslov toga psalma je: »Kad se gradio dom nakon sužanjstva«^B. Jer se gradi dom Gospodinu po cijeloj zemlji, grad-država Božja, a to je sveta Crkva, a nakon sužanjstva u kojem su demoni držali zatočene one ljude koji vjeruju u Boga i od kojih se kao od živog ka-

(33) Hermetički navod čini se da ističe kako je pogreška starih Egipćana bila nevjerovanje, rašireno još znatno prije idolopoklonstva. Unatoč tome u razdoblju vjerskog sinkretizma zajednička je misliocima i skupovima bila težnja za čistoćom vjerskog kulta.

^B Taj se naslov nalazi u Septuaginti, i pokazuje da je dotični psalam napisan nakon povratka iz babilonskog sužanjstva, a za obrede u drugome hramu.

domus aedificatur⁸⁵, captos daemona possidebant. Neque enim, quia deos homo faciebat, ideo non ab eis possidebatur ipse qui fecerat, quando in eorum so/cietatem colendo traducebatur; societatem dico, non idolorum stolidorum, sed versutorum daemoniorum. Nam quid sunt idola, nisi quod eadem Scriptura dicit: *Oculos habent, et non videbunt*^{ad86}, et quidquid tale de materiis licet affabre effigiatis, tamen vita sensuque carentibus dicendum fuit? Sed immundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria colligati cultorum suorum animas in suam societatem redigendo miserabiliter captivaverant. Unde dicit Apostolus: *Scimus quia nihil est idolum; sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo; nolo vos socios fieri daemoniorum*⁸⁷. Post hanc ergo captivitatem, qua homines a malignis daemonibus tenebantur, Dei domus aedificatur in omni terra; unde titulum ille psalmus accepit, ubi dicitur: *Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra. Cantate Domino, et*^{ae} *benedicite nomen eius; bene nuntiate diem ex die salutare eius. Annuntiate in gentibus gloriam eius, in omnibus populis mirabilia eius; quoniam magnus Dominus et laudabilis nimis, terribilis est super omnes deos. Quia omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit*⁸⁸.

Dii ficti non sunt medii inter homines et deos.

- 3. Qui ergo doluit venturum fuisse tempus, quo auferretur cultus idolorum et in eos, qui colerent, dominatio daemoniorum, malo spiritu instigatus semper volebat istam captivitatem manere, qua transacta psalmus canit aedificari domum in omni terra. Praenuntiabat illa Hermes dolendo; praenuntiabat haec Propheta gaudente. Et quia Spiritus victor est, qui haec per sanctos Prophetas canebat, etiam Hermes ipse ea, quae nolebat et dolebat auferri, non a prudentibus et fidelibus et religiosis, sed ab errantibus et incredulis et a cultu divinae religionis aversis esse instituta miris modis coactus est confiteri. Qui quamvis eos appellet deos, tamen cum dicit a talibus hominibus factos, quales esse utique non debemus, velit nolit, ostendit colendos non esse ab eis, qui tales non sunt, quales fuerunt a quibus facti sunt, hoc est a prudentibus, fidelibus, religiosis; simul etiam demonstrans ipsos

^{ad} vident M.

^{ae} et] isp. CC.

⁸⁵ Usp. 1 Pt 2, 5.

⁸⁶ Ps 114 (113), 5; 135 (134), 16.

⁸⁷ 1 Kor 10, 20.

⁸⁸ Ps 96 (95), 1—5.

menja gradi dom.⁸⁵) Ali iako je čovjek sam načinio te bogove, ipak su ga opsjeli ti koje je načinio, kad je štujući ih zapao u njihovo društvo, u to društvo ne glupih kumira, nego podmuklih demona. Jer što su kumiri, ako ne oni kako isto Pismo kaže koji »oči imaju, a ne vide«⁸⁶); i što god se slično može reći o takvim tvorevinama, koliko god vješto bile uobličene ali ipak bez života i osjećanja? Dočim, nečisti duši, onim opakim umijećem svezani uza te kipove, bijahu bijedno zaslužnili duše svojih štovatelja, uvukavši ih u svoje društvo. Otuda apostol kaže: »Znamo da kumir nije ništa; i ono što pagani žrtvuju, žrtvuju demonima, a ne Bogu; i neću da se družite s demonima.«⁸⁷) Dakle, nakon toga sužanjstva, u kojem ljude držahu opaki demoni, dom Božji se gradi po cijeloj zemlji; te otuda naslov onome psalmu u kojem se kaže:

»Pjevajte Gospodu pjesmu novu!

Pjevaj Gospodu, sva zemljo!

Pjevajte Gospodu, i blagoslovite ime njegovo!

Blagovješćujte iz dana u dan spasenje njegovo!

Kazujte poganima njegovu slavu,

Svim narodima čudesa njegova;

Jer velik je Gospod, hvale predostojan,

strašan iznad svih bogova!

Jer svi su bogovi pagana demoni,

a Gospod je stvorio nebesa!«⁸⁸)

3. Dakle, dok je Hermes oplakivao što će doći doba u kojem će biti dokinuto štovanje kumira te vladavina zloduhâ (demonâ) nad njihovim štovateljima, on je — potican zlim duhom — htio da zauvijek traje to sužanjstvo, poslije kojega psalam pjeva kako se gradi dom po cijeloj zemlji. Hermes je to pretkazivao u žalosti; a pretkazivaše i prorok, u radosti. I jer je pobjednik Duh koji o tom pjevaše preko svetih proroka, čak je i Hermes (koji nije želio da se ti običaji ukinu te je to žalio) čudnovato prisiljen priznati, kako ih nisu zasnovali ljudi razbora, odanosti i vjere, nego oni koji lutaju, koji su u nevjerici te odvraceni od štovanja božanske vjere (34). Iako njih Hermes naziva bogovima, ipak kad kaže kako ih načinjahu onakvi ljudi kakvima mi ne smijemo biti, on htio ili ne htio pokazuje da te bogove ne smiju štovati oni koji nisu nalik na one što ih načinjahu, to jest: koji imaju razbora, odanosti, vjere; pokazujući istodobno kako ti ljudi koji ih načiniše, sebi uvedoše

(34) U razmaku od svega dva stoljeća mit o hermetikom prorokovanju dobio je na cijeni. Pisac djela *Asklepije*, vjerojatno neki gnostik koji je kršćanstvu morao biti protivan, sa zazorom i protivljenjem promatra postupno širenje vjere.

PL 252

CC 245

homines, qui eos fecerunt, sibimet importasse, ut eos haberent deos, qui non erant dii. / Verum est quippe illud propheticum: *Si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dii*⁸⁹. Deos ergo tales, talium deos, arte factos a talibus, cum appellasset Hermes, id est idolis daemones per artem nescio quam cupiditatum suarum vinculis illigatos cum appellaret factos ab hominibus deos, non tamen eis dedit, quod Plato/nicus Apuleius (unde satis iam diximus et quam sit inconveniens absurdumque monstravimus), ut ipsi essent interpretes et intercessores inter deos, quos fecit Deus, et homines, quos idem fecit Deus; hinc afferentes vota, inde munera referentes. Nimis enim stultum est credere deos, quos fecerunt homines, plus valere apud deos, quos fecit Deus, quam valent ipsi homines, quos idem ipse fecit Deus. Daemon quippe simulacro arte impia colligatus ab homine factus est deus, sed tali homini, non omni homini. Qualis est ergo iste deus, quem non faceret homo nisi errans et incredulus et aversus a vero Deo? Porro si daemones, qui coluntur in templis, per artem nescio quam imaginibus inditi, hoc est visibilibus simulacris, ab eis hominibus, qui hac arte fecerunt deos, cum aberrarent aversique essent a cultu et religione divina, non sunt internuntii nec interpretes inter homines et deos, et propter suos pessimos ac turpissimos mores, et quod homines, quamvis errantes et increduli et aversi a cultu ac religione divina, tamen eis sine dubio meliores sunt, quos deos ipsi arte fecerunt: restat, ut, quod possunt, tamquam daemones possint, vel quasi beneficia praestando magis nocentes, quia magis decipientes, vel aperte malefaciendo (nec tamen quodlibet horum, nisi quando^{af} permittuntur alta et secreta Dei providentia), non autem tamquam medii inter homines et deos per amicitiam deorum multum apud homines valeant. Hi enim diis bonis, quos sanctos Angelos nos vocamus rationalesque creaturas sanctae caelestis habitationis sive Sedes sive Dominationes sive Principatus sive Potestates⁹⁰, amici esse omnino non possunt, a quibus tam longe absunt animi affectione, quam longe absunt a virtutibus vitia et a bonitate malitia.

Angelis similes sumus bona voluntate.

25. Nullo modo igitur per daemonum quasi medietatem ambiendum est ad benevolentiam seu beneficentiam deorum vel potius Angelorum bonorum, sed per bonae voluntatis similitudinem, qua cum illis sumus et cum illis vivimus et cum illis Deum quem colunt colimus, etsi eos carnalibus oculis videre non possu-

^{af} et quanto *dod. M.*

⁸⁹ Jr 16, 20; usp. i gore 8, 23, 1.

kao bogove one koji nisu nikakvi bogovi. Istinita je stoga ona proročka izreka: »Ta stvara li čovjek sam sebi bogove, to nikako nisu bogovi«⁸⁹).

Dakle, takve bogove, bogove takvih ljudi, koje takvi umijećem načiniše, to jest: zloduhe (demone) koji su po ne znam kakvu umijeću okovima svojih požuda prikovani uz kumire (idole), kad Hermes nazva onima koje načiniše ljudi, on im ipak ne pripisa poput platonika Apuleja — o čemu već dostatno rekosmo te pokazasmo koliko je protuslovno i besmisleno — da budu tumačima i posrednicima između bogova koje je načinio Bog i ljudi koje je također načinio Bog: da odavde odnos molbe, a odande donose darove. Jer odviše je glupo vjerovati da bi bogovi koje načiniše ljudi više mogli učiniti kod bogova koje je načinio Bog nego što to mogu sami ljudi, koje je načinio taj isti Bog.

Demon je dakle bezbožnim umijećem vezan uz kip i od čovjeka načinjen bogom, ali samo za takva čovjeka, ne za svakog čovjeka. Kakav je, dakle, taj bog kojega čovjek ne bi načinio, da nije zabludio, da nije nevjeran, da nije odvrćen od istinskoga Boga? Zatim, ako demoni, koji se štiju u hramovima (i ne znam kakvim umijećem uneseni u likove, to jest u vidljive kipove, a od ljudi koji ih tim umijećem načiniše bogovima, kad ono zabludješe i odvrtiše se od štovanja i božanske vjere) nisu ni glasnici, ni posrednici, ni tumači između ljudi i bogova — a zbog svojih najgorih i najgnusnijih značaja i zbog toga što ljudi, koliko god zabludjeli, nevjerni i odvrćeni od štovanja i božanske vjere, ipak su bez ikakve dvojbe bolji od tih, koje sami umijećem načiniše bogovima — preostaje da, što god oni uzmognu, to mogu samo kao demoni, bilo da tobože podaruju dobročinstva (škodeći tako više, jer više i obmanjuju), bilo da otvoreno nanose zlo — iako ništa od toga ne mogu učiniti, ako im ne dopusti duboka i tajanstvena Božja providnost — a ne kao posrednici između ljudi i bogova, koji po svojem prijateljstvu s bogovima imaju veliku moć nad ljudima. Dapače, oni nikako ne mogu biti prijatelji onim dobrim bogovima, koje mi nazivamo svetim anđelima, razumnim stvorovima svetoga nebeskog staništa, bilo prijestoljima, bilo gospodstvima, bilo poglavarstvima, bilo vlastima⁹⁰), od kojih su tako daleko čuvstvom duše kao što su daleko poroci od kreposti, i zloča od dobroće.

25. Dakle, nikako ne treba posredstvom demonâ, kao nekakvom zaobilaznicom, ići do dobrohotnosti ili dobročinstva bogova, ili zapravo dobrih anđela; nego sličnošću dobre volje, kojom s njima bivamo i s njima živimo te s njima štujemo Boga kojega i oni štiju, iako mi njih ne možemo vidjeti tjelesnim očima; onoliko koliko smo pak

O onim stvarima koje mogu biti za jedničke svetim anđelima i dobrim ljudima

⁹⁰ Kol 1, 16.

mus; in quantum autem dissimilitudine voluntatis et fragilitate infirmitatis miseri sumus, in tantum ab eis longe sumus vitae merito, non corporis loco. Non enim quia in terra condicione carnis habitamus, sed si immunditia cordis / terrena sapimus, / non eis iungimur. Cum vero sanamur, ut quales ipsi sunt simus: fide illis interim propinquamus, si ab illo nos fieri beatos, a quo et ipsi facti sunt, etiam ipsis faventibus credimus.

CC 246
PL 253

Hermes dolet
Aegyptum ple-
nam fore sepul-
chris marty-
rum...

26. 1. Sane advertendum est, quo modo iste Aegyptius, cum doleret tempus esse venturum, quo illa auferrentur ex Aegypto, quae fatetur a multum errantibus et incredulis et a cultu divinae religionis aversis esse instituta, ait inter cetera: *Tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima*⁹¹; quasi vero, si illa non auferrentur, non essent homines morituri, aut alibi essent mortui ponendi quam in terra; et utique, quanto plus volveretur temporis et dierum, tanto maior esset numerus sepulcrorum propter maiorem numerum mortuorum. Sed hoc videtur dolere, quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent, ut videret, qui haec legunt animo a nobis averso atque perverso, putent a pagani scultos fuisse deos in templis, a nobis autem colli mortuos in sepulcris. Tanta enim homines impii caecitate in montes quodam modo offendunt resque oculos suos ferientes nolunt videre, ut non attendant in omnibus litteris paganorum aut non inveniri aut vix inveniri deos, qui non homines fuerint mortuisque divini honores delati sint. Omitto, quod Varro dicit omnes ab eis mortuos existimari manes deos⁹² et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres, tamquam hoc sit maximum divinitatis indicium, quod non soleant ludi nisi numinibus celebrari.

⁹¹ *Corpus hermet.* 2 (Ascl.) 9, 24; usp. gore 8, 23, 1.

⁹² Usp. VARON, *De lingua lat.* 5, 144.

bijedni po nesličnosti volje te našoj krhkosti i slabosti, toliko smo i dalje od njih po kakvoći svojeg života, a ne po smještaju tijela. Jer, mi se s njima ne povezujemo ne zbog toga što uvjetovani tijelom živimo na zemlji, nego što kušamo zemaljske stvari u nečistoći svojega srca. Ali čim se liječimo, kako bismo bili poput njih, mi im se tada vjerom približimo, ako vjerujemo da, uz njihovu pomoć, i mi postajemo blaženi po onome koji je i njih učinio.

26. 1. Moramo doista obratiti posebnu pozornost onome što govori ovaj Egipćanin, dok oplakuje što će doći doba kad će se u Egiptu uništiti one ustanove o kojima sam priznaje kako ih utemeljiše oni koji su mnogo grijeshili, podložni nevjerici i odvraćeni od štovanja božanske vjere; naime, između ostalog Hermes kaže i ovo: »Tada će ova zemlja, najsvetiji zavičaj svetišta i hramova, biti ispunjena grobovima i mrtvacima«^{91A}; kao da — ako se ne bi ukinuli takvi običaji — ljudi više ne bi umirali; ili kao da bi mrtve trebalo polagati negdje drugdje, a ne u zemlju; a dakako, što bi prolazilo više vremena i dana, to bi i veći bio broj grobova, zbog sve većeg broja mrtvih.

Nu čini se kako njega žalosti pomisao da će spomenici naših mučenika zamijeniti njihove hramove i svetišta (35), kako bi oni koji ovo čitaju duše nama oprečne i izopačene pomislili, da su pagani štovali bogove u hramovima, dok mi štujemo mrtvace u grobovima. S tolikom sljepoćom, naime, bezbožni ljudi tako reći nasrću na planine, i ne vide stvari koje ih bodu u oči, te ne opažaju kako se u cjelokupnoj književnosti poganâ ili uopće ne mogu naći ili se pak jedva nalaze bogovi koji ne bijahu ljudi, kojima su nakon smrti podijeljene božanske počasti. Prelazim preko onoga što Varon kaže kako pagani sve mrtve smatrahu bogovima (zvanim *manes*),⁹² te to dokazuje onim obredima koji se priređuju gotovo svima mrtvima, gdje spominje i pogrebne igre, i to kao najveći znak božanstva, jer se igrama redovno slavljahu samo božanstva.

2. Sam Hermes, o kojemu je sada riječ, u istoj knjizi, gdje kao da pretkazuje buduće događaje, oplakujući kaže: »Tada će ova zemlja, najsvetiji zavičaj svetišta i hramova, biti ispunjena grobovima i mrtvacima«,

(35) Dok su se slagale hermitske knjige, Crkva je u Egiptu cvala, a nada-sve aleksandrijska zajednica koju je navodno osnovao sv. Marko (Jeronim, *Vir. illustr.* 8; Epifanije, *Haer.* 51, 6). Na Nicejskom saboru g. 325. (kanon 6, 2) aleksandrijska je biskupska stolica, kao prvostolna za Egipat, Libiju i Pentapolis, izjednačena s Rimom i Antiohijom a do sredine 4. stoljeća bilo je u tom dijelu svijeta bar 80 biskupskih sjedišta (*Poslanica* pape Liberija caru Konstantu).

A Augustin shvaća riječi *mortuorum* i *sepulcrorum*, kao da se odnose na kršćanske mučenike i njihove grobove. On pretpostavlja kako Hermes žali zbog vremena kad će štovanje poganskih bogova biti zamijenjeno štovanjem kršćanskih mučenika, što je obred koji će okaljati zemlju. Augustin onda može izvući mnogo toga iz Hermesova priznanja (*Asklepije* 37), kako je poganska vjera koju sam zagovara štovanje mrtvih. Međutim, Hermes vjerojatno ne misli na doba kad će Egipat biti prekriven kršćanskim svetištima, nego na vrijeme kad će zemlju ispuniti pokolj i smrt zbog rasapa svemirskog i ljudskog poretka. Pogansko štovanje božanstava, o kojima se vjerovalo kako su nekoć živjeli na zemlji kao ljudi, bijaše toliko rašireno i ukorijenjeno, da bi za hermetičkog pisca bilo gotovo nemoguće da se s odvratnošću odnosi prema kultu mučenika.

O tome kako je cjelokupna vjera pogana isprepletana s mrtvim ljudima

...licet ipse de
cultu mortuo-
rum loquatur...

CC 247

PL 254

- 2. Hermes ipse, de quo nunc agitur, in eodem ipso libro, ubi quasi futura praenuntiando deplorans ait: *Tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima*; deos Aegypti homines mortuos esse testatur. Cum enim dixisset proavos suos multum errantes circa deorum rationem, incredulos et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenisse artem, qua efficerent deos: *Cui inventae, inquit, adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent*. Deinde sequitur tamquam hoc exemplis probaturus et dicit: *Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte / Libyae circa litus crocodilorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus; reliquus enim, vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, melior remeavit in caelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta praestans infirmis numine nunc suo, quae⁹⁸ solebat medicinae arte / praebere⁹³*. Ecce dixit mortuum coli pro deo in eo loco, ubi habebat sepulcrum, falsus ac fallens, quod remeavit in caelum. Adiungens deinde aliud: *Hermes, inquit, cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat?*⁹⁴ Hic enim Hermes maior, id est Mercurius, quem dicit avum suum fuisse, in Hermopoli, hoc est in sui nominis civitate, esse perhibetur. Ecce duos deos dicit homines fuisse, Aesculapium et Mercurium. Sed de Aesculapio et Graeci et Latini hoc idem sentiunt; Mercurium autem multi non putant fuisse mortalem, quem tamen iste avum suum fuisse testatur. At enim alius est ille, alius iste, quamvis eodem nomine nuncupentur. Non multum pugno, alius ille sit, alius iste; verum et iste, sicut Aesculapius, ex homine deus secundum testimonium tanti apud suos viri, huius Trismegisti, nepotis sui.

⁹⁸ ante *dod. M.*

⁹³ *Corpus hermet. 2 (Ascl.) 13, 37.*

⁹⁴ *Ibidem*

čime posvjedočuje da su bogovi Egipta bili ljudi koji su pomrli. Kad je, naime, rekao kako su njegovi preci mnogo griješili u svojoj zamisli o bogovima, puni nevjerice i ne poklanjajući pozornost štovanju i božanskoj vjeri, pa su tako iznašli umijeće tvorbe bogova; on nastavlja: »Pošto su ga pronašli, pridodali su mu prikladnu moć iz naravi svijeta, pa su to dvoje smiješali; i budući da nisu mogli načiniti duše, zazivajući duše demonâ ili anđelâ, uveli su ih u svete kipove i božanske tajne obrede, kako bi preko njih kumiri stekli moć da čine i dobro i zlo.« Nakon toga kao da će to i primjerima potkrijepiti on kaže: »Pa i tvoj djed, o Asklepije, prvi izumitelj liječništva^B, kojemu je posvećen hram u gori u Libiji, kraj obale Krokodilâ^C, gdje počiva njegov svjetovni čovjek, to jest tijelo; njegov preostatak, ili zapravo on sav (ako je sav čovjek u osjećanju i življenju), vratio se bolji u nebo, pa i sada — svojom božanskom moći — pruža onu pomoć bolesnim ljudima koju im nekoč pružaše svojim liječničkim umijećem.«⁹³ Tu nam kaže kako se mrtvac štuje kao bog na onome mjestu gdje mu je i grob; dok, prevrivši sebe, vara i druge kad veli kako se vratio na nebo⁽³⁶⁾. Nakon toga dodaje: »Zar i Hermes, predak kojega ime nosim, nema grad nazvan po sebi, te sve smrtnike odakle god oni dolazili ne pomaže i štiti?⁹⁴ Govori se, naime, da je taj stariji Hermes, to jest Merkur, o kojemu kaže kako mu je predak, prebivao u Hermopolisu, to jest u gradu njegova imena^D. Tu eto o dvojici bogova kaže kako bijahu ljudi: Eskulap i Merkur. O Eskulapu isto misle i Grci i Rimljani; međutim, o Merкуру mnogi ne misle da bijaše smrtnik, dok Hermes tvrdi kako mu je predak. Može se reći, kako je jedno jedan, a drugo drugi, iako se nazivaju istim imenom^E. Osobno se mnogo ne prepirem oko toga da je jedno jedan, a drugo drugi; ali je jedan, kao i Eskulap, od čovjeka postao bogom, a prema svjedočanstvu njegova potomka Trismegista, čovjeka golema ugleda među svojima (37).

3. Hermes zatim kaže: »Mi znamo kolikim dobrima obdaruje Oziriso-va žena Izida kad je milostiva, a koliko naudi kad je srdita!⁹⁵ Zatim pokazuje kako su od toga roda oni bogovi koje ljudi načiniše umijećem (pri tome daje razumjeti, kako su prema njegovu mnijenju demoni potekli od duša pokojnika, pa su — onim umijećem što ga iznađoše ljudi

(36) Po Homeru je Asklepije, latinski Eskulap, smrtnik i nepogrešiv liječnik, otac Makaonov i Poladirov. Po Hesiodu, sin je Apolonov i Koronide ili Arsinoje; Jupiter ga je ubio bljeskom; po Pindaru je bio učenik Hironov (*Pyth.* 3, 1-8). Libijski hram o kojem Augustin govori bio je u Cireni (Pausanija 2, 26, 9).

(37) Hermes Trismegistos, najveći, vezan uz Hermesa dotično Merkur kao Asklepije, u predaji je — prema Pausaniji (2, 26, 6) — bio izjednačen s domaćim egipatskim božanstvom Theuth ili Thoth i smatran iznalazačem pisma: Platon, *Phaed.* 274c-e.

^B To jest egipatski bog Imhotep, s kojim Grci poistovjećivahu svojeg boga iscjelitelja Asklepija, sina Apolonova, kojem u Rimljana odgovara Eskulap.

^C Vjerojatno je riječ o Krokodilopolisu, mjestu zvanom i Arsinoe, u Fayumu.

^D Poznata su dva egipatska grada toga imena, ali nije jasno na koji se ovdje misli.

^E U Ciceronovu djelu *O naravi bogova* spominju se petorica različitih Merkura. Jedan od njih je ubio čudovište Arga, pobjegao u Egipat, gdje je Egipćanima zasnovao zakone i pismenost. Taj je Merkur u Egipćana poistovječen s njihovim bogom Thothom.

...et de Iside et Osiride qui ex hominibus dii facti sunt.

- 3. Adhuc addit et dicit: *Isin vero uxorem*^{ah} *Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam!*⁹⁵ Deinde ut ostenderet ex hoc genere esse deos, quos illa arte homines faciunt (unde dat intellegi daemones se opinari ex hominum mortuorum animis exstitisse, quos per artem, quam invenerunt homines multum errantes, increduli et irreligiosi, ait inditos simulacris, quia hi, qui tales deos faciebant, animas facere non utique poterant), cum de Iside dixisset, quod commemoravi, *quantis obesse scimus iratam*, secutus adiunxit: *Terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi. Ex utraque natura dicit ex anima et corpore, ut pro anima sit daemon, pro corpore simulacrum. Unde contigit, inquit, ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut eorum legibus incolantur et eorum nominibus nuncupentur*⁹⁶. Ubi est illa velut querela luctuosa, quod terra Aegypti, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum futura esset mortuorumque plenissima? Nempe spiritus fallax, cuius instinctu Hermes ista dicebat, per eum / ipsum coactus est confiteri iam tunc illam terram sepulcrorum et mortuorum, quos pro diis colebant, fuisse plenissimam. Sed dolor daemonum per eum loquebatur, qui suas futuras poenas apud sancto/rum martyrum memorias imminere maerebant. In multis enim talibus locis torquentur et confitentur et de possessis hominum corporibus eiciuntur.

CC 248

PL 255

Martyrum sacra non instituitur...

27. 1. Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Honoramus sane memorias eorum tamquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro veritate certarunt, ut innotesceret vera religio falsis fictisque convictis; quod etiam si qui antea sentiebant, timendo reprimebant. Quis autem audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare, etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum, dicere in precibus: Offero tibi sacrificium Petre vel Paule vel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos et homines et martyres fecit et sanctis suis Angelis caelesti honore sociavit, ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex illorum memo-

^{ah} uxorem *dod. M.*

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Ibidem*

koji su mnogo griješili, podložni nevjerici i bezvjerici — uvedeni u kipove, jer oni koji načinjahu takve bogove, nikako ne mogahu načiniti i duše), te pošto o Izidi reče ono što već spomenuh (naime: »koliko nauđi kad je srdita«), odmah dodaje: »Zemaljski i tvarni^F bogovi lako se srde, jer ih ljudi načiniše i sastaviše iz obje naravi« (38). Kad kaže »iz obje naravi«, misli od duše i tijela, pri čemu je demon mjesto duše, a kip mjesto tijela. Te kaže: »Otuda se događa, da Egipćani priznaju kao svete stanovite životinje, i da se u pojedinim gradovima štiju duše onih, koji još za života bijahu posvećeni, tako te stanovnici žive prema njihovim zakonima i nazivaju se njihovim imenima«⁹⁶).

Gdje je sad ona, da tako kažemo, žalobna tužba, što će »zemlja Egipta, najsvetiji zavičaj svetišta i hramova, biti ispunjena grobovima i mrtvacima?« Dakako, onaj prijevorni duh (po čijem je poticaju Hermes tako govorio), bijaše prisiljen preko njega samog priznati, kako već tada ta zemlja bijaše posve ispunjena grobovima i mrtvacima, koje štovahu kao bogove. Ali to je preko njega govorio jad demonâ, koji su već oplakivali da im buduća kazna prijete kraj spomenika svetih mučenika. Jer na mnogim takvim mjestima demoni se muče i priznaju i izgone iz tijela ljudi koja su zaposjeli^G.

27. 1. Pa ipak mi tim mučenicima ne pridajemo hramove, svećenstvo, obrede i žrtve, jer oni sami nisu bogovi, nego je njihov Bog i nama Bog. Mi doista častimo njihove spomenike, kao svetih ljudi Božjih koji se sve do smrti svojih tijela borahu za istinu, kako bi pobijedivši laži i izmišljotine došla na glas prava vjera; možda je i prije njih bilo onih koji su tako mislili, ali su od straha šutjeli.

Ali, tko je od vjernika ikad čuo, da bi svećenik stojeći čak uz oltar što je, radi časti i štovanja Boga, podignut iznad svetoga tijela mučenika rekao u molitvi: »Prinosim žrtvu tebi, Petre, Pavle ili Ciprijane«^A? Naravno, nitko, kad se kraj njihovih spomenika žrtvuje Bogu, koji ih je načinio i ljudima i mučenicima i pridružio svojim svetim anđelima u nebeskoj časti; kako bismo tom svečanošću: i zahvaljivali istinskomu Bogu zbog njihovih pobjeda, i obnavljajući njihov spomen bodrili sebe da ih nasljedujemo u tim pobjednim vijencima i nagradama, zazvavši istoga Boga u pomoć. Stoga, što god vjernici i donesu na grobove mučenika, prinosi se kao ureš njihovu spomenu, a ne sveti obredi ili žrtve mrtvima kao da su bogovi.

Neki čak donose onamo i svoju hranu — što ne čini nitko od boljih kršćana, i u većini zemalja takvo što nije običaj; nu i oni koji to čine,

(38) Domaći, naslovni (eponimni) i ktonički bogovi, kakva bijaše npr. Izida (usp. Plutarh, *Is. et Osir.* 53, 372e-f) a tako i Osiris (*n. mj.* 49, 371a-b), bili su personifikacija, totem svijesti, kulture i ekonomije jednog naroda ili skupine. Njihov bijes mogao je označiti propast, razaranje, nestašicu ili bar krizno vremensko razdoblje u zemlji.

^F Latinska riječ *mundani* u prijevodu je mjesto grčke *δαίμων* (tvarni).

^G U Augustinovo doba zaposjednuće čovjekova tijela od demona, te djelotvornost svetačkih moći u istjerivanju demonâ smatralo se utvrđenom činjenicom.

^A Ciprijan, biskup u Kartagi (248—258), umro mučeničkom smrću za cara Valerijana.

O časti kojom kršćani štiju svoje mučenike

riae renovatione adhortemur? Quaecumque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoria-rum, non sacra vel sacrificia mortuorum tamquam deorum. Quicumque etiam epulas suas eo deferunt (quod quidem a Christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo); tamen quicumque id faciunt, quas cum apposuerint, orant et auferunt, ut vescantur vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine Domini martyrum. Non autem esse ista sacrificia martyrum novit, qui novit unum, quod etiam illic offertur, sacrificium Christianorum.

- 2. Nos itaque martyres nostros nec divinis honori/bus nec humanis criminibus colimus, sicut colunt illi deos suos, nec sacrificia illis offerimus, nec eorum probra in eorum sacra convertimus. Nam de Iside, uxore Osiris, Aegyptia dea, et de parentibus eorum, qui omnes reges fuisse scribuntur (quibus parentibus suis illa cum sacrificaret, invenit hordei segetem atque inde spicas marito regi et eius consiliario Mercurio demonstravit, unde eandem et Cererem volunt)⁹⁷, quae et quanta mala non a poetis, sed mysticis eorum litteris memoriae mandata sint, sicut Leone sacerdote prodente ad Olympiadem matrem scribit Alexander, legant qui volunt vel possunt, et recolant qui legerunt, et videant quibus hominibus mortuis / vel de quibus eorum factis tamquam diis sacra fuerint instituta. Absit ut eos, quamvis deos habeant, sanctis martyribus nostris, quos tamen deos non habemus, ulla ex parte audeant comparare. Sic enim non constituimus sacerdotes nec offerimus sacrificia martyribus nostris, quia incongruum, indebitum, illicitum est atque uni Deo tantummodo debitum, ut nec criminibus suis nec ludis eos turpissimis oblectemus, ubi vel flagitia isti celebrant deorum suorum, si, cum homines essent, talia commiserunt, vel conficta delectamenta daemonum noxiorum, si homines non fuerunt. Ex isto genere daemonum Socrates non haberet deum, si haberet Deum; sed fortasse homini ab illa arte faciendi deos alieno et innocenti illi importaverint talem deum, qui eadem arte excellere voluerunt. Quid ergo plura? Non esse spiritus istos colendos propter vitam beatam, quae post mortem futura est, nullus vel mediocriter prudens ambigit. Sed fortasse dicturi sunt deos quidem esse omnes bonos, daemones autem alios malos, alios bonos, et eos, per quos ad vitam in aeternum beatam perveniamus, colendos esse censebunt, quos bonos opinantur. Quod quale sit iam in volumine sequenti videndum est.

...sed eorum memoria ad virtutem vocat.
PL 256

CC 249

⁹⁷ HERODOT 2, 59.

pošto odlože jestvine, pomole se, zatim ih odnose, kako bi sami blagovali ili od toga podijelili siromasima^B; time žele da im se hrana posveti po zaslugama mučenika u ime Gospodina svih mučenika(39). A da to nisu žrtve prinesene mučenicima, zna onaj tko poznaje jedinu žrtvu kršćanâ, koja se prinosi također i tu.

2. I tako mi svoje mučenike ne štujemo ni božanskim počastima ni ljudskim zločinima, kao što pogani štuju svoje bogove; isto im tako ne prinosimo žrtve, niti pak pretvaramo njihove sramote u svete obrede.

Naime, o Izidi, supruci Ozirisovoj, božici egipatskoj, te o njihovim precima, koji svi — kako pisana predaja prenosi — bijahu kraljevi (a kad je, na primjer, dotična Izida žrtvovala svojim precima, otkrila je žetvu ječma, od koje je klasove pokazala svojem suprugu kralju i njegovu savjetniku Merkuru, zbog čega hoće da je ona isto što i Cere-ra),⁹⁷ pa o njihovim svekolikim opačinama zapisano je ne u pjesnika, nego u njihovim otajnim knjigama, kao što je ono Aleksandar pisao svojoj majci Olimpijadi, pošto mu je tajnu otkrio svećenik Leon; o svemu tome neka čitaju oni koji hoće ili mogu, pa neka oni koji pročitaju razmisle o tome: kakve su ljude nakon njihove smrti, zajedno s njihovim djelima, ti slavili ustanovljenim obredima kao bogove? I neka se ni u kojem smislu (koliko god ih smatrali bogovima) ne usude njih uspoređivati s našim svetim mučenicima, koje mi ipak ne smatramo bogovima. Stoga mi i ne postavljamo svećenike, niti prinosimo žrtve svojim mučenicima, jer takvo što je neprikladno, nepotrebno i nedopušteno, te kao obred pripada jedino Bogu; isto ih tako ne zabavljamo njihovim zločinima ni najsravnijim priredbama, gdje pogani slave zlodjela svojih bogova (bilo da takva počinjahu, dok bijahu ljudi, bilo da su to puke izmišljotine radi zabave škodljivih demona, ako oni ranije ne bijahu ljudi).

Od toga roda demonâ Sokrat zacijelo ne bi imao boga, kad bi ga uopće imao; ali možda su tome čovjeku, (kojemu bijaše posve tuđe umijeće tvorbe bogova) i nevinom, takvoga boga priljepili upravo oni koji ushtjedoše odlikovati se u dotičnom umijeću.

I što bih, dakle, još rekao? Čak ni čovjek osrednjeg razbora neće pomisliti kako te duhove treba štovati poradi blažena života što dolazi nakon smrti. Ali, možda će nam odvratiti, kako su svi bogovi dobri, dok su demoni jedni zli a drugi dobri, pa će nam se savjetovati kako treba štovati one koji se smatraju dobrima, da bismo stekli blaženi život u vječnosti. A kako s time stoji, valja razvidjeti u slijedećoj knjizi.

(39) Tema štovanja mučenika kao poticaj na vrlinu i junaštvo zajednička je crta kršćanske apologetike: usp. Justin, *Dial.* 110; Tertulijan, *Apol.* 44, 50. Običaj nošenja jela na grobove pokojnih (*Conf.* 6, 2, 2) podsjeća na rimska *parentalia*, slavlje u čast umrlim precima (usp. posmrtna daće u nekim krajevima s koljivom).

^B Krajem II stoljeća kršćanski sveti obrok zajedništva (*agape*) čini se da je postao pogrebnom gozdom, poput poganskog *silicerniuma* (karmine); ili spomen večera na grobu kršćanina. Isto je u vezi i s poganskim obredom *parentalia*, radi umirenja duša pokojnih roditelja. Običaj bijaše raširen među afričkim kršćanima. Kad je Augustinova majka Monika došla prvi put u Milano, donijela je hranu na grobove mučenika, i ne znajući da je taj običaj već zabranjen.

KNJIGA IX.

Deveta knjiga nastavlja se baviti predmetom prijašnje knjige: to jest suprotstavljanjem politeizma i kršćanstva, kritikom klasične demonologije koja je pokušavala uzakoniti nauk o demonima kao o posrednicima. Osim kratkog proslova (1—2), u kojem se sažimlje misao filozofa o demonima, imamo dva dijela.

U prvom se dokazuje da su demoni podložni strastima, jer su dionici zemljanosti, kao i ljudi, s tom razlikom na gore, što je demonska strastvenost i trpljivost opečaćena besmrtnošću, pa je to prema tome ujedno i njihova nesreća (3—11).

Drugi se dio neposredno nadovezuje na prvi: demoni ne mogu biti ni posrednici ni posredna bića između bogova i ljudi, kao što je već rečeno u prijašnjoj knjizi, jer njihove bitne značajke, kao što je formulirao već Apulej, ne jamče za poziciju sredine. Jedini posrednik između jedinoga Boga i ljudi jest Krist, Čovjek-Bog kršćanske religije, te posrednici po biti i funkcijama — anđeli koji se u Bibliji nazivaju također bogovima (12—23).

BREVICULUS

- CC XVIII
1. *Ad quem articulum disputatio praemissa pervenerit et quid discutiendum sit de residua quaestione.*
 2. *An inter daemones, quibus dii superiores sunt, sit aliqua pars bonorum, quorum praesidio ad veram beatitudinem possit humana anima pervenire.*
 3. *Quae daemonibus Apuleius ascribat, quibus cum rationem non subtrahat, nihil virtutis assignat.*
 4. *De perturbationibus, quae animo accidunt, quae sit Peripateticorum Stoicorumque sententia.*
 5. *Quod passiones, quae Christianos animos afficiunt, non in vitium trahant, sed virtutem exercent.*
 6. *Quibus passionibus daemones, confitente Apuleio, exagitantur quorum ope homines apud deos asserit adiuvari.*
 7. *Quod Platonici figmentis poetarum infamatos asserant deos de contrariorum studiorum certamine, cum hae partes daemonum, non deorum sint.*
 8. *De diis caelestibus et daemonibus aeriis hominibusque terrenis Apulei Platonici definitio.*
 9. *An amicitia caelestium deorum per intercessionem daemonum possit homini provideri.*
 10. *Quod secundum Plotini sententiam minus miseri sint homines in corpore mortali quam daemones in aeterno.*
 11. *De opinione Platoniorum, qua putant animas hominum daemones esse post corpora.*
 12. *De ternis contrariis, quibus secundum Platonicos daemonum hominumque natura distinguitur.*
 13. *Quo modo daemones, si nec cum diis beati nec cum hominibus sunt miseri, inter utramque partem sine utriusque communione sint medii.*
 14. *An homines, cum sint mortales, possint vera beatitudine esse felices.*
 15. *De Mediatore Dei et hominum, homine Christo Iesu.*
 16. *An rationabiliter Platonici definerint deos caelestes declinantes terrena contagia hominibus non misceri, quibus ad amicitiam deorum daemones suffragentur.*
 17. *Ad consequendam vitam beatam, quae in participatione est summi boni, non tali mediatore indigere hominem qualis est daemon, sed tali qualis est unus Christus.*
 18. *Quod fallacia daemonum, dum sua intercessione viam spondet ad Deum, hoc annitatur, ut homines a via veritatis avertat.*

SAŽETAK

1. *Do kojeg je dijela stigla prethodna rasprava i što treba da se raspravi od preostalog pitanja*
2. *Da li među demonima (od kojih su bogovi izvrsniji) postoje i neki dobri, uz pomoć kojih ljudska duša može dostići istinsko blaženstvo*
3. *Što Apulej pripisuje demonima, dok im ne oduzima razbor, ali im ne pridaje nikakvu vrlinu*
4. *Kakvo je mnijenje peripatetikâ i stoikâ o smutnjama koje spopadaju dušu*
5. *Strasti koje spopadaju duše kršćanâ ne odvlače ih u poroke, nego ih vježbaju u vrlini*
6. *Prema Apuleju, koje strasti uzbuđuju demone, s pomoću kojih ljudi osiguravaju pomoć u bogova*
7. *O tome što platonici tvrde kako su bogovi oklevetani pjesničkim izmišljotinama o sukobu oprečnih želja, jer je to značajka demonâ, a ne bogova*
8. *Odredba platonika Apuleja o nebeskim bogovima, o uzdušnim demonima te o zemaljskim ljudima*
9. *Može li se čovjeku osigurati prijateljstvo nebeskih bogova posredstvom demonâ*
10. *Prema Plotinovu mnijenju manje su bijedni ljudi u smrtnome tijelu negoli su demoni u vječnome*
11. *O mnijenju platonikâ po kojem ljudske duše po izlasku iz tijela postaju demoni*
12. *O tri opreke kojima se — prema platoncima — razlikuje narav demonâ i ljudi*
13. *Ako demoni nisu blaženi kao bogovi, niti su bijedni kao ljudi, kako mogu biti posrednici između jednih i drugih, a bez zajedništva s ijednim od njih*
14. *Mogu li ljudi, budući da su smrtni, postati sretni istinskim blaženstvom*
15. *O posredniku između Boga i čovjeka, o čovjeku Isusu Kristu*
16. *Da li platonici razložno odrede nebeske bogove kao one koji se izbjegavajući zemaljske dodire, ne žele miješati s ljudima, koji se onda radi prijateljstva s bogovima oslanjaju na demone*
17. *Za postignuće blažena života, koji se sastoji u dioništvu vrhunskoga dobra, čovjeku ne treba takav posrednik kakav je demon, nego jedino takav kakav je Krist*
18. *O tome kako himba demonâ, dok nam svojim zagovorom obećavaju pristup Bogu, teži zapravo tomu da skrene ljude s puta istine*

19. *Quod appellatio daemonum iam nec apud cultores eorum assumatur in significationem alicuius boni.*
20. *De qualitate scientiae, quae daemones superbos facit.*
21. *Ad quem modum Dominus voluerit daemonibus innotescere.*
22. *Quid intersit inter scientiam sanctorum Angelorum et scientiam daemonum.*
23. *Nomen deorum falso ascribi diis gentium, quod tamen et Angelis sanctis et hominibus iustis ex divinarum Scripturarum auctoritate commune est.*

- O tome kako naziv »demon« ni samim njihovim štovateljima ne znači više štogod dobro* **19.**
- O kakvoći znanja zbog kojeg su se demoni uzoholili* **20.**
- Kojim je načinom naš Gospodin ushtio da bude poznat demonima* **21.**
- Koja je razlika između znanja svetih anđela i znanja demonâ* **22.**
- Ime bogova pogrešno se pripisuje bogovima pogana, jer je ono — prema Svetome pismu — zajedničko svetim anđelima i pravednim ljudima* **23.**

LIBER NONUS

IN CHRISTI ET PHILOSOPHORUM DOCTRINA OPUS MEDIATORIS DISSERITUR

*Quae quaesita iam sint et quae quaeri oporteat (1-2)*Quae quaesita
iam sint de diis
bonis et dae-
monibus.

PL 256

PL 257

CC 250

1. Et bonos et malos deos esse quidam opinati sunt; quidam vero de diis meliora sentientes tantum eis honoris laudisque tribuerunt, ut nullum deorum malum credere auderent. Sed illi, qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt¹, daemones quoque appellaverunt nomine deorum, quamquam et deos, sed rarius, nomine daemonum, ita ut ipsum / Iovem, quem volunt esse regem ac principem ceterorum, ab Homero fateantur daemone nuncupatum². Hi autem, qui omnes deos non nisi bonos esse asserunt et longe praestantiores eis hominibus, qui perhibentur boni, merito moventur daemonum factis, quae negare non possunt, eaque nullo modo a diis, quos omnes bonos volunt, committi posse existimantes differentiam inter deos et daemones adhibere coguntur, ut, quid/quid eis merito displicet in operibus vel affectibus pravis, quibus vim suam manifestant occulti spiritus, id credant esse daemonum, non deorum. Sed quia eosdem daemones inter homines et deos ita medios constitutos putant, tamquam nullus deus homini misceatur, ut hinc perferant desiderata, inde referant impetrata, atque hoc Platonici, praecipui philosophorum ac nobilissimi, sentiunt, cum quibus velut cum excellentioribus placuit istam examinare quaestio/nem, utrum cultus plurimorum deorum prosit ad consequendam vitam beatam quae post mortem

KNJIGA DEVETA

POLITEIZAM, KRŠĆANSTVO I POSREDNIŠTVO

Proslov i kratak pregled (1-2)

1. Neki misle kako su bogovi i dobri i zli; drugi opet, misleći o bogovima bolje, pripisivahu im toliko časti i hvale te se ne usudiše povjerovati da je ijedan od bogova zao. Nu, oni koji govorahu kako su neki bogovi dobri a neki zli¹, nazivahu demone imenom bogova, iako su — ali rjeđe — znali i bogove nazivati demonima (1), pa tako kažu kako je i Jupitra (o kojemu hoće da je kralj i vrhovnik svih ostalih) Homer nazivao demonom²) (2)^A.

One pak koji tvrde da su svi bogovi samo dobri (i daleko su izvrsniji od onih ljudi koji se nazivaju dobrima) s pravom zbunjuju postupci demonâ, koje ne mogu zanijekati, a koje nikako ne mogu pripisati bogovima — o kojima misle da su svi dobri — pa su prisiljeni razlikovati između bogova i demona, i što god im se s pravom ne sviđa u sramotnim činovima ili čuvstvima kojima skriveni dusi pokazuju svoju moć, sve to pridaju demonima, a ne bogovima. Ti, međutim, misle kako su demoni po sredini između ljudi i bogova (jer se ni jedan bog ne druži s ljudima), te da onamo odnose želje, a ovamo donose uslišane odgovore (3); tako mniju i platonici (4), najistaknutiji i najglasovitiji među filozofima, a upravo smo s njima — zbog njihove izvrsnosti u odnosu na ostale — izabrali pretresati pitanje: da li je štovanje mnogih bogova i od kakve koristi za postignuće blaženog života što će slije-

Do kojeg je dijela
stigla prethodna ra-
sprava i što treba
da se raspravi od
preostalog pitanja

(1) Demon je isprva značio isto što i božanstvo (usp. Homer, *Ilijada* 1, 222; 3, 420). Hesiod uvodi u grčko vjerovanje istočnjačke demone (usp. Plutarh, *De defect. orac.* 10). Ulogu što je Homer pridaje bogovima Hesiod pripisuje demonima, ali usporedo unosi u religijski svijet zle demone, o čemu će kasnije filozofi stvoriti sustav. Platonova je teorija izvršila utjecaj na svu narednu povijest kulture svojim učenjem o djelovanju demona na čovjekovu dušu (*Apol.* 2-31) i učenjem o odnosima bogova i ljudi (*Symp.* 202c-203a; *Phaedr.* 246e-247a; usp. Plotin, *n. dj.* 3, 4, 15). Pozivajući se na Hesioda i Platona, Laktancije poganske demone pridružuje biblijskim zlodusima: *Div. inst.* 2, 15.

(2) U Homera redovno sa značenjem božanske moći ili božanstva, ne uvijek dobrohotna.

(3) O zaštitnom demonu ili geniju usp. u latinskoj književnosti Horacije, *Epist.* 2, 2, 187-199; Livije 21, 62, 9; Seneka, *Epist.* 12, 2.

(4) Tako Platon, *Symp.* 203; Plutarh, *De defect. orac.* 10; Apulej, *De deo Socrat.* 6ss; Plotin, *n. dj.* 3, 2, 11.

^A U klasičnom grčkom jeziku δαίμων znači, najšire uzeto, »božanska moć«, i tiče se svakog božanstva ili polubožanstva. Stoga je u navedenom stihu Homer i mogao reći »... μετὰ δαίμονας ἄλλους«. Pogrdan smisao riječi *demon* dolazi tek s kršćanskim piscima, te je u tom slučaju i prevodimo kao *zloduh*.

¹ Usp. LAKTANCIJE, *Divinae instit.* 2, 14, 6; 4, 27, 14 ss.

² Usp. HOMER, *Il.* 1, 222; PLUTARH, *De defectu orac.* 10.

futura est: libro superiore quaesivimus, quo pasto daemones, qui talibus gaudent, qualia boni et prudentes homines aversantur et damnant, id est sacrilega, flagitiosa, facinerosa^a non de quolibet homine, sed de ipsis diis figmenta poetarum et magicarum artium sceleratam puniendamque violentiam, possint quasi propinquiores et amiciores diis bonis conciliare homines bonos, et hoc nulla ratione posse compertum est.

An daemones boni esse possint quaerendum.

2. Proinde hic liber, sicut in illius fine promisimus, disputationem continere debet de differentia (si quam volunt esse) non deorum inter se, quos omnes bonos dicunt, nec de differentia deorum et daemonum, quorum illos ab hominibus longe alteque^b seiungunt, istos inter deos et homines collocant; sed de differentia ipsorum daemonum, quod ad praesentem pertinet quaestionem. Apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos daemones; quae sive sit etiam Platoniorum, sive quorumlibet sententia, nequaquam eius est neglegenda discussio, ne quisquam velut daemones bonos sequendos sibi esse arbitretur, per quos tamquam medios diis, quos omnes bonos credit, dum conciliari affectat et studet, ut quasi cum eis possit esse post mortem, irretitus malignorum spirituum deceptusque fallacia longe aberret a vero Deo, cum quo solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est.

Daemones passionibus agitantur (3-11)

Daemones animo perturbantur.

3. Quae igitur est differentia daemonum bonorum et malorum? Quando quidem Platonius Apuleius de his universaliter disserens et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus, de virtutibus tacuit animorum, quibus essent praediti, si essent boni. Tacuit

^a facinerosa *M.*

^b lateque *M.*

diti nakon smrti; u prethodnoj knjizi mi smo promatrali, kako se demoni raduju onim stvarima koje su razboritim ljudima odvratne i pogubne (naime: sramotnim i zločinačkim svetogrđima, i to ne o bilo kojem čovjeku nego o samim bogovima, što ih izmišljaju pjesnici; te zločinačkom i kažnjivom nasilju čarobničkog umijeća); i pitali smo se, kako mogu ti demoni — kao tobože bliži i prijateljskiji dobrim bogovima — posredova i između bogova i dobrih ljudi, pa smo otkrili kako to nije nikako moguće.

2. Stoga će ova knjiga, kako i obećasmo na kraju prethodne, morati sadržavati raspravu o razlici — dopusti li se da je ima — ne između jednih bogova i drugih (jer se o svima kaže da su dobri), niti o onoj između bogova i demonâ (jer se prema platoncima bogovi uveliko razdvajaju od ljudi, dok se demoni smještavaju između bogova i ljudi), nego o razlici među samim demonima (5), ukoliko se to tiče sadašnjeg pitanja. Naime, među mnogima se uobičajilo reći kako su jedni demoni dobri, a drugi zli; a bilo takvo mnijenje samih platonika, ili bilo kojih drugih, nikako se ne smije zaobilaziti rasprava o tome, kako ne bi tkogod pomislio da treba slijediti dobre demone pa dok teži i želi približiti se preko njih bogovima (o kojima vjeruje da su svi dobri — kako bi mogao biti s njima nakon smrti) da ne zapadne u mrežu opakim dusima te, obmanut i oblagan, ne zabludi daleko od istinskoga Boga, s kojim je jedinim i u kojem je jedinom blažena ljudska duša, to jest ona razborita i razumska (*rationalis et intellectualis*).

Demoni podložni strasti (3-11)

3. Koja je, dakle, razlika između dobrih i zlih demona? Pa tako platonik Apulej, raspravljajući o njima općenito i govoreći mnogo o njihovim uzdušnim tijelima (6), šuti o vrlinama duša, kojima bi dotični bili obdareni, da su dobri. Prešutio je, dakle, uzrok blaženstva,

Da li među demonima (od kojih su bogovi izvrsniji) postoje i neki dobri, uz pomoć kojih ljudska duša može dostići istinsko blaženstvo?

Što Apulej pripisuje demonima, dok im ne oduzima razbor, ali im ne pridaje nikakvu vrlinu

(5) U mnogoboštvu razlikovanje bogova od demona ovisi o animističkom i naturalističkom poimanju svemira u smislu da neke personificirane ideje ili moći ne podliježu povredi (i da su po tom netrpne) dotično da podliježu postojanju (i da su time trpne).

(6) I u biblijsko-crkvenoj predaji nalazimo da je područje zraka ili uzduha dodijeljeno nekoj demonskoj moći ili zloduhu: usp. Mudr 13, 2; Ef 2, 2.

ergo beatitudinis causam, indicium vero miseriae tacere non potuit, confitens eorum mentem, qua rationales esse perhibuit, non saltem imbutam munitamque virtute passionibus animi irrationalibus nequaquam cedere, sed ipsam quoque, sicut stultarum mentium mos est, procellosis quodam modo perturbationibus agitari. Verba namque eius de hac re ista sunt: *Ex hoc ferme daemonum numero, inquit, poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere; hos prosperrare et evehere, illos contra adversari et affligere; / igitur et misereri et indignari, et angi et laetari omnemque hu/mani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare. Quae omnes turbulae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exsulant*³. Num est in his verbis ulla dubitatio, quod non animorum aliquas inferiores partes, sed ipsas daemonum mentes, quibus rationalia sunt animalia, velut procellosum salum dixit passionum tempestate turbari? ut ne hominibus quidem sapientibus comparandi sint, qui huius modi perturbationibus animorum, a quibus humana non est immunis infirmitas, etiam cum eas huius vitae condicione patiuntur, mente imperturbata resistunt, non eis cedentes ad aliquod approbandum vel perpetrandum, quod exorbitet ab itinere sapientiae et lege iustitiae; sed stultis mortalibus et iniustis non corporibus, sed moribus similes (ut non dicam deteriores, eo quo vetustiores et debita poena insanabiles), ipsius quoque mentis, ut iste appellavit, salo fluctuant, nec in veritate atque virtute, qua turbulentis et pravis affectionibus repugnatur, ex ulla animi parte consistunt.

PL 258
CC 251

Quae philosophi de perturbationibus praeceperint.

4. 1. Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci *πάθη*, nostri autem quidam, sicut Cicero⁴, perturbationes, quidam affectiones vel affectus⁵, quidam vero, sicut iste, de graeco expressius, *passiones* vocant⁶. Has ergo perturbationes sive affectiones sive *passiones* quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodam modo, quibus ad necessarium redigantur modum, *dominatio mentis* imponat. Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit. Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ulla

³ APULEJ, *De deo Socratis*, 12.

⁴ CICERON, *De finibus* 3, 10, 35; *Tuscul.* 3, 4, 7; 4, 5, 10.

⁵ KVINTILIJAN, *Instit. orat.* 6, 2, 20.

⁶ APULEJ, *De deo Socratis* 12.

ali nije mogao prešutjeti dokaz njihove bijede, priznajući kako njihov um (*mens*) (prema kojem je ustvrdio da su razboriti — *rationalis*) ne samo što nije prožet i zaštićen vrlinom od nerazboritih strasti duše, nego je, dapače, kao što je običaj glupih umova, smućivan olujnim pometnjama. Evo njegovih riječi o tome: »Općenito uzeto, iz toga broja demonâ običavaju pjesnici preuzimati likove (pri čemu i nisu daleko od istine) izmišljajući bogove kao mrzitelje ili ljubitelje stanovitih ljudi; pa tu bogovi jedne usrećuju i uzdižu, a druge opet unesrećuju i unizuju; i znaju se smilovati i razgnjeviti, mučiti se i radovati se, trpjevši svakovrsna ljudska čuvstva; sličnim mijenama srca i burkanjima uma bacani su pučinom nesmirenih pomišljaja. Po svima tim smetnjama i olujama daleko su od spokoja nebeskih bogova«^{3)A}.

I nema u tim riječima nikakve dvojbe, kako nisu posrijedi neki niži dijelovi duša, nego sami umovi demonâ (po kojima su oni razumne životinje) i o kojima reče: da su smućivani kao olujom burnih strasti. Dapače, takvi su te se ne mogu usporediti ni s mudrim ljudima (7), koji se — čak u uvjetima ovoga života — nesmućena uma odupiru takvoj vrsti duševnih oluja (od kojih nije izuzeta ljudska slaboća) te ne popuštaju da bi dopustili ili pak počinili što god po čemu se skreće s puta mudrosti i od zakona pravednosti; nego su demoni nalik na glupe i nepravilne smrtnike, ne po tijelima, nego po običajima — da ne kažem, kako su još gori od njih, zbog toga što su stariji po opacini te nepopravljivi i kad su zasluženo kažnjeni —, pa su tako bacani (kao što Apulej reče) u oluji vlastitoga uma, a ne posjeduju ni istine ni vrline — ni u jednom dijelu svoje duše — kojima bi se oduprli uzbuđenim i sramotnim čuvstvima.

4. 1. Među filozofima postoje dva mnijenja o onim gibanjima (*motus*) duše, koja Grci nazivaju *πάθη* (*trpnje*) (8); dok to neki naši poput Cicerona⁴ nazivaju pometnjama (*perturbationes*), drugi ih zovu stanjima (*affectiones*) ili čuvstvima (*affectus*)⁵, neki opet — poput Apuleja, trpnostima (*passiones*), što je bliže grčkom značenju.⁶ Dakle, neki filozofi kažu kako te pometnje, ili stanja ili trpnosti napadaju i mudraca, samo što se u njega svladavaju i podvrgavaju razboru, tako da im vladavina uma (*dominatio mentis*) na neki način nameće zakone kojima se svode na nužnu mjeru. Oni koji tako misle ili su platonici ili aristotelovci, jer Aristotel, utemeljitelj peripatetičke sljedbe, bijaše Platonov učenik (9). Ostali opet, poput stoikâ, ne dopuštaju uopće

Kakvo je mnijenje peripatetika i stoika o smutnjama koje spopadaju dušu

(7) Mudrac kojeg ima Augustin pred očima ne može biti kršćanin već stoik.

(8) Npr. Platon, *Phaedr.* 251d. 252b; Aristotel, *De an.* 403, 2-19.

(9) Sprega mudrac-strast potječe od skeptika, stoika i epikurejaca, a preko njih od Platona i još većma od Aristotela. Po Platonu, mudar čovjek mudrošću spoznaje sam sebe te stječe snagu protiv bola pa je slobodan i sretan. Aristotel rješava problem sustavnije: gleda mudraca s praktičkog, političkog i spekulativnog gledišta. Mudrost je jedna od dijanoetskih (razabirnih) kreposti, a upravljena je prema djelovanju i istini. Vlastitost mudračeva jest samodostatnost u kontemplativnoj djelatnosti. Strasti se smatraju

A Augustin ne navodi u cijelosti točno Apulejeve riječi.

omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet. Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris *De finibus bonorum et malorum* verbis magis quam rebus adversus Platonicos seu Peripateticos certare convincit⁷; quando quidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa, eo quod nullum bonum volunt esse hominis praeter virtutem, tamquam artem bene vivendi, quae non nisi in animo est. Haec autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione virtutis, qua recte vivitur, parva et exigua. Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet vocentur, seu bona seu / commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis / sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum.

CC 252

PL 259

Gellio auctore
stoicus quidam
periclitans agi-
tatus est.

- 2. Ut enim alia omittam, quibus id ostendam, ne longum faciam, aliquid unum quod sit evidentissimum dicam. In libris, quibus titulus est *Noctium Atticarum*, scribit A. Gellius, vir elegantissimi eloquii et multae undecumque^c scientiae, se navigasse aliquando cum quodam philosopho nobili stoico. Is philosophus,

^c undecumque] ac facundae M.

⁷ Usp. CICERON, *De finibus* 4, 12, 30. 28, 79; 5, 8, 22; *Tuscul.* 4, 4, 8.

da takve trpnosti (ili strasti) mogu spopasti mudraca (10). Ciceron u svojim knjigama o najvećem dobru i najvećem zlu pokazuje kako se ti, to jest stoici, ne slažu s platoncima ili peripateticima više u riječima negoli u stvarima⁷); tako stoici ne žele nazvati dobrima (*bona*) ni tjelesne ni izvanjske stvari, nego samo koristima (*commoda*) jer ne dopuštaju da za čovjeka ima ikakva drugog dobra osim vrline, koja je umijeće dobra življenja, a koje opet opstoji samo u duši. Ostali to naprosto i u skladu s uobičajenim jezikom nazivaju dobrima, samo što su im ona u usporedbi s onom vrlinom (s pomoću koje se pravično živi) sitna i neznatna. Iz toga proizlazi, da kako god to jedni i drugi nazivali (bilo dobra bilo koristi) oni dotičnome pridaju istu vrijednost, dok se stoici pri tome samo razmeću novošću riječi. Meni se stoga čini kako čak i ovdje (gdje se istražuje da li duševne trpnosti zahvaćaju i mudraca ili su one njemu posve tuđe) stranke se prepiru više o riječima negoli o stvarima. Držim, naime, kako tu i stoici misle upravo isto kao i platonici i peripatetici, koliko se tiče same srži stvari, a ne zvuka riječi.

2. Kako ne bih odviše duljio, preći ću preko ostalog, i da bih pokazao što kanim, navest ću samo jedan najočitiji primjer. U knjigama što su naslovljene kao *Atičke noći*, Aulo Gelije⁸)^A, muž dotjerana izričaja i raznovrsna znanja, piše kako je jednom zgodom plovio s nekim glasovitim stoičkim filozofom. Taj filozof (kao što to opširnije i podrob-

jednom od deset kategorija; one su vrsta kategorije kakvoće budući da u osjetilima pobuđuju određen osjet. Aristotel (*De an.* 1, 403a. 16) opisuje osjete vezane uz tijelo. To su učenje preuzeli skeptici, stoici i epikurejci. Tako je Plotinovo poimanje aristotelovsko, a u isti mah i stoičko i epikurejsko: strast je vezana uz djelovanje i gibanje, ali je uvjetovana tijelom u odrazu naslade, želje ili straha te je počelo raspadanja, koje doduše ne dohvaća netrpnost i nepromjenljivu dušu; usp. C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1954.

(10) Netrpnost i neuzbudljivost mudraca pred bolom i teškoćama preuzeta je od latinskih stoika kao što su Epiktet, Seneka, Marko Aurelije.

^A Aulo Gelije je, provevši mladost u Rimu, otišao u Atenu (oko 140. g.), gdje je proučavao filozofiju i napisao *Noctes Atticae*, zbirku kratkih oglada i raznovrsnih obavijesti.

sicut latius et uberius, quod ego breviter attingam, narrat A. Gellius⁸, cum illud navigium horribili caelo et mari periculosissime iactaretur, vi timoris expalluit. Id animadversum est ab eis, qui aderant, quamvis in mortis vicinia curiosissime attentis, utrum necne^d philosophus animo turbaretur. Deinde tempestate transacta mox ut securitas praebuit colloquendi vel etiam garriendi locum, quidam ex his, quos navis illa portabat, dives luxuriosus asiaticus philosophum compellat illudens, quod extimuisset atque palluisset, cum ipse mansisset intrepidus in eo quod impendebat exitio. At ille Aristippi Socratici responsum rettulit, qui cum in re simili eadem verba ab homine simili audisset, respondit illum pro anima nequissimi nebulonis merito non fuisse sollicitum, se autem pro Aristippi anima timere debuisse. Hac illo divite respon- sione depulso postea quaesivit A. Gellius a philosopho non exagi- tandi animo, sed discendi, quaenam illa ratio esset pavoris sui. Qui ut doceret hominem sciendi studio naviter accensum, protulit statim de sarcinula sua Stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quae congruerent decretis Zenonis et Chrysippi, quos fuisse Stoicorum principes novimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius hoc Stoicis placuisse, quod animi visa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapien- tis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristi- tia contrahatur, tamquam his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista eisque consentiri. Hoc enim esse volunt in potestate idque interesse / censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque accommodat mentis assensum; sapientis autem, quamvis eas necessitate patia- tur, retinet tamen de his, quae appetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam. Haec ut potui non quidem commodius A. Gellio, sed certe brevius et, ut puto, planius exposui, quae ille se in Epicteti libro legisse comme- morat eum ex decretis Stoicorum dixisse atque sensisse.

CC 253

^d necne] -ne M.⁸ AUL GELIJE, *Noct. Att.* 19, 1; usp. AUGUSTIN, *Quaest. in Heptat.* 1, 30.

nije pripovijeda sam Gelijs, dok ću ja navesti samo sažetak) probljedio je od silnoga straha kad se brod stao veoma pogibeljno naginjati za strahovita neвременa i s neba i s mora. Oni koji bijahu prisutni, iako im smrt bijaše blizu, najznatiželjnije su promatrali gledajući hoće li se filozofu duša smutiti. Pošto je oluja prošla tako te se ljudima vratilo pouzdanje, želja za razgovorom pa i zadirkivanjem, jedan od putnika s broda, nekakav bogat raskošnik iz Azije, oslovi filozofa porugljivo što se bijaše preplašio te probljedio, dok je sâm ostao neustrašiv unatoč smrtnoj pogibelji. Filozof mu je odvratio odgovorom sokratika Ari- stipa (koji čuvši u sličnoj prilici isti prigovor slična čovjeka) ovako mu je odgovorio: »I s pravom se nisi bojao za dušu takvog opakog nitkova, dok sam se ja morao bojati za Aristipovu dušu.« Tim se odgovorom filozof riješio bogataša. Malo poslije A. Gelijs upita filozofa, ne kako bi mu prigovorio, nego kako bi doznao, što bijaše razlog njegovu strahu. Kako bi poučio čovjeka što je gorio istinskom željom za znanjem, filozof odmah izvadi iz svoje torbice knjigu stoika Epikteta, u kojoj bijahu zapisane zasade koje su se slagale s naputcima Zenona i Hri- zipa, o kojima znamo da su utemeljitelji stoičke filozofije^B.

A. Gelijs, kaže kako je u toj knjizi pročitao da stoici vjeruju u stanovita duševna videnja, koja nazivaju *phantasiae* (prividi, maštanja, pre- dodžbe, p.p.), a nad kojima nitko nema vlasti, što se tiče toga da li će i kad će spopasti dušu; i kad te dolaze od užasnih i strašnih stvari, onda se mora uznemiriti čak i mudračeva duša tako te zamalo probljedi od straha ili se potišti od tuge, kao da su te strasti hitrije od djelovanja samoga uma i razbora; zbog toga u umu ne nastaje nikakvo mnijenje o zlu, niti se odobravaju ta stanja ili pak pristaje na njih. Stoici hoće da je upravo to u čovjekovoj moći, i da je taj pristanak ono po čemu se razlikuje duša mudraca od duše glupaka, što duša glupaka popušta tim strastima i prilagođuje prema njima sud svojeg uma; mudrac, do- čim, iako ih po nužnosti trpi, zadržava postojan um i istinsko čvrsto mnijenje o stvarima koje treba razborito ili željeti ili izbjegavati. Izlo- žih koliko sam mogao (ne skladnije od samog Gelijsa, ali svakako kraće) i još — kako mislim — i jasnije, to o čemu reče da je pročitao u Epikte- tovoj knjizi, o izriječima i mnijenjima na temelju stoičkih načela (11).

(11) Možda se nekad pretjeralo govoreći o značenju stoičke mudrosti kao *apatheie* (ἀπάθεια), koju valja radije pojmiti kao duhovnu mirnoću i ve- drinu. I Aristotel, povezujući *apatheiu* s cinicima, poistovjećuje ju s vedrinom i mirnoćom (ηρεμία).^B Epiktet (god. 60—140). Njegov nauk zapisao je Arijan u djelima *Diatribae* i *Enchiridion*. Zenon iz Citija (300. pr. Kr.) utemeljitelj stoičke škole. *Hrizip* (280—204. pr. Kr.) treći po redu među stoičkim prvacima. Sredio je nauk svojeg učitelja. A. Gelijs prevodi prema Arija- novu djelu *Diatribae*, kako kaže iz pete knjige. Tih je knjiga moralo biti osam, a sačuvane su samo četiri.

- 3. Quae si ita sunt, aut nihil aut paene nihil distat / inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum; utriusque enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici, quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis salva serenitate sapientiae propter illa, quae commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala⁹. Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est vita ista salusque corporis: non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. Verum tamen et illam poterat per motionem pati, et fixam tenere mente sententiam, vitam illam salutemque corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis immanitas, non esse bona, quae illos quibus inessent facerent bonos, sicut facit iustitia. Quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda: verborum certamini, non rerum examini deputandum est. Quid enim interest, utrum aptius bona vocentur an commoda, dum tamen ne his privetur non minus Stoicus quam Peripateticus pavescat et palleat, ea non aequaliter appellando, sed aequaliter aestimando? Ambo sane, si bonorum istorum seu commodorum periculis ad flagitium vel facinus urgeantur, ut aliter ea retinere non possint, malle se dicunt haec amittere, quibus natura corporis salva et incolumis habetur, quam illa committere, quibus iustitia violatur. Ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidunt^e inferioribus animi partibus, in se contra rationem praevalere permittit; quin immo eis ipsa dominatur eisque non consentiendo et potius resistendo regnum virtutis exercet. Talem describit etiam Vergilius Aenean, ubi ait:

*Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes*¹⁰.

^e accidant *M.*

⁹ Usp. CICERON, *De finibus* 3, 21, 69.

¹⁰ VERGILIJE, *Aen.* 4, 449.

3. Ako je tomu tako, onda nema nikakve ili gotovo nikakve razlike između mišljenja stoika i ostalih filozofa a o trpnjama i smutnjama duša (*de passionibus et perturbationibus animorum*) (12); i jedni i drugi brane um i razbor mudraca od njihove prevlasti. A stoici možda zbog toga kažu kako strasti ne spadaju mudraca što one nikakvom zabludom ne zamagljuju niti kakvim posrnućem ruše onu mudrost po kojoj i jest mudar. A kad se one i događaju u duši mudraca, ne oduzimajući mu mirnoću mudrosti, onda je to zbog onih stvari koje nazivaju korisnima ili nekorisnima (to jest: pogodama ili nepogodama, p.p. — *commoda vel incommoda*), budući ih ne žele nazivati dobrima ili zlima⁹). Jer, doista, da dotični filozof nije nimalo cijenio one stvari koje je čutio da će izgubiti pri brodolomu (kao što su život ili tjelesno zdravlje), onda ga ne bi onoliko ni užasnula pogibelj te je o tome posvjedočio svojim bljedilom. Pa ipak, on mogaše i pretrpjeti spomenuto uzbuđenje i čvrsto se u umu držati mnijenja kako život i tjelesno zdravlje (koje bijahu ugroženi silinom oluje) nisu ona dobra koja svoje posjednike čine dobrim, kao što ih čini pravičnost.

A što opet kažu kako te stvari ne treba nazivati dobrima, nego pogodama (ili koristima), o tome valja misliti kao o nadmetanju riječima, a ne kao o istraživanju samih stvari. Zar je, naime, važno da li se prikladnije nazivaju dobrima ili pogodama, kad od straha da ih ne bude lišen ništa se manje ne plaši i ne blijedi stoik negoli peripatetik, tako ih nejednako imenujući, ali jednako vrednujući? Doista, i jedni i drugi, ako bi uz pogibelj po ta dobra ili pogode bili natjerivani na kakvu sramotu ili zlodjelo, tako da ih drukčije ne bi mogli zadržati, kažu kako bi radije ostali bez njih (to jest: stvari potrebnih za život i zdravlje tijela) nego da počine nasilje nad pravičnošću. Stoga um u kojem je učvršćeno takvo mnijenje ne dopušta dotičnim pomutnjama (čak ako i ne zahvate niže dijelove duše) da mu nadvladaju razbor; naprotiv, on njima vlada, i ne samo što ne pristaje na njih nego im se još opire, i tako održava prevlast vrline (13). Takvim i Vergilije opisuje Eneju, kad kaže:

»Ali mu se ne giba volja, odronjuju suze se zalud«¹⁰C.

(12) Slijedeći Cicerona Augustin nastoji smanjiti razliku, da ne rečemo izjednačiti stoičko i platoničko učenje o strastima. Međutim to ne odgovara istini. Jedno je metafizičko, fizičko i moralno polazište u stoika a drugo u platonika.

(13) Augustin podatke o stoičkoj nauci crpi ponajviše iz Cicerona i Varona. U raznim djelima, govoreći o mudrosti, o životu ili sreći, upotrebljava stoičke pojmove i shvaćanja. Međutim u njegovo je doba epikurejska i stoička filozofija bila zamrla; o njima se još nešto moglo čuti po govorničkim školama, inače — kako sam veli — od njih ne bijaše ostao no ledeni prah (usp. *Ep.* 118, 2, 12. 3, 21; o tom: M. Spanneut, *Le stoïcisme et S. Augustin*, u »*Forma futuri*« 1975, 896-914).

C Suvremeni komentatori misle kako je Augustin ili krivo shvatio stih, ili je nategao značenje, kako Vergilije nije mislio. Prema njima izvornik »*Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes*« znači da um (*mens*) pripada Eneji, a suze (*lacrimae*) Didoni. Tako bi bilo i prema Maretićevu prijevodu. Prema Augustinu i jedno i drugo se tiče Eneje. Posve je moguće da je Augustin ipak pogodio pravi smisao.

Quae sit christiana eruditio de moderatione et stoica de misericordia.
CC 254

PL 261

5. Non est nunc necesse copiose ac diligenter ostendere, quid de istis passionibus doceat Scriptura divina, qua Christiana eruditio continetur. Deo quippe illa ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur¹¹; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis¹²; nec utrum timeat, sed quid timeat¹³. Irasci enim peccanti ut corrigatur, contristari pro afflicto ut liberetur, timere periclitanti ne pereat nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae¹⁴; sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii. Longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est*¹⁵. Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur paenitenti. Hanc Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, quam Stoicos inter vitia numerare non pudet, qui tamen, ut docuit liber Epicteti, nobilissimi Stoici, ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui huius sectae primas habuerunt, huiusce modi passiones in animum sapientis admittunt, quem vitiis omnibus liberum volunt. Unde fit consequens, ut haec ipsa non putent vitia, quando sapienti sic accidunt, ut contra virtutem mentis rationemque nihil possint, et una sit eademque sententia Peripateticorum vel etiam Platoniorum et ipsorum Stoicorum, sed, ut ait Tullius, verbi controversia iam diu torqueat homines Graeculos contentione cupidiores quam veritatis¹⁶. Sed adhuc merito quaeri potest, utrum ad vitae praesentis pertineat infirmitatem etiam in quibusque bonis officiis huiusce modi perpeti affectus, sancti vero Angeli et sine ira puniant, quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniant, et pericli-

¹¹ Usp. Ps 2, 5.

¹² Usp. Ps 43 (42), 6; 2 Kor 7, 8—11.

¹³ Usp. Ps 19 (18), 10; Fil 2, 12; Rim 11, 20.

¹⁴ Usp. AUGUSTIN, *De civ. Dei* 14, 8, 9; EPIKTET, *Man.* 16.

¹⁵ CICERON, *Pro Ligorio* 12, 37.

¹⁶ CICERON, *De oratore* 1, 11, 47.

5. Sad nije potrebno obilato i pomno izlagati što o tima trpnostima^A naučava božansko Pismo, koje sadržava kršćanski nauk. Jer Sveto pismo podvrgava sam um Bogu, da njime upravlja i da mu pomaže, dok umu podređuje te trpnosti, kako bi se ublažile i obuzdale te okrenule na korist pravde. Stoga mi u svojem nauku ne pitamo toliko da li se srđi pobožna duša, nego zašto se srđi;¹¹ ne pitamo da li je tužna, nego zbog čega je tužna;¹² i ne pitamo da li se plaši, nego čega se plaši.¹³

Naime, srđiti se na grešnika (kako bi se taj popravio), rastužiti se zbog nesretnika (kako bi se izbavio), bojati se zbog ugroženika (kako ne bi poginuo) — ne znam bi li itko zdrava razbora tomu prigovorio. Istina, u stoikâ je običaj optuživati i milosrđe¹⁴; ali koliko bi časnije bilo da je onoga stoika ganulo milosrđe^B (kako bi izbavio čovjeka) negoli što ga spopade strah od brodoloma (14). Daleko bolje i ljudskije te primjerenije pobožnim čuvstvima govori Ciceron u pohvalu Cezaru, kad kaže: »Od svih tvojih vrlina ni jedna nije ni divnija ni ugodnija od milosrđa.«¹⁵ Jer što li je drugo milosrđe ako nije nekakvo suosjećanje tuđe bijede u našem srcu, koje nas nagoni da pomognemo onoliko koliko možemo? Jer to ganuće služi razboru kad se milosrđe tako pokazuje da se održava pravda, bilo kad se daruje siromašnomu, bilo kad se oprašta pokajniku (15). Ciceron, izvršnik riječi, ni malo ne oklijeva nazvati milosrđe vrlinom, dok se stoici ne stide ubrajati ga među poroke, iako (kao što naučava knjiga Epikteta, najistaknutijeg stoika, po naputcima Zenona i Krizipa, prvaka te sljedbe) stoici su puštali strasti te vrste u dušu mudraca, kojeg su opet željeli slobodna od svih poroka. Iz toga slijedi kako te trpnosti nisu smatrali porocima kad su na mudraca tako djelovale da nisu ništa mogle protiv krepčine uma i razbora, pa je jedno te isto mnijenje i peripatetikâ i platonikâ i samih stoikâ, ali (kako kaže Ciceron): Prepirka riječima već odavno muči ljude Grčiče, kojima je više do nadmetanja negoli do istine¹⁶.

Nu, s pravom se još može pitati: ne pripada li slaboci sadašnjega života da pri dobrim djelima ove vrste mi trpimo takva čuvstva, dok sveti anđeli i bez srđbe kažnjavaju one koje primaju na kaznu po vječnome zakonu Božjem, te pomažu bijednicima, a bez sučuvstva bijede; i pri-

Strasti koje spopadaju duše kršćana ne odvlače ih u poroke, nego ih vježbaju u vrlini

(14) Pozivajući se na Epiktetove *Dissertationes ab Arriano digestae*, Geliije ih ne navodi doslovno (19, 1, 15-20).

(15) Obraduje se tema simpatije (συμπάθεια), uzete kao sućut i sutrpjenje (usp. Diodor, *Bibl.* 13, 57, 2), ali još više kao suučestvovanje i suopćenje, kao suodnošaj, što su temeljne kategorije prijateljstva, uzajamnosti i pravednosti, pojma koji je zajednički starim filozofijama (npr. Aristotelovoj, Epikurovoj, stoičkoj), a u novije doba obrađivan je gotovo u svim romantičkim i anglosaksonskim filozofijama.

A Ili: strastima, ganućima, čuvstvima (*passiones*).

B Stoici razlikuju *milost* i *sućut* (suosjećanje), pa ovu drugu osuđuju: »Suosjećanje je porok slabe duše« (Seneka, *De clementia*; 2,5), dok su *milost* i *blagost* značajke svih dobrih ljudi.

tantibus eis, quos diligunt, sine timore opitulentur; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpentur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem, sicut ipse Deus secundum Scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc / enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.

CC 255

Abest moderatio a mente daemonum.

6. Qua interim de sanctis Angelis quaestione dilata videamus quem ad modum dicant Platonici medios daemones inter deos et homines constitutos istis passionum aestibus fluctuare. Si enim mente ab his libera eisque dominante motus huiusmodi pateantur, non eos diceret Apuleius simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare¹⁷. Ipsa igitur mens eorum, id est pars animi superior, qua rationales sunt, in qua virtus et sapientia, si ulla eis esset, passionibus turbulentis inferiorum animi partium regendis moderandisque dominaretur; ipsa, inquam, mens eorum, sicut iste Platonici confitetur, salo perturbationum fluctuat. Subiecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum atque huiusmodi^f ceteris. Quae igitur pars in eis libera est composque sapientiae, qua placeant diis et / ad bonorum morum similitudinem hominibus consulant, cum eorum mens passionum vitiis subiugata et oppressa, quidquid rationis naturaliter habet, ad fallendum et decipiendum tanto acrius intendat, quanto eam magis possidet nocendi cupiditas?

PL 262

Diis quoque passionibus agitantur.

7. Quod si quisquam dicit, non ex omnium, sed ex malorum daemonum numero esse, quos poetae quorumdam hominum oseres et amatores deos non procul a veritate confingunt (hos enim dixit Apuleius salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare): quo modo istud intellegere poterimus, quando, cum hoc diceret, non quorumdam, id est malorum, sed omnium daemonum

^f huiuscemodi M.¹⁷ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 12.

tječu u pomoć ugroženima koje vole, a bez straha; pa ipak se po ljudskoj jezičnoj navici imena tih strasti primjenjuju i na anđele a zbog nekakve sličnosti u djelima, ne zbog slabosti čuvstva (16), kao što se prema Svetom pismu i sam Bog sdi, ali se ne smučuje nikakvom strašću (17). Jer ta riječ znači posljedak njegove osvete, a ne neko njegovo silovito čuvstvo^C.

6. Nego, odloživši privremeno pitanje o svetim anđelima, pogledajmo kako ono platonici kažu da su demoni postavljeni po sredini između bogova i ljudi te da su bacani burama strasti. Da im um bijaše od tih slobodan i s vlašću nad tim čuvstvima, Apulej ne bi rekao: Trpjevši svakovrsna ljudska čuvstva; sličnim mijenama srca i burkanjima uma bacani su pučinom nesmiirenih pomišljaja.¹⁷ Dakle, sam njihov um (to jest: viši dio duše po kojem su razboriti, u kojem je vrlina i mudrost — ako ih oni uopće imaju — koji bi svladavao burne strasti nižih dijelova duše, upravljajući njima i ublažujući ih), kažem: sâm taj njihov um, kako priznaje taj platonik, izložen je buri smutnji. I tako, um demonâ je podvrgnut strastima požude, straha, srdžbe i sličnih. Stoga, koji je dio u njima slobodan i sposoban za mudrost, kojom bi ugodili bogovima a potaknuli ljude na nasljedovanje dobrih običaja, kad već um njihov (podvrgnut i potlačen porocima strasti) što god razbora u naravi ima, to ga žešće upotrebljava za prijevaru i obmanu što ga više obuzima pohlepa da nanosi zlo? (18).

Prema Apuleju, koje strasti uzbuđuju demone, s pomoću kojih ljudi osiguravaju pomoć u bogova

7. Kaže li tkogod, kako posrijedi nisu svi, nego samo opaki demoni o kojima pjesnici — ne daleko od istine — izmišljaju priče kao o bogovima mrziteljima i ljubiteljima nekih ljudi (a to su oni o kojima Apulej kaže da su »burkanjima uma bacani pučinom nesmiirenih pomišljaja«) — kako da to razumijemo kad je Apulej rekavši te riječi opisivao ne samo neke, naime: samo zle demone, nego posredništvo

O tome što platonici tvrde, kako su bogovi oklevetani pjesničkim izmišljotinama o sukobu oprečnih želja, jer je to značajka demonâ, a ne bogova

(16) Tema česta u Starom zavjetu, većinom sa značenjem prirodnih sila: npr. 2 Sam 24, 16; 2 Kr 19, 35; Dn 13, 55.

(17) To je u Pismu redovno izražaj Božje providnosti i pravde: npr. Ps 78 (77), 21; Jr 4, 8; Iv 3, 36; Rim 1, 18; Kol 3, 6. Tako često Augustin u tumačenju Psalama (*Enarrationes in psalmos*).(18) Demonova misao ili um, nužno vezan uz nastanak pojedinog učinka, pojave i događaja, ne može biti opredjeljiv i hegemoničan (vodeći) kao čovjekov um: to je skupno učenje svih filozofija koje sadrže raspravu o demonologiji, osim možda Jamblihove (*De myst.* 1, 10, 19).^C Crkveni oci su često raspravljali o Božjoj srdžbi u Bibliji. Takva su se mjesta tumačila alegorijski. Augustin se često navraća na taj predmet (*Contra adversarium Legis et Prophetarum.* 1, 40.).

medietatem propter aëria corpora inter deos et homines describebat? Hoc enim ait fingere poetas, quod ex istorum daemonum numero deos faciunt et eis deorum nomina imponunt et quibus voluerint hominibus ex his amicos inimicosque distribuunt ficti carminis impunita licentia, cum deos ab his daemonum moribus et caelesti loco et beatitudinis opulentia remotos esse perhibeat. Haec est ergo fictio poetarum deos dicere, qui dii non sunt, eosque sub deorum nominibus inter se decertare propter homines, quos pro studio partium diligunt vel oderunt. Non procul autem a veritate dicit hanc esse fictionem, quoniam deorum appellati vocabulis, qui dii non sunt, tales tamen describuntur daemones, quales sunt. Denique hinc esse dicit homericam illam Minervam, *quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit*¹⁸. Quod ergo Minerva illa fuerit, poeticum vult esse / figmentum, eo quod Minervam deam putat eamque inter deos, quos omnes bonos beatosque credit, in alta aethera sede collocat, procul a conversatione mortalium; quod autem aliquis daemon fuerit Graecis favens Troianisque contrarius, sicut alius adversus Graecos Troianorum opitulator, quem Veneris seu Martis nomine idem poeta commemorat, quos deos iste talia non agentes in habitationibus caelestibus ponit, et hi daemones pro eis, quos amabant, contra eos, quos oderant, inter se decertaverint: hoc non procul a veritate poetas dixisse confessus est. De his quippe ista dixerunt, quos hominibus simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare testatur, ut possint⁸ amores et odia non pro iustitia, sed sicut populus similis eorum in venatoribus et aurigis secundum suarum studia partium pro aliis adversus alios exercere¹⁹. Id enim videtur philosophus curasse Platonicus, ne, cum haec a poetis canerentur, non a daemonibus mediis, sed ab ipsis diis, quorum nomina poetae fingendo ponunt²⁰, fieri crederentur.

CC 256

Natura daemonis caret sapientia atque beatitudine.
PL 263

8. Quid? illa ipsa definitio daemonum parumne intuenda est (ubi certe omnes determinando complexus est), quod ait daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna?²¹ In quibus quinque commemoratis

⁸ possent M.

¹⁸ APULEJ, *De deo Socratis* 11; HOMER, *Il.* 1, 192–198.

¹⁹ Usp. AUGUSTIN, *Enarr. in ps.* 39, 8–9; 53, 10; JAMBLIH, *De myst.* 1, 15–19; vidi gore 8, 14, 1.

²⁰ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 12.

²¹ APULEJ, *De deo Socratis* 13.

svih demonâ — a zbog njihovih uzdušnih tijela — između bogova i ljudi?

Kaže kako pjesnici to izmišljaju što neke od tih demonâ pretvaraju u bogove, pridaju im imena bogova, pa ljudima kojima ushtjednu jedne od njih dodjeljuju kao prijatelje, druge kao neprijatelje (a sve prema nekažnjenoj slobodi izmišljanja pjesama), dok tvrdi kako su bogovi od običajâ tih demonâ daleko i po nebeskom smještaju i po obilju blaženstva. Te je tako pjesnička izmišljotina nazivati bogovima one koji to nisu pa ih prikazivati kako se pod božanskim imenima između sebe sukobljavaju a zbog ljudi koje iz strančarskog žara ili ljube ili mrze. Nu, kaže da ta izmišljotina nije daleko od istine, jer iako se imenima bogova nazivaju oni koji nisu bogovi, demoni se ipak opisuju onakvima kakvi jesu. Zatim kaže kako je takva Homerova Minerva, »koja je usred okupljenih Grka posredovala kako bi obuzdala Ahila«¹⁸)^A. Kaže, dakle, kako je pjesnička izmišljotina da bi to bila Minerva, jer misli da je Minerva božica te je smještena među bogovima, o kojima svima vjeruje da su dobri i blaženi, prebivajući na uzvišenom eterskom staništu, daleko od dodira sa smrtnicima; ali priznaje kako postojaše nekakav demon sklon Grcima a nesklon Trojanacima, kao i jedan drugi protivnik Grka a pomagač Trojanaca (kojega isti pjesnik spominje pod imenom Venere ili Marsa⁸, iako su ti bogovi koji ne čine takve stvari i koje on smješta na nebeska staništa) i ti su se demoni tukli između sebe za one koje su voljeli a protiv onih koje su mrzili, a što je pjesnički opis koji nije daleko od istine.

Dakako, oni govorašu o onima koji, prema njegovu svjedočenju, trpe svakovrsna ljudska čuvstva; sličnim »mijenama srca i burkanjima uma bacani su pučinom nesmirenih pomišljaja«, pa se tako i mogu predavati svojim ljubavima i mržnjama (bez obzira na pravednost), upravo kao što svjetina, koja je nalik na njih, prema svojoj navijačkoj strasti podupire svoje miljenike nasuprot protivnicima, pri borbama sa zvijerima ili trkama kola¹⁹)^C. Čini se kako se naš filozof platonik trudio da se to o čemu pjesnici pjevaju ne pripisuje bogovima (kojih se imenima pjesnici služe u izmišljanju), nego posredničkim demonima²⁰) (19).

8. Ali, zar ne treba malo zaviriti u samu odredbu demonâ — kojom ih doista sve obuhvaća — gdje kaže kako su demoni po rodu živa bića, po duši skloni strastima, umom razboriti, tijelom uzdušni, a po vremenu vječiti²¹)^A? Među tih pet spomenutih svojstava on ne

Tvrđnja platonika Apuleja o nebeskim bogovima, o uzdušnim demonima te o zemaljskim ljudima

(19) U pjesničkim djelima postupak se bogova i demonâ ne prikazuje tako da ga može opravdati opredjeljivanje između dobra i zla, nagrade i kazne; to jest ne vodi ga pravda koja ravna svemirom: tako neki filozofi, npr. Platon (*Politeia* 396d ss), a i pjesnici, npr. Pindar (*Olymp.* 1).

^A Minerva je tu Homerova Atena.

^B U Homera Afrodita i Ares.

^C *Venationes* (veoma složene borbe osuđenih zločinaca ili gladijatora s divljim zvijerima u cirku) te *aurigae* (vozači trkaćih kola u cirku) bijahu najomiljenije zabave drevnog rimskog puka. Te trke s kolima trajale su sve do VI stoljeća. Takve navijačke strasti znale su i u kršćanskom Rimu dovesti do građanskih nereda.

^A Uspoređi *O Sokratovu Bogu*, 12: »Bog ne treba doživljavati nikakvo vremenito čuvstvo, bilo ljubavi ili mržnje. Njega ne može spopasti ni srdžba ni blagost, ne može biti obuzet strahom, niti uznosen radošću. Nego, oslobođen svih strasti duše, bog ne može nikad ni žaliti ni radovati se, niti osjećati ikakve iznenadne sklonosti ili nesklonosti.«

nihil dixit omnino, quo^h daemones cum bonis saltem hominibus id viderentur habere commune, quod non esset in malis. Nam ipsos homines cum aliquanto latius describendo complecteretur, suo loco de illis dicens tamquam de infimis atque terrenis, cum prius dixisset de caelestibus diis, ut commendatis duabus partibus ex summo et infimo ultimis tertio loco de mediis daemonibus loqueretur: *Igitur homines, inquit, ratione gaudentesⁱ, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimilibus moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt*²². Cum hic tam multa diceret, quae ad plurimos homines pertinent, numquid etiam illud tacuit, quod noverat / esse paucorum, ubi ait *tarda sapientia*? Quod si praetermisisset, nullo modo recte genus humanum descriptionis huius tam intenta diligentia terminasset. Cum vero deorum excellentiam commendaret, ipsam beatitudinem, quo volunt homines per sapientiam pervenire, in eis affirmavit excellere. Proinde si aliquos daemones bonos vellet intellegi, aliquid etiam in ipsorum descriptione poneret, unde vel cum diis aliquam beatitudinis partem, vel cum hominibus qualemcumque sapientiam putarentur habere communem. Nunc vero nullum bonum eorum commemoravit, quo boni discernuntur a malis. Quamvis et eorum malitiae liberius exprimendae pepercerit, non tam ne ipsos, quam ne cultores eorum, apud quos loquebatur, offenderet: significavit tamen prudentibus, quid de illis sentire deberent, quando quidem deos, quos omnes bonos beatosque credi voluit, ab eorum passionibus atque, ut ait ipse, turbelis omni modo separavit, sola illos corporum aeternitate coniungens, animo autem non diis, sed hominibus similes daemones apertissime inculcans; et hoc non sapientiae bono, cuius et homines possunt esse participes, sed perturbatione passionum, quae stultis malisque dominatur, a sapientibus vero et bonis ita regitur, ut malint eam non habere quam vincere. Nam si non corporum, sed animorum aeternitatem cum diis habere daemones vellet intellegi, non utique homines ab huius rei consortio separaret, quia et hominibus aeternos esse animos pro-

CC 257

PL 264

^h quod *M.*
ⁱ cluentes *M.*

spominje ništa što bi se činilo da demoni imaju zajedničko barem s dobrim ljudima, a što se ne nalazi i u zlih ljudi. Naime, pošto je ponešto proširio opis kako bi obuhvatio i same ljude, na svojem je mjestu govorio o njima kao o najnižim i zemaljskim. dok prije bijaše govorio o nebeskim bogovima, pa je opisavši ta dva dijela (najviši i najniži), na trećem mjestu govorio o posljednjim, srednjim demonima. Rekao je: »Ljudi, dakle, koji uživaju razbor, odlikuju se zborom, te besmrtnim dušama a smrtnim udovima; nestalnim i tjeskobnim umovima, nezgrapnim i ranjivim tijelima, različitim običajima, sličnim zabludama; ustrajni su po savršenosti, nepopustljivi u nadi, zaludni po radu, nepostojane sreće; pojedinačno su smrtnici, dočim svi zajedno kao rod su vječni, dok jedan naraštaj susljedice smjenjuje drugi; kratka su vremena, spore mudrosti, brze smrti, pa žalovita života — oni takvi nastavaju zemlje.«²²)

I dok je toliko toga rekao što se tiče većine ljudi, da li je prešutio ono o čemu znadijaše kako pripada tek malom broju njih, kad kaže da su »spore mudrosti«? Naime, da je to bio propustio, nikako ne bi (unatoč svoj svojoj pomnji) pružio potpun opis ljudskoga roda. A dok je opet isticao izvrsnost bogova, ustvrdio je kako se oni odlikuju upravo onim blaženstvom koje ljudi žele doseći mudrošću. Prema tome, da je htio da se shvati kako su i neki demoni dobri, on bi i u opis o njima samima unio što god po čemu bi se mislilo kako im je zajednički s bogovima kakav dio blaženstva ili pak s ljudima bilo kakva mudrost. Nu, nije spomenuo nikakvo njihovo dobro, po kojem bi se oni dobri razlikovali od zlih.

Inače je poprilično poštedito i samu njihovu zloću (izlažući o njoj), ne toliko kako ne bi povrijedio same demone, koliko kako ne bi povrijedio njihove štovatelje, kojima je i govorio. Pa ipak je dostatno jasno razboritim ljudima naznačio što trebaju misliti o takvima, kad je bogove (o kojima htjede da se vjeruje kako su svi dobri i blaženi) posve razdvojio od demonskih strasti i, kao što sam reče, smutnjâ, povezujući ih samo vječnošću tijelâ, ustvrdivši najotvorenije kako su demoni slični ljudima; a i to ne po dobru mudrosti — koje i ljudi mogu biti dionici —, nego po uzmućenosti strasti, koje vladaju glupima i opakima, dok mudri i dobri tima tako upravljaju te bi više voljeli da ih nemaju negoli da ih svladaju. Da je, naime, htio da se shvati kako demoni dijele s bogovima ne vječnost tjelesa, nego dušâ, on ne bi ljude isključio iz zajedništva u tome, jer je kao platonik nedvojbeno mislio da

²² APULEJ, *De deo Socratis* 4.

cul dubio sicut Platonius sentit. Ideo cum hoc genus animantium¹ describeret, immortalibus animis, moribundis membris dixit esse homines. Ac per hoc si propterea communem cum diis aeternitatem non habent homines, quia corpore sunt mortales: propterea ergo daemones habent, quia corpore sunt immortales.

Daemon si medius concipitur, capite deorsum est.

9. Quales igitur mediatores sunt inter homines et deos, per quos ad deorum amicitias homines ambient, qui hoc cum hominibus habent deterius, quod est in animante melius, id est animum; hoc autem habent cum diis melius, quod est in animante deterius, id est corpus? Cum enim animans, id est animal, ex anima constet et corpore, quorum duorum anima est utique corpore melior, etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo, quoniam natura eius excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori, sicut aurum etiam sordidum argento seu plumbo, licet purissimo, carius aestimatur: isti mediatores deorum et hominum, per quos interpositos divinis humana iunguntur, cum diis habent corpus aeternum, vitiosum autem cum hominibus animum; / quasi religio, qua volunt diis homines per daemones iungi, in corpore sit, non in animo constituta. Quoniam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel poena suspendit, ut inferiorem animalis partem, id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis caelestibus in parte serviente coniuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri? Corpus quippe servum est, sicut etiam Sallustius ait: *Animi imperio, corporis servitio magis utimur*. Adiunxit autem ille: *Alterum nobis cum diis, alterum cum beluis commune est*²³; quoniam de hominibus loquebatur, quibus sicut beluis mortale corpus est. Isti autem, quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi providerunt, possunt quidem dicere de animo et corpore: *Alterum nobis cum diis, alterum cum hominibus commune est*; sed, sicut dixi, tamquam in perversum ligati atque suspensi, servum corpus cum diis beatis, dominum animum cum hominibus miseris^m, parte inferiore exaltati, superiore deiecti. Unde etiamsi quisquam propter hoc eos putaverit aeternitatem habere cum diis, quia nulla morte, sicut anima-

¹ animantium M.

^m habentes *dod.* M.

²³ SALUSTIJE, *Catilin.* 1, 2.

su i ljudima duše vječne (20). Stoga, dok je opisivao ovaj rod produševljenih bića (*genus animantium*), reče kako su ljudi besmrtnih duša, a smrtnih udova. Iz toga proizlazi, ako ljudima nije zbog toga zajednička vječnost s bogovima, jer su tijelom smrtni, demonima upravo zbog toga jest zajednička, jer su tijelom besmrtni.

9. Kakvi su, dakle, ti posrednici između bogova i ljudi, preko kojih ljudi mogu isposlovati prijateljstvo bogova, koji s čovjekom dijele gđre od onoga što je bolje za živa stvora, to jest: dušu; i koji s bogovima dijele bolje od onoga što je gđre u živa stvora, to jest: tijelo? Budući se produševljen stvor (*animans*), to jest živi stvor (*animal*), sastoji od duše i tijela, a od njih dvoje duša je dakako bolja od tijela, pa i kad je grešna i slaba, nedvojbeno je bolja od tijela i kad je najzdravije i najčvršće, jer je narav njezina izvrsnija, te ni ljaga porokâ ne može je podrediti tijelu (upravo kao što se zlato čak i kad je nečisto više cijeni i od najčišćeg srebra i olova), i ti posrednici između bogova i ljudi, preko čijeg se posredništva povezuju božanske stvari s ljudskima, s bogovima dijele vječito tijelo, a s ljudima izopačenu dušu, — kao da je bogovlje (*religio*)^A kojim hoće povezati bogove s ljudima a s pomoću demonâ, ustanovljeno u tijelu, a ne u duši.

Kakva li je opačina ili kazna koja te varljive i prijevarne posrednike vješa glavom naopačke, tako te su nižim dijelom živog stvora, to jest tijelom, povezani s višnjima, dok im je viši dio, to jest duša, povezana s nižima, i dok su s nebeskim bogovima spojeni služećim dijelom, sa zemaljskim ljudima sjedinjeni su u bijedi onim vladajućim dijelom? Tijelo je, dakako, rob, kao što i Salustije kaže: »Dušom se uglavnom koristimo da vladamo, tijelom da služimo.« Te je dodao: »Jedno nam je zajedničko s bogovima, drugo sa zvijerima,«²³ jer govorâše o ljudima, kojima je tijelo smrtno kao i zvijerima. Dočim ti isti demoni (kojima su nas filozofi opskrbili kao posrednicima između nas i bogova) mogli bi reći i o duši i o tijelu: »Jedno nam je zajedničko s bogovima, drugo s ljudima,« ali — kao što rekoh — oni su sputani i obješeni nekako naopačke, pa im je ropsko tijelo zajedničko s blaženim bogovima, a gospodujuća duša s bijednim ljudima, te su nižim dijelom uzvišeni, a višim uniženi. Otuda, čak kad bi tkogod i pomislio kako demoni dijele besmrtnost s bogovima zbog toga što se u njih (za razliku od

Može li se čovjeku osigurati prijateljstvo nebeskih bogova posredstvom demonâ

(20) U platoničkom predanju sprega smrtnost-trpnost, koja je svojstvena čovjeku, daje ovome prednost u odnosu na spregu nesmrtnost-trpnost, koja je vlastita demonu, jer se demonski elemenat čovjekov naravnom smrću rješava trpnosti prelazeći u stanje dionštva u božanskom: usp. Platon, *Phaed.* 71d-72e; *Gorg.* 522e-525a; Plotin, *n. dj.* 1, 26; 6, 7, 6.

^A Augustin riječ *religio* etimologijski spaja ovdje s glagolom *religare* (vezati, povezivati), iako drugdje (X knjiga, 3) veže istu imenicu s glagolom *religere* (birati, izabirati).

lium terrestrium, animi eorum solvuntur a corpore: nec sic existimandum est eorum corpus tamquam honoratorum aeternum vehiculum, sed aeternum vinculum damnatorum.

Daemon est miserae immortalitatis.
PL 265

10. Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus Platonem ceteris excellentius intellexisse laudatur²⁴. Is cum de humanis animis ageret: *Pater*, inquit, *misericos mortalia illis vinclaⁿ faciebat*²⁵. Ita hoc ipsum, quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est, ne semper huius vitae miseria tenerentur. Hac misericordia indigna iudicata est iniquitas daemonum, quae in animi passivi miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus accepit. Essent quippe feliciores hominibus, si mortale cum eis haberent corpus et cum diis animum beatum. Essent autem pares hominibus, si cum animo misero corpus saltem mortale cum eis habere meruissent; si tamen adquirent aliquid pietatis, ut ab aerumnis vel in morte requiescerent. Nunc vero non solum feliciores hominibus non sunt animo misero, sed etiam miseriores sunt perpetuo corporis vinculo. Non enim aliqua pietatis et sapientiae disciplina / proficientes intellegi voluit ex daemonibus fieri deos, cum apertissime dixerit daemones aeternos.

CC 259

An animae mortuorum daemones fiant.

11. Dicit quidem et animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri lares, si boni meriti sunt; lemures, si mali, seu larvas; manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum²⁶. In qua opinione quantam voraginem aperiant sectandis perditis moribus, quis non videat, si vel paululum attendat? Quando quidem quamlibet nequam homines fuerint, vel larvas se fieri dum opinantur, vel dum manes deos, tanto peiores fiunt, quanto sunt nocendi cupidores, ut etiam quibusdam sacrificiis tamquam divinis honoribus post mortem se invitari opinentur, ut

ⁿ vincula M.

²⁴ PORFIRIJE, *Život Plot.* 15; usp. AUGUSTIN, *Contra Acad.* 3, 18, 41.

²⁵ PLOTIN, *Eneade* 4, 3, 12.

²⁶ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 15.

zemaljskih stvorova) duša nikakvom smrću ne odvaja od tijela, čak ni tada se njihovo tijelo ne bi trebalo smatrati kao vječno prometalo počašćenih, nego vječno okivalo prokletih (21).

10. Plotina^A zaista hvale da je razumio Platona bolje od svih ostalih, barem u razdoblju koje je veoma blizu našem²⁴). Raspravljajući o ljudskim dušama on je rekao: »Milosrdni Otac načinio im je te okove smrtnima.«²⁵) Smatrao je, dakle, da to što su ljudi smrtni tijelom pripada milosrđu Boga Oca, kako ljudi ne bi uvijek bili zatočeni u bijedi ovoga života. Smatralo se, međutim, da opačina demona nije dostojna takvog milosrđa, pa su s bijedom duše podložne strastima primili ne smrtno tijelo (kao ljudi), nego ono vječito. Oni bi, dakako, bili sretniji od ljudi, kad bi imali smrtno tijelo zajedničko s njima, a s bogovima blaženu dušu. A bili bi jednaki s ljudima, kad bi zavrijedili da s bijednom dušom imaju zajedničko s njima barem smrtno tijelo; ako bi uz to stekli i štogod pobožnosti, kako bi barem u smrti mogli otpočiniti od nevolja. A sad pako, ne samo što nisu sretniji od ljudi (uz bijednu dušu) nego su još bjedniji zbog vječitih okova tijela. Naime, Apulej nije htio da se shvati kako bi nekakvom stegom pobožnosti i mudrosti demoni mogli napredovati te se pretvoriti u bogove, kad je već najotvorenije rekao da su demoni vječni.

Prema Plotinovu mnijenju manje su bijedni ljudi u smrtnome tijelu, negoli su demoni u vječnome

11. On (Apulej) kaže kako su i duše ljudi demoni te da od ljudi postaju *lares*, ako su se dobrom zadužili; *lemures* ili *larvae*, ako su bili zli; a *di manes*, ako nije izvjesno zadužiše li se dobrima ili zlima²⁶) (22). Ako samo malo pažljivije pogleda, tko neće vidjeti: koliki se ponor otvara, u takvome nazoru, za povodjenje u pogubnim običajima? Naime, koliko god ljudi već bili opaki, pomisle li samo da će postati *larvae* ili pak *di manes*, bivaju utoliko još gori ukoliko su požudniji naškoditi, dok misle kako će im nakon smrti prinositi nekakve žrtve

O mnijenju platonikâ po kojemu ljudske duše po izlasku iz tijela postaju demoni

(21) Kršćanska je apologetika, Augustinova i drugih, pomalo uskladila sliku klasičnog demona s biblijskim i crkvenim pojmom đavla, kao duha buntovnog i zavodničkog, protivnika dobra i zato osuđenoga: usp. Mt 4, 5; 25, 41; 1 Iv 3, 8; Irenej 5, 24, 3; Tertulijan, *Apol.* 22, 4—5.

(22) Mani i Lemuri bijahu duše pokojnika što su ih Rimljani štovali. Mani su općenito bile dobre duše, smatrane božanstvima, dok su Lemuri bile sve duše, dobre i zle: dobre su sačinjavale domaća božanstva a zlima je usud bio lutati naokolo kao sablasti (*larvae*). Svečanost Lemurija slavila se za umirenje zlih duhova: npr. opis starinskih obreda u Ovidija, *Fasti* 5, 419-444. Lari su bili zaštitna božanstva doma ili grada, a mogli su biti bilo dobri demoni bilo heroji.

^A Plotin, znameniti obnovitelj platonizma, postao je popularan učitelj filozofije u Rimu, u svojoj četrdesetoj godini, a umro je oko g. 270.

noceant. Larvas quippe dicit esse noxios daemones ex hominibus factos. Sed hinc alia quaestio est. Inde autem perhibet appellari Graece beatos εὐδαίμονες quod boni sint animi, hoc est boni daemones²⁷, animos quoque hominum daemones esse confirmans.

Daemon incompus officio mediatoris (12-23)

Tria deos ab hominibus secernunt.

PL 266

12. Sed nunc de his agimus, quos in natura propria descripsit inter deos et homines genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. Nempe cum prius deos in sublimi caelo, homines autem in terra infima disiunctos locis et naturae dignitate secerneret, ita conclusit: *Habetis, inquit, interrim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentes loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat, et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miseras infimata*²⁸. Hic terna video commemorata contraria de duabus naturae partibus ultimis, id est summis atque infimis. Nam tria quae proposuit de diis laudabilia, eadem repetivit, aliis quidem verbis, ut eis adversa alia tria ex hominibus redderet. Tria deorum haec sunt: loci sublimitas, vitae perpetuitas, perfectio naturae. Haec aliis verbis ita repetivit, ut eis tria contraria humanae condicionis opponeret. *Cum et habitacula, inquit, summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat*; quia dixerat loci sublimitatem. *Et vivacitas, inquit, illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva*; quia dixerat vitae perpetuitatem. *Et ingenia illa, inquit, ad beatitudinem sublimata, haec ad miseras infimata*; quia dixerat naturae perfectionem. Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est locus sublimis, aeternitas, beatitudo; et his contraria tria hominum, id est locus infimus, mortalitas, miseria.

CC 260

²⁷ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 15; PLOTIN, *Eneade* 1, 2, 6; 3, 4, 6.

²⁸ APULEJ, *De deo Socratis* 4.

kao božanske počasti, a sve da bi nanosili zlo. Jer on kaže kako su *larvae* škodljivi demoni nastali od ljudi. Ali otuda nastaje drugo pitanje. Kaže kako se blaženi grčki zovu εὐδαίμονες, jer su dobre duše, to jest dobri demoni, potvrđujući time kako su duše ljudi demoni²⁷) (23).

Demon nije posrednik (12-23)

12. Sad se bavimo onima o kojima je Apulej rekao da su po svojoj naravi smješteni između bogova i ljudi, da su po rodu živi stvorovi, umom razboriti, dušom skloni strastima, tijelom uzdušni, a vremenom vječiti. Pa pošto već bijaše smjestio bogove na najvišem nebu, a ljude na najnižoj zemlji — razlučivši ih i po mjestu i po dostojanstvu naravi — zaključio je ovako:

»Tu tako imate dvije vrste stvorova s dušom (*bina animalia*): bogove, koji se od ljudi najviše razlikuju, po uzvišenosti smještaja, trajnoći života, savršenstvu naravi, bez ikakve neposredne sveze između njih; jer su najviša i najniža staništa razdvojena golemim međuprostorom, a i životnost je ondje vječita i potpuna, dok je ovdje prolazna i nepouzdana; onima su duh i dar uzdignuti do blaženstva, dok su ovima uniženi do bijede.«²⁸)

Tu vidim trostruku opreku između dvije krajnosti naravi, to jest: one najviše i one najniže. Naime, ponovio je ono troje koje je već kao pohvalno pripisao bogovima, doduše drugim riječima, kako bi naveo ono drugo troje o ljudima, oprečno tome. To troje o bogovima je ovo: uzvišenost smještaja, trajnoća života, savršenstvo naravi. To je troje ponovio drugim riječima, kako bi im suprotstavio tri opreke ljudskog opstanka. Kad kaže »jer su najviša i najniža staništa razdvojena golemim međuprostorom« to je ranije nazvao uzvišenost smještaja; »i životnost je ondje vječita i potpuna, dok je ovdje prolazna i nepouzdana«, bijaše trajnoća života; dočim »onima su duh i dar uzdignuti do blaženstva, dok su ovima uniženi do bijede« bijaše nazvao savršenstvo naravi. Dakle, postavio je tri svojstva bogova: uzvišenost mjesta, vječnost, blaženstvo; i tomu oprečna tri svojstva ljudi: najniže mjesto, smrtnost, bijeda.

O tri opreke kojima se — prema platoncima — razlikuju narav demonâ i ljudi

(23) U ta je vjerovanja mitologija najstarijih italskih plemena, živa sve do naših dana, svela osvjedočenje ljudi da duše pokojnika nastavljaju živjeti u trojakom stanju: usp. Varon, *De ling. lat.* 5, 74; 6, 24, 25; *De vita pop. rom.* fr. 19.25; o demonskoj sudbini preminulih usp. još Hesiod, *Op. et dies* 121-126; Platon, *Crat.* 397e-398c; Jamblih, *De myst.* 3, 31.

Daemon medius
tantum immor-
talitate et mi-
seria...

13. 1. Inter haec terna deorum et hominum quoniam daemones medios posuit, de loco nulla est controversia; inter sublimem quippe et infimum medius locus aptissime habetur et dicitur. Cetera bina restant, quibus cura attentior adhibenda est, quem ad modum vel aliena esse a daemonibus ostendantur, vel sic eis distribuantur, ut medietas videtur exposcere. Sed ab eis aliena esse non possunt. Non enim sicut dicimus locum medium nec summum esse nec infimum, ita daemones, cum sint animalia rationalia, nec beatos esse nec miseros, sicuti sunt arbusta vel pecora, quae sunt sensus vel rationis expertia, recte possumus dicere. Quorum ergo ratio mentibus inest, aut miseros esse aut beatos necesse est. Item non possumus recte dicere nec mortales esse daemones nec aeternos. Omnia namque viventia aut in aeternum vivunt, aut finiunt morte quod vivunt. Iam vero iste tempore aeternos daemones dixit. Quid igitur restat, nisi ut hi medii de duobus summis unum habeant et de duobus infimis alterum? Nam si utraque de imis habebunt aut utraque de summis, medii non erunt, sed in alterutram partem vel resiliunt vel recumbunt. Quia ergo his binis, sicut demonstratum est, carere utrisque non possunt, acceptis ex utraque parte singuli mediabuntur. Ac per hoc quia de infimis habere non possunt aeternitatem, quae ibi non est, unum hoc de summis habent; et ideo non est alterum ad complendam medietatem suam, quod de infimis habeant, nisi miseriam.

...quae passio-
nem sequitur...
PL 267

- 2. Est itaque secundum Platonicos sublimium deorum vel beata aeternitas vel aeterna bea/titudo²⁹; hominum vero infimorum vel miseria mortalis vel mortalitas misera; daemonum autem mediorum vel misera aeternitas vel aeterna miseria. Nam et quinque illis, quae in definitione daemonum posuit, non eos medios, sicut

²⁹ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 3.

13. 1. Budući je demone postavio po sredini između tih trojnih opreka bogova i ljudi, o samom smještaju nema nikakva spora; jer između najvišeg i najnižeg najprikladnije im se pridaje i pripisuje srednje mjesto (24). Preostaju druge dvojne opreke, oko kojih valja pažljivije razvidjeti: kojim načinom treba objasniti ili da su one tude demonima, ili ih pak tako dodijeliti kako se čini da zahtijeva srednji smještaj. Dakle, posve tude one im ne mogu biti. Nu, kao što kažemo kako srednje mjesto nije ni najviše ni najniže, isto tako ne možemo pravo reći (budući su oni razborite životinje) kako demoni nisu ni blaženi ni bijedni, kao što su biljke ili stoka, koji su lišeni bilo sjetila bilo razbora. Jer ako u umovima postoji razbor (*ratio mentibus inest*) nužno je da su ili bijedni ili blaženi (25). Isto tako pravo ne možemo reći, kako demoni nisu ni smrtni ni vječni. Naime, svi živi stvorovi ili žive u vječnost, ili završavaju život smrću. Ali već je rekao da su demoni vremenom vječni. Dakle, što drugo preostaje nego zaključiti kako ovi srednji imaju jedno svojstvo od dva najviša i jedno od dva najniža? Jer kad bi imali oboje od najviših ili oboje od najnižih, ne bi bili srednji, nego bi se ili na jednu stranu uzvisili ili na drugu unizili. Dakle, (kao što je pokazano) budući ne mogu biti lišeni obojega, bit će po sredini, primivši po jedno od obojega. Pa prema tome, kako od najnižih ne mogu imati vječnost (koje tu nema), ona je ono jedno koje imaju od najviših; isto tako (da bi se upotpunilo njihovo posredničko stanje) od najnižih i ne mogu imati ništa drugo osim bijede.

2. I tako, prema platoncima, višnji bogovi posjeduju ili blaženu vječnost ili vječno blaženstvo²⁹, a najniži (po smještaju) ljudi posjeduju ili smrtnu bijedu ili bijednu smrtnost, dok srednji demoni posjeduju ili bijednu vječnost ili vječno bijedu. Nu, ni s onih pet značajki (koje je postavio pri odredbi demona) Apulej nije dokazao — kao što

Ako demoni nisu blaženi kao bogovi niti su bijedni kao ljudi, kako mogu biti posrednici između jednih i drugih a bez zajedništva s ijednima od njih

(24) Klasično učenje o posredništvu i posredovanju bilo je ponajprije kozmičko-metafizičkog reda, a ne religioznoga; ovisilo je o apsolutnoj nadilaznosti božanskoga koje isključuje pojmove kao promisao ili stvaranje. I zato takozvanog politeizma ima i u najboljim filozofijama; a takozvanog panteizma ima u stoikâ, jedinih koji su prije kršćanstva pokušali o providnosti raspravljati doista filozofski a ne mitski.

(25) Dilema da razumna bića mogu biti sretna ili nesretna potječe od stoika. Ovi nisu dopuštali sredinc; nije im bilo moguće smisliti stupnjevitosti u sreći i nesreći, u dobru ili zlu, a to vrijedi za pametno i nepametno, za pravedno i nepravedno. Ciceron se ruga stoičkoj tvrdnji: *Omnia peccata paria*, da su svi grijesi jednaki (*Pro Mur.* 61; usp. u Augustina, *De b. vita* 2, 11).

promittebat, ostendit; quoniam tria dixit eos habere nobiscum, quod genere animalia, quod mente rationalia, quod animo passiva sunt; cum diis autem unum, quod tempore aeterna; et unum proprium, quod corpore aera. Quo modo ergo medii, quando unum habent cum summis, tria cum infimis? Quis non videat relicta medietate quantum inclinentur et deprimantur ad infima? Sed plane etiam ibi medii possunt ita inveniri, ut unum habeant proprium, quod est corpus aereum, sicut et illi de summis atque infimis singula propria, dii corpus aetherium hominesque terrenum; duo vero communia sint omnibus, quod genere sunt / animalia et mente rationalia. Nam et ipse cum de diis et hominibus loqueretur: *Habetis*, inquit, *bina animalia*, et non solent isti deos nisi rationales mente perhibere³⁰. Duo sunt residua, quod sunt animo passiva et tempore aeterna; quorum habent unum cum infimis, cum summis alterum, ut proportionali ratione librata medietas neque sustollatur in summa, neque in infima deprimatur. Ipsa est autem illa daemonum misera aeternitas vel aeterna miseria. Qui enim ait *animo passiva*, etiam *miseria* dixisset, nisi eorum cultoribus erubuisset. Porro quia providentia summi Dei, sicut etiam ipsi fatentur, non fortuita temeritate regitur mundus, numquam esset istorum aeterna miseria, nisi esset magna malitia.

CC 261

...igitur non mediis inter deos et homines.

- 3. Si igitur beati recte dicuntur eudaemones (εὐδαίμονες), non sunt eudaemones daemones, quos inter homines et deos isti in medio locaverunt. Quis ergo est locus bonorum daemonum, qui supra homines, infra deos istis praebeant adiutorium, illis ministerium? Si enim boni aeternique sunt, profecto et beati sunt. Aeterna autem beatitudo medios eos esse non sinit, quia multum cum^o diis comparat multumque ab hominibus separat. Unde frustra isti conabuntur ostendere, quo modo daemones boni, si et immortales sunt et beati, recte medii constituentur inter deos immortales ac beatos et homines mortales ac miseros. Cum enim utrumque habeant cum diis, et beatitudinem scilicet et immortalitatem, nihil autem horum

^o cum] *isp. M.*

³⁰ Usp. PLATON, *Timej* 44 d—45 d; PLUTARH, *De defectu orac.* 425 a—426 e; PLOTIN, *Eneade* 6, 7, 9, 18—22.

je obećao — kako su oni srednji; rekao je, naime, kako im je troje zajedničko s nama, što su po rodu živi stvorovi, što su po umu razboriti, te što su dušom podložni strastima; dok im je s bogovima zajedničko jedno, što su vremenom vječni; a jedno im je svojstvo vlastito, što su tijelom uzdušni. Dakle, kojim su to načinom srednji, kad dijele jednu značajku s najvišima, a tri s najnižima? Tko da ne vidi kako su oni, napustivši sredinu, nagnuti i pritisnuti prema najnižima? Ali o njima se očigledno i tu može dokazati da su srednji, po tome što posjeduju vlastitu značajku, da im je tijelo uzdušno, upravo kao što i oni najviši i oni najniži imaju vlastita svojstva: bogovi etersko tijelo, a ljudi zemaljsko; dok su dva svojstva zajednička svima, to što su po rodu živi stvorovi (*animalia*) a umom razboriti (*rationalia*). Naime, i sam kaže govoreći o bogovima i ljudima: »Imate dvije vrste živih stvorova« i platonici ne običavaju drukčije govoriti o bogovima osim kao o razboritima umom (*rationales mente*).³⁰ Preostaju dvije značajke, što su dušom podložni strastima dok su vremenom vječni; jednu od njih dijele s najnižima, drugu s najvišima, tako te je njihova sredina u potpunosti ravnovjesju, pa niti se diže u visinu, niti se potiskuje u nizinu. Ali upravo to je ona bijedna vječnost ili vječna bijeda demonâ. I onaj koji reče kako su »dušom podložni strastima«, bio bi rekao i da su »bijedni«, da ga ne bijaše sram njihovih štovatelja. Dalje, dodajući da (kao što i sami platonici priznaju) svijetom upravlja promisao najvišega Boga, a ne nasumičan slučaj, demoni ne bi nikad dopali vječne bijede, da ne bijaše golema njihova zloća.

3. Dakle, ako se blaženi s pravom nazivaju *eudaemones*, onda demoni nisu *eudaemones*, jer ih dotičnici smještaju između ljudi ili bogova. Koje je, naime, mjesto dobrim demonima, koji budući iznad ljudi a ispod bogova, jednima pružaju pomoć a drugima obavljaju službu? Jer ako su dobri i vječni, zaista su i blaženi. Međutim, vječito blaženstvo im ne dopušta da budu srednji, jer se tako uveliko približavaju bogovima i uveliko udaljuju od ljudi. Otuda će se isti uzalud truditi da dokažu kako mogu ti dobri demoni (ako su i besmrtni i blaženi) zaista biti smješteni kao srednji između besmrtnih i blaženih bogova i smrtnih i bijednih ljudi. Budući imaju oboje zajedničko s bogovima — naime, i blaženstvo i besmrtnost —, a ništa s ljudima koji su i bijedni i smrtni (26), kako da ne budu prije udaljeni od ljudi a zblíženi s bogovima, nego da budu po sredini između jednih i drugih?

(26) Navodeći Hesioda, Plutarh dopušta da su demoni smrtni budući da podliježu promjenama (*De defect. orac.* 11, 12).

cum hominibus et miseris et mortalibus: quo modo non potius remoti sunt ab hominibus diisque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti? Tunc enim medii essent, si haberent et ipsi duo quaedam sua, non cum binis alterutrorum, sed cum singulis utrumque communia; sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, Angelus autem rationale et immortale, medius homo est, sed^p inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale. Ita ergo cum quaerimus medium inter beatos immortales miseris/que mortales, hoc invenire debemus, quod aut mortale sit beatum, aut immortale sit miserum.

PL 268

Homo mortalis
beatus esse potest.

CC 262

14. Utrum^q et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quaestio. Quidam enim condicionem suam humiliter inspexerunt negaveruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mortaliter vivit. Quidam vero / extulerunt se et ausi sunt dicere sapientiae compotes beatos esse posse mortales. Quod si ita est, cur non ipsi potius medii constituuntur inter mortales miseris et immortales beatos, beatitudinem habentes cum immortalibus beatis, mortalitatem cum mortalibus miseris? Profecto enim, si beati sunt, invident nemini (nam quid miserius invidentia?) et ideo mortalibus miseris, quantum possunt, ad consequendam beatitudinem consulunt, ut etiam^r immortales valeant esse post mortem et Angelis immortalibus beatisque coniungi.

Christus mediator
quia homo
et Deus...

15. 1. Si autem, quod multo credibilis et probabilis disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducatur; quem

^p est, sed] esset M.^q autem dod. M.^r ut etiam] ut et etiam M.

Oni bi, naime, tada bili po sredini, kad bi i sami imali svoje dvije značajke (od kojih bi dijelili po jednu sa svakom od krajnosti), a ne obje s jednom od njih; kao što je i čovjek nekakva sredina, ali između zvijeri i anđela; jer zvijer je živi stvor nerazborit i smrtan, dok je anđeo razborit i besmrtan, a čovjek je po sredini, ali niži od anđela, i viši od zvijeri, dijeleći sa zvijerima smrtanost, razbor s anđelima, pa je živi stvor razborit i smrtan. Isto tako dakle, kad tražimo sredinu između blaženih besmrtnika i bijednih smrtnika, trebamo pronaći ono što je ili smrtano i blaženo ili besmrtano i bijedno (27).

14. Veliko je pitanje među ljudima, može li čovjek biti i blažen i smrtan. Neki su poniznije razmišljali o svojem stanju pa su nijekali da je čovjek sposoban postići blaženstvo sve dok smrtano živi (28). Neki su se opet uznijeli te se usudili ustvrditi kako mogu biti blaženi oni smrtnici koji su stekli mudrost (29). Ako je tomu tako, zašto nisu ti isti smješteni po sredini između bijednih smrtnika i blaženih besmrtnika, kad već dijele blaženstvo s blaženim besmrtnicima, a smrtanost s bijednim smrtnicima? I zaista, ako su blaženi, onda nikomu ne zavide — jer što je bjednije od zavisti? — pa stoga koliko god mogu pomažu bijednim smrtnicima da steknu blaženstvo, kako bi čak uz mogli postati i besmrtni nakon smrti i pridružiti se besmrtnim i blaženim anđelima.

Mogu li ljudi, budući su smrtni, postati sretni istinskim blaženstvom

15. 1. Ako je pak nužno (a što je i vjerojatnije i uvjerljivije) da su svi ljudi i bijedni dokle god su smrtni (30), onda treba tražiti posrednika koji ne samo što je čovjek nego je čak i bog, tako da taj posrednik svojom blaženom smrtnošću prevede ljude iz smrtno bijede u blaženu besmrtnost; a bijaše potrebno da taj uzmogne biti

O posredniku između Boga i čovjeka, o čovjeku Isusu Kristu

(27) Na etičko-vjerskom području poganstvo nije moglo nuditi pojam posredništva koje bi moglo izbaviti i spasiti čovjeka podložna smrti i nesreći zbog krivnje, premda se u platoničkoj predaji, napose u kršćansko vrijeme, susreće pojam pada i povratka (usp. Plotin, *n. dj.* 1, 6, 7; 5, 5, 4).

(28) Posrijedi je spiritualistička struja: usp. Augustin, *C. Acad.* 3, 19, 42; i još Platon, *Phaed.* 64a-67a. 80e-81a; Plotin, *n. dj.* 1, 4, 4; 4, 3, 12.

(29) To je materijalistička struja: usp. Augustin, *C. Acad.* 3, 19, 42; i još Epikur, *Epist. ad Men.* 122. 132; Plutarh, *De com. not. adv. st.* 8, 1061.

(30) To je jedna od sržnih postavki Augustinove nauke. On je mnogo raspravljao o blaženstvu, od prvog svog djela, *De beata vita* (završenog u studenom 386/7 do *Ispovijesti* (10, 22,32 - 23,34), *De Trinitate* (13, 7,10 - 8,11) i ovog djela (knjiga 11, 11; 12, 20; 14, 25 itd.), ističući uvijek kako blaženstvo ne može biti pravo ako nije vječno. To naglašavanje išlo je s dvojakom svrhom: ponajprije, obraniti kršćansku eshatologiju; a zatim pobiti dvije postavke poganske etike, to jest da bi blaženstvo moglo biti ovozemno (v. 19, 4-9) i da se zapravo sve stvari vječno navraćaju, o čemu tvrdi da »nema ničega groznijeg« (*Epist.* 166, 9, 27); jer neka učenja, pa i kad bi bila ispravna, najpametnije bi bilo ne znati za njih (*doctius nescirentur*: v. niže 12, 20).

neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta; non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis; quoniam ipse est fructus mediationis eius, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remaneret. Proinde mediatorem inter nos et Deum et mortalitatem habere oportuit transeuntem et beatitudinem permanentem, ut per id, quod transit, congrueret morituris, et ad id, quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur Angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt, quia ipsi quoque et beati et immortales sunt; possunt autem medii esse angeli mali, quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in aeternitate persistere potuit; ac sic eos et immortales superbos et miseros noxios, ne immortalitatis iactantia seducerent ad miseriam, et suae mortis humilitate et suae beatitudinis benignitate destruxit in eis, quorum corda per suam fidem mundans ab illorum immundissima dominatione liberavit.

...ad beatam immortalitatem hominem inducit.

PL 269

CC 263

- 2. Homo itaque mortalis et miser longe seiunctus ab immortalibus et beatis quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur? Quod possit delectare in daemonum immortalitate, miserum est; quod posset^s offendere in Christi mortalitate, iam non est. Ibi ergo cavenda est miseria sempiterna; hic mors timenda non est, quae non esse potuit sempiterna, et beatitudo amanda est sempiterna. Ad hoc se / quippe interponit medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est ipsa miseria; ad hoc se autem interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde numquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliat inimicos.

^s possit *M.*

smrtan, ali da ne ostane za stalno smrtan. On je zaista postao smrtan, ali ne oslabljenim božanstvom Riječi, nego primivši na sebe slaboću puti; a ne ostade smrtan u samoj puti, koju je uskrisio od mrtvih; jer sâm je plod njegova posredništva, da ni oni radi čijeg je izbavljenja postao posrednikom ne ostanu u vječnoj smrti čak ni puti. Prema tome je bilo nužno da posrednik između nas i Boga ima i prolaznu smrtnost i trajno blaženstvo, kako bi se onim što prolazi složio s onima što će umrijeti, te da bi ih mogao prenijeti iz mrtvih u ono što je trajno.

Dakle, dobri anđeli ne mogu biti posrednici između bijednih smrtnika i blaženih besmrtnika, jer su oni sami i blaženi i besmrtni; ali zli anđeli mogu biti posrednici, jer su besmrtni kao jedni, a bijedni kao drugi. Tima je posve oprečan dobri posrednik, koji je protiv njihove besmrtnosti i bijede ushtio i da bude privremeno smrtan i da uzmogne ostati blažen u vječnosti; te ohole besmrtnike i škodljive bijednike (kako oni ne bi razmećući se svojom besmrtnošću zaveli ljude u bijedu) On je uništio poniznošću svoje smrti i dobrotivošću svojeg blaženstva u onim ljudima kojima je srca očistio vjerom u sebe, te ih izbavio od najprljavije vladavine demonâ.

2. I tako čovjek, smrtan i bijedan i posve udaljen od besmrtnikâ i blaženikâ, kakvoga da odabere posrednika, kako bi se sjedinio s besmrtnošću i s blaženstvom? Ono što bi mogao uživati u besmrtnosti demonâ nije ništa drugo nego bijedno; dok ono što bi moglo vrijedati u Kristovoj smrtnosti — toga nema. Dakle, ondje se mora čuvati vječne bijede, dok se ovdje ne treba bojati smrti, koja nije mogla biti vječno, a treba ljubiti blaženstvo koje je vječno. Zapravo besmrtnan i bijedan posrednik postavlja se kako ne bi dopustio prijelaz u blaženu besmrtnost, jer uvijek preostaje ono što prijeći, to jest sama bijeda; dočim smrtan i blažen posredovao je radi toga, kako bi — pošto je smrtnost nadvladana — od mrtvih načinio besmrtnike (što je pokazao i svojim uskrsnućem) te od bijednika dionike blaženstva, koje sâm nije nikad napuštao (31).

(31) Augustin ističe vrijednost kršćanskog pojma posredovanja jer se zasniva na dubokom sudjelovanju božanskog i ljudskog u Kristovu utjelovljenju, čemu se posljednja staroklasična filozofija ruga: npr. Ampelije u Euzebija, *Praep. ev.* 11, 19; Celso u Origena, *C. Celsum* 4, 3, 5; Plotin, *n. dj.* 4, 3, 11.

Et ideo multi sunt medii separatores, quia multitudo, quae beata est, unius Dei participatione fit beata; cuius participationis privatione misera multitudo malorum angelorum, quae se opponit potius ad impedimentum, quam interponit ad beatitudinis adiutorium, etiam ipsa multitudine obstrepit quodam modo, ne possit ad illud unum beatificum <bonum> perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat, et hoc eo ipso, cuius participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia³¹. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum; maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator, per quod homo³², eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos, quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad Angelos immortales beatosque ita perducit, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus; sed ad illam Trinitatem, cuius et Angeli participatione beati sunt. Ideo quando in forma servi³³, ut mediator esset, infra Angelos esse voluit, in forma Dei supra Angelos mansit; idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita³⁴.

Absurde quis docet contaminari deos...

CC 264

PL 270

16. 1. Non enim verum est, quod idem Platonius ait Platonem dixisse: *Nullus Deus miscetur homini*; et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attractatione hominum contaminantur³⁵. Ergo daemones contaminari fatetur, et ideo eos, a quibus contaminantur, mundare non possunt omnesque immundi pariter fiunt, et daemones contractatione hominum et homines cultu daemonum. Aut si et / contractari miscerique hominibus, nec tamen contaminari daemones possunt, diis profecto meliores sunt, quia illi, si miscerentur, contaminarentur. Nam hoc deorum dicitur esse praecipuum, ut eos sublimiter separatos humana contractatio contaminare non possit³⁶. Deum / quidem summum omnium creatorem,

³¹ Usp. Iv 1, 3.

³² Usp. I Tim 2, 4–6.

³³ Usp. Fil 2, 6–11.

³⁴ Usp. Iv 14, 6.

³⁵ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 4.

³⁶ Usp. PLATON, *Timej* 40 d–e; *Epin.* 986 b–d; ARISTOTEL, *Nikom. et.* 1101 b 19–25.

Dakle, jedno je zao posrednik koji razdvaja prijatelje, a drugo je onaj dobri koji izmiruje neprijatelje. A zbog toga su mnogi posrednici razdvajajući, jer mnoštvo koje je blaženo, takvo je po dioništvu u jednome Bogu; dočim množina zlih anđela (bijedna jer je lišena dioništva u njemu), koja se više isprečuje kao zapreka negoli što posreduje kao pomoć radi blaženstva, samom svojom brojnošću nekako zaglušuje, kako čovjek ne bi mogao doći do onoga dobra što donosi blaženstvo, a do njega da bismo stigli, ne bijahu nam potrebni mnogi posrednici, nego jedan, i to onaj dioništvom u kojem postajemo blaženi, naime: nestvorena Riječ Božja, po kojoj su stvorene sve stvari.³¹⁾

A on nije posrednik zbog toga jer je Riječ; naime, vrhu svega besmrtna i vrhu svega blažena Riječ daleko je od bijednih smrtnika; nego je posrednik time što je čovjek,³²⁾ pokazujući upravo time kako radi toga dobra (koje ne samo što je blaženo nego i donosi blaženstvo) ne treba tražiti druge posrednike preko kojih mislimo kako možemo doći do blaženstva, jer Bog, koji je blažen i daruje blaženstvo, postavši dionikom naše ljudskosti, pružio nam je prečac za dioništvo u njegovu božanstvu. Zapravo, oslobađajući nas od smrtnosti i bijede on nas nije priveo besmrtnim i blaženim anđelima, kako bismo dioništvom u njima i mi postali besmrtni i blaženi; nego onomu Trojstvu, sudjelujući u kojem i anđeli bivaju blaženi. Stoga, kad On ushtjede da u liku sluga³³⁾ (kako bi bio posrednikom) bude ispod anđela, ostao je u liku Boga iznad anđela, budući isti put života u nižem svijetu i sam život u višnjem svijetu.³⁴⁾

16. 1. Vidimo, naime, kako nije istinito što isti platonik navodi da je Platon rekao: »Ni jedan se bog ne miješa s čovjekom«; te kaže kako je glavna značajka njihove uzvišenosti da se ne kaljaju nikakvim dodirima s ljudima³⁵⁾ (32). Dakle, priznaje kako se demoni kaljaju, pa stoga ne mogu očistiti one od kojih se kaljaju, te svi postaju jednako nečisti: i demoni dodirima s ljudima i ljudi štovanjem demonâ. A ako pak demoni mogu dolaziti u dodir s ljudima i miješati se s njima a da se ipak ne ukaljaju, onda su zaista bolji od bogova, koji bi se ukaljali, ukoliko bi se miješali s ljudima. Kaže se, naime, kako je glavna značajka bogova što njih, uzvišeno odvojene, ne može ukaljati dodir s ljudima³⁶⁾.

Da li platonici razložno odrediše nebeske bogove kao one koji izbjegavajući zemaljske dodire ne žele miješati se s ljudima, koji se onda radi prijateljstva s bogovima oslanjaju na demone?

(32) Platon uči da se bogovi ne miješaju s čovjekom, ali im je po ljubavi moguće svako općenje i razgovor s ljudima, na javi i u snu (*Symp.* 203a; *Epinom.* 984b-985b; *Tim.* 40d-41a).

quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone praedicari asseverat, quod ipse sit solus qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi quantum licuit a corpore removerunt[†], intellectum huius Dei, id[‡] quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare³⁷. Si ergo supra omnia vere summus Deus intellegibili et ineffabili quadam praesentia, etsi interdum, etsi tamquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se quantum licuit a corpore removerunt[‡], nec ab eis contaminari potest: quid est quod isti dii propterea constituuntur longe in sublimi loco, ne contrectatione contaminentur humana? Quasi vero aliud corpora illa aetheria quam videre sufficiat, quorum luce terra, quantum sufficit, illustratur. Porro si non contaminantur sidera, cum videntur, quos deos omnes visibiles dicit³⁸: nec daemones hominum contaminantur aspectu, quamvis de proximo videantur. An forte vocibus humanis contaminarentur, qui acie non contaminantur oculorum, et ideo daemones medios habent, per quos eis voces hominum nuntientur, a quibus longe absunt, ut incontaminatissimi perseverent? Quid iam de ceteris sensibus dicam? Non enim olfaciendo contaminari vel dii possent, si adessent, vel cum adsunt daemones possunt vivorum corporum vaporibus humanorum, si tantis sacrificiorum cadaverinis non contaminantur nidoribus. In gustandi autem sensu^z nulla necessitate reficiendae mortalitatis urgentur, ut fame adacti cibos ab hominibus quaerant. Tactus vero in potestate est. Nam licet ab eo potissimum sensu contrectatio dicta videatur, hactenus tamen, si vellent, miscerentur hominibus, ut viderent et viderentur, audirent et audirentur. Tangendi autem quae necessitas? Nam neque homines id concupiscere auferent, cum deorum vel daemonum bonorum conspectu

[†] removerint *M.*

[‡] id] et id *M.*

[‡] removerint *M.*

^z sensum *M.*

³⁷ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 3.

³⁸ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 2.

Apulej nas uvjerava kako Platon naučava da se Bog, najviši tvorac svih stvari (kojega mi nazivamo istinskim Bogom) — a zbog siromaštva ljudskoga jezika — jedini ne može baš ni malo opisati riječima; čak i mudrim muževima, kad se snagom duše koliko je god to moguće udalje od tijela, jedva je moguća spoznaja o tome Bogu, to jest ona im pokatkada sine poput najhitrijeg bljeska bijele svjetlosti u najmrkljoj tmini.³⁷ Dakle, ako Bog, koji je istinski najviši iznad svega, a nekakvom shvatljivom i neizrecivom nazočnošću (iako pokatkada, te iako samo sinući poput najhitrijeg bljeska bijele svjetlosti) ipak jest prisutan u umovima mudraca, kad se koliko je to moguće oni odmaknu od tijela (i ne može se pri tome ukaljati od njih) (33), zašto se onda oni bogovi smještaju daleko na uzvišenu staništu, da se ne bi ukaljali od ljudskog dodira? Kao da ona eterska tijela dostaje drukčije dotaknuti negoli ih vidjeti, tijela kojih svjetlost obasjava zemlju onoliko koliko dostaje?! I dalje, ako se gledanjem ne kaljaju zvijezde (o kojima kaže kako su sve vidljivi bogovi)³⁸, onda se ni demoni ne kaljaju pogledom ljudi, pa koliko god se izbliza gledali.

Ili bi se možda ukaljali ljudskim glasovima, oni koji se ne kaljaju od oštine očnjega vida, te stoga imaju demone kao posrednike, koji im dojavljuju glasove ljudi, od kojih su daleko odmaknuti, kako se ne bi nimalo ukaljali? A što da kažem o ostalim sjetilima? Naime, bogovi se ne bi mogli ukaljati ni njuhom, kad bi bili prisutni, a isto tako ni demoni kad su prisutni, ne bi se mogli ukaljati isparinama živih ljudskih tijela, kad se već ne okužiše smradom tolikih trupina od žrtava. A što se tiče sjetila okusa, ne nagoni ih nikakva potreba da krijepe smrtnu tjelesnost, kako bi nagnani gladu tražili hrane u ljudi. Dodir je opet u njihovoj moći. Iako mi uglavnom govorimo o dodiru kad je čini se posrijedi doticanje, ako oni žele, mogu se miješati s ljudima tako da gledaju i budu gledani, da slušaju i budu slušani. Čemu je onda potrebno doticanje? Naime, ljudi se ne bi usudili poželjeti što god takvo, kad bi uživali u gledanju i razgovaranju s bogo-

(33) Klasični se idealizam javlja kao filozofija participacije između idealnog i stvarnoga, između osjetnog i razumskoga, i ujedno neparticipacije između boga, koji je po definiciji besmrtn i sretan, i čovjeka, smrtnika po definiciji i nesretnika jer je podložan zemnosti; tako da posljednji neoplatonički filozofi izrgavaju ruglu ne samo tajnu Utjelovljenja (v. sprijeda bilj. 31) već i uskrsnuće tijela: usp. Celso u Origena, *C. Celsum* 5, 14, 22; Porfirije, *C. Christ.* (Harnack, fr. 94); Marcion u Tertulijana, *De resurr.* 20, 1-2.

vel colloquio fruerentur; et si in tantum curiositas progredieretur, ut vellent: quonam pacto quispiam posset invitum tangere deum vel daemonem, qui nisi captum non potest passerem?

...et non conta-
minari daemo-
nes.
CC 265

- 2. Videndo igitur visibusque se praebendo et loquendo et audiendo dii corporaliter misceri hominibus possent. Hoc autem modo daemones si miscentur, ut dixi, et non contaminantur, dii autem contaminarentur, si miscerentur: incontaminabiles dicunt daemones et contaminabiles deos. Si autem contaminantur et daemones, quid conferunt hominibus ad vitam post mortem beatam, quos contaminati mundare non possunt, ut eos mundos diis incontaminatis possint adiungere, inter quos et illos medii constituti sunt? Aut si hoc eis beneficium non conferunt, quid prodest hominibus daemonum amica me/diatio? An ut post mortem non ad deos homines per daemones transeant, sed simul vivant utrique contaminati ac per hoc neutri beati? Nisi forte quis dicat more spongiarum vel huiusce modi rerum mundare daemones amicos suos, ut tanto ipsi sordidiores fiant, quanto fiunt homines eis velut tergibus mundiores. Quod si ita est, contaminationibus dii miscentur daemonibus, qui, ne contaminarentur, hominum propinquitatem contrectationemque vitarunt. An forte dii possunt ab hominibus contaminatos mundare daemones, nec ab eis contaminari, et eo modo non possent et homines? Quis talia sentiat, nisi quem fallacissimi daemones deceperunt? Quid quod, si videri et videre contaminat, videntur ab hominibus dii, quos visibiles dicit³⁹, *clarissima mundi lumina*⁴⁰, et cetera sidera, tutioresque sunt daemones ab ista hominum contaminatione, qui non possunt videri, nisi velint? Aut si non videri, sed videre contaminat, negent ab istis clarissimis mundi luminibus, quos deos opinantur, videri homines, cum radios suos terras usque pertendant. Qui tamen eorum radii per quaeque immunda diffusi non contaminantur, et dii contaminarentur, si hominibus miscerentur, etiamsi esset necessarius in subveniendo contactus? Nam radiis solis et lunae terra contingitur, nec istam contaminat lucem.

PL 271

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ VERGILIJE, *Georg.* 1, 5—6.

vima ili dobrim demonima; ako bi im pak znatiželja i porasla toliko te bi to poželjeli, kako da bilo tko dotakne boga ili demona (a protiv njegove volje), ako ni vrapca ne može dirnuti ukoliko ga ne ulovi? (34).

2. Dakle, bogovi bi se mogli tjelesno miješati s ljudima tako da gledaju i budu gledani, govoreći i slušajući. Ako pako, kao što rekoh, demoni se tako miješaju a da se ne ukaljaju, dok bi se bogovi ukaljali da se miješaju, onda tvrde: kako su demoni neokuživi, a bogovi okuživi. Ako se opet i sami demoni kaljaju, kako da pomognu ljudima radi blažena života nakon smrti, kad tako ukaljani oni njih ne mogu očistiti, da bi ih čiste mogli spojiti s neukaljanim bogovima, između kojih i ljudi su i postavljeni kao posrednici? Ako im takvo dobročinstvo ne mogu priskrbiti, od koje je onda koristi ljudima prijateljsko posredništvo demonâ? Ili pak, nakon smrti, ljudi preko demona i ne prelaze bogovima, nego zajedno s demonima žive, ukaljani i jedni i drugi, pa tako ni jedni od njih blaženi? Ukoliko tko god ne bi kazao kako demoni čiste svoje prijatelje poput spužava ili sličnih čistila, tako da sami bivaju to prljaviji što čistiji bivaju ljudi koje otiru. Ako je tomu tako, onda se bogovi miješaju s ukaljanijim demonima, a izbjegavali su blizinu i dodir ljudi kako se ne bi ukaljali. Ili možda bogovi mogu očistiti demone ukaljane od ljudi, i pri tome se sami ne kaljati, dok to isto s ljudima ne mogu? A tko da tako misli, osim onaj kojega obmanuše najlukaviji demoni?

Ako pako, kalja vidjeti i biti viden, što je onda s bogovima koje ljudi vide i koje sâm naziva vidljivima,³⁹ »najsajnijim svjetlilima svijeta«,⁴⁰ te ostalim zvijezdama, dok su sami demoni zaštićeniji od toga kaljanja ljudima, jer oni se ne mogu vidjeti, ako to ne ushtjednu? Ako pak kalja ne ono »biti viden« nego »vidjeti«, onda moraju nijekati da ona »najsajjnija svjetlila svijeta« (o kojima misle da su bogovi) *vide* ljude, kad svoje zrake pružaju sve do zemalja. Njihove zrake koje se rasipaju po svakovrsnoj nečistoći same se ne kaljaju, dok bi se bogovi ukaljali, kad bi se miješali s ljudima, čak ako bi dodir s njima bio nuždan radi pružanja pomoći? Jer zrake Sunca i Mjeseca dotiču Zemlju, a ipak se njihovo svjetlo time ne kalja.

(34) Urođeno je čovjekovu vjerskom osjećanju u svim kulturama da spaja božansko i sveto, to jest ono nepovredivo, neoskrvnljivo što podvrgava (numinozno) i što pomućuje (exsecrandum), ono što očarava (fascinozno) i što odbija, zastrašujuće (*tremendum*), jednom riječju tabu: usp. u Bibliji drama Uzina (2 Sam 6, 7) ili u klasičnoj mitologiji Akteonova (Ovidije, *Metam.* 3, 138-252).

Christus est mediator quia Deo et homini similis...

CC 266

PL 272

17. Miror autem plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporalia et sensibilia prae incorporalibus et intellegibilibus postponenda iudicaverunt, cum agitur de beata vita, corporalium contrectationum facere mentionem. Ubi est illud Plotini, ubi ait: *Fugientum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri*⁴¹. Si ergo deo quanto similior, tanto fit / quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. Hoc ut sanetur, quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali, qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis (quo morbo nobis invidet potius ne sanemur, quam adiuvet ut sanemur); sed tali, qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus immortalis spiritus iustitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine quo indutus est, aut ex hominibus inter quos in homine conversatus est. Non enim parva sunt haec interim duo, quae salubriter sua incarnatione monstravit, nec carne posse contaminari veram divinitatem, nec ideo putandos daemones nobis esse meliores, quia non habent carnem. Hic est, sicut eum sancta Scriptura praedicat, *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*⁴², de cuius et divi-

⁴¹ PLOTIN, *Eneade* 1, 6, 8; 2, 3.

⁴² 1 Tim 2, 5.

17. Čudim se najviše što tako učeni ljudi (koji su ustvrdili kako sve tjelesnine i osjetnine treba manje cijeniti od netjelesnina i razumnina) uopće spomenuše dodir tjelesnina kad je posrijedi blaženi život. Gdje je ono kad Plotin kaže: »Valja, dakle, uteći u najdražu domovinu, onamo gdje je otac, gdje je sve. Gdje nam je brod, i kako da uteknemo? Postajući nalik na Boga«⁴¹) (35)^A. Stoga, ako što je Bogu sličniji, čovjek mu je i bliži, onda nema veće udaljenosti od njega, nego li je nesličnost s njim. A čovjekova je duša to različitija od toga netjelesnog, vječitog i nepromjenjivog bića, što je željnija vremenitih i promjenjivih stvari (36).

Da bi se to izlječilo, potreban je stanovit posrednik (budući se ne mogu izravno sastaviti besmrtna čistoća koja je na visinama s onim smrtnim i nečistim stvarima u nizinama); ali ne takav koji ima besmrtno tijelo što je najbližije onima najvišima, a dušu bolesnu koja je najbližija najnižima — jer zbog te bi nam bolesti prije zavidio da se ne izlječimo, nego što bi nam pomogao da ozdravimo —; nego takav koji je s nama najnižima vezan smrtnošću tijela, a ipak nam besmrtnom pravdom duha (po kojoj je ostao na visinama, ali ne prostornom udaljenošću, nego izvrsnošću sličnosti s Bogom) pruža istinski božansku pomoć, da se očistimo i izbavimo.

Posve je nezamislivo da bi se takav Bog, koji se ne može ukaljati, plašio od kaljanja čovjekom, kojim se zaodjenuo, ili od ljudi s kojima se družio u čovječjem liku. Svojim utjelovljenjem pokazao nam je dvoje od goleme važnosti po naš spas: da se istinsko božanstvo ne može ukaljati od puti, te da ne treba misliti kako su demoni bolji od nas, jer nemaju put. On je, kao što Sveto pismo proglašava: »posrednik između Boga i ljudi, čovjek Isus Krist«⁴²), a o njegovu božanstvu (po

Za postignuće blažena života, koji se sastoji u dioništvu vrhunskog dobra, čovjeku ne treba takav posrednik kakav je demon, nego jedino takav kakav je Krist

(35) Augustinov navod povezuje rečenice koje pripadaju doduše istoj eneadi, ali ne istoj knjizi (usp. Plotin, *n. dj.* 1, 6, 8 i 2, 3). Što god bilo s kritičkim pitanjem ovog teksta, u njem je sadržano temeljno učenje platonizma: Augustinu je ono bilo drago pa je na njem rado građio neke od svojih najuspjelijih stranica metafizičkog promatranja čovjeka kao slike Božje: usp. *Conf.* 7, 10, 16; 11, 9, 11; *De Trin.* 14, 3, 18; 15, 8, 14. 11, 21.

(36) Glede značajne neoplatoničke nauke orfijsko-pitagorejskog podrijetla o sličnosti čovjeka s bogom: usp. Platon, *Phaedr.* 253a-c; *Teetet* 176a-c; *Politeia* 611a i dr.; Epiktet, *Diss.* 1, 14, 13-15; *Corpus herm. Poim.* 11, 20; Plotin, *n. dj.* 1, 2, 1, 3-4; 4, 8, 1, 3-8.

^A Rečenica u izvorniku »Fugientum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia«, može se prema F. Chatillonu pročitati (a na temelju većine ranih rukopisa) i kao »Fugientum est igitur ad clarissimam patriam, et ibi patere tibi, omnia.« (Treba, dakle, pobjeći u najslavniju domovinu, gdje će ti se otvoriti sve).

nitae, qua Patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus.

...et ipsa ad
coelum via.

18. Falsi autem illi fallacesque mediatores daemones, qui, cum per spiritus immunditiam miseri ac maligni multis effectibus clareant, per corporalium tamen locorum intervalla et per aeriorum corporum levitatem a propectu animorum nos avocare atque avertere moliuntur, non viam praebent ad Deum, sed, ne via teneatur, impediunt. Quando quidem et in ipsa via corporali (quae falsissima est et plenissima erroris, qua non iter agit iustitia; quoniam non per corporalem altitudinem, sed per spiritalem, hoc est incorporalem, similitudinem ad Deum debemus ascendere) in ipsa tamen via corporali, quam daemonum amici per elementorum gradus ordinant inter aetherios deos et terrenos homines aeriis daemonibus mediis constitutis, hoc deos opinantur habere praecipuum, ut propter hoc intervallum locorum contrectatione non contaminentur humana. Ita daemones contaminari potius ab hominibus, quam homines mundari a daemonibus credunt, et deos ipsos contaminari potuisse, nisi loci altitudine munirentur⁴³. Quis tam infelix est, ut ista via mundari se existi/met, ubi homines contaminantes, daemones contaminati, dii contaminabiles praedicantur; et non potius eligat viam, ubi contaminantes magis daemones evitentur et ab incontaminabili Deo⁴⁴ ad ineundam societatem incontaminatorum Angelorum homines a contaminatione mudentur?

CC 267

Angeli non sunt
boni daemones.

19. Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, iam mihi de bonis Angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam Angelos malunt. Nos autem, sicut Scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, Angelos quidem partim

PL 273

⁴³ Usp. APULEJ, *De deo Socratis* 6

⁴⁴ Usp. AUGUSTIN, *Confess.* 8, 2, 4.

kojem je uvijek jednak s Ocem) te o njegovu čovječstvu (po kojem je načinjen nama sličnim) nije ovdje mjesto da primjereno raspravljamo, i prema svojim sposobnostima (37).

18. Ti lažni i himbeni posrednici, demoni, koji se po nečistoći svojeg duha jasno pokazuju kao bijedni i opaki, zbog razdaljine tjelesnog prostora i zbog lakoće svojih uzdušnih tijela nastoje odvratiti i odgovoriti nas od napretka naših duša, pa nam ne pružaju put k Bogu, nego nam priječe pristup do njega. Čak i na samome tjelesnome putu (koji je najlažljiviji i prepun zabluda, i kojim se ne zapućuje pravednost, jer se k Bogu trebamo uspinjati ne po tjelesnoj visini, nego po duhovnoj, to jest netjelesnoj, po sličnosti s Bogom) — dakle, i na tome tjelesnome putu (koji prijatelji demonâ postavljaju kao ljestve od prapočelâ između eterskih bogova i zemaljskih ljudi, s uzdušnim demonima smještenim u sredinu) misle kako je poglavita prednost bogova, što zbog te razdaljine mjesta sami se ne kaljaju dodirom s ljudima.

Te tako oni vjeruju kako se demoni prije kaljaju od ljudi negoli što ljudi bivaju čišćeni od demona, dok bi se i sami bogovi mogli ukaljati da se ne zaštićuju uzvišenošću smještaja.⁴³ Tko je tako nesretan te misli kako se može očistiti tim putem, gdje su — kako kažu — ljudi oni koji kaljaju, demoni ukaljani, dok se bogovi mogu ukaljati; pa ne bi radije izabrao put na kojem se izbjegavaju kaljajući demoni i gdje ljude od kaljanja čisti Bog,⁴⁴ koji se ne može ukaljati, kako bi stupili u društvo anđela koji se ne kaljaju?

19. Nu kako se ne bi činilo da se i mi prepiremo oko riječi, budući neki od onih (da ih tako nazovemo) demonoštovatelja^A — među kojima je i Labeon^B — tvrde kako ostali nazivaju anđelima te iste koje oni zovu demonima (38), čini mi se kako treba reći koju o dobrim anđelima, kojih opstojnost dotičnici ne poriču, samo što više vole nazivati ih dobrim demonima negoli anđelima. Mi se pak pridržavamo onoga kako govori Sveto pismo (prema kojem smo kršćani), gdje

O tome kako himba demonâ, dok nam svojim zagovorom obećavaju pristup Bogu, teži zapravo k tomu da skrene ljude s puta istine

O tome kako naziv »demon« ni samim njihovim štovateljima ne znači više štogod dobro

(37) Sav obuzet težnjom da poganskim filozofima dokaže narav i potrebu Kristova posredništva, Augustin se ne zaustavlja da prikaže Posrednikovu osobu. O tome opširnije govori drugdje: usp. *Serm.* 130, 30; 186, 1, 1; 193, 7; 294, 9; *Ench.* 10. 35; *Trin.* 1, 7, 14.

(38) Augustin ističe razvoj poganske misli koja je, pod utjecajem Pisma, demone nazvala također anđelima. Samo Augustin novodi Labeona; od drugih usp. Jambliha, *De myst.* 2, 3. 10.

^A Riječ *daemonicola* (demonoštovatelj) vjerojatno je skovao sam Augustin.
^B Kornelije Labeon, pisac izgubljene rasprave o rimsko-etrurskoj religiji. Po nekima je ovdje riječ o Antistiju Labeonu, pravniku iz Augustova doba. Usp. II knj., 11.

bonos, partim malos, numquam vero bonos daemones legimus; sed ubicumque illarum Litterarum hoc nomen positum reperitur, sive daemones, sive daemonia dicantur, nonnisi maligni significantur spiritus. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populi usquequaque secuti sunt, ut eorum etiam, qui pagani appellantur et deos multos ac daemones colendos esse contendunt, nullus fere sit tam litteratus et doctus, qui audeat in laude vel servo suo dicere: *Daemonem habes*⁴⁵; sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quam maledicere voluisse, dubitare non possit. Quae igitur nos causa compellit, ut post offensionem aurium tam multarum, ut iam paene sint omnium, quae hoc verbum nonnisi in malam partem audire consuerunt^{aa}, quod diximus cogamur exponere, cum possimus Angelorum nomine adhibito eamdem offensionem, quae nomine daemonum fieri poterat, evitare?

Daemon est inflantis scientiae.

20. Quamquam etiam ipsa origo huius nominis, si divinos intueamur Libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Daemones enim [Δαίμονες] dicuntur (quoniam vocabulum Graecum est) ab scientia^{ab} nominati⁴⁶. Apostolus autem Spiritu Sancto locutus ait: *Scientia inflat, caritas vero aedificat*⁴⁷; quod recte aliter non intellegitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum caritas inest⁴⁸; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine caritate, et ideo tam inflati, hoc^{ac} est tam superbi sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi satis egerint^{ad} exhiberi, et quantum possunt et apud quos possunt adhuc agant^{ae}. Contra superbiam porro daemonum, qua pro meritis possidebatur genus humanum, Dei / humilitas, quae in Christo^{af} apparuit, quantam virtutem habeat, animae hominum nesciunt immunditia elationis inflatae, daemonibus similes superbia, non scientia.

^{aa} consueverunt M.

^{ab} ob scientiam M.

^{ac} hoc] id M.

^{ad} sategerint M.

^{ae} agunt M.

^{af} in christo] in forma servi M.

⁴⁵ Usp. TERTULIJAN, *De testim. animae* 3.

⁴⁶ Usp. PLATON, *Kratil* 398 b; LAKTANCIJE, *Div. instit.* 2, 14, 6.

⁴⁷ 1 Kor 8, 1.

⁴⁸ Usp. AUGUSTIN, *In Io Ev. tr.* 27, 5.

nalazimo kako su anđeli dijelom dobri, dijelom zli, ali nikad ništa o dobrim demonima; nego gdje god se to ime u Svetom Pismu spominje, bilo u obliku *daemones* bilo kao *daemonia*, ono ne znači ništa drugo nego zle duhove. I taj se govorni običaj toliko uvriježio među pukom te čak i među onima koji se nazivaju poganima i koji tvrde kako treba poštivati mnoge bogove i demone, nema ni jednoga koji je tako načitan i učen da bi se usudio u pohvalu reći, čak ni svojem robu: »Opsjednut si demonom«⁴⁵) nego komu god bi ushtio reći takvo što, nema nikakve dvojbe oko toga, da se ne bi shvatilo nikako drukčije nego kao namjerna uvreda. Stoga, koji nas razlog nagoni da prvo vrijeđamo tolike te gotovo sve uši (svih onih koji su se naviknuli shvaćati tu riječ samo u lošem smislu) (39) a zatim da moramo razjašnjavati rečeno, kad već možemo upotrijebivši ime anđela, izbjeći uvredu koju bi moglo nanijeti ime demonâ?

20. I samo podrijetlo dotične riječi (ako dobro pogledamo u svete knjige) otkriva nam nešto veoma dostojno spoznaje. Riječ *demoni* (*daemones*) je grčka, a nazivaju se tako zbog svojeg znanja⁴⁶)A. Dočim apostol reče, nadahnut Duhom Svetim: »Ali znanje napuhuje, a ljubav izgrađuje,«⁴⁷) a to se pravo razumijeti drukčije ne može nego da znanje tek tada koristi kad je u njemu ljubav;⁴⁸) bez nje se ono napuhuje, to jest nadimlje do oholosti najispraznije nadutosti. Tako se u demonima nalazi znanje bez ljubavi, pa su zbog toga tako naduti, to jest oholi te se trse da ih časte božanskim častima i vjerskom službom, o kojima znaju da se duguju samo istinskomu Bogu, i nastoje oko toga koliko god mogu i kod kojih god mogu. I dalje, protiv oholosti demonâ (koju zbog svojih postupaka posjeduje i ljudski rod) postavlja se poniznost Boga, objavljena u Kristu, ali duše ljudske ne znaju kolika je moć u njoj (napuhane nečistoćom uznositosti), jer su ljudske duše demonima slične po oholosti, a ne po znanju.

O kakvoći znanja zbog kojeg su se demoni uzoholili

(39) U ovom prosvjedu protiv demonolatrije Augustin podvlači osnovne razloge iz *Pisma Anebonu* (fr. 14. 22. 26. 34 Faggin u Jambliha, *De myst.* 3, 9, 11. 25. 31); u njima inače odjekuju tonovi starog pjesništva koje uz demonovu prisutnost vezuje maniju, nepromišljen i bijesan čin: usp. Homer, *Ilijada* 6, 407; Eshil, *Choeph.* 556; *Theb.* 1006; *Agam.* 1468; također Ksenofont, *Mem.* 1, 1, 9; Plutarh, *De Is. et Os.* 28. 362a.

(40) Nakon Homera u obliku δαίμων : usp. Platon, *Crat.* 398, 5 što potvrđuje Makrobije, *Sat.* 1, 23; u samom Homeru, čini se, nastaje od δαίωμα = dijeliti, dodijeliti (*Ilijada* 8, 166; *Odiseja* 5, 396; usp. još Eshil, *Pers.* 601).

A Grčka riječ δαίμων je već objašnjavano »božanstvo ili duh«, a δαίμων — »znajući i iskusan«. (Platon, *Kratil*, 398 B, tumači uzajamnu vezu, pozivajući se na Hesioda, *Djela i dani*, 120—125).

Christus daemonibus se ostendit.

PL 274

21. Ipsi autem daemones etiam hoc ita sciunt, ut eidem Domino infirmitate carnis induto dixerint: *Quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos?*⁴⁹ Clarum est in his verbis, quod in eis et tanta scientia erat, et caritas non erat. Poenam suam quippe formidabant ab illo, non in illo iustitiam diligebant. Tantum vero eis innotuit, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit. Sed innotuit non sicut Angelis sanctis, qui eius, secundum id quod Dei Verbum est, participata aeternitate perfruuntur⁵⁰, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, ex quorum tyrannica quodam modo potestate fuerat liberaturus praedestinos in suum regnum et gloriam semper veracem et veraciter sempiternam. Innotuit ergo daemonibus non per id, quod est vita aeterna et lumen incommutabile, quod illuminat pios, cui videndo per fidem, quae in illo est, corda mundantur, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae, quae angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua. Denique quando ea paululum supprimenda iudicavit et aliquanto altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps eumque temptavit, an Christus esset explorans, quantum se temptari ipse permisit, ut hominem, quem gerebat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum. Post illam vero temptationem, cum Angeli, sicut scriptum est, ministrarent ei⁵¹, boni utique et sancti ac per hoc spiritibus immundis metuendi et tremendi, magis magisque innotescebat daemonibus quantus esset, ut ei iubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet.

Angeli intelligent, daemones coniectant.

CC 269

22. His igitur Angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflantur daemones, vilis est; non quod earum ignari sint, sed quod illis Dei, qua sanctificantur, caritas cara est, prae cuius non tantum incorporali, verum etiam incommutabili et ineffabili pulchritudine, cuius sancto amore inardescunt, omnia, quae infra sunt et, quod illud est, non sunt sequi ipsos inter illa contemnunt, et ex toto, quod boni sunt, eo bono, ex quo boni sunt, perfruuntur. Et / ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus; quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei Sapientia contemplantur, sed quorumdam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam

⁴⁸ perdere] ante tempus perdere M.

⁴⁹ Mk 1, 24; Mt 8, 29.

⁵⁰ Usp. AUGUSTIN, *De Gen. ad litteram* 4, 49—50.

Kojim je načinom naš Gospod ushtio da bude poznat demonima

21. I sami demoni čak znaju toliko da su istome Gospodu (zaodjenu tu slabošću puti) rekli: »Što hoćeš od nas, Isuse Nazarećanine? Jesi li došao da nas upropastiš?«⁴⁹) Iz tih je riječi jasno kako u njima bijaše takvo znanje, ali ne bijaše ljubavi. Oni su se zaista bojali kazne od njega, ali nisu voljeli pravednost koja je u njemu. Dopustio im je da ga upoznaju onoliko koliko je ushtio; a toliko je ushtio koliko je trebalo. Ali oni ga ne upoznaše onako kao sveti anđeli (koji u njemu uživaju, sudjelujući u vječnosti, a prema tome što je on Riječ Božja)⁵⁰) nego im je poznat onoliko koliko je potrebno da se zaplaše oni od čije će silničke vlasti takoreći osloboditi one predodređene za njegovo kraljevstvo te za slavu što je uvijek istinita i istinski vječna.

Dakle, demonima nije postao poznat po tome što je vječni život i nepromjenjiva svjetlost koja obasjava pobožne (kojima se srca čiste vjerom u njega, videći tu svjetlost), nego po nekim vremenitim učincima svoje moći i znacima najskrovitije prisutnosti, koje prije mogu opaziti anđeoska sjetila čak i opakih duhova negoli ljudska slaboća. Prema tome, kad je odlučio da te znake ponešto potisne i da ih nešto dublje skriva, posumnjao je u njega knez demona i stao ga kušati ispitujući da li je Krist, samo onoliko koliko mu je dopustio da ga iskušava, kako bi čovjeka, u kojega liku bijaše, uobličio u uzor nama na nasljedovanje. Nu, kao što je napisano, nakon te kušnje, kad su mu služili anđeli⁵¹) — dobri i sveti, te stoga na strah i strepnju nečistim dusima — sve više i više postade demonima znano koliki je on, tako da kad je zapovijedio (koliko god se prezrivom činila slaboća puti u kojoj bijaše), nitko mu se nije usudio oduprijeti.

22. Dakle, tima dobrim anđelima male je vrijednosti sve znanje o tjelesnim i vremenitim stvarima, koje toliko napuhuje demone; i ne zbog toga što oni ne poznaju takve stvari, nego zbog toga što im je dragocjena ljubav Božja kojom se posvećuju, a naprama njezinoj ne samo netjelesnoj nego i nepromjenjivoj te neizrecivoj ljepoti (prema kojoj gore svetom strašću), oni preziru sve one stvari koje su ispod nje i koje nisu što je ona, pa i sebe same, kako bi u cijelosti uživali ono dobro po kojem su dobri. Stoga pouzdanije spoznaju i vremenite i promjenjive stvari, jer razaznaju njihove prvotne uzroke u Riječi Božjoj, po kojoj je načinjen svijet; po tima uzrocima neke se stvari odobravaju, neke odbacuju, a sve se raspoređuju.

Demoni, dočim, ne promatraju vječite uzroke vremenitih stvari, one stožerne točke u Božjoj mudrosti, ali većim iskustvom u stanovitim nama skrivenim znacima predviđaju buduće događaje mnogo više negoli

Koja je razlika između znanja svetih anđela i znanja demonima

⁵¹ Usp. Mt 4, 3—11.

homines futura prospiciunt; dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, numquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est; aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius Sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere Deique voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium, Spiritus eius participat/ione cognoscere; quod sanctis Angelis recta discretione donatum est. Itaque non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Bonum autem, quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt. Illius quippe indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruuntur.

PL 275

Quod sit deorum nomen in Scripturis...

23. 1. Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato⁵²; dicant quod volunt; non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, et si non per se ipsos, sed ei, a quo facti sunt, adhaerendo beatos esse dicunt: hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platoniorum esse sententiam, sive omnium sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quod huius modi immortalium beatamque creaturam deos appellant, ideo inter nos et ipsos paene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris Litteris legitur: *Deus deorum Dominus locutus est*⁵³; et alibi: *Confitemini Deo deorum*⁵⁴; et alibi: *Rex magnus super omnes deos*⁵⁵. Illud autem ubi scriptum est: *Terribilis est super omnes deos*, cur dictum sit, deinceps ostenditur. Sequitur enim: *Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit*⁵⁶. *Super omnes ergo deos dixit, sed gentium*, id est quos gentes pro diis habent, quae sunt *daemonia*; ideo *terribilis*, sub quo terrore Domino dicebant: *Venisti perdere nos?*⁵⁷ Illud vero, ubi dicitur: *Deus deorum*, non potest intellegi deus daemoniorum; et *Rex magnus super omnes deos* absit ut dicatur rex magnus super omnia daemonia. Sed homines quoque in populo Dei eadem Scriptura deos appellat. *Ego*, inquit, *dixi, dii estis et filii Excelsi omnes*⁵⁸. Potest itaque intellegi horum deorum Deus, qui dictus est: *Deus deorum*, et super hos deos Rex magnus, qui dictus est: *Rex magnus super omnes deos*.

CC 270

⁵² Usp. PLATON, *Timej* 40 a.

⁵³ Ps 50 (49), 1.

⁵⁴ Ps 136 (135), 2.

⁵⁵ Ps 95 (94), 3.

⁵⁶ Ps 96 (95), 4–5.

⁵⁷ Mk 1, 24.

⁵⁸ Ps 82 (81), 6.

ljudi, a pokatkad pretkazuju i vlastite nakane (41). Pa prema tome, demoni se često varaju, a anđeli nikad. Jer, jedno je pogađati vremenitostima vremenitosti (*temporalibus temporalia*) i promjenjivostima promjenjivosti (*mutabilibus mutabilia*), te se zatim umiješati u njih vremenitim i promjenjivim dodatkom vlastite volje i sposobnosti, što je u ograničenoj mjeri demonima i dopušteno; a posve je drugo, u vječitim i nepromjenjivim Božjim zakonima, koji žive: od njegove mudrosti, predviđati mijene vremena i dioništvom u njegovu duhu spoznati volju Božju (koja je najpouzdanija i najmoćnija od svega); a to je pravičnom izdašnošću podareno svetim anđelima. Te su oni tako ne samo vječni nego čak i blaženi. A Bog im je ono dobro po kojem su blaženi, od kojeg su stvoreni. I zaista neprestance uživaju dioništvom u njemu i razmišljanjem o njemu (42).

23. 1. Ako platonici više vole ove nazivati bogovima negoli demonima te im pribrajati one bogove koje je stvorio najviši Bog, kako to piše njihov utemeljitelj i učitelj Platon,⁵² neka govore kako im se hoće; nema nikakve potrebe sporiti se s njima oko riječi. Kažu li time kako su oni besmrtni, a ipak stvoreni od najvišeg Boga i kažu li kako su ti blaženi ne po sebi samima, nego pristajanjem uz onoga od kojega su stvoreni, onda kažu ono što i mi kažemo, pa kojim god ih imenom nazivali.

Da je takvo mnijenje platonika, bilo svih bilo onih boljih među njima, može se iznaći u njihovim spisima. A o samu tome imenu (naime, što bogovima nazivaju takvog besmrtna i blažena stvora) između njih i nas nema gotovo nikakva spora, jer se i u našem Svetom pismu čita: »Bog nad bogovima, Jahve, govori«⁵³, te drugdje: »Hvalite Boga nad bogovima«⁵⁴ i opet »Bog naš, kralj veliki nad svim bogovima.«⁵⁵ Dočim ondje gdje je napisano »Strašniji od svih bogova«, zašto je tako rečeno, odmah se pokazuje. Slijede riječi: »Jer svi bogovi narodâ su demoni, a Gospodin je stvorio nebesa.«⁵⁶ Dakle, rekao je »nad svim bogovima«, ali narodâ (*gentium*), naime: onim koje narodi štiju kao bogove, a koji su demoni (*daemonia*), i strašan (*terribilis*) stoga, jer u strahu rekoše ono Gospodinu: »Jesi li došao da nas upropastiš?«⁵⁷ Ono gdje se kaže »Bog nad bogovima«, ne može se shvatiti kao bog demonâ, a »veliki kralj nad svim bogovima«, posve je nezamislivo da bi značilo veliki kralj nad svim demonima. Nego Sveto pismo i ljude iz Božjeg puka naziva bogovima. Govori: »Rekoh, Vi ste bogovi i svi ste sinovi Višnjega!«⁵⁸ Stoga se može shvatiti kako je takvih bogova bog onaj koji je nazvan »Bog nad bogovima« (*deus deorum*), te veliki kralj nad takvim bogovima onaj što je nazvan »kralj veliki nad svim bogovima« (*rex magnus super omnes deos*).

Ime bogova pogrešno se pripisuje bogovima pogađâ, jer je ono — prema Svetome Pismu — zajedničko svetim anđelima i pravednim ljudima

(41) I ovdje odjekuje prokazivanje gatanja kao što to čini Porfirije u *Pismu Anebonu* (fr. 12. 15. 23 Faggin u Jamblihu, *De myst.* 3, 1. 17. 27).

(42) U obradi zadataka i dužnosti anđela Augustin se naslanja na najpouzdaniju crkvenu predaju: Herma, *Pastir*, Vis. 3, 4, 1; Justin, *Dial.* 102; Irenej 4, 37, 1; Origen, *De princ.* 1, Praef. 10; Euzebij, *Demonstr. ev.* 4, 1.

...magis homini
quam angelo
convenit...

- 2. Verum tamen cum a nobis quaeritur: « Si homines dicti sunt dii, quod in populo Dei sunt, quem per Angelos vel per homines alloquitur Deus, quanto magis immortales eo nomine digni sunt, qui ea fruuntur beatitudine, ad quam Deum colendo cupiunt homines pervenire?»; quid respondebimus nisi non frustra in Scripturis sanctis expressius homines nuncupatos deos, quam illos immortales et beatos, quibus nos aequales futuros in resurrectione promittitur, ne scilicet propter illorum excellentiam aliquem eorum nobis constituere deum infidelis auderet infirmitas? / Quod in homine facile est evitare. Et evidentius dici debuerunt homines dii in populo Dei, ut certi ac fidentes fierent eum esse Deum suum, qui dictus est *Deus deorum*⁵⁹; quia etsi appellentur dii immortales illi et beati, qui in caelis sunt, non tamen dicti sunt dii deorum, id est dii hominum in populo Dei constitutorum, quibus dictum est: *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes*⁶⁰. Hinc est quod ait Apostolus: *Etsi sunt qui dicuntur dii, sive in caelo sive in terra, sicuti sunt dii multi et domini multi: nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum*⁶¹.

PL 276

...sed neuter sa-
crificio hono-
randus.

- 3. Non multum ergo de nomine disceptandum est, cum res ipsa ita clareat, ut ab scrupulo dubitationis aliena sit. Illud vero, quod nos ex eorum immortalium beatorum numero missos Angelos esse dicimus, qui Dei voluntatem hominibus annuntiarent, illis autem non placet, quia hoc ministerium non per illos, quos deos appellant, id est immortales et beatos, sed per daemones fieri credunt, quos immortales tantum, non etiam beatos audent dicere, aut certe ita immortales et beatos, ut tamen daemones bonos, non deos sublimiter collocatos et ab humana contrectatione semotos, quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen daemonum, ut hoc modis omnibus a sanctis Angelis nos removeere debeamus. Nunc ergo ita liber iste claudatur, ut sciamus immortales et^{ah} beatos, quodlibet vocentur, qui tamen facti et / creati sunt, medios non esse ad immortalem beati-

CC 271

^{ah} et] ac *ovdje* i u M.

⁵⁹ Usp. ORIGEN, *In Exod.* 8.

⁶⁰ Ps 82 (81), 6.

⁶¹ 1 Kor 8, 5–6.

2. Nu kad nas upitaju: »Ako se ljudi nazivaju bogovima zbog toga što su u Božjem puku, kojemu Bog govori bilo preko anđela bilo preko ljudi, koliko su onda još više dostojni toga imena besmrtnici koji već uživaju ono blaženstvo do kojeg ljudi žude stići štijući Boga.« što ćemo im odgovoriti, ako ne ovo: kako nisu uzalud u Svetome pismu ljudi izričitiye nazvani bogovima negoli oni besmrtnici i blaženici, kojima ćemo — kako se obećaje — biti jednaki u uskrснуću, a dakako radi toga kako se ne bi nevjerna slaboća usudila da nekoga od njih (upravo zbog njihove izvrsnosti) postavi nama kao boga. Takvo što je lako izbjeći u samu čovjeku. Stoga je i trebalo jasnije reći da su bogovi ljudi u puku Božjem, kako bi oni bili sigurni i vjerovali da je njihov Bog onaj što je nazvan »Bog nad bogovima«⁵⁹) a ako se i nazivaju bogovima oni besmrtnici i blaženici što su na nebesima, nikad nisu nazvani »bogovi nad bogovima«, to jest bogovi ljudi u Božjem puku, kojima je rečeno: »Rekoh, Vi ste bogovi, i svi ste sinovi Višnjega!«⁶⁰) Otuda i apostol kaže: »Iako ima, bilo na nebu, bilo na zemlji, tako zvanih bogova — a takvih bogova i gospodara ima mnogo — mi nemamo nego jednoga Boga, Oca, od koga sve dolazi, i za koga smo mi određeni, i jednoga Gospodina, Isusa Krista, po kome je sve, i po kome smo također i mi.«⁶¹)

3. Dakle, nije potrebno mnogo raspravljati o imenu, kad je sam predmet toliko jasan te nema u njemu ni najmanje dvojbe. Ali, kad mi kažemo, kako su od toga broja besmrtnika i blaženika izabrani anđeli koji ljudima javljaju volju Božju, to se platoncima ne sviđa, jer vjeruju kako tu službu ne obavljaju oni koje nazivaju bogovima (to jest: besmrtnici i blaženici), nego demoni, o kojima se usuđuju reći samo kako su besmrtni, ali ne i blaženi, ili opet ako su im i besmrtni i blaženi, onda su barem dobri demoni, a ne bogovi (koji su smješteni u visinama i udaljeni od dodira s ljudima) (43), a tu, iako se čini kako je posrijedi prepirka oko riječi, ipak je samo ime demona toliko odvratno, da ga svakim načinom moramo odmaknuti od svetih anđela (44).

A sad, dakle, ovu knjigu zaključujemo ovako: znamo da besmrtnici i blaženici, kojim god ih imenom nazvali, koji su ipak načinjeni i stvoreni, nisu posrednici koji privode besmrtnom blaženstvu bijedne

(43) Za najstariju otačku predaju vidi npr. Klement Rimski, *Ep. od Cor.* 34, 5–6; Herma, *Pastir*, Vis. 3, 4, 1–2; Justin, *Dial.* 128.

(44) U *Pismu Anebonu* (fr. 10 Faggin u Jambliha, *De myst.* 2, 3. 10) Porfirije se poziva na razno nazivlje (klasično, gnostičko i kršćansko) pa kao službeničke ili posredničke veličine nabroja: boga, anđela, arkandela, demona, arhonta, pokojnikovu dušu. Samo da bi došao do nekog suglasja, Augustin prihvaća bilo kakvu terminologiju, pod uvjetom ipak da se demoni isključe i da naziv bog ne nosi sa sobom primjesu politeizma.

tudinem perducendis mortalibus miseris, a quibus utraque differentia separantur. Qui autem medii sunt communem habendo immortalitatem cum superioribus, miseriam cum inferioribus, quoniam merito malitiae miseri sunt, beatitudinem, quam non habent, invidere nobis <possunt> potius quam praebere. Unde nihil habent amici daemonum quod dignum afferant, cur eos tamquam adiutores colere debeamus, quos potius ut deceptores vitare debemus. Quos autem bonos et ideo non solum immortales, verum etiam beatos deorum nomine sacris et sacrificiis propter vitam beatam post mortem adipiscendam colendos putant, qualescumque illi sint et quolibet vocabulo digni sint, non eos velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt, adiuvante ipso in sequenti libro diligentius disseremus.

smrtnike, od kojih su razdvojeni dvostrukom razlikom. Dočim oni koji su po sredini, te imaju zajedničku besmrtnost s višnjima, a bijedu s nižima (budući su zasluženo bijedni zbog svoje opakosti), više nam mogu zavidjeti na blaženstvu koje nemaju negoli ga nama pružiti (45). Otuda prijatelji demona ne mogu navesti nikakva dostojna razloga zašto bismo ih trebali štovati kao pomagatelje, njih koje prije trebamo izbjegavati kao obmanjivatelje. Oni opet koji jesu dobri, te stoga ne samo besmrtni nego i blaženi (i o kojima misle kako ih pod imenom bogova treba štovati svetim obredima i žrtvama, a radi blažena života nakon smrti), kakvi god ti bili i koje god im ime dolikovalo, oni ne žele da se takvom vjerskom službom štuje itko drugi osim jedini Bog, koji ih je stvorio i dioništvom u kojem i jesu blaženi; pa uz pomoć toga Boga, tim ćemo se predmetom pažljivije pozabaviti u slijedećoj knjizi.

(45) Usp. gore 8, 15 — 18.

KNJIGA X.

Deseta se knjiga može smatrati prvim traktatom apologetike, tj. obrane prave religije, po shemi i modelu što će ga kasnije imitirati skolastici, naročito augustinci. Sastoji se, dakle, od dva različita dijela: jednog ekspoziivnog, o pojmovima, i drugog demonstrativnog i apologetskog, s variranjem između polemike i poticaja.

U prvom se dijelu evidentiraju pojmovi: religije, pobožnosti, žrtvenog kulta, posredništva i participacije između Boga i svijeta, te dosljedno tome, spasenja, zajedničarskog i univerzalističkog duha prave religije, čuda, anđeoskih supstancija u dvije kategorije: duhova koji priznaju kult samo Bogu te su stoga besmrtni i sretni, i duhova koji prisvajaju kult sebi, u magijskim i teurgijskim obavljanjima kako ih izlaže platonik Porfirije (1—11).

U drugom se dijelu uvodi, kao podloga za dokazivanje, koncept Providnosti, koji pomiruje Božju nepromjenljivost s Božjim zahvaćanjem u svijet i u povijest čovjekova spasenja. Razara se na taj način baza politeizma, što su ga zastupali neoplatonici, napose Porfirije, u nakani da opravdaju mnogoboštvo i praksu magije i teurgije kao nešto čime se osigurava prisutnost božanstva u svijetu. Augustin potvrđuje taj stav, što ga je zauzeo, svjedočanstvom čudesa, proroštava, kršćanskog mučeništva, univerzalne poruke o spasenju koju upravlja ljudima Krist kao posrednik. Polemički se, dakle, razobličuju nedosljednosti neoplatonskog učenja, napose Porfirijeva, o tri hipostaze ili principa, o angelologiji, metempsihozi i metemsumatozi (koje uostalom Porfirije isključuje), te o preegzistenciji duša. Razobličuje se također esoterizam i oholost koji neoplatonike dovode do toga da ismjeluju utjelovljenje i uskrsnuće, a to su pravi stožeri religije spasenja.

Knjiga se završava pozivom filozofima da priznaju i krenu univerzalnim putem otkupljenja od zla i smrti, za kojim je čeznuo i koji je očekivao i sam Porfirije (12—32).

BREVICULUS

- CC XIX
1. *Veram beatitudinem sive Angelis sive hominibus per unum Deum tribui etiam Platonicos defuisse; sed utrum hi, quos ob hoc ipsum colendos putant, uni tantum Deo, an etiam sibi sacrificari velint, esse quaerendum.*
 2. *De superna illuminatione quid Plotinus Platonicus senserit.*
 3. *De vero Dei cultu, a quo Platonici, quamvis creatorem universitatis intellexerint, deviarunt colendo angelos seu bonos seu malos honore divino.*
 4. *Quod uni vero Deo sacrificium debeatur.*
 5. *De sacrificiis, quae Deus non requirit, sed ad significationem eorum offerri voluit, quae requirit.*
 6. *De vero perfectoque sacrificio.*
 7. *Quod sanctorum Angelorum ea sit in nos dilectio, ut nos non suos, sed unius veri Dei velint esse cultores.*
 8. *De miraculis, quae Deus ad corroborandam fidem piorum etiam per Angelorum ministerium promissis suis adhibere dignatus est.*
 9. *De illicitis artibus erga daemonum cultum, in quibus Porphyrius Platonici quaedam probando, quaedam quasi improbando versatur.*
 10. *De theurgia, quae falsam purgationem animis daemonum invocatione promittit.*
 11. *De epistula Porphyrii ad Anebontem Aegyptium, in qua petit de diversitate daemonum se doceri.*
 12. *De miraculis, quae per sanctorum Angelorum ministerium Deus verus operatur.*
 13. *De invisibili Deo, qui se visibilem saepe praestiterit, non secundum quod est, sed secundum quod poterant ferre cernentes.*
 14. *De uno Deo colendo non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia, quia universa in ipsius providentiae potestate consistunt.*
 15. *De ministerio sanctorum Angelorum, quo providentiae Dei serviunt.*
 16. *An de promerenda beata vita his angelis sit credendum, qui se coli exigunt honore divino; an / vero illis, qui non sibi, sed uni Deo sancta praecipiant religione serviri.*
- CC XX
17. *De arca Testamenti miraculisque signorum, quae ad commendandam Legis ac promissionis auctoritatem divinitus facta sunt.*
 18. *Contra eos, qui de miraculis, quibus Dei populus eruditus est, negant ecclesiasticis Libris esse credendum.*
 19. *Quae ratio sit visibilis sacrificii, quod uni vero et invisibili Deo offerri docet vera religio.*

SAŽETAK

1. *Istinsko blaženstvo čak su i platonici odredili kao ono što jedan Bog podjeljuje bilo anđelima bilo ljudima; ali valja istražiti da li ti o kojima misle kako ih zbog toga treba štovati traže da se žrtvuje samo jednom Bogu ili i njima samima*
2. *Što je platonik Plotin mislio o rasvjeti s visina*
3. *O istinskome štovanju Boga od kojeg su platonici (iako spoznaše stvoritelja sveukupnosti) ipak skrenuli štujući božanskom čašću anđele, bilo dobre bilo zle*
4. *O tome da se žrtva duguje jedino istinskomu Bogu*
5. *O žrtvama koje Bog ne zahtijeva, ali je ushtio da mu se prinose u znak onih koje zahtijeva*
6. *O istinskoj i savršenoj žrtvi*
7. *Ljubav svetih anđela prema nama je takva da žele da budemo štovateljima ne njih samih, nego jednoga istinskoga Boga*
8. *O čudesima kojima se Bog udostojio potvrditi svoja obećanja, a preko službe anđelâ, kako bi učvrstio vjeru pobožnika*
9. *O nedopuštenim umijećima u štovanju demonâ, od kojih je neka platonik Porfirije odobravao, a druga, čini se, nije*
10. *O čudotvorstvu koje zazivanjem demonâ obećava lažno očišćenje dušama*
11. *O Porfirijevoj poslanici Egipćaninu Anebontu, u kojoj traži da ga pouči o razlici među demonima*
12. *O čudesima koja je počinio istinski Bog, kojemu poslužiše sveti anđeli*
13. *O nevidljivome Bogu, koji se često predočivao vidljivim, ali ne prema onome kakav jest, nego prema predodžbenoj moći onih koji ga gledaju.*
14. *O tome kako jednoga Boga treba štovati ne samo radi vječitih nego i radi vremenitih dobročinstava, jer sve su stvari u ovlasti njegove promisli*
15. *O službi svetih anđela, kojom služe Božjoj promisli*
16. *Da li se, radi obećana blaženog života, treba pouzdati u one anđele koji zahtijevaju da ih štujemo božanskom čašću ili pak u one koji nalažu da svetom vjerom služimo ne njima samima, nego jednomu Bogu*
17. *O kovčegu Svjedočanstva te o čudesnim znacima koje je pokazala Božja moć, kako bi potkrijepila svoje zakone i obećanja*
18. *Protiv onih koji tvrde kako ne treba vjerovati crkvenim knjigama o čudesima kojima je poučavan Božji puk*
19. *Koji je razlog vidljivoj žrtvi, koju — prema nauku istinske vjere — treba prinostiti jednom istinskom i nevidljivom Bogu*

20. *De summo veroque sacrificio, quod ipse Dei et hominum Mediator effectus est.*
21. *De modo potestatis daemonibus datae ad glorificandos sanctos per tolerantiam passionum, qui aërios spiritus non placando ipsos, sed in Deo permanendo vicerunt.*
22. *Unde sit sanctis adversum daemones potestas et unde cordis vera purgatio.*
23. *De principiis in quibus Platonici purgationem animae esse profitentur.*
24. *De uno veroque principio, quod solum naturam humanam purgat atque renovat.*
25. *Omnes sanctos et sub Legis tempore et sub prioribus saeculis in sacramento et fide Christi iustificatos fuisse.*
26. *De inconstantia Porphyrii inter confessionem veri Dei et cultum daemonum fluctuantis.*
27. *De impietate Porphyrii, qua etiam Apulei transcendit errorem.*
28. *Quibus persuasionibus Porphyrius obcaecatus non potuerit veram sapientiam, quod est Christus, agnoscere.*
29. *De incarnatione Domini nostri Iesu Christi, quam confiteri Platoniorum erubescit impietas.*
30. *Quanta Platonici dogmatis Porphyrius refutaverit et dissentiendo correxerit.*
31. *Contra argumentum Platoniorum, quo animam humanam Deo asserunt esse coaeternam.*
32. *De universali via animae liberandae, quam Porphyrius male quaerendo non repperit, et quam sola gratia Christiana reseravit.*

- O najvišoj i istinskoj žrtvi, kojom je postao Posrednik između Boga i ljudi* **20.**
- O mjeri moći koja je dana demonima kako bi se podnošenjem muka proslavili sveci koji uzdušne duhove pobijediše, ne ugađanjem njima, nego ustrajnošću u Bogu* **21.**
- Odakle potječe svecima moć u borbi protiv demonâ i odakle potječe istinsko očišćenje srca* **22.**
- O počelima od kojih, prema nauku platonika, ovisi očišćenje duše* **23.**
- O jednome i istinskom počelu, koje jedino čisti i obnavlja ljudsku narav* **24.**
- Svi su sveci iz razdoblja zakonâ te iz ranijih stoljeća bili opravdani u svetotajstvu i vjeri Kristovoj* **25.**
- O nepostojanosti Porfirija, koji se koleba između vjere u istinskoga Boga i šitovanja demonâ* **26.**
- O Porfirijevoj bezbožnosti, koja nadmašuje čak i Apulejevu zabludu* **27.**
- Kakvi su dokazi zaslijepili Porfirija pa nije uzmogao spoznati istinsku mudrost, koja je Krist* **28.**
- O ujelovljenju našega Gospodina Isusa Krista, koje se srami priznati bezbožnosti platonikâ* **29.**
- Koliko je od Platonova nauka Porfirije odbacio te svojim nepristankom ispravio* **30.**
- Protiv platoničke tvrdnje po kojoj je ljudska duša suvječna s Bogom* **31.**
- O sveopćem putu spasa duše, koji Porfirije nije našao, jer je krivo tražio, a koji je otkrila jedino kršćanska milost* **32.**

LIBER DECIMUS

QUAE AETERNAE VITAE SIT RELIGIO

Quae ad veram religionem attineant (1-11)

Angelis placet
ut uni Deo sa-
crificemus.
PL 277

1. I. Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle¹. Qui autem sint vel unde fiant dum mortalium quaerit infirmitas, multae magnaque controversiae concitatae sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt, quas in medium adducere atque discutere et longum est et non necessarium. Si enim recolit qui haec legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus haec de beata vita, quae post mortem futura est, quaestio tractaretur, utrum ad eam uni Deo vero, qui etiam effector est deorum, an plurimis diis religione sacrisque serviendō pervenire possimus: non etiam hic eadem repeti exspectat, praesertim cum possit relegendo, si forte oblitus est, adminiculare^a memoriam². Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia^b sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud, quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris / adhaeserit³. Sed quia ipsi quoque sive cedentes vanitati errorique populorum sive, ut ait Apostolus, *evanescentes in cogitationibus suis*⁴, multos deos colendos ita putaverunt vel putari voluerunt, ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, quibus iam non parva ex parte respondimus: nunc videndum ac disserendum est, quantum Deus donat, immortales ac beati in caelestibus sedibus, dominationibus, princi-

^a adminiculari *M.*

^b sicut *dođ. M.*

¹ Usp. PLATON, *Eutidem* 278 e; ARISTOTEL, *Nic. et.* 1153 b 7—28; CICE-
RON, *Tusc.* 5, 10, 28; SENEKA, *De vita beata* 1, 1; AUGUSTIN, *De beata
vita* 2, 10; *Sermo* 150 3, 4.

² Usp. *gore* 8, 5.

³ Usp. PLOTIN, *Eneade* 1, 5, 2, 6, 4, 7 (također 1, 5, 10, 6, 9, 9—11); *Corp.
herm. Poim.* 2, 12—17; PORFIRIJE, *Posl. Marc.* 11—12.

⁴ Rim 1, 21.

KNJIGA DESETA

RELIGIJA SPASENJA

Pojmovi koji pripadaju istinskoj religiji (1-11)

1. 1. Sigurno je mnijenje svih onih koji se u bilo kojoj mjeri mogu poslužiti razborom, da svi ljudi žele biti blaženi¹ (1). Koji su pak takvi ili po čemu postaju takvima, dok to istražuje slabost smrtnikâ, izbijaju mnoge i krupne prepirke (2), u kojima filozofi potrošise svoje snage i svoju dokolicu; što sve sada potezati i pretresati bilo bi i predugo i nepotrebno. Ako se, naime, onaj koji ovo čita sjeća onoga što smo obrađivali u VIII knjizi (birajući filozofe s kojima treba pretresati pitanje o blaženu životu što će slijediti nakon smrti, da li do njega možemo doći služeći vjerom i obredima jednoga istinskog Boga, koji je i tvorac bogova, ili pak mnoge bogove) taj ne očekuje da se ovdje ponavlja to isto, osobito kad može — ako je možda zaboravio — osvježiti pamćenje ponovnim čitanjem²). Izabrali smo platonike, zaslužno najpoznatije od svih filozofa, zbog toga što su uz mogli spoznati kako čovjekova duša, iako besmrtna te razborita ili razumska, ne može postati blažena ako ne sudjeluje u svjetlosti onoga Boga, od kojega je stvorena ona sama kao i sav svijet; isto tako ono što svi ljudi žele, to jest blažen život, oni niječu da itko može postići, ukoliko čistom čedne ljubavi ne pristane uz ono jedino i najbolje, koje je nepromjenjivi Bog.³

Ali ti isti filozofi, bilo da se povode za ispraznošću i zabludama puka, bilo da — kao što kaže apostol — »predali su se svojim ispraznim mislima«,⁴ mišljahu kako treba štovati mnoge bogove, ili tako htjedoše misliti, tako te neki od njih smatrahu, kako treba božanskim počastima obreda i žrtava častiti čak demone, a tima smo već u znatnoj mjeri odgovorili; dočim sada treba razvidjeti i raspraviti (koliko nam to Bog podari) o onim besmrtnicima i blaženicima smještenim na nebeskim staništima, »gospodstvima, poglavarstvima, vlastima«⁵), koje dotičnici nazivaju bogovima, a neke od njih ili dobrim demonima ili — kao i mi — anđelima⁶), što da povjerujemo kako žele od nas kao službu vjere i pobožnosti; to jest: da otvorenije kažem — da li oni

Istinsko blaženstvo čak su i platonici odredili kao ono što jedan Bog podjeljuje bilo anđelima bilo ljudima; ali valja istražiti, da li ti o kojima misle kako ih zbog toga treba štovati traže da se žrtvuje samo jednom Bogu ili i njima samima

(1) Problem sreće (sretnosti) obuzima Augustina i prije i, još više, poslije obraćenja. Pomagao mu je prevladati skepticizam. O problemu: R. Holte, *Béatitude et sagesse*, Paris 1962.

(2) Neslaganje spominje već Platon (*Phileb.* passim) i Aristotel (*Nic.* 1095, 18 ss). Varon nabraja čak 88 različitih mišljenja o osjećanju i predmetu sreće: usp. niže knjiga 19, 1.

patibus, potestatibus constituti⁵, quos isti deos et ex quibus quosdam vel bonos daemones vel nobiscum Angelos nominant⁶, quo modo credendi sint velle a nobis religionem pietatemque servari; hoc est, ut apertius dicam, utrum etiam sibi an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placeat eis ut sacra faciamus et sacrificemus, vel aliqua nostra seu nos ipsos religionis ritibus consecremus.

Dei cultus servitus appellatur.

PL 278

- 2. Hic est enim divinitati vel, si expressius dicendum est, deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi satis idoneum non occurrit latinum, graeco ubi necesse est insinuo quid velim / dicere. *Λατρεία* quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt «servitutem»⁷. Sed ea servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus servos dominis suis subditos esse debere⁸, alio nomine Graece nuncupari solet⁹; *λατρεία* vero secundum consuetudinem, qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper aut tam frequenter ut paene semper ea dicitur servitus, quae pertinet ad colendum Deum¹⁰. Proinde si tantummodo cultus ipse dicatur, non soli Deo deberi videtur. Dicimur enim colere etiam homines, quos honorifica vel recordatione vel praesentia frequentamus. Nec solum ea, quibus nos religiosa humilitate subicimus, sed quaedam etiam, quae subiecta sunt nobis, perhibentur coli. Nam ex hoc verbo et agricolae et coloni et incolae vocantur, et ipsos deos non ob aliud appellant caelicolas, nisi quod caelum colant, non utique venerando, sed inhabitando, tamquam caeli quosdam colonos¹¹; non sicut appellantur coloni, qui condicionem debent genitali solo, propter agriculturam sub dominio possessorum, sed, sicut ait quidam latini eloquii magnus auctor:

*Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni*¹².

Ab incolendo enim colonos vocavit, non ab agricultura. Hinc et civitates a maioribus civitatibus velut populorum exa/minibus conditae coloniae nuncupantur. Ac per hoc cultum quidem non deberi nisi Deo propria quadam notione verbi huius omnino verissimum est; sed quia et aliarum rerum dicitur cultus, ideo latine uno verbo significari cultus Deo debitus non potest.

⁵ Usp. Kol 1, 16.

⁶ PLOTIN, *Eneade* 3, 5, 6; PLUTARH, *De def. or.* 10—13, 414 f—417 c; POR-FIRIJE, *Posl. Aneb.*, fr. 10 (Faggin).

⁷ Usp. 1zl 12, 25; Pnz 6, 13; Mt 4, 10; Lk 4, 8; Rim 1, 25; Heb 9, 12.

⁸ Ef 6, 5; Tit 2, 9; Kol 3, 22.

⁹ Usp. AUGUSTIN, *Quaest. in Hept.* 1, 61; 2, 94; *Contra Faust. M.* 15, 9; 20, 21; *Ep.* 102, 20.

¹⁰ Usp. npr.: PLATON, *Obrana Sokr.* 29 c1; *Fedro* 244 e; EURIPID, *Ifig. na Taur.* 1275.

¹¹ Cesto u VERGILIJA, npr. *Aen.* 6, 554. 787; također u OVIDIJA, *Met.* 4, 174. 8.

¹² VERGILIJE, *Aen.* 1, 12.

žele, da i njima samima, ili samo njihovu Bogu (koji je i naš) služimo obredima i prinosimo žrtve, te da posvećujemo štogod naše ili nas same u obredima vjere?

2. To je štovanje koje dugujemo božanstvu ili (ako treba jasnije reći) božanstvenosti^A, a budući se ne mogu sjetiti jedne prikladne latinske riječi kojom bih izrazio to značenje, poslužiti ću se ondje gdje ureba grčkom riječju. Dakako, riječ *λατρεία* naši prevode kao »služba« (*servitus*), gdje god se ona spominje u Svetome pismu⁷). Ali ona služba (ili robovanje — *servitus*, p.p.) koja se duguje ljudima, prema kojoj je i apostol nałagao robovima (*servus*) da trebaju biti podložni svojim gospodarima⁸), obično se u grčkom izražava drugom riječju⁹B; dočim riječ *λατρεία*, prema govornom običaju onih koji su nam sačuvali u pismu riječ Božju, uvijek (ili tako često te je to gotovo uvijek) upotrebljava se za službu koja se tiče štovanja Boga.¹⁰ A ako se, prema tome, upotrijebi samo riječ *cultus*^C, čini se da se ne tiče samo službe koja se duguje Bogu. Kažemo kako štuje (colere) i ljude, koje častimo bilo u sjećanju bilo svojom nazočnošću. Mi istu riječ (*colere*), upotrebljavamo ne samo prema onome čemu se podređujemo vjerskom poniznošću nego i prema onim stvarima koje su nama podredene (3). Od te riječi imamo izvedenice *agricolae* (poljodjelci) i *coloni* (naseljenici) i *incolae* (stanovnici), pa se i sami bogovi nazivaju *caelicolae* (nebojanci) ni zbog čega drugog nego što stanuju (*colunt*) u nebu (*caelum*), pa tako ne »štujući«, nego »nastavajući«, kao nekakvi nebeski naseljenici (*coloni*)¹¹. A tu se ne nazivaju *coloni* kao oni koji su svojim životom privezani za rodnu zemlju, radi njezine obradbe pod vlašću posjednika, nego onako kako reče onaj veliki vičnik latinskog jezika:

»Drevan bijaše grad,
nastavahu ga tirske naseljenici.«¹²)

Vergilije tu reče *coloni*, ali zbog njihova stanovanja (*colendo*), a ne zbog poljodjelstva (*agricultura*). Otuda i oni gradovi utemeljeni od većih gradova (kao od rojeva puka) nazivaju se nasebinama (*colonia*). Prema tome, posve je točno da u posebnijem značenju *cultus* (kao štovanje) ne duguje se nikomu drugom osim Bogu, ali budući se *cultus* upotrebljava i za druge stvari, ne može se jednom latinskom riječju izraziti ono štovanje koje se duguje Bogu (4).

(3) Latinski glagol *colere* — koji u grčkom nema odgovarajućega — osobujnog je značenja (odakle u suvremenim evropskim jezicima osnovične riječi kao kult, kultura, kultivirati); znači gajiti i otkriti, priznati i pridati nečemu vrijednost, urednost i jasnoću polazeći od pomutnje i nesredena stanja.

(4) Kult je, već od početaka civilizacije, izražaj osjećanja podložnosti i potrebe oslobađanja s pomoću riječi, kretnje i porabe osjetnih stvari (žrtva, otajstvo, sakrament, obred); na što onda dolazi praksa, organizacija i pravilo grupe.

A Usp. *O Božjoj državi*, 7,1.

B Grč. δουλεία (ropstvo); sam Augustin (u djelu *Quaestiones in Heptateuchum*, 2,94) govori kako se δουλεία duguje Bogu kao Gospodinu, a λατρεία samo Bogu kao Bogu.

C Dotična latinska riječ je veoma višeznačna. Njezina su glavna značenja: težanje, sadba; obradba; njega, gojenje; obrazovanost; ures; štovanje, poštovanje. Ovdje Augustin opimjeruje višeznačnost im. *cultus* i glagola *colo*.

An pietas sit tantum religionis officium.

PL 279

- 3. Nam et ipsa religio quamvis distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videatur (unde isto nomine interpretati sunt nostri eam, quae graece θρησκεία dicitur¹³): tamen quia latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, et / cognationibus humanis atque affinitatibus et quibusque necessitudinibus dicitur exhibenda religio¹⁴, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei, quoniam videtur hoc verbum a significanda observantia propinquitatis humanae insolenter auferri¹⁵. Pietas quoque proprie Dei cultus¹⁶ intellegi solet, quam Graeci εὐσεβειαν vocant. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur¹⁷; quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius¹⁸; quem sane Graeci nullo suo sermonis usu εὐσεβῆν vocant, quamvis εὐσεβειαν pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet¹⁹. Unde in quibusdam Scripturarum locis²⁰, ut distinctio certior appareret, non εὐσεβειαν, quod ex bono cultu, sed θεοσεβειαν, quod ex Dei cultu compositum resonat, dicere maluerunt. Utrumlibet autem horum nos uno verbo enuntiare non possumus. Quae itaque λατρεία graece nuncupatur et Latine interpretatur «servitus», sed ea qua colimus Deum²¹, vel quae θρησκεία graece, latine autem «religio» dicitur, sed ea quae nobis est erga Deum; vel quam illi θεοσεβειαν, nos vero non uno verbo exprimere, sed Dei cultum possumus appellare²²: hanc ei tantum Deo debere dicimus, qui verus est Deus facitque suos cultores deos²³. Quicumque igitur sunt in caelestibus habitationibus immortales et beati, si nos non amant nec beatos esse nos volunt, colendi utique non / sunt. Si autem amant et beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt; an aliunde ipsi beati, aliunde nos?

CC 274

¹³ Usp. Kol 2, 18; Jak 1, 27.

¹⁴ U najopćenitijem smislu veze: usp. CICERON, *Pro Rosc. Am.* 24, 64.

¹⁵ U profanoj literaturi npr. PLATON, *Gozba* 193 d; SOFOKLO, *El.* 1097; u svetoj književnosti Iz 11, 2; Rim 4, 8.

¹⁶ I u grčkih (npr. PLATON, *Država* 615 c; SOFOKLO, *El.* 968), a tako i u latinskih pisaca (npr. CICERON, *Pro Rosc. Am.* 13, 37; *Pro Cn. Pl.* 33, 80).

¹⁷ Također u *Vulgati*: npr. Sir 44, 10; 2 Pt 3, 11.

¹⁸ 2 Ljet 30, 9; Prop 2, 13; Jdt 7, 20.

¹⁹ Hoš 6, 6; Mt 9, 13, 12, 7; Tim 2, 10; usp. Aug. *Ench.* 1, 2.

²⁰ Možda i u *Vulgati*, npr. 1 Tim 6, 6; 2 Pt 3, 11.

²¹ Vrlo rijetko i u svetih pisaca (npr. Job 28, 28; 1 Tim 2, 10), a tako i u profanih (npr. PLATON, *Epin.* 985 d—e; HERODOT, I, 86).

²² Usp. AUGUSTIN, *De spir. et littera* 11, 18.

²³ Usp. Ps 82 (81), 6; Iv 10, 34—35.

3. A i sama riječ *religio*^D (koja se čini da jasnije označuje ne bilo koje štovanje, nego štovanje Boga, pa su stoga naši tom riječju tumačili ono što se grčki kaže θρησκεία¹³)^E ipak u latinskoj govornoj uporabi, i to ne neukih nego i onih najučćenijih, kaže se da se treba paziti na *religio* u ljudskim odnošajima, srodstvima, prijateljstvima, i svakovrsnim vezama,¹⁴ pa se tako tom riječju ne izbjegava dvosmislenost kad je posrijedi pitanje o štovanju božanstvenosti; i ne možemo pouzdano reći kako se *religio* tiče samo štovanja Boga, jer bismo bjelodano lišavali riječ njezina uobičajenog značenja, naime dužnoga ponašanja u uzajamnim ljudskim odnosima¹⁵) (5).

Pa i riječ *pietas*^F obično se razumijeva kao da se tiče posebno štovanja Boga,¹⁶ što Grci nazivaju εὐσεβεία. Nu ta riječ označuje i dužnosti prema roditeljima. Što više, u pučkoj upotrebi ona se tiče i djela milosrđa;¹⁷ a mislim kako je ovo došlo zbog toga, što takve čine Bog osobito preporučuje, i posvjedočuje kako mu oni gode koliko i same žrtve pa i više od njih. Iz toga govornog običaja poteklo je da se i o samome Bogu kaže da je *pius*¹⁸) (6); ali svojim vlastitim jezikom Grci ga nikad ne nazivaju εὐσεβής^G, iako je i u njih u pučkoj upotrebi riječ εὐσεβεία za milosrđe (*miser cordia*)¹⁹. Stoga se na stanovitim mjestima u Svetome pismu,²⁰ radi što bolje razlike, ne rabi riječ εὐσεβεία koja znači »dobro štovanje«, nego su radije rekli θεοσεβεία^H, što je složenica koja znači »štovanje Boga«^I. Međutim, ni jednu od tih riječi ne možemo izraziti jednom latinskom.

I tako, ono što Grci nazivaju λατρεία prevodimo na latinski kao *servitus*, ali je to služenje kojim štujemo Boga;²¹ ono što je grčki θρησκεία latinski kažemo *religio*, ali nam je to dužnost prema Bogu; ono dočim što oni zovu θεοσεβεία, ne možemo izraziti jednom riječju, ali možemo nazvati štovanjem Boga (*Dei cultum*)²², i kažemo kako to dugujemo samo tome Bogu, koji je istinski Bog i koji čini bogove od svojih štovatelja²³). Dakle, tko god bili besmrtnici i blaženici u nebeskim staništima, ako nas ne vole i ne žele da postanemo blaženima, ne treba ih štovati. A ako nas vole i žele da postanemo blaženi, onda žele da blaženost bude odanle odakle je i njima; ili su pak oni blaženi po jednom, a mi po drugome mjestu?

(5) Religija je, tamo od davne davnine u mitskoj i pjesničkoj obradi, priznanje vrijednosti nekom predmetu ili osobi, dotično priznanje veze, pripadnosti i učešća što nas uz njih vezuje. U biblijskoj i filozofskoj obradi dolazi osobito priznanje podložnosti (postepeno zvane metafizička ili transcendentna) nadilaznom i apsolutnom (biću) s posljedicom zalaganja i ostvarivanja mogućeg općenja duše s božanskim: usp. Izidor, *Etym.* 8, 2, 1-2.

(6) U latinskom jeziku i u prijevodu Vulgate izraz *pius* povezan uz *misericos* odgovara ne samo grčkom εὐσεβής nego i drugim pridjevima: usp. 2 Ljet 30, 9; Sud 7, 20; Sir 2, 13. Nije ga stoga jednostavno i dosljedno prevoditi na naš jezik: blag, dobar, milostiv, pobožan, privržen, odan.

^D Ta imenica između ostalog znači: čudoredni običaj, zdušnost, duševna dvojba, pobožnost, pobožno štovanje, vjera.

^E Hrv. bogoslužje ili bogoštovlje.

^F Ta latinska višeznačnica ima ova glavna značenja: ljubav, rodoljublje, domoljublje, pobožnost, pravednost, blagost, milost.

^G Pobožan, bogobojan, pošten.

^H Bogočašće.

^I Temeljna riječ je u nas prevedena kao *pobožnost*.

Participes nos esse Dei Plotinus et Ioannes docent.

2. Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. Viderunt enim suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt hinc illos, unde et nos, fieri beatos, obiecto quodam lumine intellegibili, quod Deus est illis et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant atque eius participatione perfecti beatique subsistant²⁴. Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet²⁵. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit sol et ipsa sit luna²⁶. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant²⁷. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intellegit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praebere vitam beatam et lumen intellegentiae veritatis²⁸, quam unde praebetur et nobis, consonans Evangelio, ubi legitur: *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*²⁹. In qua differentia satis ostenditur animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: *Nos omnes de plenitudine eius accepimus*³⁰.

PL 280

Quid platonici de Deo et diis senserint.

3. 1. Quae cum ita sint, si Platonici vel quicumque alii ista senserunt cognoscentes Deum sicut Deum glorificarent et gratias agerent nec evanescerent in cogitationibus suis³¹, nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent: profecto confiterentur et illis immortalibus ac beatis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati / esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum.

CC 275

²⁴ Usp. PLATON, *Epin.* 984 d—986 d; PLOTIN, *En.* 2, 9, 9, 27—39. 5, 6, 4, 19—22.

²⁵ Usp. PLOTIN, *Eneade* 5, 1, 2—3. 5, 1, 10.

²⁶ PLOTIN, *En.* 5, 6, 4, 16—21.

²⁷ HIGIN, *Astr.* 4, 14, 161; MANILIJE, *Astr.* 2, 90—98.

²⁸ PLOTIN, *Eneade*, 5, 1, 10, 12—18.

²⁹ *Iv* 1, 6—10.

³⁰ *Iv* 1, 16.

³¹ Usp. *Rim* 1, 21.

2. Nu oko toga pitanja nema nikakva spora između nas i tih izvrsnijih filozofa (7). Naime, oni su uvidjeli i na mnoge načine to veoma obilno izrazili u svojim spisima, kako su ta bića blažena po istome mjestu po kojemu i mi, obasjana stanovitom razumljivom svjetlošću, koja je njima Bog i različita od njih samih, a koja ih obasjava kako bi bili prosvjetljeni te dioništvom u njoj opstojali kao savršeni i blaženi.²⁴⁾

Objašnjavajući Platonov nauku, Plotin često i mnogo ističe, kako čak ni ona o kojoj vjeruju da je duša sveukupnosti ne može biti blažena, nego po onome mjestu po kojem i mi, da je to svjetlost koja nije ona sama, nego da je od nje stvorena, te razumljivo svijetli od nje razumljivo rasvijetljena.²⁵⁾ On pruža i usporedbu o tim netjelesinama, posluživši se istaknutim i velikim nebeskim tijelima, uspoređujući jedno sa Suncem a drugo s Mjesecom.²⁶⁾ Oni, naravno, misle da Sunce svojom svjetlošću obasjava Mjesec.²⁷⁾ Stoga veliki platonik kaže, kako razborita duša (*anima rationalis*) — ili treba radije reći razumska (*anima intellectualis*); a on razumjeva kako su od toga roda i duše besmrtnikâ, o kojima ne dvoji kako nastavaju nebeska staništa) iznad sebe nema druge naravi osim Boga, koji je stvorio svijet i od kojega je i ona stvorena; isto tako ti višnji stvorovi ne dobivaju ni s kojeg drugog mjesta, ni blaženi život ni svjetlost razumijeća i istine,²⁸⁾ nego i mi sami, slažući se tako s evanđeljem, gdje se čita: »Pojavi se čovjek, poslan od Boga, kojemu bijaše ime Ivan. Ovaj dođe kao svjedok da svjedoči za svjetlo, da bi svi po njemu vjerovali. On ne bijaše svjetlo, nego je trebao svjedočiti za svjetlo. Istinito svjetlo, koje rasvjetljuje svakoga čovjeka, dođe na ovaj svijet.«²⁹⁾ U toj se razlici dosta jasno pokazuje kako razborita ili razumska duša, kakva bijaše u Ivana, ne može biti svjetlost sama sebi, nego svijetli dioništvom u drugoj, istinskoj svjetlosti. To ispovijeda i sam Ivan, kad svjedočeći o Njemu kaže: »Mi svi primismo od njegove punine.«³⁰⁾A

3. 1. Ako je tomu tako, ako su platonici ili bilo koji drugi isto tako mislili spoznavši Boga kao Boga, te su ga slavili i zahvaljivali mu, i »nisu se predavali svojim ispraznim mislima«³¹⁾, niti su pak dijelom uzrokovali pogreške među pukom, a dijelom se nisu usuđivali suprotstaviti, onda bi doista priznali kako i oni besmrtnici i blaženici (kao i mi smrtnici i bijednici, da bismo uz mogli postati besmrtnici i blaženi), trebamo štovati jednoga Boga nad bogovima, koji je i naš i njihov.

(7) Ti vrsni filozofi jesu platonici. U stvari se Augustin ograničuje na to da prenese Plotinovu misao, za koju nije jednostavno dati potanje navode. Bogovi su sretni jer uzimaju dijela u Bogu, od koga su i obasjani: usp. *Enn.* 3, 2, 4; 1, 4, 4-5; 1, 8, 2; 6, 7, 36. S istog su razloga sretni i sveopća duša (*usp. n. dj.* 3, 8, 3-5) i razumska duša (*n. dj.* 1, 4, 4; 4, 3, 1).

A Augustin te riječi navodi kao dio proroštva Ivana Krstitelja, iako se one obično uzimaju kao evanđelistove vlastite riječi.

Što je platonik Plotin mislio o rasvjetli s visina

O istinskom štovanju Boga, od kojeg su platonici (iako spoznaše stvoritelja sveukupnosti) ipak skrenuli, stajući božanskom čašću anđele, bilo dobre, bilo zle

Vera est religio Deum cognoscere ipsumque et alios amare.

- 2. Huic nos servitutem, quae λατρεία graece dicitur, sive in quibusque sacramentis sive in nobis ipsis debemus. Huius enim templum simul omnes et singuli templa sumus³², quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur; non in omnibus quam in singulis maior, quoniam nec mole distenditur nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum; eius Unigenito eum sacerdote placamus; ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro eius veritate certamus; eum suavissimo adolemus incenso³³, cum in eius conspectu pio sanctoque amore flagramus; ei dona eius in nobis nosque ipsos vomemus et reddimus; ei beneficiorum eius sollemnitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam, ne volumine temporum ingrata subrepat oblivio; ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidam^d caritatis³⁴. Ad hunc videndum, sicut videri poterit^e, eique cohaerendum ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur et eius nomine consecramur. Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur³⁵, ad eum dilectione tendimus, ut perve/niendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi cohaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu veris impletur fecundaturque virtutibus. Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima et in tota virtute praecipimur; ad hoc bonum debemus et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta in quibus tota Lex pendet et Prophetarum: *Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua; et: Diliges proximum*

PL 281

^e eum... incenso] ei suavissimum... incensum M.

^d fervidae M.

^e potest M.

³² 1 Kor 3, 16—17.

³³ Usp. VERGILIJE, *Aen.* 1, 704.

³⁴ Usp. Ps 116 (115), 17.

³⁵ Usp. CICERON, *De nat. deor.* 2, 28, 72; NIGIDIJE FIGUL u: GELIJE, 4, 9; SERVIJE; *Ad Aen.* 8, 549; usp. i AUGUSTIN, *De vera rel.*, 55, 111; *Retract.* 1, 13, 9; LAKTANCIJE, *Div. instit.* 4, 28.

2. Njemu mi dugujemo onu službu koja se grčki zove λατρεία bilo u obliku stanovitih bogoslužnih činova bilo u nama samima (8). Jer svi smo zajedno njegov hram i svi pojedinačno njegovi hramovi³², jer se udostojio prebivati i u jednodušnosti sviju i u svakome zasebice; on nije ništa veći u svima nego što je u pojedinima, jer niti se može olinom povećati, niti smanjiti diobom. Kad se k njemu uzdigne, onda je naše srce njegov oltar; udobrovoljujemo ga s njegovim Jedinorođenim kao svećenikom; prinosimo mu krvave žrtve, kad se sve do krvi borimo za njegovu istinu; njemu palimo najsladi tamjan³³, kad pred njegovim licem gorimo pobožnom i svetom ljubavlju; njemu njegove darove u nama te nas same zavjetujemo i prinosimo; godišnjim svetkovinama i određenim blagdanima posvećujemo i služimo spomen na njegova dobročinstva, kako se nezahvalan zaborav ne bi ušuljao dok se odvija svitak godina; njemu prinosimo žrtvu poniznosti i zahvalnosti na žrtveniku svojeg srca, potpaljenu ognjem svoje ljubavi³⁴.

Da bismo njega vidjeli (koliko se on može vidjeti) te da bismo uza nj prionuli, čistimo se od ljage svih grijeha i opakih požuda i posvećujemo se njegovim imenom. On je, naime, izvorište našeg blaženstva, on je svrha cjelokupne naše žudnje. Izabirući njega, ili zapravo ponovo ga izabirući — jer izgubismo ga zanemariivši ga — dakle ponovo izabirući njega (odakle, kažu, i potječe riječ *religio*³⁵)A) njemu težimo ljubavlju, kako bismo se smirili stigavši, te stoga blaženi jer smo savršeni po njemu kao svrsi. Jer, naše dobro (kojemu je oko svrhe velika prepirka među filozofima) (9) nije ništa drugo nego prionuti uz njega, od čijega (ako se ovako može reći) jedino netjelesnog zagrljaja razumska duša se ispunja i oploduje istinskim krepostima.

Nama se nalaže da to dobro ljubimo svim srcem svojim, cijelom dušom i svom svojom snagom; tomu dobru trebaju nas voditi oni koji nas ljube i trebamo privoditi one koje ljubimo. Tako se ispunjavaju one dvije zapovijedi od kojih ovisi sav zakon i proroci: »Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pa-

(8) Latinska riječ *sacramentum* koja dolazi u ovoj rečenici da objasni pravi smisao bogoslužja značajna je po tome što, za razliku od riječi *sacrificium* (žrtva: usp. gore bilj. 11), ističe nazočnost ili priopćavanje božanskoga kroz tjelesno i zemaljsko, kao kroz svoj znak prema nama. Za potanju prouku tog izraza u Augustina: Ch. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans les oeuvres de S. Augustin* u *Etudes Augustiniennes*, Paris 1953, 161-332.

(9) Promatranje konačnog, posvemašnjeg ili savršenog dobra, koje bez ostatka smiruje čovjekovu čežnju u posjedovanju sreće i dostojanstva, savršenstva i konačne vrijednosti, izazivalo je dosta sporenja jer se dolazi od drugačijih zaključaka već prema tome od kakvih se pretpostavki o čovjeku kreće, da li od materijalističkih (kao npr. Epikur, *Epist. ad Men.* 129-132) ili od naturalističkih (kao npr. stoici prema Diogenu Laertu 7, 87-89) ili od spiritualističkih (kao Platon, *Politeia* 508d-509b; Aristotel, *Nic.* 1907,15 - 1098,9 i drugdje) ili pak od vjerskih (kao npr. pitagorejci prema Jamblihu, *Pyth.* 70, 86).

A Naime, od *relegere* (ponovo izabirati); nu, u svojem drugom djelu (*Retract.* 2, 13, 19) Augustin tumači podrijetlo dotične imenice od glagola *religare* (vezati). Ciceron (*O naravi bogova*, 2. 28. 72) izvodi *religio* od *relegere* (pomno birati).

*tuum tamquam te ipsum*³⁶. Ut enim homo se diligere nosset, constitutus est ei finis, quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset; non enim qui se diligit aliud vult esse quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo³⁷. Iam igitur scienti diligere se ipsum, / cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum? Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitius. Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia privatur Deo; si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinae sententiae suffragatur et dilectionis viribus favet, qua scriptum est: *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli*³⁸.

CC 276

Alias Deus hominesque coluntur.

4. Nam, ut alia nunc taceam, quae pertinent ad religionis obsequium, quo colitur Deus, sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi nisi Deo. Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera; ita tamen, ut, quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multum eis additur, <et> adorandi: quis vero sacrificandum censuit nisi ei, quem Deum aut scivit aut putavit aut finxit? Quam porro antiquus sit in sacrificando Dei cultus, duo illi fratres Cain et Abel satis indicant, quorum maioris Deus reprobavit sacrificium, minoris aspexit³⁹.

Vera religio in sacrificio consummatur quod...

PL 282

5. Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria, quae in sacrificiis offeruntur? Quod cum multis locis divina Scriptura testetur, ne longum faciamus, breve illud de psalmo commemorare suffecerit: *Dixi Domino, Dominus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*⁴⁰. Non so/lum igitur pecore vel qualibet alia re corruptibili atque terrena, sed ne ipsa quidem iustitia hominis Deus egere credendus est, totumque quod recte colitur Deus homini prodesse, non Deo. Neque enim fonti

³⁶ Usp. Pnz 6, 5; Lev 19, 18; Mt 22, 37; 1 Iv 4, 20–21.

³⁷ Ps 73 (72), 28.

³⁸ Izl 22, 20.

³⁹ Post 4, 3–5; usp. *De civ. Dei*, 10, 5–6; *Ep.* 102, 17, 3.

⁴⁰ Ps 16 (15), 2.

meti svojom« i »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe«³⁶). Kako bi pak čovjek znao što je to ljubiti sebe, postavljen mu je cilj, prema kojem usmjeruje sve svoje činove, da bi bio blažen; jer onaj tko sebe ljubi, ne želi ništa drugo nego da bude blažen. A taj je cilj »prionuti uz Boga«³⁷B. Dakle, kad se onomu tko umije ljubiti sebe, naloži nek isto tako ljubi i svojega bližnjega kao i sebe sama, što mu se drugo nalaže nego to da on njemu (koliko može) preporuči da i on ljubi Boga? (10).

To je štovanje Boga, to je istinska vjera, to je prava pobožnost, to je služba koja se duguje samo Bogu. Dakle, svaka besmrtna moć, kolika god bila njezina snaga, ako nas ljubi koliko i sebe samu, ona želi — kako bismo bili blaženi — da budemo podvrgnuti onome kojemu je i sama podvrgnuta te tako blažena. Ako pak ne štuje Boga, onda je bijedna, jer se lišava Boga; ako opet štuje Boga, onda ne želi da nju štuju mjesto Boga. Ona radije prigrljuje i potkrepljuje snagom ljubavi ovu božansku izjavu: »Onaj tko žrtvuje ikojim bogovima, a ne samo Gospodinu, taj će biti iskorijenjen«³⁸C.

4. Da prešutim ostalo, od onih stvari koje se tiču vjerske službe kojom se štuje Bog, zaista nema čovjeka koji bi se usudio reći, da se žrtvovati treba ikomu drugomu osim Bogu. Istina, mnoge su stvari preuzete iz božanskog štovanja pa se njima počašćuju ljudi, bilo zbog pretjerane poniznosti ili zbog kužne laskavosti; međutim, kako god se ti štovali i častili, prenosilo se na njih i još više počasti, te se čak obožavali, ipak se takvi smatraju ljudima. Ali, tko je ikad i pomislio da treba žrtvovati ikomu drugomu osim onome za koga je znao, mislio ili zamišljao da je Bog? Zatim, kolika je drevnost žrtvovanja u štovanju Boga dostatno pokazuju dvojica braće, Kain i Abel, od kojih je starijemu Bog odbio žrtvu, a mlademu primio³⁹) (11).

O tome da se žrtva duguje jedino istinskomu Bogu

5. Ali tko da bude tako mahnit te pomisli kako su Bogu zbog nekakve porabe potrebne žrtve koje mu se prinose? U Svetom pismu se o tome svjedoči na više mjesta, i kako ne bismo dužili, nek bude dostatan kratak izvadak iz psalma: »Rekoh Gospodinu, 'Ti si moj Bog, jer tebi ne trebaju moja dobra'«⁴⁰A. Dakle, treba vjerovati da ne samo

O žrtvama koje Bog ne zahtijeva, ali je usutio da mu se prinose u znak onih koje zahtijeva

(10) Velika zapovijed kršćanska o ljubavi prema Bogu i bližnjemu, koja je oćaravala i platonike protivne kršćanstvu (Julijan, *Epist.* 89b, 290a—291b; Porfirije, *Epist. Marc.* 14), uzeta je ovdje da se pobiju posljednji oslonci politeizma.

(11) Drukčije nego pojam *sacramentum*, riječ *sacrificium*, i u latinskoj profanoj književnosti (Plinije Stariji 8, 206; Izidor, *Etym.* 19, 38–40), označuje upotrebu nekog zemaljskog ili ljudskog predmeta da ga se prikaže ili uznese do božanstva, čineći ga time svetim. Taj pojam snažno naglašava uzlazni pokret od zemlje prema božanskom: usp. i bilj. 8.

B U standardnom prijevodu Ps 73, 28: »biti u Božjoj blizini«.

C Doslovan prijevod latinskog predloška.

A U novom hrvatskom prijevodu Biblije stoji: »Jahvi rekoh: 'Ti si moj gospodar, nema mi blaženstva bez tebe.'« Ovdje se doslovno prevodi Augustinov navod, pri čemu Augustinov latinski vjerno prati grčki iz Septuaginte: ἔτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις (jer od mojih dobara potrebe nemaš).

se quisquam dixerit consuluisse^f, si biberit; aut luci, si viderit. Nec quod ab antiquis patribus alia^g sacrificia facta sunt in victimis pecorum⁴¹, quae nunc Dei populus legit, non facit, aliud intellegendum est, nisi rebus / illis eas res fuisse significatas quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaeremus Deo et ad eundem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Unde ille paenitens apud Prophetam vel ipse Propheta quaerens Deum peccatis suis habere propitium: *Si voluisses*, inquit, *sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contritus^h; cor contritum et humiliatum Deus non spernet⁴²*. Intueamur quem ad modum, ubi Deum dixit nolle sacrificium, ibi Deum ostendit velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, et vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur quod eum nolle dixitⁱ, hoc significatur, quod eum velle subiecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quo modo ab stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quae vult (quorum hoc unum est: cor contritum et humiliatum dolore paenitendi) nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est: non utique de his offerendis in Lege vetere praecepisset⁴³. Et deo mutanda erant opportuno certoque iam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quae his significata sunt crederentur. Hinc et alio loco psalmi alterius: *Si esuriero*, inquit, *non dicam tibi; meus est enim orbis terrae et plentudo eius. Numquid manducabo carnes taurorum aut sanguinem hircorum potabo?*⁴⁴ tamquam diceret: Utique si mihi essent necessaria, non a te peterem, quae habeo in potestate. Deinde subiungens quid illa significant: *Immola*, inquit, *Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua et invoca me in die tribulationis, et eximam te et glorificabis me*⁴⁵. Item apud alium Prophetam: *In quo*, inquit, *adprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum? Si adprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis? Si acceptaverit Dominus in milibus arietum aut in denis milibus hircorum pinguium? Si dederit primogenita mea impietatis^l, fructum ventris mei pro peccato animae meae? Si annuntiatum est tibi, homo, bonum? Aut quid Dominus exquirat a te nisi facere iudicium et diligere misericordiam et paratum esse ire cum Domino Deo tuo?*⁴⁶ Et in / huius Prophetiae verbis utrumque distinctum est satis-

^f profuisse M.

^g talia M.

^h contribulatus M.

ⁱ dicit M.

^l impietatis] pro impietate mea M.

⁴¹ Post 8, 20, 12, 7, 14, 18—20, 22, 13—14, 26, 24, 33, 19—20.

⁴² Ps 51 (50), 18—19.

⁴³ Usp. npr. Izl 20, 22—26; Pnz 12, 4—28.

⁴⁴ Ps 50 (49), 12—13.

⁴⁵ Ps 50 (49), 14—15.

⁴⁶ Mih 6, 6—8.

što Bogu ne treba stoke ili bilo koje druge propadljive i zemaljske stvari nego Bogu ne treba ni sama čovjekova pravednost, i sve ono čime ispravno štuje Boga, to koristi čovjeku, a ne Bogu. Jer nitko neće reći, kako je izvoru pomogao, ako se s njega napojio, ili pak svjetlu, ako ga je vidio.

Isto tako, one druge žrtve, koje su drevni preci prinosili od svojih stada⁴¹) (o kojima Božji puk sad čita, ali ih sam ne prinosi) ne treba drukčije shvatiti nego da su one pretkazivale one žrtve koje sada prinosimo, kako bismo prionuli uz Boga, i pomogli bližnjemu u istu svrhu. Dakle, vidljiva žrtva je svetotajstvo nevidljive žrtve, to jest: sveti znak. Stoga onaj pokajnik u proroka, ili sâm prorok, moleći od Boga oprost svojih grijeha, kaže: »Žrtve ti se ne mile, kad bih dao paljenicu, ti je ne bi primio. Žrtva Bogu duh je raskajan, srce raskajano, ponizno, Bože, nećeš prezreti«⁴²).

Pogledajmo kojim načinom, ondje gdje reče kako Bog ne želi žrtvu, tu pokaza kako Bog i želi žrtvu. Dakle, on ne želi žrtvu zaklane životinje, nego želi žrtvu raskajana srca. Stoga žrtva o kojoj reče da je Bog ne želi, ta označuje (kako dodade) onu žrtvu koju želi. Pa tako kad kaže kako Bog takvu žrtvu ne želi, misli kao radi svojeg zadovoljstva, kako bi glupaci povjerovali da želi. Naime, da one žrtve koje želi (od kojih postoji samo jedna, srce raskajano i poniženo bolom skrušenosti) (12) ne ushtjede naznačiti onim žrtvama — o kojima se mislilo da ih želi kao radi svojeg užitka —, onda u starome zakonu ne bi ništa nalagao o njihovu prinošenju.⁴³) Stoga je te žrtve i trebalo promijeniti u prikladno i određeno vrijeme, kako se ne bi vjerovalo da su one Bogu poželjnije ili pak naši prihvatljivi darovi, a ne prije one stvari koje same označuju. Otuda kaže na drugom mjestu jednog drugog psalma: »Kad bih ogladnio, ne bih ti rekao, jer moja je zemlja i sve što je ispunja. Zar da ja jedem meso bikova ili da pijemo krv jaraca?«⁴⁴) Kao da htjede reći: da mi takvo što bijaše potrebno, ne bih od tebe tražio ono što imam u svojoj vlasti. A zatim pridaje što te riječi znače: »Prinesi Bogu žrtvu zahvalnu, ispuni Višnjemu zavjete svoje! I zovovi me u dan tjeskobe: oslobodit ću te, a ti ćeš me slaviti«⁴⁵).

Slično je i u jednog drugog proroka, gdje kaže: »S čime ću doći pred Jahvu, hoću li pasti ničice pred Bogom svevišnjim? Hoću li doći preda nj sa žrtvom paljenicom, s teocima od jedne godine? Hoće li mi biti mile tisuće ovnova, tisuće tisuća potokâ ulja? Treba li prinijeti sina prvorođenog zbog svoga zločina, plod svoje utrobe zbog grijeha koji sam počinio? Objavljeno ti je, čovječe, što je dobro, što Jahve traži od tebe: samo činiti pravicu, milosrde ljubiti i smjerno sa svojim Bogom hoditi!«⁴⁶) I u riječima toga proroka oboje je razlučeno, te je dostatno

(12) Prava religija, već u filozofskoj misli poganskih umnika (npr. Platon, *Tim.* 37d—38b; Aristotel, *Met.* 1072, 18-5b), uključuje metafizički odnošaj razumnoga stvora prema apsolutnom Biću u njegovoj onostranosti, koje nas i ne treba; ono se može stoga štovati jedino posvemašnjim predanjem ili pobožnošću.

que declara/tum illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur haec sacrificia, quae requirit Deus. In Epistula, quae inscribitur ad Hebraeos: *Bene facere, inquit, et communicatores esse nolite oblivisci; talibus enim sacrificiis placetur Deo*⁴⁷. Ac per hoc ubi scriptum est: *Misericordiam volo quam sacrificium*⁴⁸, nihil aliud quam sacrificium sacrificio praelatum oportet intellegi; quoniam illud, quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est; unde dictum est, quod paulo ante commemoravi: *Talibus enim sacrificiis placetur Deo*. Quaecumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significando^m referuntur. *In his enim duobus praeceptis, ut scriptum est, tota Lex pendet et Prophetiae*⁴⁹.

...intus in animo exteriori communi-
one exhibetur.

6. Proinde verum sacrificium est omne opus, quoⁿ agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint⁵⁰. Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit. Propterea scriptum est: *Miserere animae tuae placens Deo*⁵¹. Corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus, si hoc, quem ad modum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo⁵², sacrificium est. Ad quod exhortans Apostolus ait: *Obsecro itaque vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum*⁵³. Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est: quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa formam concupiscentiae saecularis amittat eique tamquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, / quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium!

^m significandam M.

ⁿ quod M.

⁴⁷ Heb 13, 16.

⁴⁸ Hoš 6, 6; Mt 9, 13, 12, 7.

⁴⁹ Mt 22, 40; usp. i Mt 7, 12; Rim 13, 10; Gal 5, 14.

⁵⁰ Tako i IZIDOR, *Etym.* 6, 19, 38.

⁵¹ Sir 30, 24.

⁵² Rim 6, 13.

⁵³ Rim 12, 1.

jasno kako Bog ne zahtijeva te žrtve zbog njih samih, po kojima se opet označuju one žrtve koje zahtijeva. U poslanici naslovljenoj Židovima (13) stoji: »Činite dobro i ne zaboravite davati drugima; takve su žrtve mile Bogu.«⁴⁷) A ondje gdje je pisano »Više volim milosrđe nego žrtvu«⁴⁸), ne treba razumjeti nikako drukčije nego da se jedna žrtva pretpostavlja drugoj; jer ono što svi nazivaju žrtvom znak^B je istinske žrtve. Pa je tako milosrđe istinska žrtva; otuda je i rečeno ono što maloprije spomenuh: »Takve su žrtve mile Bogu.«

Dakle, sve ono što se različitim načinima govori o službi i žrtvama u šatoru sa zavjetnim kovčegom ili u hramu božanski su nalozi, koji imaju označiti ljubav prema Bogu i bližnjemu, jer kao što je napisano: »U ovim dvjema zapovijedima stoji sav Zakon i Proroci«⁴⁹).

6. Stoga istinska žrtva je svaki čin koji se vrši kako bismo prionuli uz Boga u svetome zajedništvu, to jest: djelo kojemu je svrha ono krajnje dobro po kojem možemo postati istinski blaženi. Stoga i samo milosrđe, kojim pomažemo kojem čovjeku, nije žrtva ako nije radi Boga. Iako je počinja ili prinosi čovjek, žrtva je ipak *res divina* (Božja stvar), kao što je i nazivahu drevni Latini⁵⁰). Stoga i sâm čovjek, koji je u Božje ime posvećen i Bogu zavjetovan, ukoliko umire za svijet da bi živio za Boga, također je žrtva. Jer i to se tiče milosrđa, koje čovjek pokazuje prema sebi samomu. Stoga je napisano: »Smiluj se duši svojoj ugadajući Bogu«⁵¹).

O istinskoj i savršenoj žrtvi

A i tijelo je naše žrtva, kad ga stegom obuzdavamo, ako to (kao što i treba) činimo radi Boga, tako da ne podređujemo svoje udove grijehu kao oruđe opacine, nego Bogu kao oruđe pravičnosti.⁵²) I apostol nas na to potiče kad kaže: »Zaklinjem vas, braćo, milosrdem Božjim, da prinesete svoje osobe kao žrtvu živu, svetu i ugodnu Bogu — kao svoje duhovno bogoštovlje.«⁵³) Dakle, ako je žrtva tijelo (koje, jer je niže, duša koristi kao slugu ili kao oruđe) — kad ga njegova dobra i pravična poraba usmjeruje prema Bogu, — koliko je više žrtva sama duša kad se usmjeri prema Bogu, te zažarena ognjem ljubavi Njegove odbaci *oblik (forma)* svjetovne požude te, podređena njemu kao nepromjenjivu *obrascu (forma)*, sva se preoblikuje (*reformatur*), postavlja mila Bogu po ljepoti koju je od njega primila! To je isto ono što i apo-

(13) Poslije g. 409. Augustin nije načistu glede Pavlova autorstva *Poslanice Hebrejima*: o tome sumnja zajedno s Muratorijevim ulomkom, Optatom iz Milevija, Jeronimom, Ambrozijastrom i Pelagijem kao i više-manje sa svom suvremenom biblijskom znanošću.

B Lat. *signum* jest znak i u najširem značenju upravo kao i grč. *symbolon* (σύμβολον).

Quod idem / Apostolus consequenter adiungens: *Et nolite, inquit, conformari huic saeculo; sed reformamini in novitate mentis vestrae ad probandum vos quae sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum*⁵⁴. Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae sive in nos ipsos sive in proximos, quae referuntur ad Deum; opera vero misericordiae non ob aliud fiunt^o, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus (quod non fit nisi bono illo, de quo dictum est: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*⁵⁵): profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi⁵⁶. Hanc enim obtulit, in hac oblatu est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae: ad probandum quae sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum, quod totum sacrificium nos ipsi sumus: *Dico enim, inquit, per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam; sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis*⁵⁷. Hoc est sacrificium Christianorum: *Multi unum corpus in Christo*. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.

Quos angelorum officium in civitate Dei sit.

7. Merito illi in caelestibus sedibus constituti immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cuius aeternitate firmi, cuius veritate certi, cuius munere sancti sunt, quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificari^p, sed ei, cuius et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo: *Gloriosissima^q dicta sunt de te, civitas Dei*⁵⁸; cuius pars in nobis / peregrinatur, pars in illis opitu-

^o fiunt M.

^p sacrificare M.

^q gloriosa M.

⁵⁴ Rim 12, 2.

⁵⁵ Ps 73 (72), 28.

⁵⁶ Fil 2, 7; Kol 2, 19; Ef 4, 16.

⁵⁷ Rim 12, 3—5.

⁵⁸ Ps 87 (86), 3.

stol kaže kad dodaje: »Nemojte se više prilagodivati (*conformari*) ovome svijetu! Naprotiv, probličavajte se (*reformamini*) obnovom vašega uma, da mognete uočiti, što je volja Božja, što je dobro, ugodno i savršeno!«⁵⁴)

Stoga, budući su istinske žrtve djela milosrda, bilo prema nama samima bilo prema bližnjima, i usmjerena su prema Bogu; a djela milosrda opet ne vrše se ni zbog čega drugog nego kako bismo se izbacili od bijede i time postali blaženi (čega pak nema bez onoga dobra o kojem je rečeno: »Moje je dobro prionuti uz Boga«⁵⁵), — istinski slijedi, da cijeli izbaavljeni grad, to jest skup i družba svetih, prinose sveopću žrtvu Bogu, a preko velikog svećenika koji u mucu žrtvova, i u liku roba, i sebe sama, a radi nas, kako bismo bili tijelo tolike glave.⁵⁶) To je lik koji je prinio, u kojem je sâm prinesen, jer prema njemu je posrednik, u njemu je svećenik, u njemu je žrtva. Pošto nas je ohrabrio da izložimo svoja tijela kao živu i svetu žrtvu, mi lu Bogu kao naše razborito štovanje, te da se ne suoblikujemo prema ovome svijetu, nego da se preoblikujemo u novoći svojeg uma, kako bismo dokazali što je volja Božja, što je dobro, prihvatljivo i savršeno, budući smo sami cijela žrtva, — apostol kaže: »Po milosti, koja mi je dana, kažem svakom od vas, da ne cijeni sebe više nego se razložno smije cijiniti, već neka sebe cijeni čedno prema mjeri vjere, koju je Bog udijelio svakom pojedincu. Kao što u jednom tijelu imamo mnogo udova, a svi udovi nemaju iste službe, tako smo mnogi jedno tijelo u Kristu, a što se tiče pojedinca, udovi jedan drugomu. Imamo različite darove, već prema danoj nam milosti.«⁵⁷) Ovo je žrtva kršćana: »Mnogi jedno tijelo u Kristu« (14). A to je svetotajstvo oltara, poznato vjernicima, što ga crkva neprestance slavi, gdje se njoj pokazuje, kako se sama žrtvuje u onome što žrtvuje^A.

7. Oni besmrtnici i blaženici, smješteni u nebeskim staništima (koji se zajedno raduju dioništvom u svojem stvoritelju, postojani po njegovoj vječnosti, sigurni po njegovoj istini te sveti po njegovu daru), budući da milosrdno ljube nas smrtnike i bijednike kako bismo postali besmrtni i blaženi, ne žele da njima žrtvuujemo, nego onomu, o kojemu znaju kako su njegova žrtva i oni sami zajedno s nama. Zajedno s njima mi smo jedan grad Božji, kojemu se obraća u psalmu: »Divote se govore o tebi, grade Božji!«⁵⁸) Od njega jedan dio u nama još boravi na

(14) U ovoj 10. knjizi sadržana je čitava teologija o žrtvi, za nas izrazito suvremena i značajna. Evo kako je razvita: 1) bit žrtve (pogl. 6); 2) odnos između nevidljive žrtve, tj. samog čovjeka ukoliko se prikazuje Bogu predajući mu se s ljubavlju, i žrtve vidljive, tj. predmeta koji je »sakrament« ili sveti znak prethodnoj (pogl. 5); 3) Kristova žrtva u kojoj su žrtvovatelj (svećenik) i žrtveni dar jedno te isto (pogl. 20); 4) isključivost žrtve koja se prinosi Bogu jedinom (pogl. 4); 5) sveopćenitost kršćanske žrtve po kojoj »sav otkupljeni Grad«, pridružujući se Kristu, biva »sveopćom žrtvom«; 6) žrtva-oltarski sakrament (euharistija) po kojoj je Crkva prinesena (za žrtvu) u samoj stvar (žrtvi) koju prinosi (pogl. 6).

^A Misli se na misu, koja je obnova Kristove muke i žrtve. Kada Crkva, koja utjelovljuje Krista, obnavlja žrtvu u pričesti, može se reći kako se Crkva sama prinosi kao žrtva Bogu.

Ljubav svetih anđela prema nama takva je te žele da budemo štovateljima ne njih samih, nego jednoga istinskoga Boga

latur. De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intellegibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodam modo curia (geritur nam/que ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scriptura descendit, ubi legitur: *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli*⁵⁹. Huic Scripturae, huic legi, praeceptis talibus tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificari^r velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi.

PL 285

Miracula facta
sunt attestantia
promissa Dei...

8. Nam nimis vetera si commemorem, longius quam sat est revolvere videbor, quae miracula facta sint attestantia promissis Dei, quibus ante annorum milia praedixit Abrahae, quod in semine eius omnes gentes benedictionem fuerant habiturae⁶⁰. Quis enim non miretur eidem Abrahae filium peperisse coniugem sterilem eo tempore senectutis, quo parere nec fecunda iam posset⁶¹, atque in eiusdem Abrahae sacrificio flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisset⁶², eidemque Abrahae praedictum ab Angelis caeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio susceperat et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat⁶³, ipsoque imminente iam incendio miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Loth filii fratris eius, cuius uxor in via retro respiciens atque in salem repente conversa⁶⁴ magno admonuit sacramento neminem in via liberationis suae praeterita desiderare debere? Illa vero quae et quanta sunt, quae iam per Moysen pro populo Dei de iugo servitutis eruendo in Aegypto mirabiliter gesta sunt, ubi magi Pharaonis, hoc est regis Aegypti, qui populum illum dominatione deprimebat, ad hoc facere quaedam mira permissi sunt, ut mirabilius vincerentur! Illi enim faciebant veneficiis et incantationibus magicis, quibus sunt mali angeli, hoc est daemones, dediti; Moyses autem tanto potentius, quanto iustius, nomine Dei^s, qui fecit caelum et terram, servientibus Angelis eos facile superavit⁶⁵. Denique in tertia plaga deficientibus magis decem

^r sacrificare *M.*

^s Domini *M.*

⁵⁹ Izl 22, 20.

⁶⁰ Post 18, 18.

⁶¹ Post 21, 1—2.

⁶² Post 15, 17; usp. *Retract.* 2, 43, 69.

⁶³ Post 18, 14—21.

⁶⁴ Post 19, 15—26.

⁶⁵ Izl 7, 1—13; 8, 12.

zemlji, dok je drugi u njima, koji nam pomažu. Jer, iz tog višnjeg grada (gdje je zakon Božja volja, razumljiva i nepromjenjiva) iz toga višnjeg skrbišta — gdje se skrbi^A o nama (15) — anđeli su nama snijeli Sveto pismo u kojem stoji: »Tko bi prinosiso žrtve kojemu kumiru — osim Jahvi jedinom — neka bude izručen prokletstvu, potpuno uništen.«⁵⁹⁾ O tome Pismu, o tome zakonu, o takvim zapovijedima posvjedočila su tolika čudesa te je dostatno bjelodano kome besmrtnici i blaženici žele da žrtvuujemo, želeći nama isto što i sebi (16).

8. Budem li spominjao odveć stare događaje, činit će se kako odviše duljim navodeći čudesa što potkrijepiše Božja obećanja, kojima je prije tisuće godina prorekao Abrahamu kako će u njegovu sjemenu svi narodi steći blagoslov.⁶⁰⁾ Jer tko se ne bi čudio što je istomu Abrahamu rodila sina žena nerotkinja a u ono doba starosti u kojem ni rotkinja više ne može zanijet⁶¹⁾ ili što je istomu Abrahamu dok žrtvovaše s neba se spustio oganj te projurio između podijeljenih žrtava⁶²⁾, ili što su istomu Abrahamu anđeli prorekli nebeski oganj koji će uništiti Sodomu (kad je te anđele u ljudskome liku bio ugostio, i od kojih je primio Božje obećanje o sinu što će mu se roditi⁶³⁾), ili što su isti anđeli, kad je požar već prijetio, čudesno izbacili iz Sodome Lota, sina njegova brata, dok je njegova žena (koja se osvrnula s puta unatrag) istog časa pretvorena u sol,⁶⁴⁾ što je velika otajstvena opomena kako nitko ne smije poželjeti svoje prošlosti, kad je na putu izbavljenja. A kakva je tek i kolika čudesa počinio Mojsije u Egiptu, kako bi Božji puk izbavio od jarma ropstva, da bi — naime — još čudesnije bili pobijedeni čarobnjaci faraona, to jest kralja Egipta (koji svojom vladavinom ugnjetavaše taj puk), čarobnjaci kojima je bilo doduše dopušteno da izvedu nekakva čudesa! Oni svoja čudesa počinise uz pomoć vračbina i čaranja, kojima su odani zli anđeli, to jest demoni; ali Mojsije, toliko moćniji koliko pravičniji, lako ih je nadmašio, u ime Boga, koji je stvorio nebo i zemlju, pri čemu su služili anđeli.⁶⁵⁾ Zatim čarobnici zatajiše

O čudesima kojima se Bog udostojio potvrditi svoja obećanja, a preko službe anđela, kako bi učvrstio vjeru pobožnika

(15) Tako se tumači u Varona. *De ling. lat.* 6,46 i Izidora, *Etym.* 15, 2, 28; po Liviju (1,13,5-6) riječ bi se izvodila od imena sabinskog grada Cures, po kojem se navodno u Rimu prozvalo trideset skupina patricija (*curiae*), koji bijahu oteli sabinske žene da im budu supruge.

(16) Tu je izražen univerzalizam Augustinova gledanja na Božju državu: ona okuplja anđele i ljude, ljude putnike na zemlji i blaženike na nebu. Između anđela blaženika i ljudi još putnika postoji tijesna uzajamnost i zajedništvo; oni tvore isto društvo (*societas*), istu Crkvu u dva različita stanja: jedna je blažena stvarno (*in re*), druga je blažena nadom (*in spe*).

A Posrijedi je igra riječima *curia* i *cura*, a na temelju pučke etimologije. Stoga je *curia* ovdje prevedeno kao *skrbište*, dok inače znači: zborište, vijećnica, skupština, senat.

plagae per Moysen magna mysteriorum dispositione completae sunt, quibus ad Dei populum dimittendum Pharaonis et Aegyptorum dura corda cesserunt. Moxque paenituit, et cum abscondentes Hebraeos consequi conarentur, illis diviso / mari per siccum transeuntibus unda hinc atque hinc in sese redeunte cooperti et oppressi sunt⁶⁶. Quid de illis miraculis dicam, quae, cum in deserto idem populus ductaretur, stupenda divinitate crebuerunt; aquas, quae bibi non poterant misso in eas, sicut Deus praeceperat, ligno amaritudine caruisse sitientesque satiasset⁶⁷; manna esurientibus venisse de caelo et, cum esset colligentibus constituta mensura, quidquid amplius quisque collegerat, exortis vermibus putruisse, ante diem vero sabbati duplum collectum, quia sabbato colligere non licebat, nulla putredine violatum⁶⁸; desiderantibus carne vesci, quae tanto populo nulla sufficere posse videbatur, volatilibus castra completa et cupiditatis ardorem fastidio satietatis extinctum⁶⁹; obvios hostes transitumque prohibentes atque proeliantes orante Moysese manibusque eius in figuram crucis extentis nullo Hebraeorum cadente prostratos⁷⁰; seditiosos in populo Dei ac sese ab ordinata divinitus societate dividentes ad exemplum visibile invisibilis poenae vivos terra dehiscente submersos⁷¹; virga percussam petram tantae multitudini abundantia fluentia fudisse⁷²; serpentum morsus mortiferos, poenam iustissimam peccatorum, in ligno exaltato atque prospecto aeneo serpente sanatos, ut et populo subveniretur afflicto, et mors morte destructa velut crucifixae mortis similitudine signaretur⁷³? Quem sane serpentem propter facti memoriam reservatum cum postea populus errans tamquam idolum colere coepisset, Ezechias rex religiosa potestate Deo serviens cum magna pietatis laude contrivit⁷⁴.

...quibus cedit
theurgia et magia.

9. 1. Haec et alia multa huiusmodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simpliciter fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detesta-

⁶⁶ Izl 12, 14.

⁶⁷ Izl 15, 23 ss.

⁶⁸ Izl 16, 4—36.

⁶⁹ Br 11, 31—32.

⁷⁰ Izl 17, 8—16.

⁷¹ Br 16, 23—34.

⁷² Izl 17, 6—7; Br 20, 8—13.

⁷³ Br 21, 6—9.

⁷⁴ 2 Kr 18, 4.

u trećoj nedaći, dok Mojsije upotpuni deset nedaća, u velikom slijedu otajstvenih događaja, nakon kojih tvrda srca faraona i Egipćana popustiše i dopustiše puku Božjem da ode. Oni se ubrzo predomisliše te nastojaše preteći Židove u bijegu, ali se onda more razdvoji, kako bi bjegunci po suhome prešli, dok se val ovdje s obje strane povrati, kako bi more potopilo i prekrilo progonitelje.⁶⁶

A što da kažem o onim čudesima, koja se događahu uz zadivljujuću moć božanstva, dok isti puk bijaše voden pustinjom; voda koju ne mogahu piti, pošto u nju metnuše drvo (kako je Bog naložio) izgubi svoju gorčinu te oni ugasiše žeđ⁶⁷; njima ogladnjelima dođe manna s nebesa, i jer bijaše određena mjera njezinim skupljačima, što god je tkogod više prikupio, to se ucrvalo i usmrđelo; a kad se uoči sabbatha i dvostruko više manne skupilo (jer ne bješe dopušteno skupljati na sam sabbath), ništa se od toga ne usmrđi;⁶⁸ njima željnima jesti mesa (dok se činilo kako nikakva količina ne može nasititi toliki puk) tabor se ispuni pticama i silinu njihove gladi utoli prezasićenost⁶⁹; kad im se neprijatelj ispriječio, zapriječivši im put i hoteći boj, Mojsije se pomolio ispruživši ruke u obliku križa, i neprijatelj bude potučen, a da ni jedan od Židova nije pao;⁷⁰ kad se pojaviše pobunjenici u Božjem puku, hoteći se izdvojiti iz božanski uređene zajednice, kao vidljiv primjer nevidljive kazne, njih žive proguta razjapljena zemlja;⁷¹ iz štapom udarene stijene poteče obilna voda te napoji golemo mnoštvo⁷²; smrtonosni ugrizi zmijâ, najpravičnija kazna grešnicima, bijahu izliječeni, kad se mjedena zmija uzdigla i izložila na drvenu stupu, i kako bi se pomoglo napaćenu puku i kako bi se nekako naznačilo nalikom raspete smrti, da je smrt uništena smrću.⁷³ Ta zmija bijaše sačuvana u spomen na taj čin, ali kad je puk poslije zabludio te je stao štovati kao kumira, razbio ju je kralj Ezekija, služeći Bogu vjerskom ovlašću, a uz veliku hvalu zbog svoje pobožnosti⁷⁴ (17).

9. 1. Ta čudesa i mnoga druga slična (koja bi sva nabrojiti bilo i odviše dugo) dogodiše se kako bi se promicalo štovanje jednoga istinskoga Boga, a zabranilo ono mnogih i lažnih bogova. Ona su izvođena jednostavnom vjerom i u odanoj pobožnosti, a ne uz vračbine i čaranje, sastavljene po umijeću opake praznovjericke, koju nazivaju

O nedopuštenim umijećima u štovanju demonâ, od kojih je neka platonik Porfirije odobravao, a druga, čini se, nije

(17) Povijest Božje države ima svoju pretpovijest u pralikovima, znakovima i žrtvama Starog zavjeta. To se gledanje nalazi već u Pavla (1 Kor 10, 1-11; Heb 10, 1), a za njim u crkvenim ocima: usp. Ignacije, *Ad Magn.* 8, 2-9; *Ad Philad.* 9; *Poslanica Diognetu* 3. 2-4, 4; Irenej 4, 12, 3 i tako redom.

biliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant⁷⁵, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.

Incerte loquitur
Porphyrius de
consecrationi-
bus theurgicis.
CC 282

- 2. Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae / per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat; ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet; nunc autem velut eius lauda/toribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines⁷⁶. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea, quae vere sunt. Ex quo intellegi potest, qualium deorum vel qualem visionem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur, quae vere sunt. Denique animam rationalem sive, quod magis amat dicere, intellectualem, in sua¹ posse dicit evadere, etiamsi quod eius spirituale est nulla theurgica fuerit arte purgatum; porro autem a theurgo

PL 287

¹ sua] superna M.

⁷⁵ Usp. PLATON, *Gozba* 203 e; *Fileb* 44 c; PLOTIN, *Eneade* 4, 4, 42—44; JAMBLIH, *De myst.* 1, 9, 3, 25; DIODOR, 1, 76.

⁷⁶ Usp. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* 12, 24, 50—51.

bilo čarobništvom (*magia*) bilo ogavnijim imenom — vračanje (*goetia*) bilo časnijim nazivkom čudotvorstvo (*theurgia*)⁷⁵A oni koji nekako pokušavaju takvo što razlučiti na dvoje, pa tako jedni odani tim nedopuštenim vještinama zaslužuju kaznu (koje svjetina naziva i vješticama ili vještacima) — jer o tima kažu kako pripadaju vračanju —, dok bi htjeli da su im pohvalni oni drugi, kojima pripisuju čudotvorstvo, a i jedni i drugi su podložni prijevornim obredima demonâ, skrivenih pod imenom anđelâ (18).

2. Pa i Porfirije obećava nekakvo pročišćenje duše čudotvorstvom (19), iako o tome raspravlja i kolcbljivo i sramežljivo; on doduše niječe da bi takvo umijeće moglo ikomu osigurati povratak k Bogu; tako te možeš vidjeti kako se njegovo mnijenje koleba između porokâ svetogrdne praznovjeric i poziva filozofije. Naime, sad nas upozorava, kako je takvo umijeće prijevorno i u samoj izvedbi pogibeljno te zabranjeno zakonima; a sad opet (kao da popušta njegovim hvaliteljima) tvrdi kako je ono korisno za čišćenje jednog dijela duše, ne dakako onog razumskog (20) (kojim se poima istina razumnâ koje nemaju nikakvih tjelesnih nalikâ), nego onog duhovnog, kojim se poimaju likovi tjelesnina⁷⁶B. O tome dijelu kaže, kako s pomoću nekakvih čudotvoračkih posvećenja (koje naziva *teletae*) postaje sposoban i prikladan da primi duhove i anđele te da vidi bogove. Ali ipak priznaje kako se od takvih čudotvoračkih *teletai* u razumskoj duši ne događa nikakvo pročišćenje po kojem bi bila sposobna vidjeti svojega Boga te shvatiti one stvari koje su istinske. Iz toga se može razumjeti kakvi su to bogovi i kakvo viđenje o kojima veli da se do njih dolazi takvim čudotvoračkim posvećenjima; to je viđenje u kojem se ne vide one stvari koje istinski jesu. Zatim tvrdi kako se razborita duša (ili kako više voli reći — razumska) može skloniti u svoje vlastito područje, čak i ako njezin duhovni dio nije pročišćen nikakvim čudotvoračkim umijećem; dalje kaže, kako očišćenje duhovnog dijela čudotvorstvom samo sobom ne odvodi ni do besmrtnosti, ni do vječnosti.

(18) Po učenju neoplatonika bitna je razlika između teurgije i magije ili vračarija; teurgijom se postiže prisutnost i zajedništvo s bogom; magijom naprotiv, s pomoću doticaja i suugodenosti (čaranjem), treba dohvatiti demon-sku moć i uz pomoć nje gatati ili postizavati neobične, izvanredne i kadšto zlo-kobne učinke: usp. Plotin, *n. dj.* 4, 4, 38-40; Jamblih, *De myst.* 1, 11-12; 27-28.

(19) O teurgijskim postupcima piše Porfirije; Augustin se sreo s njegovim učenjem u prijevodima Marija Viktorina. Navode je sabrao i kritički obradio Bidez, *Vie de Porphyre*, Hildesheim 1964.

(20) Porfirije govori o čišćenju i vrstama kreposti s tim u svezi. Čisteće kreposti usavršuju čovjeka čineći ga božanskim.

A. Proricanje koje čovjeka dovodi u vezu s božanstvom bilo uzdignućem vidovnjaka u zanosu, bilo spuštanjem božanstva uz pomoć čarobničkog umijeća.
B. Augustin se u ovome poglavlju vjerojatno služi izgubljenom Porfirijevom raspravom *O usponu duše*. To se djelo spominje u XXIX poglavlju kao *De Regressu Animae*. Augustin je morao poznavati latinski prijevod Marija Viktorina. Razliku između razumskih i duhovnih dijelova duše Porfirije preuzima od Plotina. U neoplatoničkom sustavu razumsko je treći i najviši stupanj duše. Taj dio duše postiže razumijeće trenutnim uvidom. A duhovni ili srednji stupanj prosuđuje osjete te spoznaje procesom umovanja.

spiritalem purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perveniat. Quamquam itaque discernat a daemonibus Angelos, aëria loca esse daemonum, aëtheria vel empyrea disserens Angelorum, et admoneat utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad Angelorum superna consortia: cavendam tamen daemonum societatem expressa quodam modo confessione testatur, ubi dicit animam post mortem luendo poenas cultum daemonum a quibus circumveniebatur horrescere; ipsamque theurgian, quam velut conciliatricem Angelorum deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quae vel ipsae invideant purgationi animae, vel artibus serviant invidorum, quaerelam de hac re Chaldaei nescio cuius expromens: *Conqueritur*, inquit, *vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille*, inquit, *et iste non solvit*. Quo indicio dixit apparere theurgian esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disciplinam; pati etiam deos et / ad illas perturbationes passionesque deduci, quas communiter daemonibus et hominibus Apuleius attribuit⁷⁷; deos tamen ab eis aëtheriae sedis altitudine separans et Platonis asserens in illa discretione sententiam⁷⁸.

CC 283

Theurgia dii
compscuntur
ne adsint.
PL 288

10. Ecce nunc alius Platonicus, quem doctiorem ferunt, Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationibus dicit, quoniam sacris precibus adiurari tenerique^u potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo, qui imperabat malum, ut ab alio^v, qui poscebat bonum, per eandem artem theurgicam solvi illo timore non possent et ad dandum beneficium liberari. Quis non videat haec omnia fallacium daemonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus? Nam si haec apud deos agerentur bonos, plus ibi utique valeret beneficus purgator animae quam malevolus impeditor. Aut si diis iustis

^u empyria CC.

^v ab alio M.

⁷⁷ APULEJ, *De deo Socr.* 12; usp. *gore* 9, 3.

⁷⁸ Usp. PLATON, *Epin.* 984 d; APULEJ, *De deo Socr.*, 5 ss.

Tako Porfirije razlikuje demone od anđela, objašnjavajući kako demonima pripadaju uzdušna smjestišta, a anđelima ona u eteru ili ognjenu svijetu, te iako opominje kako se treba okoristiti prijateljstvom kakvog demona (uz pomoć kojega se nakon smrti čovjek može barem malo podići iznad zemlje), ipak priznaje kako je drukčiji put koji vodi do nebeskog društva anđela. Štoviše, on u nekakvoj vrsti izričite ispovijedi izjavljuje da se treba čuvati društva demonâ, na onome mjestu gdje kaže kako se duša nakon smrti okajavajući svoje grijehe užasava štovanja demonâ, koji je bijahu opsjedali. Pa iako preporučuje čudotvorstvo kao izmiriteljicu između ljudi i anđela ili bogova, ne može poreći kako se ono bavi takvim silama koje su ili same zavidne na očišćenju duše ili pak služe vještinama zavidnikâ, i navodi žalbu nekog Kaldejca upravo o tome: »Nekakav dobar muž iz Kaldeje se žali, kako je njegove goleme napore da očisti dušu osujetio jedan drugi čovjek, moćan u istome umijeću, koji je voden zavišću zazvao sile svetim molitvama, kako ne bi ispunile njegove zamolbe.« I tako — kaže Porfirije — »što je jedan zauzlaog drugi nije mogao odriješiti«. Prema tome pokazu kaže kako je jasno da je čudotvorstvo nauk kojim se može postići i dobro i zlo i među bogovima i među ljudima (21); pa da prema tome i bogovi trpe one smutnje i strasti, koje Apulej smatra zajedničkom značajkom demonâ i ljudi,⁷⁷ iako bogove odvađa od njih uzvišenošću eterskog staništa, pridržavajući se u tome Platonova mnijenja⁷⁸.

10. Sad evo drugi platonik (kojega smatraju učenijim od Apuleja), Porfirije, tvrdi kako se ne-znam-kakvim čudotvoračkim naukom i sami bogovi mogu sputati strastima i smutnjama (22), jer su se svetim zaklinjanjima mogli zazvati i spriječiti da osiguraju očišćenje duše; i toliko su se zaplašili od onoga koji zahtijevaše zlo, tako te ih onaj drugi čovjek (koji je istim čudotvornim umijećem tražio od njih dobro) nije uzmogao izbaviti toga straha i osloboditi ih, kako bi mu podarili to dobročinstvo.

Tko da ne vidi kako su sve to izmišljotine prijevarnih demona, ako sâm nije njihov najbjedniji rob i tuđinac milosti istinskoga izbavitelja? Jer ako se to zbivalo kod dobrih bogova, onda bi tu više vrijedio dobrohotan očištitelj duše negoli zlohotan zaprečitelj. Ili pak, ako

O čudotvorstvu, koje zazivanjem demonâ obećava lažno očišćenje duša

(21) Augustin drži da je Porfirije doživio utjecaj Plotina pa se kao i on nastoji snaći da teurgijskim postupkom omogući uzdizanje duše (usp. Plotin, *n. dj.* 4, 4, 26).

(22) Od prethodnog poglavlja Augustin ima pred sobom stavak iz Porfirijeva *De regressu animae* (v. Bidez, *n. dj.* u bilj. 19, dodatak str. 27, fr. 2).

homo, pro quo agebatur, purgatione videbatur indignus, non utique ab invidio territi nec, sicut ipse dicit, per metum valentioris numinis impediti, sed iudicio libero id negare debuerunt. Mirum est autem, quod benignus ille Chaldaeus, qui theurgicis sacris animam purgare cupiebat, non invenit aliquem superiorem deum, qui vel plus terreret atque ad bene faciendum cogeret terribis deos, vel ab eis terrentem compesceret, ut libere bene facerent; si tamen theurgo bono sacra defuerunt, quibus ipsos deos, quos invocabat animae purgatores, prius ab illa timoris peste purgaret. Quid enim causae est, cur deus potentior adhiberi possit a quo terreantur, nec possit a quo purgantur? An invenitur deus qui exaudiat invidum et timorem diis incutiat ne bene faciant; nec invenitur Deus qui exaudiat benevolum et timorem diis auferat ut bene faciant? O theurgia praeclara, o animae praedicanda purgatio, ubi plus imperat immunda invidentia, quam impetrat pura beneficentia! Immo vero malignorum spirituum cavenda et detestanda fallacia, et salutaris audienda doctrina. Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel Angelorum imagines vel deorum tamquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est, quod Apostolus dicit: *Quoniam satanas transfiguratur se velut angelum lucis*⁷⁹. Eius enim sunt illa / phantasmata, qui miseris animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens irretire et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, avertere, sicut de Proteo dictum est,

*formas se vertit in omnes*⁸⁰,

hostiliter insequens, fallaciter subveniens, utrobique nocens.

CC 284

Anebonti Porphyrius quaedam ludibria magiae...
PL 289

11. 1. Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et / quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna atque in ipso lunae globo;

⁷⁹ 2 Kor 11, 14.

⁸⁰ VERGILIJE, *Georg.* 4, 411.

se pravičnim bogovima čovjek o kojem se radilo činio nedostojnim očišćenja, onda su mu to oni morali zabraniti ne zbog toga što bijahu zaplašeni od zavidnika (kao što sâm reče) — spriječeni strahom od moćnijeg božanstva — nego svojom slobodnom voljom (23). Čudno je što onaj dobrohotni Kaldejac (koji hotijaše očistiti dušu čudotvornim obredima) nije iznašao kakvog višeg boga koji bi još više zaplašio one zaplašene bogove te ih nagnao da učine dobro, ili pak obuzdao onoga zaplašitelja, kako bi oni mogli slobodno učiniti dobro; ako su već dobromu čudotvorcu manjkali obredi kojima bi prije od pošasti onoga straha očistio te iste bogove koje zazivaše kao očistitelje duše. Po kojem je to razlogu da se moćniji bog može zazvati kako bi ih zaplašio, a ne može, kako bi ih očistio? Zar se nalazi bog koji uslišava zavidnika, i uljeva bogovima strah, kako ne bi učinili dobro; a ne nalazi se bog koji uslišava dobrohotnika, te lišava bogove straha, kako bi dobro činili?

O čudna li čudotvorstva, o duševnog li očišćenja dostojna glasovitosti, gdje više uzmože nečista zavist nego što postiže čisto dobročinstvo! Nije to ništa drugo nego obmana opakih duhova, zabluda koje se treba čuvati i gnušati; dok treba slušati nauk spasonosni! A što se tiče onoga, kako ti koji se bave svetogrđnim obredima oko takvih prljavih očišćenja — vide (kao što sâm Porfirije pripominje) tobože pročišćenim duhom: nekakve divne slike bilo anđela bilo bogova — ako uopće što god takvo opažaju — onda je to onako kao što apostol kaže: »Jer se sami sotona pretvara u anđela svjetla«⁷⁹). Jer njegove su to opsjenc, Vraga, koji želi bijedne duše uhvatiti u zamku — lažnim obredima mnogih lažnih bogova — te ih odvratiti od istinskog štovanja istinskog Boga (po kojem se jedinome mogu očistiti i iscijeliti), i upravo kao što je o Proteju rečeno »u sve se obrće oblike«⁸⁰), jer progonio nas on neprijateljski, ili pak prijetvorno pomagao, obojima nam jednako škodi (24).

11. 1. Sam se Porfirije pokazao mudrijim kad je pisao Egipćaninu Anebontu, te pri tome — tražeći savjeta i pitajući — i razotkrio i opovrgao ta svetogrđna umijeća.^A Tu on opovrgava sve demone, te veli kako ih zbog njihove gluposti privlači vlažna isparina^B, pa zato i nisu u eteru, nego u zraku ispod Mjeseca i na samoj Mjesečevoj

(23) Augustinova kritika pokušaja da se bog podvrgne teurgijskim postupcima (prema Porfiriju, *Epist. Aneb.* fr. 26-31 Faggin) utemeljena je s teističkoga stajališta; ali ne uzima u obzir da je drugoj strani osnova naturalističko tumačenje božanstva, po kojemu bog ima u svemiru određenu ulogu, vezanu uz neizbježan i sudbinski zakon svijeta, a na koji želi teurg svojim zahvatom djelovati ne bi li ga pokrenuo u sebi povoljnom pravcu.

(24) Augustin je tako reći jedini pisac starine koji nam je ostavio dragocjene podatke o sadržaju Porfirijeva *De regr. an.* (usp. ipak i Arnobije, *Adv. nat.* 2, 52). Taj *regressus* (grčki vjerojatno ἐπίστροφος; v. Bidez, *n. dj.* u bilj. 19, str. 161) znači uzdignuće, ulazak i povratak; sve to prema platoničkoj nauci: usp. Platon, *Phaedr.* 247e-249d; Plotin, *n. dj.* 6, 7.6, 7, 36 i drugdje.

^A *Anebont* je egipatski svećenik kojeg spominje Euzebije. Samo Porfirijevo pismo je izgubljeno, a sačuvani su samo dijelovi u Euzebija i Jamblaha (*De Mysteriis*).
^B To jest dim žrtava.

O Porfirijevoj poslanici Egipćaninu Anebontu, u kojoj traži da ga pouči o razlici među demonima

verum tamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito movetur, omnibus daemonibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur. Miratur autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt; et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distinguuntur, quo modo deos esse existimandum sit solem et lunam et visibilia cetera in caelo, quae corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quo modo alii benefici, alii malefici esse dicantur; et quo modo incorporalibus, cum sint corporei, coniungantur. Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint passiones² an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant; et potius venire extrinsecus conicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid eius modi mirabiliter operentur. Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum, et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava; ceterum circa ea, quae vere bona sunt, nihil opitulari, immo vero ista nec nosse, sed et male conciliare et insimulare atque impedire nonnumquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et cetera, quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tamquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari⁸¹. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam dia/bolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula christiana nec cunctatur esse^{8a}, et liberrime detestatur. Nisi forte iste et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et alios talium operum tamquam divinatorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere.

CC 285

² passiones] potentiores M.

^{8a} cunctatur esse] nosse cunctatur M.

⁸¹ PORFIRIJE, *Posl. Aneb.*, fr. 3. 8—9. 12—14. 17—22. 24.

kruglji; ali se ipak ne usuđuje pripisati svima demonima sve obmane, opačine i besmislice (koje ga s pravom rasrđuju). Naime, po uzoru na druge, i on neke demone naziva dobroćudnim, iako priznaje kako su općenito svi nerazboriti.

Porfirije se zatim čudi što ne samo da bogove privlače prinesene žrtve nego čak bivaju nagnani i prisiljeni činiti ono što ljudi ushtjednu; a ako se opet tijelom i netjelesnošću između se razlikuju demoni i bogovi, kako se onda može vjerovati da su bogovi Sunce, Mjesec i ostale videvine na nebu, o kojima uopće ne dvoji da su tijela; ako i jesu bogovi, kako se može reći da su jedni dobrohotni, a drugi zlohotni; te kojim se načinom vezuju s netjelesninama, kad su sami tjelesnine.

On čak ispituje, kao da sumnja, da li onima što vraćaju, ili izvode nekakva čudesa, moć za takvo što dolazi od čuvstava duše ili od kakvih izvanjskih duhova; nagada kako je vjerojatnije da dolaze izvana, zbog toga što se kamenjem i različitim travama neki ljudi začaravaju, otvaraju zaključana vrata, i izvode slična čudesa. Stoga, kaže on, neki misle, kako postoji nekakav rod bića kojemu je svojstveno uslišavati zamolbe, koji je po naravi prijevaran, sveobličan, vičan mnogim načinima; sposoban javljati se u liku bogova, demona i duša pokojnikâ, te da je to rod stvorova koji čine sve ono što se čini kao dobro ili kao opako; u onim stvarima što su istinski dobre oni nisu ni od kakve pomoći; dapače, o tima ništa i ne znaju, nego naopako svjetuju, krivo optužuju, te katkada sprečavaju uporne sljedbenike kreposti; puni su ludosti i umišljenosti, rađuju se žrtvenom vonju, podaju se laskama; to i sve ostalo o tome rodu himbenih i opakih duhova (koji izvana dolaze u dušu pa obmanjuju ljudska sjetila, bila ona usnula ili budna) Porfirije ne tvrdi kao nešto u što je i sam uvjeren, nego oprezno podozrijeva ili dvoji, time što izjavljuje kako tako drugi misle.⁸¹ Jer zaista bijaše teško tomu velikom filozofu bilo spoznati bilo otvoreno odbaciti tu cjelokupnu vražju družbu, o kojoj ni jedna kršćanska staričica niti sumnja da opstoji, niti se imalo ustručava da je opovrgne. Ukoliko se možda nije bojao, da ne uvrijedi samoga Anebonta, kojemu je pisao (kao veoma istaknutog velesvećenika takvih obreda) a i neke druge štovatelje takvih izvedaba, koji su ih smatrali božanskim djelima te onim što pripada štovanju samih bogova (25).

(25) Porfirijevo *Pismo Anebonu*, egipatskom svećeniku, navodi znatnim dijelom radi pobijanja Jamblihov *De mysteriis*; to je umjesna, bistra i stegnuta kritika magijskih i teurgijskih radnji koje je Porfirije zagovarao: o tome Bidez, *n. dj.* u bilj. 19.

...et absurda e-
disserit.

PL 290

- 2. Sequitur tamen et ea velut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quaerit enim cur tamquam melioribus invocatis quasi peioribus imperetur, ut iniusta praecepta hominis exsequantur; cur attrectatum re Veneria non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur; cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntiant, / ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum, eumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur; quid sit, quod non daemone vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuiusque caelestium homo vitio cuiuslibet obnoxius intendit minas eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et caelum se collidere comminatur et cetera similia homini impossibilia, ut illi dii tamquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chaeremonem quemdam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea, quae apud Aegyptios sunt celebrata rumoribus vel de Iside vel de Osiride marito eius, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille, qui carminibus cogit, ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere iussa neglexerint⁸². Haec atque huiusmodi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis caelestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem atque his terroribus ad facienda quae voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur; immo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intellegi illos haec agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinione deseripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, daemones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt. Et quod ei videtur herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus / siderum fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exsequendis, totum hoc ad eosdem ipsos daemones pertinet ludi-

CC 286

⁸² PORFIRIJE, *Posl. Aneb.*, fr. 27.

2. Nu, Porfirije nastavlja te sve kao da istražuje spominje one stvari koje — kad se trijezno razmotre — ne mogu se pripisati nikomu drugom nego zloćudnim i himbenim silama. On, naime, pita zašto se njima koji su zazivani kao bolji naređuje zatim kao gorima, da izvršavaju čovjekove nepravedne naredbe; zašto oni ne uslišaju molitelja ukaljana spolnim snošajem, dok se sami ni malo ne ustručavaju upuštati u svakovrsne rodoskrvne suloge; zašto nalažu svojim žrecima da se moraju suzdržavati od životinjske hrane (kako se, dakako, ne bi okaljali tjelesnim isparinama), dok ih same mame ostali vonjevi i mirisi prinesenih žrtava; i brane svojim posvećenicima dodir s mrtvim truplom, a svetkovine im se slave množinom trupala; te zašto (ne kakvomu demonu ili duhu nekog pokojnika, nego samomu Suncu i Mjesecu ili kojem drugom nebeskom tijelu) prijete čovjek obuzet bilo kojom zloćom pa ih lažno plaši, da bi od njih iznudio istinsku uslugu. Taj, naime, prijete kako će nebo razbiti te ostale slične stvari čovjeku nemoguće, da bi onda ti bogovi (poput najlude djece) — učinili što im se nalaže, preplašeni tim lažnim i smiješnim prijetnjama. Kaže kako je nekakav Heremon^C (poznavaatelj takvih svetkovina, ili bolje rečeno svetogrdâ) pisao da u Egipćana one izvedbe u kojima se spominju zgode o Izidi ili njezinoj suprugu Ozirisu imaju najviše moći prisiliti bogove da učine što im se naređuje, kad onaj koji ih pjesmama prisiljava pri tome prijete kako će ili razglasiti ili ukinuti te tajne, grozeći se čak kako će i razbacati isječene Ozirisove udove, ako propuste izvršiti što im naređuje⁸²).

Što se čovjek grozi takvim ispraznim i bezumnim prijetnjama samim bogovima, ne bilo kojim, nego onim nebeskim koji sjaju zvjezdanim svjetlom, i to ne bez učinka, nego prisilivši ih silovitom moću i navevši ih tim groznjama i da učine što je ushtio — tomu se Porfirije s pravom čudi (26); zapravo, u liku onoga koji se čudi i istražuje uzroke takvim pojavama, on daje razumjeti kako to čine oni duhovi kojih je rod već opisao kao mišljenje drugih; a ti nisu po naravi himbeni (kao što sâm reče) nego po svojoj pogrešci, pretvarajući se da su bogovi ili duše pokojnika; i ne pretvaraju se oni (kao što opet on kaže) da su demoni, nego jesu demoni. A što se njemu čini kako — travamá, kamenjem, životinjama, stanovitim zvucima te glasovima, crtarijama i kipićima, pa i promatranjem nekih gibanja nebeskog zvijezda — ljudi na zemlji proizvode sile sposobne dovesti do različitih učinaka, — sve to pripada onim istim demonima, koji izigravaju duše njima podvrgnute, te sebi za nasladu priređuju zabave od ljudskih zabluda.

(26) Magija, teurgija i astrologija uzajamno su se prožimale tako da su se *matematici* oslanjali na zazive i preklinjanja teurga: usp. u tom smjeru Plotinovu raspravu 2. i 3. o utjecaju nebeskih tijela na nas.

^C Egipatski svećenik, stoički filozof, Neronov učitelj. Pisao o repaticama i o egipatskom svećenstvu. Djela mu nisu sačuvana. Spominje ga i sv. Jeronim.

ficatores animarum sibimet subditarum et voluptaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo re vera dubitans et inquirens ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus convinctur et redarguantur, nec ad eas potestates, quae nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur; aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem aegyptium talibus erroribus deditum et aliqua magna se scire opinantem non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistulae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex aegyptia sapientia⁸³. Ceterum illos, quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, aut^{ab} propter nuptias vel mercaturam vel quid huiusmodi mentem divinam inquietarent, / frustra eos videri dicit coluisse sapientiam⁸⁴; illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera praedicerent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum.

PL 291

Patrocinium suscipimus verae religionis (12-32)

Deus immutabilis
signa facit in
rerum natura...

12. Verum quia tanta et talia geruntur his artibus, ut universum modum humanae facultatis excedant: quid restat, nisi ut ea, quae mirifice tamquam divinitus praedici vel fieri videntur nec tamen ad unius Dei cultum referuntur, cui simpliciter inhaerere fatentibus quoque Platonicis et per multa testantibus solum beatificum bonum est, malignorum daemonum ludibria et seductoria impedimenta, quae vera pietate cavenda sunt, prudenter intellegantur? Porro autem quaecumque miracula sive per Angelos sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cultum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri ipso Deo in illis operante credendum est. Neque enim audiendi sunt, qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant, cum ipse etiam secundum ipsos fecerit mundum, quem certe visibilem negare non possunt. Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est caelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus / fecit. Sicut autem

CC 287

⁸³ PORFIRIJE, fr. 29—32. 36—37; usp. EUZEBIJE CEZAREJSKI, *De praep. evang.* 3, 4; 5, 8—10.

⁸⁴ PORFIRIJE, *Posl. Aneb.*, fr. 35. 46—49.

Stoga, *ili* Porfirije zaista sumnja i istražuje te stvari, a ipak navodi ono što ih opovrgava i pobija, te pokazuje kako ne pripadaju među one sile koje nam pomažu da dodemo do blaženog života, nego među obmanitelje demone; *ili* pak, da pomislimo bolje o filozofu, tim je načinom htio da ne uvrijedi čovjeka Egipćanina (odana tima zabludama i uvjerena kako zna neke krupne stvari) svojim oholim ugledom učitelja, niti da ga uznemiri otvorenom protivničkom prepirkom, nego da kao poniznošću onoga što ispituje i želi spoznati dotičnika navede, da promisli o takvim činovima i time mu pokaže kako ih treba prezreti ili čak izbjegavati.

Napokon, gotovo pri kraju poslanice on od svećenika moli neka ga pouči o putu do blaženstva, a prema egipatskoj mudrosti⁸³). Zatim, o onima koji se obraćaju bogovima samo kako bi pronašli odbjegla roba ili se dočepali kakva posjeda ili radi ženidbe ili radi prodaje, pa zbog bilo čega takvoga uznemiravaju božanski um. o tima veli da su uzalud njegovali mudrost;⁸⁴) a sama ta božanstva kojima se obraćaju, čak ako im i istinito pretkazuju o ostalim stvarima, ipak ih ništa ni smisljeno ni prikladno ne svjetuju o blaženstvu, pa stoga ona nisu ni bogovi ni dobrohotni demoni, nego su ili onaj kojega zovu Obmanjivačem, ili naprosto ljudska izmišljotina.

Apologetika istinite religije (12-32)

12. Nu, budući se takvim umijećima izvode takva i tolika čudesa koja nadmašuju sveukupnu mjeru ljudske sposobnosti, što drugo preostaje nego mudro shvatiti da te stvari (koje se čine kao da se čudesno i božanski pretkazuju ili zbivaju) nikako ne pripadaju štovanju jedinoga Boga, prostodušan pristanak uz kojega — kako i platonici priznaju i posvjedočuju mnogim dokazima (27) — jedino je dobro koje donosi blaženstvo, jer su one smicalice, māmila i zapreke zloćudnih demona, od kojih se treba braniti istinskom pobožnošću?

Dočim, koja god su čudesa — bilo preko anđela ili kojim god drugim načinom — tako izvedena po božanskoj moći da preporučuju štovanje i vjeru jednoga Boga (u kojemu je jedinome blažen život), u njih treba istinski vjerovati, kao u djela onih ili preko onih koji nas ljube — u skladu s istinom i pobožnošću, dok sam Bog u njima djeluje.

Isto tako ne treba slušati one koji niječu da nevidljiv Bog može činiti vidljiva čudesa, kad je On i prema njihovu mnijenju načinio svijet, o kojem zaista ne mogu reći da nije vidljiv. Dakle, što god se čudesno dogodi u ovome svijetu doista je manje negoli cijeli ovaj svijet, to jest nebo, zemlja i sve što je u njima, a što je zaista stvorio Bog. Ali isto tako poput njega koji ga je stvorio, i način kojim ga je

O čudesima koja
je počinio istinski
Bog koje mu poslu-
žiše sveti anđeli

(27) Vidi gore knjiga 9, 17 s bilj. 36: riječ je o orfijsko-pitagorejskoj temi udioništva u bogu, o bivanju s njim i o suobličanju bogu: usp. Platon, *Lis.* 219d-220b; Plotin, *n. dj.* 4, 8, 1; *Corpus herm.* Ascl. 3.

ipse qui fecit, ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Quamvis itaque miracula visibilium naturarum videnti assiduitate viluerint, tamen, cum ea sapienter intuemur, inusitatissimis rarissimisque maiora sunt. Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo. Quapropter Deus, qui fecit visibilia caelum et terram, non dedignatur facere visibilia miracula in caelo vel^{ac} terra, quibus ad se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam; ubi vero et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecumque futura sunt. Nam temporalia movens temporaliter non movetur, nec aliter novit facienda quam facta, nec aliter invocantes exaudit quam invocatos videt. Nam et cum exaudiunt Angeli eius, ipse in eis exaudit, tamquam in vero nec manu facto templo suo, sicut in hominibus sanctis suis, eiusque temporaliter fiunt iussa aeterna eius lege conspecta⁸⁵.

...et in hominum rebus gestis...
PL 292

13. Nec movere debet, quod, cum sit invisibilis, saepe visibiliter patribus apparuisse memoratur⁸⁶. Sicut enim sonus, quo auditur sententia in silentio intellegentiae / constituta, non est hoc quod ipsa: ita et species, qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse. Verum tamen ipse in eadem specie corporali videbatur, sicut illa sententia ipsa in sono vocis auditur; nec illi ignorabant invisibilem Deum in specie corporali, quod ipse non erat, se videre. Nam et loquebatur cum loquente Moyses et ei tamen dicebat: *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum, scienter ut videam te*⁸⁷. Cum igitur oporteret Dei legem in edictis Angelorum terribiliter dari⁸⁸, non uni homini paucisve sapientibus, sed universae genti et populo ingenti: coram eodem populo magna facta sunt in monte, ubi lex per unum dabatur⁸⁹, conspiciunt multitudinem mctuenda et tremenda quae fiebant. Non enim populus Israel sic Moysi credidit, quem ad modum suo Lycurgo Lacedaemonii, quod a Iove seu Apolline leges, quas condidit, accepisset⁹⁰. Cum enim lex dabatur populo, qua coli unus

^{ab} vel M.

^{ac} in *dod. M.*

⁸⁵ Usp. AUGUSTIN, *Contra Faustum* 22, 27.

⁸⁶ Post 3, 8. 6, 12. 12, 1. 28, 13. 32, 30; Izl 3, 6; Br 12; usp. AUGUSTIN, *Quaest. in Heptat.* 2, 9, 101; *Epp.* 147—148.

⁸⁷ Izl 33, 13.

⁸⁸ Dj 7, 53.

⁸⁹ Izl 19 ss.

⁹⁰ Usp. HERODOT 1, 65; PLUTARH, *Likurg* 6.

stvorio čovjeku je skriven i neshvatljiv. Pa iako su čudesa vidljivih naravi izgubila na cijeni jer ih svakodnevno vidamo, ipak — zagledamo li se s mudročću u njih — pokazat će nam se većim od najneobičnijih i onih najrjeđih. Naime, od svakoga čuda koje biva po čovjeku veće je čudo sam čovjek.

Zbog toga Bog, koji je načinio vidljivim nebo i zemlju, nije smatrao nedostojnim činiti vidljiva čudesa na nebu ili na zemlji (28), kako bi dušu (do tada predanu vidljivostima) pobudio da štuje njega nevidljivog; ali gdje i kada to čini, nalazi se u nepromjenjivoj namisli koja je pri njemu samome, u rasporedu stvari u kojem je već prisutno vrijeme koje će doći. Jer iako pokreće vremenine (*temporalia*), sam se ne giba vremenito (*temporaliter*); i on ništa drukčije ne zna o stvarima koje treba činiti nego o onim učinjenim, i ništa drukčije ne uslišava one koji ga zazivaju negoli što vidi one koji će ga zazivati. Pa i kad uslišavaju anđeli njegovi, sam on u njima je onaj tko uslišava, kako u svojem istinskome hramu nenačinjenu rukom tako i u svojim svetim ljudima, a njegove zapovijedi vremenito se provode, iako su videne prema njegovu vječitom zakonu⁸⁵).

13. Isto nam tako ne treba smetati ni to što, iako je nevidljiv, pamt i se da se često vidljivo pokazivao našim ocima.⁸⁶ Jer, kao što zvuk kojim čujemo mnijenje, koje je nastalo u tišini razumnosti, nije isto što i ono samo, isto tako i lik kojim je viđen Bog, koji je po svojoj naravi nevidljiv, ne bijaše isto što i on sam. Pa ipak se on sam vidio u tome tjelesnom liku, upravo kao što se ono mnijenje čulo u zvuku glasa; isto su tako naši preci znali da su vidjeli nevidljivog Boga u tjelesnome liku, koji nije on sam. Naime, Bog je govorio Mojsiju, koji je s njim razgovarao, pa ipak mu je rekao: »Ako uživam tvoju blagonaklonost, pokaži mi se sam, kako bih te mogao vidjeti i spoznati.«⁸⁷

Kad je dakle ustrebalo u obliku andeoskih naredaba strahovito proglasiti Božji zakon⁸⁸ (ne jednomu čovjeku ili nekolicini mudraca, nego cijelomu narodu i golemome puku) na gori pred istim tim pukom učinjene su goleme stvari, gdje se zakon predavao preko jednog čovjeka⁸⁹, dok je mnoštvo promatralo strahujući i drščući od onoga što se zbivalo. Jer izraelski puk nije Mojsiju vjerovao onako kao što Lakedemonjani vjerovahu svojem Likurgu, što je primio od Jupitera ili Apolona zakone koje je postavio⁹⁰. Kad se, naime, puku predavao

O nevidljivom Bogu, koji se često predočivao vidljivim, ali ne prema onome kakav jest, nego prema predodžbenoj moći onih koji ga gledaju

(28) U *Božjoj državi* mnogo se govori o čudesima, što će u 21. i 22. knjizi postati osnovicom čitave apologetike. Augustin često razlikuje čudesna djela što ih Bog tvori u prirodi ravnajući i podržavajući njezin tok — ta su nam djela preobična zbog redovitosti: *quae assiduitate viluerunt* — od onih neobičnih čudesnih djela što ih čini da izazove ljudsku pozornost i utvrdi našu vjeru (npr. *In Io.* 9, 1; 24, 1 i tako dalje).

iubebatur Deus, in conspectu ipsius populi, quantum sufficere divina providentia iudicabat, mirabilibus rerum signis et^{ad} motibus apparebat ad eandem legem dandam Creatori servire creaturam.

14. Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur⁹¹; ita sane ut etiam illo tempore, quo visibilia promittebantur divinitus praemia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitae transitoriae beneficiis cuiquam nisi vero animae Creatori et Domino subderetur. Omnia quippe, quae praestare hominibus vel Angeli vel homines possunt, in unius esse Omnipotentis potestate quisquis diffitetur, insanit. De providentia certe Plotinus Platonius disputat eamque a summo Deo, cuius est intellegibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobatur; quae omnia quasi abiecta^{ae} et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intellegibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat⁹². Hoc Dominus Iesus ibi ostendit, ubi ait: *Considerate lilia agri, non laborant neque nent^{af}. Dico autem vobis, quia nec Salomon in tota gloria sua sic amictus est, sicut unum ex eis. Quod si faenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit^e quanto magis vos, modicae fidei?*⁹³ Optime igitur anima humana adhuc terrenis / desideriis infirma ea ipsa, quae temporaliter exoptat bona infima atque terrena vitae huic transitoriae necessaria et prae illius vitae sempiternis beneficiis contemnenda, non tamen nisi ab uno Deo expectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eis aversione perveniat.

15. Sic itaque divinae providentiae placuit ordinare temporum cursum, ut, quem ad modum dixi et in *Actibus Apostolorum* legitur⁹⁴, lex in edictis Angelorum daretur de unius veri Dei cultu, in quibus et persona ipsius Dei, non quidem per suam substan-

^{ad} ac M.

^{ae} adiecta M.

^{af} neunt CC.

⁹¹ Usp. AUGUSTIN, *De div. qq.* 83, 58, 2. 64, 2; *De Gen. c. Man.* 1, 39.

⁹² PLOTIN, *Eneade* 3, 2, 13, 22—33.

⁹³ Mt 6, 28—29.

⁹⁴ Dj 7, 53.

zakon (kojim se naređivalo da štiju jednoga Boga) na očigled samoga toga puka čudesnim znacima i trešnjom — a onoliko koliko je sudila božanska providnost da je potrebno — pokazalo se, kako je radi predaje toga zakona stvorenina svijeta poslužila Stvoritelju.

14. Prava izobrazba, kako jednoga čovjeka tako i ljudskoga roda — ukoliko se tiče Božjeg puka, — odvija se vremenski postepeno kao u slijedovima razdobljâ, kako bi napredovala od poimanja vremenitosti do vječitosti, te vidljivosti do nevidljivosti⁹¹) (29); ali čak i kad su po božanskom otkrivenju obećavane vidljive nagrade, naređeno je da treba štovati jednoga Boga, kako se ljudski um (ni radi zemaljskih dobročinstava prolaznoga života) ne bi podređivao nikomu drugomu osim istinskome stvoritelju duše i gospodaru. Jer, sve stvari koje ljudi mogu primiti bilo od anđela bilo od ljudi u ovlasti su jednoga Svemogućeg; tko god to ne priznaje taj je bezuman. Platonik Plotin zacijelo raspravlja o promisli, te je potkrepljuje polazeći od najvišega Boga (kojega je ljepota razumska i neizreciva) i spuštajući se do ovih najnižih zemljanina, kojima dokazuje ljepotu u cvjetovima i listovima; a sve te stvari — kako on ustvrđuje — budući su prezrene i veoma brzo propadaju — ne bi mogle imati najskladnije razmjere svojih oblika, da se ne oblikuju odanle gdje stalno opstoji razumski i nepromjenjivi *oblik^A*, koji u sebi sadržava sve.⁹²) A to je ono što Gospodin Isus pokazuje kad kaže: »Promotrite poljske ljiljane kako rastu: Niti siju, niti predu. A ja vam kažem, da ni Salomon u svoj svojoj slavi nije bio obučen kao jedan od njih. Pa ako tako Bog odijeva poljsku travu, koja danas jest, a već se sutra baca u peć, zar neće mnogo radije vas, malovjerni?!«⁹³)

Stoga, ljudska duša koja je još slaba u svojim zemaljskim željama, te vremenito žudi za onim najnižim i zemaljskim dobrima (koja su potrebna za ovaj prolazni život, a treba ih prezreti zbog vječitih dobročinstava drugog života), posve je dobro da i njih nauči očekivati samo od jednoga Boga, tako da ni u želji za njima ne odstupa od štovanja prema Njemu, do kojega stiže samo prezrirom prema njima i odvrativši se od njih.

15. Božanskoj promisli tako se svidjelo urediti tijekom razdoblja da se (kao što već rekoh i kao što se čita u Apostolskim djelima)⁹⁴) postavi u naredbama anđeoskim zakon o štovanju jednog istinskog Boga, te se u tima vidljivo objavila i osoba samoga Boga, ne doista po

(29) Za historicističko poimanje klasične starine, napose platoničkog predanja, bitno je postupno stvaranje spoznaja, ustrojstava i ustanova na raznim područjima kulture (u pjesništvu, pravu, politici, tehnici, religiji) usmjereno prema odgajanju čovječanstva: usp. Platon, *Protag.* 322a-d; *Tim.* 22a-25d; Diodor Sikul 1, 7, 1; Lukrecije 5, 925ss.

A To jest platonska *ideja*.

O tome kako jednoga Boga treba štovati ne samo radi vječitih nego i radi vremenitih dobročinstava, jer sve su stvari u ovlasti njegove promisli

O službi svetih anđela, kojom služe Božjoj promisli

tiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subiectam Creatori creaturam visibiliter apparet et syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae vocibus loqueretur, qui in / sua natura non corporaliter, sed spiritaliter, non sensibiliter, sed intellegibiliter, non temporaliter, sed, ut ita dicam, aeternaliter nec incipit loqui nec desinit⁹⁵; quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri eius et nuntii, qui eius veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati; et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt. Haec autem lex distributione temporum data est, quae prius haberet, ut dictum est, promissa terrena, quibus tamen significarentur aeterna, quae visibilibus sacramentis celebrarent multi, intellegerent pauci⁹⁶. Unius tamen Dei cultus apertissima illic et vocum et rerum omnium contestatione praecipitur, non unius de turba, sed qui fecit caelum et terram et omnem animam et omnem spiritum qui non est quod ipse⁹⁷. Ille enim fecit, haec facta sunt, atque ut sint et bene se habeant, eius indigent, a quo facta sunt.

CC 289

Angeli ministri
sunt salutis e-
tiam miraculis...

16. 1. Quibus igitur Angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? Utrum eis, qui se religionis ritibus coli volunt sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi, an eis, qui hunc omnem cultum uni Deo creatori omnium deberi dicunt eique reddendum vera pietate praecipiant, cuius et ipsi contemplatione beati sunt et nos futuros esse promittunt? Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem / non dubitet Plotinus infelicissimum dicere⁹⁸. Cum ergo ad hunc unum quidam Angeli, quidam vero ad se ipsos latria colendos signis mirabilibus excitent, et hoc ita, ut illi istos coli prohibeant, isti autem illum prohibere non audeant: quibus potius sit credendum, respondeant Platonicis, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi vel potius periurgi; hoc enim sunt omnes illae artes vocabulo digniores; postremo respondeant homines, si ullus naturae suae sensus, quod⁹⁹ rationales creati sunt, ex aliqua parte vivit in eis; respondeant, inquam, eisne sacrificandum sit diis vel angelis, qui sibi sacrificari iubent, an illi uni, cui iubent hi qui et sibi et istis prohibent? Si nec isti nec

PL 294

⁹⁸ quo M.

⁹⁵ Usp. AUGUSTIN, *Enarr. in ps. 44*, 5.

⁹⁶ Usp. AUGUSTIN, *C. Faustum* 4, 2.

⁹⁷ Izl 20, 3, 34, 14; Lev 26, 13; Pnz 5, 6—7.

⁹⁸ PLOTIN, *Eneade* 1, 6, 7, 34—39; usp. 6, 7, 34.

svojem bivstvu (*per suam substantiam*) — koje uvijek ostaje nevidljivo propadljivim očima — nego po pouzdanim znacima, po stvaranju podređenu svojem stvoritelju; i progovorila je slovku po slovku u prelaznim vremenskim slijedovima glasovima ljudskoga jezika, iako ona po svojoj naravi (ne tjelesno, nego duhovno; ne sjetilno nego razumski; ne vremenito, nego — da tako kažem — vječito) niti ikad počinje niti ikad prestaje govoriti;⁹⁵ a sve pri njemu čistije čuju — ne uhom tijela, nego uma — njegovi služnici i glasnici, koji besmrtno blaženi uživaju u njegovoj neizmjenjivoj istini; i ono što treba učiniti oni čuju neizrecivim načinima te ono što treba provesti sve do naših videvina i osjetnina (*visibilia atque sensibilia*) to izvršavaju bez oklijevanja i bez teškoće.

A taj je zakon dat u vremenskoj razdiobi, kako bi se prijé imale obećane zemaljske stvari, kojima se ipak označivahu one vječite, koje su vidljivim obredima slavili mnogi, ali ih je malo razumjelo.⁹⁶ Ali, cjelokupno svjedočanstvo i svih riječi i svih činova toga zakona najbjelodanije potvrđuje štovanje jednoga Boga, ne jednoga iz gomile, nego onoga koji je stvorio nebo i zemlju, te svaku dušu i svakog duha, koji nije što i on sam.⁹⁷ Naime, on ih je stvorio, te su stvari stvorenine, pa da bi opstojale i bile u dobru, one trebaju njega od kojega su stvorene.

16. 1. Dakle, kojim anđelima da se povjerimo kad je posrijedi blaženi i vječiti život? Da li onima koji hoće da njih same štujemo obredima vjere, zahtijevajući od smrtnikâ da im služe svetkovinama i prinose žrtve, ili pak onima koji kažu kako sve to štovanje dugujemo jednomu Bogu, stvoritelju svega, te nam s istinskom pobožnošću (koju treba njemu iskazivati) nalažu štovati upravo njega, razmišljajući o kojemu sami su blaženi a obećaju nam da ćemo i mi biti? A to viđenje Boga viđenje je tolike ljepote i najdostojnije je tako goleme ljubavi, da Plotin ni malo ne oklijeva reći, kako je onaj tko je bez nje posve nesretan, pa kolikim god drugim dobrima inače obilovao.⁹⁸ Dakle, budući nas jedni anđeli čudesnim znacima pobuđuju da štujemo jednoga Boga, a drugi da božanski štujemo njih same (i to tako da prvi brane štovati druge, dok se drugi ne usuđuju braniti da štujemo Njega) — kojima da povjerujemo —: nek nam odgovore platonici, nek nam odgovore bilo koji filozofi, nek nam odgovore čudotvorci — ili bolje: krivotvorci^A (jer svima tim vještinama više pristaje takav nazivak); nek nam, napokon, odgovore ljudi — ako je u njima u bilo kojem dijelu živa svijest o vlastitoj naravi, da su stvoreni kao razumna bića; nek odgovore, kažem, treba li žrtvovati onim bogovima ili anđelima koji nalažu da se njima samima žrtvuje, ili pak jednomu Bogu, prema nalogu onih koji brane žrtvovati bilo sebi samima bilo onim drugima?

Da li se, radi obećana blaženog života, treba pouzdati u one anđele koji zahtijevaju da ih štujemo božanskom čašću; ili pak u one koji nalažu da svetom vjerom služimo ne njima samima, nego jednomu Bogu

A Doslovce neprevediva igra riječima *theurgi* — *periurgi*.

illi ulla miracula facerent, sed tantum praeciperent, alii quidem ut sibi sacrificaretur, alii vero id vetarent, sed uni tantum iuberent Deo: satis deberet pietas ipsa discernere, quid horum de fastu superbiae, quid de vera religione descenderet. Plus etiam dicam: si tantum hi mirabilibus factis hu/manas animas^{ah} permoverent, qui sacrificia sibi expetunt, illi autem, qui hoc prohibent et uni tantum Deo sacrificari iubent, nequaquam ista visibilia miracula facere dignarentur: profecto non sensu corporis, sed ratione mentis praeponebant eorum esset auctoritas. Cum vero Deus id egerit ad commendanda eloquia veritatis suae, ut per istos immortales nuntios, non sui fastum, sed maiestatem illius praedicantes faceret maiora, certiora, clariora miracula ne infirmis piis illi, qui sacrificia sibi expetunt, falsam religionem facilius persuaderent, eo quod sensibus eorum quaedam stupenda monstrarent: quem tandem ita desipere libeat, ut non vera eligat quae sectetur, ubi et ampliora invenit quae miretur?

CC 290

...quae nulla sunt in religione gentium.

- 2. Illa quippe miracula deorum gentilium, quae commendat historia (non ea dico, quae intervallis temporum occultis ipsius mundi causis, verum tamen sub divina providentia constitutis et ordinatis monstrosa contingunt; quales sunt inusitati partus animalium et caelo terraque rerum insolita facies, sive tantum terrens sive etiam nocens, quae procurari atque mitigari daemonicis^{ai} ritibus fallacissima eorum astutia perhibentur; sed ea dico, quae vi ac potestate eorum fieri satis evidentem apparet, ut est quod effigies deorum Penatium, quas de Troia Aeneas fugiens advexit, de loco in locum migrasse referuntur⁹⁹; quod cotem Tarquinius novacula secuit¹⁰⁰; quod Epidaurius serpens Aesculapio naviganti Romam comes adhaesit¹⁰¹; quod navim, qua simulacrum matris Phrygiae vehebatur, tantis hominum boumque cona/tibus immobilem redditam, una muliercula zona alligatam ad suae pudicitiae testimonium movit et traxit¹⁰²; quod virgo Vestalis, de cuius corruptione quaestio vertebatur, aqua impleto cribro de Tiberi ne-

PL 295

^{ah} animas] humanas M.

^{ai} daemonicis M.

⁹⁹ VALERIJE MAKSIM, I, 8, 7; G. NEPOCIJAN, *Epist.* 9, 8; VARON, *De lingua lat.* 5, 54; *Origo Gen. rom.* 17, 2, 3; usp. *gore* I, 3.

¹⁰⁰ VALERIJE MAKSIM, G. PARID, G. NEPOCIJAN, I, 4, 2; CICERON, *De divinatione* 1, 17; *De nat. deor.* 2, 3; T. LIVIJE, 1, 36.

¹⁰¹ VALERIJE MAKSIM, I, 8, 11; G. NEPOCIJAN, 9, 12; T. LIVIJE, *Epit.* II; OVIDIJE, *Metam.* 15, 622—744.

¹⁰² VALERIJE MAKSIM, I, 8, 11; G. NEPOCIJAN, 9, 12; CICERON, *De har. resp.* 13; OVIDIJE, *Fast.* 4, 295—325; LUKAN, *Phars.* 6, 503.

Kad ni jedni ni drugi ne bi činili nikakva čudesa, nego bi samo naredivali (jedni da se žrtvuje njima samima, dok bi drugi to branili, nalažući samo žrtvovanje Bogu), morala bi dostatno sama pobožnost razlučiti što od toga dvojega potječe od uznosite oholosti a što od istinske vjere. Nu, rekao bih i još više: kad bi čudesnim činima pobuđivali ljudske duše samo oni koji zahtijevaju žrtve sebi samima, dok se oni drugi (koji takvo što brane te nalažu žrtvovati samo jednom Bogu) ne bi uopće udostojili činiti vidljiva čudesa, ipak bi se trebalo osloniti na ugled ovih potonjih, oslonivši se ne na tjelesna sjetila, nego na razlog uma. Nu budući je Bog, kako bi potkrijepio izričaje svoje istine (30) (a preko onih besmrtnih glasnika koji propovijedaju ne vlastitu oholost, nego njegovo veličanstvo) odlučio počinuti veća, pouzdanija, bjelodanija čudesa — kako oni što sebi samima zahtijevaju žrtve ne bi lako na lažnu vjeru okrenuli ljude što su slabije pobožni, zapanjivši im sjetila svojim čudesima — tko bi onda bio tako nerazuman, da ne izabere ono što je istinsko i to slijedi, gdje nalazi i još veća čudesa?

2. Kad je riječ o onim čudesima poganskih bogova, koja se iznose u povijesti, ne mislim na ona što se događaju u različitim razdobljima, a zbog skrivenih razloga ovoga svijeta (koji su ipak i zasnovani i raspoređeni prema božanskoj promisli); kakvi su neobični porodi među životinjama, neobične pojave na nebu i na zemlji, što samo zastrašuju ili čak i škode, a koja se mogu izazvati ili ublažiti demonskim obredima, kako to propovijeda sama njihova najprevarnija lukavost (31); — nego mislim na ona čudesa o kojima se dostatno bjelodano vidi kako su počinjena njihovom silom i moći; kao što je ono kad kažu, kako su se likovi penatâ (koje je Eneja nosio sa sobom bježeći iz Troje) sami od sebe premješali s mjesta na mjesto;⁹⁹) kao kad je Tarkvinije britvom rasjekao kremen;¹⁰⁰) kad se zmija iz Epidaura pridružila kao pratilja Eskulapu koji je plovio u Rim;¹⁰¹) kao kad se brod koji je prevezio lik Frigijske majke nije dao ni pomaknuti s mjesta tolikim ljudima i volovima, dok ga je povukla obična ženica obvezavši ga pojasem, kao svjedočanstvom svoje čednosti;¹⁰²) kao kad je djevica vestalka kojoj čednost bijaše u pitanju riješila cijeli spor time što je vodom iz Tibera

(30) U kršćanskom tumačenju povijesti, koja je povijest spasenja, događaj ima duboku razumnost zato što je u svezi s Božjim naumom i zahvatima u vremenu; klasično je shvaćanje drugačije: po njemu nad zbivanjem ili vladom *tyche* (usp. Demokrit u Diels fr. 119) ili kob (tako stoici: usp. Ciceron, *De div.* I, 55, 125) ili neka mehanička sila (Lukrecije, *n. mj.*; Epikur fr. 374 Usen.).

(31) Mnoga od tih čuda (*ostenta, monstra* ili *portenta*) navodi Livije i naknadno zbirka, epitome, Julija Obsequensa; no nijedno od njih nema značaja providnosnog i izvanrednog Božjega zahvata u čovjekovu povijest, već su to radije neobična i od norme odstupajuća zbivanja; Valerije Maksim skupio je u zbirku čudnovate činjenice pod naslovom *Factorum et dictorum memorabilium libri IX.*

que perfluente abstulit controversiam¹⁰³. Haec ergo atque^{a1} huiusmodi nequaquam illis, quae in populo Dei facta legimus, virtute ac magnitudine conferenda sunt; quanto minus ea, quae illorum quoque populorum, qui tales deos coluerunt, legibus iudicata sunt prohibenda atque plectenda, magica scilicet vel theurgica! quorum pleraque specie tenus mortalium sensus imaginaria ludificatione decipiunt, quale est lunam deponere, *donec suppositas*, ut ait Lucretius, *propior despumet in herbas*¹⁰⁴; quaedam vero etsi nonnullis piorum factis videantur opere coaequari, finis ipse, quo discernuntur, incomparabiliter haec nostra ostendit excellere. Illis enim multi tanto minus sacrificiis colendi sunt, quanto magis / haec expetunt; his vero unus commendatur Deus, qui se nullis talibus indigere et Scripturarum suarum testificatione¹⁰⁵ et eorumdem postea sacrificiorum remotione demonstrat. Si ergo angeli sibi expetunt sacrificium, praeposendi eis sunt, qui non sibi, sed Deo creatori omnium, cui serviunt. Hinc enim ostendunt quam sincero amore nos diligant^{am}, quando per sacrificium non sibi, sed ei nos subdere volunt, cuius et ipsi contemplatione beati sunt, et ad eum nos pervenire, a quo ipsi non recesserunt. Si autem angeli, qui non uni sed plurimis sacrificia fieri volunt, non sibi, sed eis diis volunt, quorum deorum angeli sunt: etiam sic eis praeposendi sunt illi, qui unius Dei deorum Angeli sunt, cui sacrificari sic iubent, ut alicui alteri vetent, cum eorum nullus huic vetet, cui uni isti sacrificari iubent. Porro si, quod magis indicat eorum superba fallacia, nec boni nec bonorum deorum angeli sunt, sed daemones mali, qui non unum solum ac summum Deum, sed se ipsos sacrificiis coli volunt: quod maius quam unius Dei contra eos eligendum est praesidium, cui serviunt Angeli boni, qui non sibi, sed illi iubent ut sacrificio serviamus, cuius nos ipsi sacrificium esse debemus?

CC 291

Quae miracula conscripta sint in Iudaeorum historia...

17. Proinde lex Dei, quae in edictis data est Angelorum¹⁰⁶, in qua unus Deus deorum religione sacrorum iussus est coli, alii vero quilibet prohibiti, in Arca erat posita¹⁰⁷, quae Arca testimonii nuncupata est. Quo nomine satis significatur non Deum, qui per illa omnia colebatur, circumcludi solere vel contineri loco, cum res-

^{a1} alia *cod. M.*

^{am} diligunt *M.*

¹⁰³ VALERIJE MAKSIM, 8, 1, 5.

¹⁰⁴ LUKAN, *Phars.* 6, 506.

¹⁰⁵ Ps 50 (49), 9—14.

nalila sito, ne prolivši ni kapi¹⁰³) — nu sva se ta i slična čudesa ne mogu ni po silini ni po veličini usporediti s onima o kojima čitamo da su počinjena u Božjem narodu; a koliko se onda još manje mogu usporediti oni čini (što su čak po zakonima narodâ koji štovahu takve bogove) zabranjivani i kažnjavani to jest vračarstvo ili čudotvorstvo! Jer su to većinom puke opsjene kojima se zavaravaju sjetila smrtnikâ izuzetnim obmanama kao što je, na primjer, skidanje Mjeseca, »sve dok svojom pjenom ne orosi podastrtu travu«¹⁰⁴), kao što kaže Lukan; pa iako se čini da su neka od tih čudesa po učinku ravna onima naših pobožnikâ, ali se razlikuju po cilju, i u tome ih naša čudesa neusporedivo nadmašuju. Prva nam pokazuju, kako mnoge bogove treba to manje štovati što više zahtijevaju takvo štovanje^c; dok druga čudesa potvrđuju štovanje jednoga Boga, kojemu ne treba takvog štovanja, kao što pokazuje i svjedočanstvom svojeg Pisma i konačnim ukinućem dotičnih žrtava¹⁰⁵).

Dakle, ako anđeli zahtijevaju da se žrtvuje njima samima, onda njima moramo pretpostaviti one koji traže ne da se žrtvuje njima, nego Bogu, Stvoritelju svega, kojemu i oni služe. Time oni pokazuju kakvom nas iskrenom ljubavlju ljube, kad žrtvovanjem ne sebi samima, nego Njemu, i nas žele podrediti njemu, razmišljajući o kojem sami su blaženi, te žele da i mi stignemo k Njemu, od kojega sami nikad ne odlaze. Ako pak anđeli zahtijevaju da se žrtve prinose ne jednom Bogu, nego mnogim bogovima, želeći ih ne za sebe same nego za bogove kojima su anđeli, — ipak i tima treba pretpostaviti one koji su anđeli jedinog Boga bogova; oni nam nalažu žrtvovati njemu samomu, a brane nam žrtvovati bilo kojem drugom, jer od onih drugih anđela ni jedan ne brani žrtvovati jednomu Bogu, kojega anđeli traže da žrtvuemo samo njemu. Ako, uz to (što više pokazuje njihova ohola himbenost) ti nisu ni dobri ni anđeli dobrih bogova, nego zli demoni — koji žele da se žrtvama štiju oni sami, a ne jedan jedini i najviši Bog — koja li je onda veća zaštita protiv njih nego izabrati jednoga Boga, kojemu služe dobri anđeli, koji nam nalažu da žrtvom služimo ne njima samima, nego njemu, kojemu i sami sebe trebamo žrtvovati?

17. Stoga je Božji zakon (koji je u naredbama predan anđelima¹⁰⁶), i kojim je naredeno da se vjerskim obredima štuje jedan Bog bogova, a zabranjeno štovati bilo koje druge) pohranjen u kovčeg¹⁰⁷), koji je nazvan Kovčegom svjedočanstva. Tim se imenom dostatno jasno označuje, kako Bog — koji je poštivan svime tim — ne

O Kovčegu svjedočanstva te o čudesnim znacima koje je pokazala Božja moć, kako bi potkrijepila svoje zakone i obećanja

¹⁰⁶ Usp. Dj 7, 53.

¹⁰⁷ Izl 25, 10—16.

B U starini se vjerovalo kako tesalske vještice svojim vradžbinama mogu spustiti Mjesec na Zemlju, a isto tako da Mjesec stvara rosu; Aristofan, *Oblaci*, 749-756; Vergilije, *Ekloge*, 8, 70; Horacije, *Epode*, 5, 45-46).

C Augustin misli na čudesa kojima su poganski bogovi nastojali od svojih štovatelja iznuditi različite svetkovine, kao što su gimnastička natjecanja, žrtvovanja, svećane povorke i *Lectisternia*.

ponsa eius et quaedam humanis sensibus darentur signa ex illius Arcae loco, sed voluntatis eius hinc testimonia perhiberi; quod etiam ipsa lex erat in tabulis conscripta lapideis et in Arca, ut dixi, posita, / quam tempore peregrinationis in heremo cum tabernaculo, quod similiter appellatum est tabernaculum testimonii¹⁰⁸, cum debita sacerdotes veneratione portabant; signumque erat, quod per diem nubes apparebat, quae sicut ignis nocte fulgebat; quae nubes cum moveretur, castra movebantur, et ubi starct, castra ponebantur¹⁰⁹. Reddita sunt autem illi legi magni miraculi testimonia praeter ista, quae dixi, et praeter voces, quae ex illius Arcae loco edebantur. Nam cum terram promissionis intrantibus eadem Arca transiret, Iordanes^{an} fluvius ex parte superiore subsistens et ex inferiore decurrens et ipsi et populo siccum praebuit transeundi locum¹¹⁰. Deinde civitatis, quae prima / hostilis occurrit more gentium deos plurimos colens, septiens^{ao} eadem Arca circumacta muri repente ceciderunt, nulla manu oppugnati, nullo ariete percussi¹¹¹. Post haec etiam cum iam in terra promissionis essent et eadem Arca propter eorum peccata fuisset ab hostibus capta, hi, qui^{ap} ceperant, in templo eam dei sui, quem prae ceteris colebant, honorifice collocarunt abeuntesque clausurunt, apertoque postridie simulacrum, cui supplicabant, invenerunt collapsum deformiterque contractum. Deinde ipsi prodigiis acti deformiusque puniti Arcam divini testimonii populo, unde ceperant, reddideunt. Ipsa autem redditio qualis fuit! Imposuerunt eam plaustro eique iuventas, a quibus vitulos sugentes abstraxerant, subiunxerunt et eas quo vellent ire siverunt, etiam hic^{aq} vim divinam explorare cupientes. At illae sine duce homine atque rectore ad Hebraeos viam pertinaciter gradientes nec revocatae mugitibus esurientium filiorum magnum sacramentum suis cultoribus reportarunt¹¹². Haec atque huius modi Deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus. Si enim philosophi praecipueque Platonici rectius ceteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi¹¹³, quod divinam providentiam haec quoque rerum infima^{ar} atque terrena administrare docuerunt numerosarum testimonio pulchritudinum, quae non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam faenoque gignuntur: quanto evidentius haec attestantur divinitati, quae ad horam praedicationis eius fiunt, ubi

^{an} Iordanem M.

^{ao} septies M.

^{ap} eam *dod.* M.

^{aq} hinc M.

^{ar} infirma M.

¹⁰⁸ Izl 26, 1—6.

¹⁰⁹ Izl 13, 21. 33, 7—11. 40, 34—35.

¹¹⁰ Jš 3, 14—17.

¹¹¹ Jš 6, 20.

¹¹² 1 Sam 4, 11, 6, 16.

¹¹³ Usp. *gore* 14.

bijaše ni zatvoren ni smješten na tome jednom mjestu (iako su s mjesta Kovčega davani njegovi odgovori te stanoviti znaci ljudskim sjetilima), nego su odatle potjecala svjedočanstva njegove volje; jer, kao što rekoh, i sam zakon bijaše ispisan na kamenim pločama i smješten u Kovčeg, koji je u doba lutanja pustinjom, zajedno s Pomirilištem (koje je slično nazvano Pomirilištem svjedočanstva)¹⁰⁸ nošahu svećenici s dužnim štovanjem; a tu bijaše i znak, koji je danju nalikovao na oblak, dok je noću blistao kao oganj; kad se taj oblak pokrenuo, i tabor se pokretao, i gdje bi se on zaustavio, ondje bi se utaborili¹⁰⁹.

O tome su zakonu posvjedočila velika čudesa, uz ona o kojima sam već govorio, i osim onih glasova što potekoše s mjesta Kovčega. Naime, kad ono ulazahu u obećanu zemlju te je isti Kovčeg prenošen, rijeka Jordan prestade teći na uzvodnom dijelu, dok tecijaše na nizvodnome, pa je tako i Kovčegu i narodu pružila suh prolaz.¹¹⁰ Zatim, gradu koji im se prvi neprijateljski suprotstavio (a poganskim je načinom štovao mnoge bogove) sedam puta Kovčegom obideni zidovi — odjednom se srušise, a da ih ne napade ni jedna ruka i ne udari ni jedan bojni ovan.¹¹¹ A nakon toga, kad već bijahu u obećanoj zemlji i kad im zbog njihovih grijeha neprijatelji zaplijeniše Kovčeg, oni koji ga zaplijeniše svečano ga smjestiše u hram svojega boga kojega štovahu više od ostalih te odu, zaključavši svetište; a kad ga sutradan otvoriše, nadoše kip kojem se moljahu, oboren te iznakaženo izlomljen. Poslije, pritisnuti čudesima te kažnjeni još gorom kaznom, oni puku kojemu bijahu oteli i vratiše Kovčeg svjedočanstva. A samo to vraćanje kakvo bijaše! Postaviše Kovčeg na tarnice, a u njih upregoše krave dojilice, odvojivši od njih njihovu telad, te pustiše krave nek pođu kamo hoće, želeći čak i time iskušavati Božju moć. A krave dojilice, bez ikakva vodiča ili goniča, krenuše ne skrećući pravo prema Židovima, i ne osvrćući se na mukanje svoje gladne teladi, dovezoše veliku svetinju onima koji je štovahu.¹¹²

Ta i takva čudesa malena su Bogu, ali su velika da se smrtnici spasonosno zastraše i pouče (32). Ako se filozofi, a osobito platonici, hvale kako su više spoznali od ostalih (kao što sam malo prije somenuo)¹¹³, jer naučavahu kako božanska promisao upravlja i najnižim i zemaljskim stvarima, navodeći kao svjedočanstvo obilje ljepote koja se pokazuje ne samo u tijelima životinja nego i u biljkama i travama, — koliko onda još bjelodanije o božanskoj moći svjedoče čudesa što se

(32) Tu se pokazuje izrazita zadaća čuda u povijesti Objave, kako je poima i prethodna otačka predaja: npr. Justin, *Apol.* 30; Meliton, fr. 7; Origen, *C. Celsum* 1,68,250.

ea religio commendatur, quae omnibus caelestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum iubens, qui solus diligens et dilectus beatos facit eorumque sacrificiorum, tempora imperata praeficiens eaque per meliorem sacerdotem in melius mutanda praedicens non ista se appetere, sed per haec alia potiora significare testatur; non ut ipse his honoribus sublimetur, sed ut nos ad eum colendum eique cohaerendum igne amoris eius accensi, quod nobis, non illi, bonum est, excitemur.

18. An dicet aliquis falsa esse miracula nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si / de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia. Non enim se aliter colendos esse persuaserunt nisi mirabilium operum effectibus, / quorum et historia gentium testis est, quarum dii se ostentare mirabiles potius quam utiles ostendere potuerunt. Unde hoc opere nostro, cuius hunc iam decimum librum habemus in manibus, non eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant vel humana non curare contendunt, sed eos, qui nostro Deo conditori sanctae et gloriosissimae civitatis deos suos praeferunt, nescientes eum ipsum esse etiam mundi huius visibilis et mutabilis invisibilem et incommutabilem conditorem et vitae beatae non de his, quae condidit, sed de se ipso verissimum largitorem. Eius enim Propheta veracissimus ait: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*¹¹⁴. De fine boni namque inter philosophos quaeritur, ad quod adipiscendum omnia officia referenda sunt¹¹⁵. Nec dixit iste: Mihi autem divitiis abundare bonum est, aut insigniri purpura et sceptro vel diademate excellere, aut, quod nonnulli etiam philosophorum dicere non erubuerunt: Mihi voluptas corporis bonum est¹¹⁶; aut quod melius velut meliores dicere visi sunt: Mihi virtus animi mei bonum est¹¹⁷; sed: *Mihi, inquit, adhaerere Deo bonum est*. Hoc eum docuerat, cui uni tantummodo sacrificandum sancti quoque Angeli eius miraculorum etiam contestatione monuerunt¹¹⁸. Unde et ipse sacrificium eius factus erat, cuius igne intellegibili correptus ardebat, et in eius ineffabilem incorporeumque complexum sancto desiderio ferebatur. Porro autem si multorum deorum cultores (qualescumque deos suos esse arbitrentur) ab eis facta esse miracula vel civilium rerum historiae vel libris magicis sive, quod hone-

¹¹⁴ Ps 73 (72), 28.

¹¹⁵ Usp. gore 10, 1.

¹¹⁶ Usp. EPIKUR, *Posl. Men.* 129—130.

¹¹⁷ Usp. stoike u: CICERON, *Tuscul.* 4, 17, 37; SENEKA, *Epist.* 31, 8.

¹¹⁸ Usp. Izl 22, 20.

pojavljaju u času njegove propovijedi, kad se predočuje ona vjera kojom se brani žrtvovati bilo kojoj od nebeskih, zemaljskih ili podzemnih sila, dok se nalaze žrtvovati samo jednomu Bogu, koji jedini voleći nas i voljen nama podaruje blaženstvo; On unaprijed određuje vremena takvih žrtvovanja, te propovijeda da će ona — preko boljeg svećenika — biti nabolje izmijenjena, čime posvjedočuje i kako takve obrede sâm ne želi, nego njima označuje one druge, uzvišenije, ali ne da bi se sâm uznosio tim počastima, nego da bismo mi usplamtjeli plamenom ljubavi prema njemu, da ga štujemo te uz njega prionemo, pobuđeni na ono što je dobro ne njemu, nego nama.

18. Hoće li tkogod reći kako su ta čudesa lažna, kako se nisu nikad dogodila, nego su lažljivo zapisana? Tko god takvo što kaže, te ako počne da treba u tim stvarima vjerovati ikakvim zapisima, može čak ustvrditi da se nikakvi bogovi ne brinu o smrtnim stvarima. Naime, bogovi nisu nikojim drugim načinom nagovorili ljude da ih trebaju štovati, nego upravo čudesnim djelima, o čemu svjedoči i povijest pogana, kojih su se opet bogovi više uzmagali razmetati kao čudotvorci negoli učiniti štogod korisno. Otuda u ovom svojem djelu (kojemu evo radimo već i na desetoj knjizi) i ne poduzesmo pobijati bilo one koji niječu da postoji ikakva božanska sila bilo one koji tvrde kako ona ne brine o ljudskim stvarima, nego radije o onima koji pretpostavljaju svoje vlastite bogove našem Bogu, utemeljitelju svetog i najslavnijeg grada (33), ne znajući kako je On nevidljivi i nepromjenjivi utemeljitelj čak i ovoga vidljivog i promjenjivog svijeta te najjistinskiji darivatelj blažena života, ne od onih stvari koje je utemeljio, nego od sebe samoga.

Njegov najjistinskiji prorok kaže: »Prionuti uz Boga meni je dobro.«¹¹⁴ Među filozofima se raspravlja o svrsi dobra, koje da bi se postiglo treba mu usmjeriti sve naše dužnosti.¹¹⁵ Dotičnik ne reče: 'Meni je dobro obilovati bogatstvom' niti 'odlikovati se vladarskim grimizom, žezlom i krunom' ili opet — kao što se ne posramiše ustvrditi ni neki od filozofa 'Meni je dobro naslada tijela'¹¹⁶, ili pak kao što su oni bolji bolje rekli 'Meni je dobro snaga moje duše'¹¹⁷, nego reče: »Prionuti uz Boga meni je dobro.« Tomu ga je poučio onaj kojemu jedinomu treba žrtvovati, kao što čudesima pokazaše i potvrdiše i njegovi sveti anđeli¹¹⁸. Otuda je i sâm postao žrtvom Njemu, goreći njegovim razumskim ognjem, i ponesen svetom žudnjom u njegov neizrecivi i netjelesni zagrljaj. I dalje, ako štovatelji mnogih bogova — kakvi god mislili da su ti njihovi bogovi — vjeruju kako su oni počinili čudesa, oslonivši se bilo na javnu povijest bilo na čarobnjačke knjige ili (što

Protiv onih koji tvrde kako ne treba vjerovati crkvenim knjigama o čudesima kojima je poučavan Božji puk

(33) Augustin nije vodio polemike s ateizmom (što bismo mi danas s osobitim zanimanjem čitali); posvetio je mnogo pozornosti politeizmu pristupaajući mu s polazišta naturalističkog tumačenja u pučkoj religiji (usp. gore 4, 8-11; 7, 27, 2) i na temelju Euhemerove teze (gore 6, 7, 1; 7, 27, 1).

stius putant, theurgicis credunt: quid causae est, cur illis Litteris nolint credere ista facta esse, quibus tanto maior debetur fides, quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum esse praecipiant?

Etiam visibile sacrificium uni Deo offertur.

19. Qui autem putant haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero tamquam invisibili invisibilia et maiora maiori meliorique meliora, qualia sunt purae mentis et bonae voluntatis officia¹¹⁹: profecto nesciunt haec ita signa esse illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam illi, cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Tunc nobis favent nobisque congaudent / atque ad hoc ipsum nos pro suis viribus adiuvant Angeli quique Virtutesque superiores et ipsa bonitate ac pietate potentiores. Si autem illis haec exhibere voluerimus, non libenter accipiunt, et cum ad homines ita mittuntur, / ut eorum praesentia sentiatur, apertissime vetant. Sunt exempla in Litteris sanctis. Putaverunt quidam deferendum Angelis honorem vel adorando vel sacrificando, qui debetur Deo, et eorum sunt admonitione prohibiti iussique hoc ei deferre, cui uni fas esse noverunt¹²⁰. Imitati sunt Angelos sanctos etiam sancti homines Dei. Nam Paulus et Barnabas in Lycaonia facto quodam miraculo sanitatis putati sunt dii, eisque Lycaonii victimas immolare voluerunt; quod a se humili pietate removentes eis in quem crederent annuntiaverunt Deum¹²¹. Nec ob aliud fallaces illi superbe sibi hoc exigunt, nisi quia vero Deo deberi sciunt. Non enim re vera, ut ait Porphyrius et nonnulli putant, cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent¹²². Copiam vero nidorum magnam habent undique, et si amplius vellent, ipsi sibi poterant exhibere. Qui ergo divinitatem sibi arrogant spiritus, non cuiuslibet corporis fumo, sed supplicantis animo delectantur, cui decepto subiectoque dominantur, intercludentes iter ad Deum verum, ne sit homo illius sacrificium, dum sacrificatur cuiuslibet praeter illum.

CC 294

PL 298

¹¹⁹ Usp. PLATON, *Timej* 39 e—41 a; PLOTIN, *Eneade* 5, 8, 3.

¹²⁰ Suci 13, 16; Otk 19, 10. 22, 9.

¹²¹ Dj 14, 10—17.

¹²² Osim PORFIRIJA (*nav. mj.*), usp. PLOTIN, *En.* 3, 4, 6. 3, 5, 6.

misle da je časnije) na one čudotvoračke, — zašto ne žele vjerovati pisanim svjedočanstvima o našim čudesima, kojima se duguje to veća vjera koliko je iznad sviju velik onaj kojemu jedinome ona nalažu da treba žrtvovati?

19. Oni pako koji misle, kako ove vidljive žrtve pristaju ostalim bogovima, dok Njemu, kao nevidljivomu, većemu i boljem, priliče nevidljive, veće i bolje žrtve (kao što su službe čista uma i dobre volje)¹¹⁹) doista ne znaju kako su ove znaci onih kao što su izgovorene riječi znaci stvari. Zbog toga, kao što svojim molitvama i hvalama upućujemo njemu riječi koje označavaju one zbiljske stvari koje mu u srcu prinosimo, isto tako žrtvujući trebamo znati, da se vidljiva žrtva ne smije prinositi nikomu drugomu osim njemu, kojemu nevidljivom žrtvom u svojim srcima trebamo biti mi sami. Tada nam odobravaju te se s nama raduju (i pomažu nam u tome onoliko koliko je u njihovoj moći) i anđeli i ostale višnje sile, oni što su moćniji samom svojom dobrotom i pobožnošću. Ushljednemo li njih tako štovati, oni to rado ne primaju, te kad su tako poslani ljudima da ovi osjete njihovu nazočnost, to im i najotvorenije zabranjuju. O tome postoje potvrde u Svetome pismu (34). Neki mišljahu kako anđele treba počastiti, bilo obožavanjem bilo žrtvovanjem koje se duguje Bogu, nu anđeli ih opomenuše i naložiše im da štuju onoga kojega je jedinog — kao što su znali — dopušteno štovati.¹²⁰

A svete su anđele nasljedovali i sveti Božji ljudi. Kad ono Barnaba i Pavao učiniše čudo ozdravljenja u Likaoniji, ljudi pomisliše kako su oni bogovi te im hoćahu žrtve prinijeti; ali oni, odbivši takvo što u poniznoj pobožnosti, najaviše im Boga, u kojega trebaju vjerovati¹²¹).

Ali oni himbeni zlodusi zahtijevaju oholo za sebe takvu žrtvu samo zbog toga što znaju da se ona duguje istinskomu Bogu. Jer oni se u stvari ne raduju (kao što misli Porfirije i mnogi drugi) vonjevima trupala, nego božanskim počastima.¹²²) Oni, naime, posvuda imaju veliko obilje takvih vonjeva, te ako bi ih ushtjeli više, mogli bi sebi to i pribaviti. Dakle, duši koji sebi prisvajaju božanske počasti, ne vesele se dimu bilo kojeg tijela, nego duši molitelja, kojim vladaju, kad ga obmanu i podvrgnu, zapriječivši mu put do istinskoga Boga, kako čovjek ne bi postao žrtvom njemu, dok žrtvuje komu drugomu osim njemu.

Koji je razlog vidljivoj žrtvi, koju prema nauku istinske vjere — treba prinositi jednom istinitom i nevidljivom Bogu

(34) O zadaći anđela u povijesti čovjekova spasenja Augustin drži što i otačka predaja: npr. Klement Rimski, *I Cor* 34, 5; Herma, *Pastir*, Vis. 3, 4, 1; Origen, *De princ.* 1, Pracf. 10.

Homo Christus
unum sacrifici-
cium etiam in
figura.

20. Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens¹²³ mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Iesus¹²⁴, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre¹²⁵. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur¹²⁶. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

Martyres heroes
sunt nostri.

CC 295

PL 299

21. Moderatis autem praefinitisque temporibus etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exercent sibi que sacrificia non solum ab offerentibus sumant et a volenti/bus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciose non est, sed etiam uti/lis invenitur Ecclesiae, ut martyrum numerus impleatur¹²⁷; quos civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum et^{as} usque ad sanguinem certant¹²⁸. Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroes vocaremus. Hoc enim nomen a Iunone dicitur tractum, quod graece Iuno "Ἥρα" appellatur, et ideo nescio quis filius eius secundum Graecorum fabulas Heros fuerit nuncupatus, hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quod aer Iunoni deputetur, ubi volunt cum daemonibus heroes habitare¹²⁹, quo nomine appellant alicuius meriti animas defunctorum. Sed a contrario martyres nostri heroes nuncuparentur, si, ut dixi, usus ecclesiastici sermonis admitteret, non quo^{at} eis esset cum daemonibus in aere societas, sed quod eosdem daemones, id est aerias vincerent potestates et in eis ipsam, quidquid putatur significare, Iunonem, quae non usquequaque inconvenienter a poetis inducitur inimica virtutibus et caelum potentibus viris fortibus invida. Sed rursus ei suc-

^{as} et] etiam M.

^{at} quod M.

¹²³ Fil 2, 6.

¹²⁴ 1 Tim 2, 5.

¹²⁵ Usp. Ef 4, 15; Kol 1, 18.

¹²⁶ Usp. AUGUSTIN, *Contra adv. Leg. et proph.* 1, 38.

¹²⁷ Otk 6, 11; usp. TERTULIJAN, *Apolog.* 50.

¹²⁸ Heb 12, 4.

¹²⁹ Usp. *gore* 4, 10.

20. Otuda i istinski Posrednik (ukoliko primivši lik¹²³) sluge postade posrednikom između Boga i ljudi, čovjek Isus Krist¹²⁴), dok u obliku Boga prima žrtvu zajedno s Ocem, s kojim je i jedan Bog), ipak je više volio u obliku sluge biti žrtvom negoli je primati, kako ni po toj prigodi ne bi bilo tko pomislio da treba žrtvovati bilo kojemu stvoru. Time je on i svećenik koji prinosi žrtvu i sama žrtva. I ushtio je da tomu činu svakodnevno svetotajstvo bude žrtva crkve koja kao tijelo kojemu je On glava, po njemu je naučila prinositi sebe samu.¹²⁵) A ta je istinska žrtva imala mnogostruke i različite znakove u žrtvama svetaca prijašnjeg doba, jer ovo se jedno naznačivalo mnogim oblicima, kao što se mnogim riječima izriče jedna stvar, kako bi se istaknula a bez dosađivanja.¹²⁶) Pred tom najvišom i istinskom žrtvom ustaknule su sve lažne žrtve (35)^A.

O najvišoj i istinskoj žrtvi, kojom je postao Posrednik između Boga i ljudi

21. Na stanovito i unaprijed određeno vrijeme, demonima je dana moć da u ljudi koje su zaposjeli pobuđuju silničku mržnju protiv Božjega grada, i ne samo što primaju žrtve od onih koji im ih prinose i zahtijevaju od onih koji su voljni, nego ih čak žestokim progonima iznuđuju od onih koji nisu voljni, što opet ne samo da nije pogibeljno po samu crkvu nego je zapravo i korisno, jer se tima ispunjava broj mučenika¹²⁷), koje, zatim, Božji grad smatra to slavnijim i časnijim građanima što se hrabrije bore protiv grijeha bezbožnosti, sve do prolivanja vlastite krvi¹²⁸).

O mjeri moći koja je dana demonima, kako bi se podnošenjem muka proslavili sveci, koji uzdušne duhove pobijediše, ne ugadanjem njima, nego ustrajnošću u Bogu

Kad bi to dopustio crkveni običaj izricanja, takve bismo mnogo prikladnije nazvali svojim herojima. Kažu kako to ime potječe od Junone, jer se Junona grčki zove "Ἥρα (Hera), te se stoga ne znam koji njezin sin — prema grčkim pričama — nazvao *Heros*^A; a skrovito značenje te priče je u tome što se zrak (*aer*) pripisuje Junoni^B, gdje hoće da heroji prebivaju zajedno s demonima,¹²⁹) a imenom heroja nazivaju duše umrlih značajnika. Nego (kao što već rekoh) — kad bi to običaj crkvenog izričaja dopustio — onda bi, nasuprot tome, naši mučenici bili nazvani herojima, ne zbog toga što su u društvu s demonima u zraku, nego što su pobijedili dotične demone, naime te uzdušne sile a u njima i samu Junonu (pa što god ona značila), a koju opet pjesnici nisu posve neprilično označili kao neprijateljicu vrlinama i zavidnu hrabrim muževima koji teže nebu. Ali Vergilije još jednom popušta i njoj se nesretno predaje, pa iako ona u njega kaže

(35) V. bilj. 11. Samo Krist, kao Bog i čovjek, može ljudske i zemne vrednote uzdići do božanskog svijeta i posvetiti ih u pravom smislu.

A Zakon cara Konstantina zabranjivao je prinošenje žrtava na javnim mjestima i u hramovima, dok takvi obredi bijahu dopušteni u privatnim kućama. Ali Teodozije (392) zabrani i jedne i druge obrede, kažnjive kao čin izdaje.

B Inače nije poznat ni jedan sin božice Here takvog imena.

C Moguće je da je ime *Hera* vezano etimologijski s riječju ἥρως (heroj), ali kako Augustin te obje riječi povezuje s riječju zrak (*aer*), on očigledno promiče posve nasumične etimologije, kakve u starini bijahu uobičajene već od Platona (*Kratil*), a osobito među stoicima.

cumbit infeliciter ceditque Vergilius, ut, cum apud eum illa dicat:
*Vincor ab Aenea*¹³⁰,
 ipsum Aenean admoneat Helenus quasi consilio religioso et dicat:
Iunoni cane vota libens, dominamque potentem
*Supplicibus supera donis*¹³¹.

Ex qua opinione Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, dicit bonum deum vel genium non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus¹³²; tamquam fortiora sint apud eos numina mala quam bona, quando quidem mala impediunt adiutoria bonorum, nisi eis placata dent locum, malisque nolentibus bona prodesse non possunt; nocere autem mala possunt, non sibi valentibus resistere bonis. Non est ista verae veraciterque sanctae religionis via; non sic Iunonem, hoc est aerias potestates piorum virtutibus invidentes, nostri martyres vincunt. Non omnino, si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtutibus divinis Heram superant. Commodius quippe Scipio Africanus est cognominatus, quod virtute Africam vicerit, quam si hostes donis placasset, ut parcerent.

22. Vera pietate homines Dei aeriam potestatem inimicam contrariamque pietati exorcizando eiciunt¹³³, non placando, omnesque temptationes adversitatis eius vincunt orando non ipsam, sed Deum suum / adversus ipsam. Non enim aliquem vincit aut subiugat nisi societate peccati. In eius ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum¹³⁴, per quem facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo. Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo, quorum in hac vita non fit nostra virtute, sed divina miseratione purgatio, per indulgentiam illius, non per nostram potentiam; quia et ipsa quantulumcumque virtus, quae dicitur nostra, illius est nobis bonitate concessa. Multum autem nobis in hac carne tribueremus, nisi usque ad eius depositionem sub venia viveremus. Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia, ut polluti carne peccati carnis peccati similitudine mundaremur¹³⁵. Hac Dei gratia, qua in nos ostendit magnam misericordiam suam¹³⁶, et in hac vita per fidem regimur, et post hanc vitam per ipsam speciem incommutabilis veritatis ad perfectionem plenissimam perducemur.

¹³⁰ VERGILIJE *Aen.* 7, 310.

¹³¹ VERGILIJE, *Aen.* 3, 438–39.

¹³² Iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 5).

¹³³ Usp. Ef 2, 2.

¹³⁴ 1 Tim 2, 5.

¹³⁵ Rim 8, 3.

¹³⁶ Usp. Tit 2, 5.

»Ja sam svladana evo Enejom,«¹³⁰

Helen samoga Eneju opominje, tobože vjerskim savjetom i kaže mu:

»Junoni rado obriči žrtve i darima smjernima gledaj
 Gospodu moćnu pridobit.«¹³¹

Prema takvom mišljenju (iako to nije njegovo vlastito, nego mnijenje drugih) i Porfirije govori kako dobar bog ili genije ne ulazi u čovjeka prije nego se ne udobrovolji onaj opaki;¹³² kao da su u njih jača zla božanstva negoli dobra, kad već zla sprečavaju pomoć dobrih, ukoliko sama nisu udobrovoljena te im ustupaju mjesto, pa tako ako zla božanstva ne ushtjednu, ona dobra ne mogu koristiti; dočim zla mogu naškoditi, jer dobra nisu dostatno jaka da im se suprotstave. A takav nije put istinite i istinski svete vjere; tako naši mučenici ne pobjeđuju Junonu, to jest: uzdušne sile koje zavide vrlinama pobožnikâ. I uopće (ako se po porabi može ovako reći) naši heroji ne nadmašuju Heru moliteljskim darovima, nego božanskim vrlinama (36). I svakako je više s pravom Scipion stekao nadimak Afrikanac zbog toga što je vrlinom pobijedio Afriku, nego da je neprijatelje udobrovoljio darovima da ga poštede.

22. Božji ljudi istinskom pobožnošću svrgavaju, izgonom zloga duha, onu uzdušnu silu¹³³, neprijateljsku i oprečnu pobožnosti, a ne nekim umirivanjem; i sve kušnje njezina neprijateljstva pobjeđuju oni ne molitvom njoj samoj, nego svojem Bogu, a protiv nje. Naime, ona ni jednoga čovjeka niti svladava niti podvrgava, ukoliko joj se on ne pridruži u grijehu. Dakle, pobjeđuje se u ime onoga koji je uzeo čovjekov lik i živio bez grijeha, da bi kao svećenik i žrtva ujedno postigao oprost grijeha, naime: preko posrednika između Boga i ljudi, čovjeka Isusa Krista¹³⁴, po kojem se čistimo od grijehâ i izmirujemo s Bogom. Jer jedino se grijesima ljudi odvajaju od Boga, a očišćenje od njih u ovome životu ne postiže se našom vrlinom, nego božanskim smilovanjem, njegovom dobrostivošću, a ne našom moći; jer i bilo koja vrlina (koliko god sitna), koja se zove našom, darovana je od njegova izobilja. Mnogo bismo toga pripisali sebi dok smo u ovoj puti, kad ne bismo sve do njezina odlaganja živjeli u pomilovanju.

Stoga nam je u Posredniku darovana milost da se mi okaljani grešnom puti očistimo preko nalike (*similitudo*) grešne puti.¹³⁵

Po toj Božjoj milosti, kojom je pokazao svoje veliko milosrđe prema nama,¹³⁶ vjera upravlja nama u ovome životu, a nakon ovoga života do najpotpunijeg savršenstva dovest će nas sam prizor neizmjenjive istine.

(36) Ovdje se klasičnom idealizmu, kao podržavatelju apstraktnih i metafizički unaprijed definiranih vrijednosti, kao i magijskom mnogoboštvu, branitelju uzaludnog čišćenja, krajnjom jasnoćom suprotstavljaju načela kršćanskog operativnog realizma, kako su ih izložili istočni umnici, npr. Origen, *De princ.* 3, 6, 1 ili Grgur Niški, *Or. cat.* 6, 2-4; 15, 1-3).

Odakle potječe sve-
 cima moć u borbi
 protiv demona i
 odakle potječe is-
 tinsko očišćenje
 srca

An doceat Porphyrius principii nos purgari.

23. Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum nos non purgari lunae teletis atque solis, ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. Cuius enim teletae purgant, si lunae solisque non purgant, quos inter caelestes deos praecipuos habent? Denique eodem dicit oraculo expressum principia posse purgare, ne forte, cum dictum esset non purgare teletas solis et lunae, alicuius alterius dei de turba valere ad purgandum teletae crederentur. Quae autem dicat esse principia tamquam Platonius, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem¹³⁷; de Spiritu autem Sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat¹³⁸, animae naturam etiam iste vellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui¹³⁹; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit. Et nimirum hoc dixit, ut potuit sive ut voluit, quod nos Sanctum Spiritum, nec Patris tantum nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intellegendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.

CC 297

Christi incarnatione atque humilitate purgamur.
PL 301

24. Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, / cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere, quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre vel de Filio vel de Spiritu Sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur, nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem Spiritum Sanctum, qui est et Pater et Filius¹⁴⁰, sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum Sanctum nec Patrem esse nec

¹³⁷ Iz *De regr. an.* (Bidez o. c., fr. 8).

¹³⁸ PLOTIN *Eneade* 5, 1.

¹³⁹ PLOTIN, *Eneade* 5, 1, 3. 6. 7.

¹⁴⁰ Usp. TERTULIJAN, *Adv. Prax.* 2. 9.

23. Čak i Porfirije kaže, kako je božansko proroštvo odgovorilo, da se mi ne možemo očistiti tajnim obredima Mjeseca i Sunca, a kako bi time dokazao da se čovjek ne može očistiti nikakvim skrovitim obredima bilo kojih bogova. Jer čiji onda otajni obredi (*teletae*) mogu očistiti, ako već ne mogu oni Mjeseca i Sunca, koje najviše cijene od svih nebeskih bogova? On kaže kako je dotičnim proroštvom objašnjeno, da samo počela (*principia*) mogu očistiti, kako tkogod ne bi povjerovao — kad je već rečeno da tajni obredi Sunca i Mjeseca ne očišćuju — kako očišćenje može izvršiti neki drugi bog iz gomile božanstava. A mi znamo što on kao platonik smatra počelima. Kaže, naime, Bog otac i Bog sin, kojega grčki naziva očinskim razumom ili očinskim umom¹³⁷; dočim o Duhu svetom, on ili ne kaže ništa ili ne kaže ništa otvoreno; iako sâm ne shvaćam o kome drugome govori kad je riječ o onome tko je između njih dvojice^A. Jer, da je htio (poput Plotina kad raspravlja o tri glavna bivstva¹³⁸) da se treće shvati kao narav duše (*animae natura*), onda ne bi rekao »po sredini između dvojice«, to jest između Oca i Sina. Jer Plotin narav duše stavlja ispod očinskoga razuma;¹³⁹ dočim kad Porfirije kaže po sredini, on ne stavlja ispod, nego između. I svakako je to rekao, kako je već mogao ili kako je ushtio, isto kao kad i mi kažemo Duh sveti, ne samo Oca ili samo Sina, nego Duh obojice. Naime, filozofi se dosta slobodno služe riječima, i baš se ne boje povrijediti uši vjernika u stvarima koje je veoma teško shvatiti. Nama je opet dužnost govoriti u skladu sa čvrstim pravilom, kako raspuštenost u riječima ne bi dovela do bezbožna mnijenja što se tiče stvari koje označuju same te riječi (37).

O počelima od kojih prema nauku platonika ovisi očišćenje duše

24. I tako, mi ne govorimo o dva ili o tri počela kad govorimo o Bogu, kao što nam nije dopušteno govoriti ni o dvama ili trima bogovima, iako govoreći o bilo kojemu od njih (ili o Ocu ili o Sinu ili o Duhu svetomu), ispovijedamo da je svaki od njih Bog, ali ipak ne kažemo kao sabelijanski zašlaci^A, da je Otac isto što i Sin i da je Duh sveti isto što i Otac i Sin,¹⁴⁰ nego Otac je otac Sinu, Sin je sin Ocu, dok je Duh sveti duh i Oca i Sina, ali nije ni Otac ni Sin. Stoga je istinito rečeno, da se čovjek ne može očistiti drukčije nego počelom, iako je u filozofâ rečeno množinski — počelima.

O jednome i istinskom počelu, koje jedino čisti i obnavlja ljudsku narav

(37) Teološki govor mora biti uvijek jasan i točan. Augustin je savjesno proučio pitanje jezika općenito a teološkog govora napose. Za teža je područja izložio teškoće i postavio pravila: npr. *De Trin.* 5-7.

^A Taj Porfirijev navod o kojem Augustin govori nalazi se u djelu Ćirila Aleksandrijskog (*Contra Iulianum*, 8). Porfirije navodi Platonovo mnijenje o tri počela (*principia*, ἀρχαί), od kojih je treće Duša ή του κόσμου ψυχή, što Augustin prevodi kao *natura animae*. Neoplatoničko Trojstvo Ćiril opisuje ovako: »Platon kaže da bivstvo Boga tvori tri samostojnosti (*hypostaseis*, osobe): najviši Bog, koji je Dobro; nakon njega, na drugome mjestu, dolazi Tvorac (*Demourgos*), dok je na trećem mjestu Duša svijeta.«

^A Vidi knjiga 11,10. Riječ je o hereticima iz III st., koji su tri osobe tumačili kao *modus* božanske djelatnosti.

Filium. Verum itaque dictum est non purgari hominem nisi principio, quamvis pluraliter apud eos sint dicta principia. Sed subditus Porphyrius invidiosus potestatis, de quibus et erubescere, et eas libere redarguere formidabat, noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit¹⁴¹, magnum scilicet sacramentum ea superbia non intellegens, quam sua ille humilitate deiecit verus benignusque Mediator, in ea se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt miserisque hominibus adiutorium deceptorium velut immortales mortalibus promiserunt. Bonus itaque verusque Mediator ostendit peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam, quae cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit et haberi, et morte deponi et in melius resurrectione mutari¹⁴²; nec ipsam mortem, quamvis esset poena peccati, quam tamen pro nobis sine peccato ipse persolvit, peccando esse vitandam, sed potius, si facultas datur, pro iustitia perferendam. Ideo enim solvere potuit moriendo peccata, quia et mortuus est, et non pro suo¹⁴³ peccato. Hunc ille Platonius non cognovit esse principium; nam cognosceret purgatorium. Neque enim caro principium est aut anima humana, sed Verbum per quod facta sunt omnia¹⁴³. Non ergo caro per se ipsa¹⁴⁴ mundat, sed per Verbum a quo suscepta est, cum *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*¹⁴⁴. Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi / recederent dicentes: *Durus est hic sermo, quis eum potest audire?* respondit manentibus ceteris: *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam*¹⁴⁵. Principium ergo suscepta anima et carne et animam credentium mundat et carnem. Ideo quaerentibus Iudaeis quis esset respondit se esse principium¹⁴⁶. Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possemus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed iusti non eramus¹⁴⁷; in illius autem incarnatione natura humana erat, sed iusta, non pec/catrix erat. Haec est mediatio, quam manus lapsis iacentibusque porrecta

CC 298

PL 302

¹⁴¹ suo *isp. CC.*¹⁴² ipsam *M.*¹⁴¹ Usp. PORFIRIJE, *Protiv kršč.*, fr. 94 Harnach.¹⁴² Usp. Iv 10, 17—18.¹⁴³ Iv 1, 3.¹⁴⁴ Iv 1, 14.¹⁴⁵ Iv 6, 63.¹⁴⁶ Usp. Iv 8, 25; AUGUSTIN, *In Io Ev. tr.* 38.¹⁴⁷ Usp. AUGUSTIN, *Ep.* 140, 10.

Nu, Porfirije bijaše podložan onim zavidljivim silama, kojih se i sramio, a istodobno se i plašio da ih slobodno opovrgne, i nije htio shvatiti da je Gospodin Krist ono počelo kojega nas utjelovljenje čisti. Zapravo, Porfirije je prezreo Krista u samoj puti, koju je On uzeo zbog žrtve radi našeg očišćenja,¹⁴¹⁾ ne shvaćajući tako veliko svetotajstvo zbog one oholosti koju je u svojoj poniznosti odbacio istinski i dobrohotni Posrednik, pokazavši se u toj smrtnosti smrtnicima, koju opaki i himbeni posrednici nisu imali, ali su se oholili pred bijednim smrtnicima i obećavali poput besmrtnika njima smrtnicima pomoć koja bijaše prijevara. I tako je dobri i istinski Posrednik pokazao da je grijeh zlo^B, a ne bivstvo ili narav puti; koja je s čovjekovom dušom može i primiti i održati bez grijeha, dok se smrću može odložiti i uskrnućem nabolje izmijeniti;¹⁴²⁾ isto tako ni smrt, iako je kazna za grijeh (koju je On bez grijeha radi nas podnio) ne treba izbjegavati grijешenjem, nego — ako se pruži prigoda — valja radi pravde i njome umrijeti (38). A On nas je stoga mogao svojom smrću otkupiti od grijeha, jer je i umro i nije zbog svojega grijeha.

Nu taj platonik nije priznao njega kao počelo; jer onda bi ga priznao i kao očištitelja. A ni put nije počelo, kao ni ljudska duša, nego je ono Riječ, »po kojoj je sve načinjeno«¹⁴³⁾. Naime, put sama po sebi ne čisti, nego po Riječi, od koje je preuzeta, kad je »Riječ tijelom postala i stanovala među nama«.¹⁴⁴⁾ Jer kad je otajnim načinom govorio o jedenju svojega tijela, i kad su oni koji ne razumijevahu uvrijeđeni ustuknuli govoreći: »Tvrd je ovo govor! Tko ga može slušati?«, odgovorio je ostalima koji su ostali: »Duh je onaj koji oživljava, a tijelo ne vrijedi ništa.«¹⁴⁵⁾

Dakle, počelo — primivši dušu i put, očišćuje i dušu i put vjernika. Stoga, kad ga Židovi upitaše tko je, on odgovori da je počelo (*principium*)¹⁴⁶⁾C. Načinjeni od puti kakvi jesmo, slabašni, skloni grijehu te ovijeni mrakom neznanja, mi to počelo ne bismo nikad uz mogli shvatiti, da nas On nije očistio i izliječio, onim što smo bili i onim što nismo bili. Bili smo ljudi, ali ne bijasmo pravedni;¹⁴⁷⁾ dok u njegovu utjelovljenju bijaše ljudska narav, ali pravedna, a ne grešnička. To je posredovanje kojim je pružena ruka onima što su posmrili

(38) Nepremostiv jaz između neoplatonizma, to jest apstraktnog idealizma, i kršćanstva uzrokovan je različitim vrednovanjem tijela ili općenito zemlje: za neoplatoničke filozofe tijelo je nešto promašeno, palo i naprosto grešno, dok je kršćanima veličina koja uvjetuje i pokreće naprijed postojeću povijest spasenja: usp. stav Grgura Niškog, *Or. cut.* 15-18, nasuprot Amelija, Celsa pa i Plotina.

B Ova je izjava usmjerena protiv manihejaca, koji su samo tijelo smatrali u biti zlim. A sam je Augustin u mladosti pripadao toj sljedbi.

C Kristov odgovor na pitanje tko je on jest dvosmislen u grčkom izvorniku (Ivan, 8,25): » τὴν ἀρχὴν ἔτι καὶ λαλῶ ὑμῖν « (Standardan latinski prijevod glasi: *Principium, qui et loquor vobis*). Grčka rečenica može značiti »Ono što vam rekoh u početku« ili »Zašto vam uopće govorim?« (ili »Zašto bih vam uopće govorio?«, Lj. Rupčić). Inače se tumači i prevoditelj ne slažu oko značenja toga mjesta. Vulgata unosi novu nejasnoću, jer prevodi kao *principium* — τὴν ἀρχὴν, što u latinskom može biti i nominativ, kako Augustin i shvaća, pa otuda i odgovor »Ja sam počelo«, iako je Augustinov prijevod gramatički nemoguć.

est; hoc est semen dispositum per Angelos, in quorum edictis et lex dabatur, qua et unus Deus coli iuebatur et hic Mediator venturus promittebatur¹⁴⁸.

An quandoque
psalmista an-
ceps sit inter
utramque vi-
tam.

25. Huius sacramenti fide etiam iusti antiqui mundari pie vivendo potuerunt, non solum antequam lex populo Hebraeo daretur (neque enim eis praedicator Deus vel Angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritalium habere videretur promissa carnalia, propter quod Vetus dicitur Testamentum¹⁴⁹. Nam et Prophetae tunc erant, per quos, sicut per Angelos, eadem promissio praedicata est, et ex illorum numero erat, cuius tam magnam divinamque sententiam de boni humani fine paulo ante commemoravi: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*¹⁵⁰. In quo plane psalmo duorum Testamentorum, quae dicuntur Vetus et Novum, satis est declarata distinctio. Propter carnales enim terrenasque promissiones, cum eas impiis abundare perspiceret, dicit pedes suos paene fuisse commotos et effusos in lapsum propemodum gressus suos, tamquam frustra Deo ipse servisset, cum ea felicitate, quam de illo exspectabat, contemptores eius florere perspiceret; seque in rei huius inquisitione laborasse, volentem cur ita esset apprehendere, donec intraret in sanctuarium Dei et intellexeret in novissima eorum, qui felices videbantur erranti. Tunc eos intellexit in eo, quod se extulerunt, sicut dicit, fuisse delectos et defecisse ac perisse propter iniquitates suas¹⁵¹; totumque illud culmen temporalis felicitatis ita eis factum tamquam somnium evigilantis, qui se repente invenit suis quae somniabat fallacibus gaudiis / destitutum. Et quoniam in hac terra vel in^{az} civitate terrena magni sibi videbantur: *Domine*, inquit, *in civitate tua imaginem eorum ad nihilum rediges*¹⁵². Quid huic tamen utile fuerit etiam ipsa terrena non nisi ab uno vero Deo quaerere, in cuius potestate sunt omnia, satis ostendit ubi ait: *Velut pecus factus sum apud te, et ego semper tecum*¹⁵³. *Velut pecus dixit utique « non intellegens »*. Ea quippe a te desiderare debui, quae mihi cum impiis non possunt esse communia, quibus eos cum abundare cernerem, putavi me incassum tibi servisse, quando et illi haec haberent, qui tibi servire noluissent. Tamen *ego semper tecum*, quia etiam in talium rerum desiderio deos alios non quaesivi. Ac per hoc sequitur: *Tenuisti manum dexterarum mearum, in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria assumpsisti*

^{az} in *isp. M.*

¹⁴⁸ Usp. Gal 3, 19—20.

¹⁴⁹ Usp. Heb 11.

¹⁵⁰ Ps 73 (72), 28.

¹⁵¹ Usp. Ps 73 (72), 17—19.

¹⁵² Ps 73 (72), 20.

¹⁵³ Ps 73 (72), 23.

i pali; to je sjeme pripremljeno po anđelima^D, u čijim je nalogima i zakon dan, kojim je naredeno štovati jednoga Boga i obećan Posrednik koji će doći¹⁴⁸⁾ (39).

25. Vjerom u ovo svetotajstvo mogli su se i drevni pravednici očistiti živući pobožno — ne samo prije nego što je dan zakon židovskomuku puku (jer njima nije nikad uzmanjkao ni propovjednik Bog, ni njegovi anđeli) nego i u doba samog zakona, iako se u znacima duhovnih stvari činilo kao da se obećaju putenine (*carnalia*), zbog čega se i naziva Starim zavjetom.¹⁴⁹⁾ Jer već tada postojahu proroci, preko kojih je — kao i preko anđela — propovijedano isto obećanje, a jedan od njih bijaše i onaj kojega malo prije spomenuh onu veliku i božansku izreku o krajnjoj svrsi čovjekova dobra: »Meni je dobro prionuti uz Boga.«¹⁵⁰⁾ U tome psalmu dostatno je jasno iznesena razlika između dvaju zavjeta, koji se nazivaju Stari i Novi. Zbog onih tjelesnih (*carnales*) i zemaljskih obećanja, kad je opazio kako bezbožnici upravo tima obiluju, kaže kako mu noge umalo ne posrnuše i zamalo koraci ne okliznuše, kao da je sâm Bogu uzalud služio, kad je uvidio kako u onoj sreći koju je on od Boga očekivao — uživaju sad preziratelji samoga Boga; mučio se zatim kako bi to istražio, hoteći shvatiti zašto je tako, sve dok nije ušao u Božje svetište te razumio krajnju sudbinu onih koje je pogrešno smatrao sretnicima. Tada je shvatio kako su oni, kao što reče, oboreni u onome čime su se uznosili, pa su pali i propali zbog svojih opačina;¹⁵¹⁾ a sav im se vrhunac vremenite sreće izmetnuo u puki san iz kojeg se snivač naglo budi lišen svih onih lažljivih radosti o kojima sanjaše. A jer se veliki sebi činjahu na ovoj zemlji, ili u ovome zemaljskome gradu, reče: »Gospodine, u gradu svojem uništit ćeš lik njihov.«¹⁵²⁾

Svi su sveci iz razdoblja zakona te iz ranijih stoljeća bili opravdani u svetotajstvu i vjeri Kristovoj

A zašto bijaše korisno, čak i same zemaljske stvari tražiti jedino od jednog istinitog Boga, u čijoj je moći sve, psalmist dostatno jasno pokazuje kad kaže: »Postadoh poput živinčeta pred tobom, i uvijek sam s tobom.«¹⁵³⁾ Kad kaže »poput živinčeta«, misli »ne razumijevaćući«. Naime: »Od tebe sam trebao poželjeti one stvari koje ne mogu imati zajedničke s bezbožnicima, ne one stvari koje kad ugledah gdje oni imaju u izobilju, pomislih kako sam te uzalud služio, kad ih već imaju ti koji tebi ne htjedoše služiti. Pa ipak 'Uvijek sam s tobom,' jer i u želji za takvim stvarima nisam tražio druge bogove.« A zatim slijedi: »Prihvatio si desnicu moju, vodio si me svojom voljom,

(39) Utjelovljenje jest jedina istina koja omogućuje govor o posredništvu, i dosljedno o čovjekovu uzdignuću i spasenju: usp. Justin, *Dial.* 95; Origen, *In Io. comm.* 28, 18, 159-160; Irenej 4, 20; Grgur Niški, *Or cat.* 9, 1-2.

^D *Galucanmu*, 3. 19. Augustin prvo navodi pogrešan latinski prijevod (jer posrijedi je »Zakon, saopćen od anđela preko posrednika«), a kasnije uvida pogrešku te sam ispravlja dotično mjesto (*Retractiones*, 2. 24 (51) 2).

me¹⁵⁴; tamquam ad sinistram cuncta illa pertineant, quae abundare apud impios cum vidisset paene collapsus est. *Quid enim mihi est, inquit, in caelo, et a te quid volui super terram?*¹⁵⁵ / Reprehendit se ipsum iusteque sibi displicuit, quia, cum tam magnum bonum haberet in caelo (quod post intellexit), rem transitoriam, fragilem et quodam modo luteam felicitatem a suo Deo quaesivit in terra. *Defecit, inquit, cor meum et caro mea, Deus cordis mei*¹⁵⁶, defectu utique bono ab inferioribus ad superna; unde in alio psalmo dicitur: *Desiderat et deficit anima mea in atria Domini*¹⁵⁷. Item in alio: *Defecit in salutare tuum anima mea*¹⁵⁸. Tamen cum de utroque dixisset, id est de corde et carne deficiente, non subiecit: *Deus cordis et carnis meae, sed Deus cordis mei*. Per cor quippe caro mundatur. Unde dicit Dominus: *Mundate, quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt*¹⁵⁹. Partem deinde suam dicit ipsum Deum, non aliquid ab eo, sed ipsum. *Deus, inquit, cordis mei, et pars mea Deus in saecula*¹⁶⁰; quod inter multa, quae ab hominibus eliguntur, ipse illi placuerit eligendus. *Quia ecce, inquit, qui longe se faciunt a te, peribunt; perdidisti omnem, qui fornicatur abs te*¹⁶¹, hoc est, qui multorum deorum vult esse prostibulum. Unde sequitur illud, propter quod et cetera de eodem psalmo dicenda visa sunt: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*¹⁶², non longe ire, non per plurima fornicari. Adhaerere autem Deo tunc perfectum erit, cum totum, quod liberandum est, fuerit / liberatum. Nunc vero fit illud, quod sequitur: *Ponere in Deo spem meam*. *Spes enim quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid et sperat?* ait Apostolus. *Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus*¹⁶³. In hac autem spe nunc constituti agamus quod sequitur, et simus nos quoque pro modulo nostro angeli Dei, id est nuntii eius, annuntiantes eius voluntatem et gloriam gratiamque laudantes. Unde cum dixisset: *Ponere in Deo spem meam, ut annuntiem, inquit, omnes laudes tuas in portis filiae Sion*¹⁶⁴. Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit; hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad eius societatem invitaverunt civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos colamus tamquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium simus Deo. Nullo itaque dubitante, qui haec deposita maligna obstinatione considerat, omnes immortales beati, qui nobis non invident (neque enim si inviderent, essent beati), sed

¹⁵⁴ Ps 73 (72), 24.

¹⁵⁵ Ps 73 (72), 25.

¹⁵⁶ Ps 73 (72), 26.

¹⁵⁷ Ps 84 (83), 3.

¹⁵⁸ Ps 119 (118), 81.

¹⁵⁹ Mt 23, 26.

¹⁶⁰ Ps 73 (72), 26.

¹⁶¹ Ps 73 (72), 27.

¹⁶² Ps 73 (72), 28.

¹⁶³ Rim 8, 24–26.

¹⁶⁴ Ps 73 (72), 26.

PL 303

CC 300

i uzdignuo me svojom slavom.«¹⁵⁴) To znači, kako sve one stvari kojima je vidio da obiluju bezbožnici (i opazivši koje umalo nije pao) pripadaju ljevici^A. I kaže: »Što naime imam na nebu i što poželjeh od tebe na zemlji?«¹⁵⁵ Ukorio je sebe sama i s pravom se stidio sama sebe, jer iako je tako golemo dobro imao na nebu — što je poslije shvatio — od svojega je Boga tražio na zemlji stvar što je prolazna i krhka i nekako glinena. Te kaže: »Malaksalo je srce moje i put moja, Bože srca mojega«¹⁵⁶) misleći na dobru malaksalost, uspon od nižih do viših stvari; otuda se u drugome psalmu kaže: »Duša moja malaksava od čežnje za dvorima Gospodnjim«¹⁵⁷) te isto drugdje: »Duša mi je malaksala čekajući tvoj spas.«¹⁵⁸) Pa iako je govorio o obojem, to jest o malaksalosti i srca i puti, nije dodao: 'Bože srca mojega i puti moje', nego samo 'Bože, srca mojega.' Jer put se srcem čisti. Zbog toga kaže Gospodin: »Najprije očisti nutrinu čaše, da joj i vanjština bude čista!«¹⁵⁹).

Zatim naziva samog Boga svojim dijelom, ne nešto što je od njega, nego njega samog. I kaže 'Bog srca mojega' i 'Bog je na vijekje moj dio'¹⁶⁰), jer od mnogih stvari koje ljudi izabiru, on je odlučio sebi izabrati Boga. On kaže: »Jer, gle, koji se od tebe udaljuju, ti će propasti; uništi si svakoga tko je u blud odbludio od tebe.«¹⁶¹) to jest: koji izabra postati bludilom mnogih bogova. Otuda slijedi ono zbog čega mi se učinilo prikladnim navesti i ostala mjesta iz istoga psalma: »Meni je dobro prionuti uz Boga«¹⁶²) ne udaljavati se od njega, ne bludničiti s mnogima. Nu, prionuće uz Boga bit će onda savršeno kad bude oslobođeno sve što treba osloboditi.

Sad je pak vrijeme, kaže dalje, »Položiti svoje ufanje u Boga«, jer apostol kaže: »Ufanje koje se vidi nije ufanje; zašto bi se netko ufao u ono što vidi? Ali ako se ufamo u ono što ne vidimo, onda strpljivo čekamo.«¹⁶³) Učvršćeni sad u tome ufanju, učinimo ono što slijedi, i budimo — prema našoj sićušnoj mjeri — anđelima Božjim to jest njegovim glasnicima, koji najavljuju njegovu volju i pronose mu slavu i hvalu. Stoga kad reče »Položiti svoje ufanje u Boga«, dodade, »da bih najavio sve hvale tvoje na dverima kćeri Siona«¹⁶⁴)^B.

To je najslavniji Božji grad, koji poznaje i štuje jednog Boga; taj su grad najavili sveti anđeli, koji i nas pozvaše u njegovu zajednicu, ushtjevši da budemo njihovim sugrađanima u njemu; anđeli kojima ne godi da ih štujemo kao svoje bogove, nego da zajedno s njima štujemo i njihova i svojeg Boga; isto tako, oni ne žele da njima žrtvuemo, nego da zajedno s njima budemo žrtvom Bogu.

Tko god razmotri ove stvari odloživši opaku tvrdoglavost, ne može ni malo dvojiti: da su svi ti besmrtnici blaženi, te da oni nama ne zavide — jer kad bi zavidjeli, ne bi ni bili blaženi —, nego nas dapače

A To će reći: O zlokobnu znaku, ili nesretnoj strani.

B Inače riječi »na dverima kćeri Siona« (in portis filiae Sion) ne nalaze se u hebrejskom tekstu, ali se nalaze u Septuaginti, odakle su došle i u Vulgatu.

potius nos diligunt, ut et nos cum ipsis beati simus, plus nobis favent, plus adiuvant, quando unum Deum cum illis colimus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quam si eos ipsos per sacrificia coleremus.

26. Nescio quo modo, quantum mihi videtur, amicis suis theurgis erubescibat Porphyrius. Nam ista utcumque sapiebat, sed contra multorum deorum cultum / non libere defendebat¹⁶⁵. Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant; alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque declarent. Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subdi nisi ei, cuius nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse Platonius imitandos eos potius quam invocandos¹⁶⁶. Non itaque debemus metuere, ne immortales et beatos uni Deo subditos non eis sacrificando offendamus. Quod enim non nisi uni vero Deo deberi sciunt, cui et ipsi adhaerendo beati sunt, procul dubio neque per ullam significantem figuram, neque per ipsam rem, quae sacramentis significatur, sibi exhiberi volunt. Daemonum est haec arrogantia superbiorum atque miserorum, a quibus longe diversa est pietas subditorum Deo nec aliunde quam illi cohaerendo beatorum. Ad quod bonum percipiendum etiam nobis sincera / benignitate oportet ut faveant, neque sibi arrogant quo eis subiciamur, sed eum annuntiant sub quo eis in pace sociemur. Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidas habere liberam vocem? Iam distinxisti angelos, qui Patris annuntiant voluntatem, ab eis angelis, qui ad theurgos homines nescio qua deducti arte descendunt. Quid adhuc eos honoras, ut dicas pronuntiare divina? Quae tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris annuntiant? Nempe illi sunt, quos sacris precibus invidus alligavit, ne praestarent animae purgationem, nec a bono, ut dicis, purgare cupiente ab illis vinculis solvi et suae potestati reddi potuerunt. Adhuc dubitas haec maligna esse daemonia, vel te fingis fortasse nescire, dum non vis theurgos offendere, a quibus curiositate deceptus ista perniciosa et insana pro magno beneficio didicisti¹⁶⁷? Audes istam

¹⁶⁵ Usp. PORFIRIJE, *O uzdržljivosti* 2, 60.

¹⁶⁶ PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 6; usp. *gore*, 9); *O uzdržlj.* 2, 34 ss.; *Posl. Marc.*, 16 ss.

¹⁶⁷ Usp. EUZEBIJE CEZAREJSKI, *De praep. evang.* 4, 9—10.

vole, te kako bismo i mi zajedno s njima postali blaženi, oni nas više podupiru i potpomažu kad zajedno s njima štujuemo jednog Boga, Oca, Sina i Duha svetoga, nego što bi to činili da prinosimo žrtve njima samima (40).

26. Koliko ja vidim, Porfirije se nekako sramio zbog svojih prijatelja čudotvoraca. Iako je on sve ove stvari dobro poznao, nikad nije otvoreno istupio protiv štovanja mnogih bogova.¹⁶⁵ Rekao je kako su i anđeli dvorsni; jedni silaze odozgor kako bi ljudima čudotvorcima prenijeli božanska proroštva, dok su drugi oni koji su na zemlji i koji objavljuju istinu o Ocu, te o njegovoj visini i dubini. Dakle, treba li vjerovati kako ti anđeli (kojima je služba objavljevati volju Oca) žele da se mi podvrgnemo ikomu drugomu, osim onomu kojega volju oni nama dojavljaju? Otuda nas i sam taj platonik posve dobro opominje da ih radije nasljedujemo negoli da ih zazivamo.¹⁶⁶ Mi se stoga ne trebamo bojati da ne uvrijedimo te besmrtnike i blaženike, podvrgnute jednom Bogu, time što njima ne žrtvujemo. Oni, naime, znaju da se to ne duguje nikomu osim jednomu istinskom Bogu, prionućem uz kojega i sami su blaženi, pa oni zato bez ikakve dvojbe ne žele da se njima samima žrtvuje, niti po ikakvu liku koji označuje samu istinu, niti samom stvari koja se označuje svetim obredom. Takva svojatnost pripada oholim i bijednim demonima, od kojih je uveliko različita pobožnost blaženika podvrgnutih Bogu, kojima blaženstvo dolazi samo od prionuća uz njega. Stoga je po iskrenoj dobroti potrebno da nam pomažu kako bismo i mi stekli to dobro, i ne da sebi prisvajaju da im se podvrgnemo, nego da nama objavljuju onoga pod kojim se u miru s njima združujemo.

Zašto se još toliko plašiš, o filozofe, slobodno podići svoj glas protiv sila što su zavidne i istinskim vrlinama i darima istinskoga Boga? One anđele koji najavljuju volju Očevu već si razlučio od onih anđela koji se privučeni nekakvim umijećem spuštaju ljudima čudotvorcima. Zašto ove druge još toliko častiš te kažeš kako proriču božanske stvari? A što li to oni božansko proriču, kad već ne najavljuju volju Očevu? Ti su naime oni koje je zavidnik sputao svetim zaklinjanjima, kako ne bi pomogli očišćenju duše^A; a onaj dobri čarobnik, kao što kažeš, koji je htjede očistiti, nije ih mogao osloboditi tih spona te im vratiti njihovu moć. Zar još dvojiš kako su to opaki demoni ili se možda pretvaraš kao da ne znaš, jer ne želiš uvrijediti one čudotvorce, koji su — iskoristivši tvoje praznovjere — tebe toliko obmanuli te si kao neko veliko dobročinstvo izučio njihove pogubne besmislice?¹⁶⁷

(40) Kršćanski transcendentizam, i u nauci o Trojstvu, jest teizam, a klasični transcendentizam, što ga zastupaju veliki filozofi (Platon, Aristotel, Plotin), kad ne završava u deizmu, raspada se u mnogoboštvo.

A *Knjiga*, X, 9.

Quaedam vera sunt in Porphyrii doctrina de angelis.
Pl. 304

O nepostojanosti Porfirija, koji se koleba između vjere u istinskoga Boga i štovanja demona

invidam non potentiam, sed pestilentiam, et non dicam dominam, sed, quod tu fateris, ancillam potius invidorum isto aere transcenso levare in caelum et inter deos vestros etiam sidereos collocare, vel ipsa quoque sidera his opprobriis infamare?

Incongrue et
mysterice Por-
phyrius dicit de
theurgica pur-
gatione.

PL 305

27. Quanto humanius et tolerabilius consecretaneus tuus Platonius Apuleius erravit¹⁶⁸, qui tantummodo daemones a luna et infra ordinatos agitari morbis passionum mentisque turbelis honorans eos quidem, sed volens nolensque confessus est; deos tamen caeli / superiores ad aethera spatia pertinentes, sive visibiles, quos conspicuos lucere cernebat, solem ac lunam et cetera ibidem lumina, sive invisibiles, quos putabat, ab omni labe istarum perturbationum quanta potuit disputatione secrevit! Tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldaeis magistris, ut in aetherias vel empyrias mundi sublimitates et firmamenta caelestia extoleres vitia humana, ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina; quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis altiorum, ut tibi videlicet tamquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur; sed aliis eas tamen importas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos, qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tamquam superiorum capaci esse inutilia confiteris; ut videlicet quicumque a philosophiae virtute remoti sunt, quae / ardua nimis atque paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spiritali purgantur, inquirant, et quoniam istorum, quos philosophari piget, incomparabiliter maior est multitudo, plures ad secretos et illicitos magistros tuos, quam ad scholas Platonicas venire cogantur. Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt, quod in anima spiritali theurgica arte purgati ad Patrem quidem non redeunt, sed super aeras plagas inter deos aetherios habitabunt¹⁶⁹. Non audit ista hominum multitudo, propter quos a daemonum

CC 302

I tako tu zavidnu ne vlast, nego pošast, te da ne kažem gospodaricu, nego prije (kao što sam priznajesh) sluškinju zavidnikâ, — ti se usuđuješ — uzdigavši je zrakom — podići na nebo pa smjestiti čak među vaše zvjezdane bogove^B, ili pak takvim osvadama sramotiti same zvijezde? (41).

27. Koliko li je čovječnije i podnošljivije griješio tvoj susljedbenik, platonik Apulej¹⁶⁸), koji je samo demonima (smještenim na Mjesecu i ispod njega) pripisivao da ih uzbuđuju bolesne strasti i smutnje uma, pa iako ih je častio, morao je to — hoćeš nećeš — priznati; dočim višnje nebeske bogove, što nastavaju eterske prostore, bilo one vidljive (koje je opazio kako sjajni svijetle) kao što su Sunce, Mjesec i ostala tamošnja svjetlila, bilo one nevidljive (koje je zamišljao) on je što je više mogao izdvojio od svake ljage takvih uzbuđenja!

Nu, takvo što ti nisi naučio od Platona, nego od kaldejskih učitelja (42), naime: da uzdigneš ljudske slabosti na vrhunce etera ili ognjenoga svijeta i na nebeske svodove, kako bi vaši bogovi uz mogli prenositi božanska otkrića čudotvorcima; samim razumskim životom sebe izdižeš iznad takvih božanskih stvari, jer se naime tebi, kao filozofu, čine posve nepotrebnim nekakva očišćenja s pomoću čudotvoračkog umijeća; pa ipak ih drugima preporučuješ, kako bi se time kao odužio svojim učiteljima, te tako one koji nisu sposobni filozofirati zavodiš na one stvari koje priznajesh da su nekorisne tebi koji si sposoban za one više; naime, svi oni koji su daleko od filozofske izvrsnosti (što je odveć uzvišena te dostupna tek nekolicini) mogu na temelju tvojeg ugleda potražiti ljude čudotvorce, kako bi očistili ako već ne svoju razumsku^A, ono barem svoju duhovnu dušu, a budući je neusporedivo već mnoštvo onih kojima se ne da filozofirati, više ih je prisiljeno počiti tvojim potajnim i nedopuštenim učiteljima negoli u platoničke škole. Naime, oni najnečistiji demoni (koji se izdaju za eterske bogove), kojima si postao propovjednik i glasnik, obećali su da oni što su u duhovnoj duši očišćeni čudotvoračkim umijećem, iako se ne vraćaju Ocu, ipak će stanovati iznad uzdušnih područja među eterskim bogovima¹⁶⁹).

Međutim, takvo što ne sluša ono mnoštvo ljudi radi kojih je Krist sišao, da bi ih izbavio od vladavine demonâ. Jer oni u njemu imaju najmilo-

O Porfirijevoj bezbožnosti, koja nadmašuje čak i Apulejevu zabludu

(41) Augustin se trudi dokazati Porfirijevim pristašama kako jedino kršćanska savjest može od Boga iskati spasenje i jamčiti Bogu posvemašnju nadilaznost i netaknutost činom poklonstva i ljubavi; a bogovi koji se radi spasenja zazivaju teurgijom, mjesto da spase i uzdignu čovjeka, ponizuju i sami sebe.

(42) Proračunavajući nebeske pojave kaldejski su svećenici proricali i gatali o raznim događajima: Ostanes, mag u pratnji kralja Kserksa, uveo je njihova otkrića u Grčku. Zahvaljujući djelima Hiparha iz Niceje i Ptolomeja kao i posredovanjem sinkretističkog filozofa Heremona Aleksandrijskog, astrologija i teurgija su stekle gotovo službeno priznanje ne samo u egipatskoj vjerskoj predaji nego također u grčko-rimskoj filozofiji: usp. Porfirije, *Epist. Aneb.* fr. 36-40 Faggin.

¹⁶⁸ APULEJ, *De deo Socr.* 12.

¹⁶⁹ Usp. EUZEBIJE CEZAREJSKI, *De praep. evang.* 4, 4.

^B Zvezdani (ili astralni) bogovi zapravo su ophodnice (ili planete), smještene ispod zvijezda stajaćica.

^A O razlici između razumske i duhovne duše vidi Knjigu X, 9.

dominatu liberandos Christus advenit. In illo enim habent misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum, quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Quem tu quoque utinam cognovisses eique te potius quam vel tuae virtuti, quae humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimae curiositati sanandum tutius commisisses. Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt; de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit:

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras*¹⁷⁰.

Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute iustitiae possunt propter huius vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae non nisi ab illo Salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est. Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in *Eclogae* ipsius quarto ferme versu indicat, ubi ait:

*Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas*¹⁷¹; /

unde hoc a Cumaeva Sibylla dictum esse incunctanter apparet, Theurgi vero illi vel potius daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptorum vanarum ludificatione formarum. Quo modo enim purgant hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carminibus invidi hominis ligarentur ipsumque inane beneficium, quod praestaturi videbantur, aut metu premerent aut simili invidentia denegarent. Sufficit quod purgatione theurgica neque intellectualem animam, hoc est mentem / nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritalem, id est nostrae animae partem mentem inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris. Christus autem vitam promittit aeternam; unde ad eum mundus vobis quidem stomachantibus, mirantibus tamen stupentibusque concurrat¹⁷². Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina et quam plurimos fallere per caecam insipientemque sententiam atque esse certissimum errorem agendo et supplicando ad principes angelosque decurrere, et rursus, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, ut per eos animae spiritalis purgetur illorum, qui non secundum intellectualem animam vivunt?

¹⁷⁰ VERGILIJE, *Ecl.* 4, 13—16.

¹⁷¹ VERGILIJE, *Ecl.* 4, 4.

¹⁷² PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 3. 4. i Dodatak, str. 31 ss.).

srdnije očišćenje i svojega uma i duha i tijela. Zbog toga je i uzeo na se cijelo čovječstvo, a bez grijeha, kako bi sve ono od čega se sastoji čovjek izliječio od pošasti grijehâ. Koje sreće kad bi i ti njega spoznao, pa se radije radi pouzdanijeg izlječenja povjerio njemu, a ne vlastitoj vrlini (koja je ljudska, te krhka i slaba) ili pak najpogubnijoj praznovjerici! Jer, tebe ne bi obmanuo on kojega su — kao što sam pišeš — i vaša proroštva priznala svetim i besmrtnim; a o njemu je prozborio i najpoznatiji pjesnik (istina pjesnički, jer ga je predočio u liku druge osobe) pa ipak najistinskije, ako te riječi s njime povežeš, kad ono kaže:

»Ima li još tragâ naših opačina, bit će pod tvojim
Istrte vodstvom, i straha oprostit će vječnog se zemlja«¹⁷⁰B.

On, naime, jasno kaže kako čak i u onima što su uveliko uznapredovali u vrlini pravednosti — a zbog slabosti ovoga života — mogu preostati ako ne same opačine (*sclera*) ono barem tragovi opačina (*sclerum vestigia*), od kojih ne iscjeljuje nitko drugi osim onoga o kojemu govori dotični stih. Zapravo, Vergilije jasno pokazuje u četvrtom retku iste ekloge, kako to nije rekao sam od sebe, kad kaže:

»Proroštva Kumskoga je vrijeme posljednje došlo;«¹⁷¹

tu se nedvojbeno pokazuje da su to riječi Sibile iz Kume.

Nu, oni čudotvorci ili bolje rečeno zlodusi, koji se skrivaju pod likom i obličjem bogova, više izopačuju nego što čiste ljudski duh: lažnoćom opsjena i prijevarnom obmanom ispraznih oblika. Jer kako da ljudski duh očiste oni kojima je vlastiti duh nečist? Inače se ne bi nikako dali sputati vračbinama zavidna čovjeka, niti bi pak zadržavali samo ono isprazno dobročinstvo (koje se činilo da će pružiti) pritisnuti strahom, niti bi ga uskraćivali zbog jednake zavisti. Dostaje što kažeš, kako se tim čudotvoračkim očišćenjem ne može očistiti razumska duša, to jest naš um, dok ona duhovna (to jest: onaj dio naše duše što je niži od uma), koji se — kako tvrdiš — može očistiti tim umijećem, priznaješ da tim umijećem ne može postati ni besmrtan ni vječan. Dočim, Krist obećaje vječni život; stoga svijet hrli k njemu, dok se vi rasrdujete, začudujete i zapanjujete.¹⁷² Čemu koristi, što nisi mogao opovrgnuti: da ljudi griješe odajući se čudotvoračkom nauku, i da se golema većina obmanjuje tim sljeparskim i nerazboritim mnijenjem, i da je još najsigurnije zabluda — moliti se i žrtvovati 'vladarima' i 'anđelima', a (s druge strane) — kako se ne bi činilo da si uludo tako naučavao — što upućuješ ljude čudotvorcima, kako bi ti očistili duhovnu dušu onima koji ne žive u skladu s razumskom dušom? (43)

(43) Ne samo Augustinu nego i Porfiriju, bar što se tiče Pisma Anebonu i Pisma Marceli, teurgija je samo privid a ne stvarnost uzdizanja i čišćenja, jer magijskome kojega ima u svakoj religiji pridaje značaj apsolutnoga, a to ne ide.

B Riječ je o glasovitoj četvrtoj ili mestjanskoj eklogi. Vergilije je upućuje konzuiu Azinju Polionu, proriče zlatno doba mira, koje će zavladatai za života novorođenčeta, koje će imati sve vrline svojeg oca. Kršćanski oči su to smatrali proroštvom o Kristovu dolasku. Vergilije je najvjerojatnije mislio na očekivano dijete Oktavijana i Skribonije. Augustin i Laktancije su mislili da je tu riječ o Kristu, ali sv. Jeronim odbacuje svako takvo tumačenje kao djetinjarije i besmislicu. (Dotični stih se navodi u prijevodu T. Maretića).

Christus omnes
vocat ad salu-
tem...

PL 307

CC 304

28. Mittis ergo homines in errorem certissimum, neque hoc tantum malum te pudet, cum virtutis et sapientiae profitearis amatorem; quam si vere ac fideliter amasses, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*¹⁷³ cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. Confiteris tamen etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari. Aliquando etiam dicis, quod teletae non post mortem elevant animam, ut iam nec eidem ipsi, quam spiritalem vocas, aliquid post huius vitae finem prodesse videantur; et tamen versas haec multis modis et repetis, ad nihil aliud, quantum existimo, nisi ut talium quoque rerum quasi peritus appareas et placeas illicitarum artium curiosus, vel ad eas facias ipse curiosos. Sed bene, quod metuendam dicis hanc artem vel legum periculis vel ipsius actionis. Atque utinam hoc saltem abs te miseri audiant et / inde, ne illic absorbeantur, abscedant aut eo penitus non accedant. Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum *πατρικὸν νοῦν*, id est, paternam mentem sive intellectum, qui paternae est conscius voluntatis. Hunc autem Christum esse non credis; contemnitis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsum videlicet sapientiam spretis atque abiectis infimis idoneus de superioribus carpere¹⁷⁴. At ille implet, quod prophetae sancti de illo veraciter praedixerunt: *Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo*¹⁷⁵. Non enim suam in eis perdit et reprobatur, quam ipse donavit, sed quam sibi arrogat, qui non habent ipsius. Unde commemorato isto prophetico testimonio sequitur et dicit Apostolus: *Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquistator huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Nam quoniam in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam quidem Iudaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt; nos autem, inquit, praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis vero vocatis Iudaeis et Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam; quoniam stultum Dei sapientius est hominibus, et infirmum Dei fortius est hominibus*¹⁷⁶. Hoc quasi stultum et infirmum tam-

¹⁷³ 1 Kor 1, 24.

¹⁷⁴ PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 7).

28. Dakle, šalješ ljude u najsigurniju zabludu, a i ne sramiš se tolikoga zla, dok izjavljuješ kako si ljubitelj vrline i mudrosti^A; nu kad bi nju istinski i vjerno ljubio, spoznao bi »Krista, Božju silu i Božju mudrost«¹⁷³^B, a ne bi ustuknuo^C od njegove najspasonosnije poniznosti napuhan ponosom zbog svoje isprazne učenosti.

Međutim, sam priznaješ kako se i duhovna duša može očistiti samom vrlinom suzdržljivosti, bez čudotvoračkog umijeća i obreda, oko kojih si se uzaludno mučio da ih naučiš. Zgodimice čak izjavljuješ kako ti obredi nakon smrti ne uzdižu dušu, tako te se čini kako nisu ni od kakve koristi, po završetku ovoga života, ni za onu dušu koju nazivaš duhovnom; pa ipak upravo te stvari obrćeš na mnoge načine i ponavljaš, a ni s kakvom drugom svrhom (kako se meni čini) nego kako bi se činilo da si vičnik i u tim stvarima te da ugodiš znatiželjnicima što se upuštaju u nedopuštena umijeća, ili pak da u drugih izazoveš znatiželju prema njima. Ali je dobro što kažeš da se toga umijeća treba bojati i zbog opasnosti od zakonâ i zbog pogibelji od samog čina. I koje sreće da bijednici poslušaju barem te tvoje riječi, pa ustuknu od tih umijeća ili im se uopće ne približe, kako ih ta opačina ne bi progutala.

Kažeš kako neznanje (i mnoge poroke zbog njega) ne mogu očistiti nikakvi obredi, nego samo *πατρικός νοῦς*, to jest očinski um ili razum (*paterna mens sive intellectus*), koji je svjestan očinske volje. Ali ti ne vjeruješ da je taj Krist; ti njega prezireš zbog tijela od žene dobivena i zbog sramote križa; naime, ti si onaj koji potcjenjuje i odbacuje niske stvari, jer je sposoban s visina pobrati uzvišenu mudrost.¹⁷⁴ Nu On ispunjava ono što su istinito pretkazali o njemu sveti proroci: »Uništiti ću mudrost mudrih i odbaciti ću razboritost razboritih.«¹⁷⁵ Naime, on u njima ne uništava i ne odbacuje svoju mudrost koju im je darovao, nego onu koju sebi svojataju oni koji nemaju one njegove.

Stoga apostol, pošto je naveo dotično proročansko svjedočanstvo, nastavlja i kaže: »Gdje je mudrac? Gdje je književnik? Gdje li je istraživalac ovoga svijeta? Zar nije Bog učinio ludom mudrost svijeta? Budući da svijet svojom mudrosti nije upoznao Boga u njegovoj mudrosti, odluči Bog spasiti one koji vjeruju, propovijedanjem ludosti. I dok Židovi zahtijevaju znakove, a Grci traže mudrost, mi propovijedamo Krista razapetoga, spoticaj za Židove, ludost za pogane, a za pozvane — bili oni Židovi, bili Grci — Krista, Božju silu i Božju mudrost, jer je Božja ludost mudrija od ljudi, i Božja slabost jača od ljudi.«¹⁷⁶ To kao ludo i slabo preziru oni koji zamišljaju kako su po

Kakvi su dokazi
zaslijepili Porfirija
pa nije uzmogao
spoznati istinsku
mudrost, koja je
Krist

¹⁷⁵ Iz 29, 14: 1 Kor 1, 19.

¹⁷⁶ 1 Kor 1, 19—25.

A Augustin očigledno doslovce prevodi grecizam *φιλόσοφος* kao *amater sapientiae*, naime: ljubitelj mudrosti.

B Augustin ovdje, kao i inače, prevodi grčku riječ *δύναμις* (sila) kao *virtus* (vrlina). Filozof je svakako ljubitelj vrline, a ne sile, i Augustinu je ovdje riječ *virtus* nedvojbeno vrlina.

C Lat. glagol *resiluisses* daje razumjeti kako je Porfirije bio nekoć kršćanin, pa je postao otpadnik (kao što tvrdi i crkveni povjesnik Sokrat). To međutim nije pouzdano, i navedeni glagol to ne potkrepljuje.

quam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed haec est gratia, quae sanat infirmos, non superbe iactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confitentes.

...et ad gratiam quam platonici despiciunt...

29. 1. Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum¹⁷⁷, et more vestro appellas tres deos¹⁷⁸. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit; sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus vel ex quantulacumque parte intellegimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundem est non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quando quidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis dicis esse concessum. Non enim dicis: Paucis placuit, vel: Pauci voluerunt; sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi Platonis sententiam¹⁷⁹ sequens nec ipse dubitas in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae / pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri¹⁸⁰. O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum ipsamque eius incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videre potuisses. Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo, sed quantum ad te attinet; quantum / autem ad eos, qui te magnipendunt et te vel qualicumque amore sapientiae vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra. Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueretur^{ba} hominem et spiritum^{bb} dilectionis suae daret hominibus homine medio, qua^{bc} ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, iustus ab impiis, beatus a miseris. Et quia natu-

PL 308

CC 305

^{ba} indueret *M.*

^{bb} spem *M.*

^{bc} quo *M.*

¹⁷⁷ Usp. *De civ. Dei* 19, 23.

¹⁷⁸ PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 9).

¹⁷⁹ PLATON, *Fed.* 67 b—68 b.

¹⁸⁰ PORFIRIJE, *De regr. an.* fr. 10; usp. PLATON, *Timej* 30 c—d.

sebi samima mudri i snažni. Ali ovo je milost koja liječi one slabe, koji se ne hvastaju — oholo svojom lažnom srećom, nego radije ponizno ispovijedaju svoju istinsku bijedu (44).

29. 1. Propovijedaš o Ocu i njegovu Sinu (kojega nazivaš očinskim razumom ili umom) te o onome koji je u sredini između njih (pod kojim — kako mnijemo — misliš Duha svetoga)¹⁷⁷; i kako je već vaš običaj nazivaš ih trojicom bogova.¹⁷⁸ Tu — iako se služite neprikladnim riječima — ipak koliko god i kao likove kroz maglicu: uviđate kamo treba težiti; ali ne želite priznati utjelovljenje nepromjenjivoga Sina Božjeg, koje je naš spas, i kojim uzmažemo stići do onih stvari u koje vjerujemo i koje shvaćamo, pa koliko god u malenoj mjeri. I tako vi nekako nazirete, iako iz daljine i zamagljena očinjeg vida, onu domovinu u kojoj nam je prebivati, ali se ne držite puta kojim valja poći.

Ipak priznaješ milost, kad kažeš kako je nekolicini dano doći do Boga snagom njihove razumnosti (*per virtutem intelligentiae*). Ne kažeš, naime: 'Nekolicini se svidjelo' ili 'Nekolicina je ushtjela'; nego kad kažeš da je dano (*esse concessum*), onda bez ikakve dvojbe propovijedaš Božju milost, a ne čovječju samodostatnost. Ti se tom riječju još otvorenije služiš ondje gdje slijedeći Platonovo mnijenje¹⁷⁹ ni sam ni malo ne sumnjaš, kako u ovome životu čovjek ne može nikako doći do savršenstva mudrosti, iako se onima koji žive u skladu s razumom nakon ovoga života može po Božjoj promisli i milosti naknaditi sve ono što im nedostaje¹⁸⁰.

O da si samo spoznao milost Božju preko Isusa Krista našeg Gospodina i samo njegovo utjelovljenje (kojim je primio čovjekovu dušu i tijelo), mogao bi uvidjeti da je to najviši primjer milosti! Ali što da činim? Znam kako je uzalud da govorim mrtvom, ali samo onoliko koliko se tebe tiče; jer možda i nije uzaludno koliko se tiče onih koji te uveliko cijene, bilo iz nekakve ljubavi prema mudrosti, bilo iz znatiželjne ljubavi prema onim umijećima koja nisi nikad smio učiti, pa se preko tebe takvima prije obraćam negoli tebi. Milost Božja nije se mogla milostivije pokazati nego da sam jedini Sin Božji, ostajući u sebi nepromjenjiv, uzme na sebe čovječstvo i podari ljudima posredstvom čovjeka duh svoje ljubavi, kojom ljudi dolaze k njemu; koji bijaše tako daleko od njih: besmrtnan od smrtnikâ, nepromjenjiv od promjenjivih, pravedan od bezbožnih, blažen od bijednih. I jer nas je na-

O utjelovljenju našega Gospodina Isusa Krista, koje se srami priznati bezbožnost platonikâ

(44) Prava veličina duha jest iskreno priznanje naše podložnosti zlu; to priznanje prerasta u poniznost, koja je prvenstveni uvjet za pravo vjersko osjećanje i pobuda za čovjekovo oslobođenje i uzdizanje.

raliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiundo docuit contemnere quod timemus.

...cum incarnationem et resurrectionem despiciant...

- 2. Sed huic veritati ut possetis adquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest. Quid enim incredibile dicitur, praesertim vobis qui talia sapitis, quibus ad hoc credendum vos ipsos admonere debeatis; quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum dicitur Deus assumpsisse humanam animam et corpus? Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari pro multorum salute suscepta est? Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura ipsa nostra teste cognoscimus. Quod nisi usitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius; facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabile^{bd} incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut ut verbis utar, quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere. An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere, immo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est. An vero quod ipsum corpus morte depositum et in melius resurrectione mutatum iam incorruptibile neque mortale in superna subvexit, hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos *De regressu animae* scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo?¹⁸¹ Sed ipse potius ista sentiens corrigendus fuit, praesertim cum de anima mundi huius visibilis et tam ingentis corporeae molis cum illo tam incredibilia / sapiatis. Platone quippe auctore¹⁸² animal esse dicitis mundum et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum. Quo modo ergo nec umquam solvetur a corpore, nec umquam carebit beatitudine, si, ut beata sit anima, corpus est omne fugiendum? Solem quoque istum et

CC 306
PL 309

^{bd} mutabilem M.

¹⁸¹ Motiv čest u Porfirija: usp. npr. *Sent.* 7—9.

¹⁸² PLATON, *Timej* 30 b 32 c—34 a. 92 c; usp. PLOTIN, *Eneade* 2, 1, 1; AUGUSTIN, *Retract.* 1, 11, 4.

ravno prožeo željom da želimo biti blaženi i besmrtni, ostajući sâm blažen a prihvativši smrtnost, kako bi nam pribavio ono što volimo, propativši on nas je poučio, da prezremo ono čega se plašimo (45).

2. Nu, da biste pristali na ovu istinu trebalo vam je poniznosti, koju je najteže prihvatiti vašim krutim šijama. Jer, što je nevjerojatno — osobito vama koji mislite stanovite stvari koje bi vas trebale potaknuti da upravo u ovo vjerujete — što je (kažem) toliko nevjerojatno vama u tvrdnji da je Bog primio ljudsku dušu i tijelo? Vi doista pridajete toliku važnost razumskoj duši, koja je dakako ljudska duša, da kažete kako ona može biti subitna (*consubstantialis*) s očinskim umom, o kojem priznajete da je Sin Božji. Dakle, što je onda nevjerojatno u tome ako je — nekim neizrecivim i jedinstvenim načinom — jedna razumska duša preuzeta radi spasa mnogih? Svjedočanstvom svoje vlastite naravi spoznajemo kako tijelo prijanja uz dušu, da bi čovjek bio cjelovit i potpun. Da to nije nešto najuobičajnije, zaista bi bilo od ovoga nevjerojatnije; jer vjeri je lakše prihvatiti prionuće duha duhu (iako ljudskoga božanskomu, iako promjenjivoga nepromjenjivomu) ili — da se poslužim riječima kojima se služite vi platonisti — netjelesnine netjelesnini, negoli tijela netjelesnini (*corpus incorporeo*).

Ili vam možda smeta izvanprimjerni porod tijela od djevice? Ni to vas ne bi smjelo smetati, nego bi vas dapače trebalo navesti da prihvatite pobožnost, jer On koji je divan divno je i rođen.

Ili možda zbog toga, što je sâmo tijelo, smrću odloženo i uskrsnućem izmijenjeno nabolje, nepropadljivo i ne više smrtno On sam uzdigao u visine, vi odbijate vjerovati videći kako Porfirije u onim knjigama (koje je napisao *O povratku duše*, i iz kojih sam naveo mnogo toga) često tvrdi da treba izbjegavati svako tijelo, kako bi duša uzmogla zauvijek prebivati u blaženstvu s Bogom?¹⁸¹ Ali prije da je trebalo ispraviti njega, koji je tako mislio, osobito kad o duši ovoga vidljivoga svijeta, tolike goleme tjelesne oline, imate zajedno s njim tako nevjerojatna mnijenja. Povodeći se za Platonom¹⁸², kažete da je svijet živi stvor i još najblaženiji, a hoćete i da je vjekovječan. Kako to onda da se nikad ne odvoji od tijela, a opet mu nikad neće uzmanjkati blaženstva, ako treba izbjegavati svako tijelo, da bi duša bila blažena? I ne samo

(45) U Platona se može pojam milosti razabrati kao duhovni bljesak koji nas upućuje prema kontemplaciji i vršenju mudrosti (usp. *Epist.* VII 341 c-d); u Porfirija to je ono osobito raspoloženje u mudraca da zamijeti Božju nazočnost (npr. *Epist. Marc.* 11-12); a u crkvenom predanju milost je čovjekovo udioništvo u božanskom životu: o tom Irenej, *Adv. haer.* 5, 10, 2; Klement Aleksandrijski, *Ström.* 6, 17, 157. 161; Origen, *C. Celsum* 5, 23.

cetera sidera non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspiciere non cunctantur et dicere; verum etiam altiore, ut putatis, peritia haec esse animalia beatissima perhibetis et cum his corporibus sempiterna¹⁸³. Quid ergo est, quod, cum vobis fides christiana suadetur, tunc obliviscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis? Quid causae est, cur propter opiniones vestras, quas vos ipsi oppugnatistis, Christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter venit et vos superbi estis? Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquanto^{be} scrupuloser inter Christianarum Scripturarum doctissimos disputari¹⁸⁴; futura tamen sempiterna minime dubitamus, et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstravit exemplum. Sed qualiacumque sint, cum incorruptibilia prorsus et immortalia nihiloque animae contemplationem, qua in Deo figitur, impediunt praedicentur vosque etiam dicatis esse in caelestibus immortalia corpora immortaliter beatorum: quid est quod, ut beati simus, omne corpus fugiendum esse opinamini, ut fidem christianam quasi rationabiliter fugere videamini, nisi quia illud est, quod iterum dico: Christus est humilis, vos superbi? An forte corrigi pudet? Et hoc vitium nonnisi superbiorum est. Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*¹⁸⁵. Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est secundum Ioannem, quidam Platonici, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi Ecclesiae praesedit episcopus¹⁸⁶, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister quia *Verbum caro factum / est et habitavit in nobis*¹⁸⁷; ut parum

CC 307

^{be} aliquando *M.*¹⁸³ PLATON, *Epit.*¹⁸⁴ Usp. *De Civ. Dei* 22, 5.¹⁸⁵ *Iv* 1, 1–3.¹⁸⁶ Usp. AUGUSTIN, *Confess.* 8, 2, 4; *De praed. sanctorum* 4.¹⁸⁷ *Iv* 1, 14; usp. *Confess.* 7, 9, 13, ss.

što vi priznajete u svojim knjigama, kako su Sunce i ostale zvijezde tijela, nego to i svi ljudi vide i slažu se s vama bez ikakva oklijevanja; dapače, kao što vi mislite, po nekakvu višem znanju, tvrdite kako su to najblaženiji živi stvorovi, što su vjekovječni zajedno sa svojim tijelima.¹⁸³ Zašto onda, kad vam se preporučuje kršćanska vjera, zabravljate, ili se pretvarate da ne znate, upravo to o čemu običavate raspravljati ili naučavati? Što je razlog te zbog svojih vlastitih mnijenja, s kojima ste sami u sukobu, ne želite biti kršćanima, ako to nije zato jer je Krist ponizno došao, dok ste vi oholi? Kakva će u uskrsnuću biti tijela svetaca može se i ponešto podrobnije raspravljati među onima što su najpućeniji u kršćanske knjige,¹⁸⁴ ali ipak ni najmanje ne dvojimo, da će ona biti vječna i da će biti onakva kakvim je uzor pokazao Krist svojim uskrsnućem (46). Ali kakva god ona bila, dok se u nas propovijeda da su nepropadljiva i besmrtna i ne pružaju nikakve zapreke onomu razmišljanju kojim se duša učvršćuje u Bogu, a i vi sami tvrdite kako su na nebesima besmrtna tijela onih koji su besmrtno blaženi —, zašto onda mislite kako treba izbjegavati svako tijelo (da bismo bili blaženi), te da bi se činilo kako tobože razložno izbjegavate kršćansku vjeru, ukoliko nije posrijedi ono što sad ponavljam: jer je Krist ponizan, a vi oholi?

Ili vam se ne da da budete ispravljeni? A i to je slabost samo onih koji su oholi. To jest, ne da se učenim ljudima da od Platonovih učenika postanu Kristovim učenicima, njega koji je svojim duhom naučio mudrosti ribara (47), kako bi kazao: »U početku već bijaše Riječ; i Riječ bijaše s Bogom; i Riječ bijaše Bog. Ova bijaše u početku s Bogom. Sve je po njoj postalo; i ništa što je postalo, nije bez nje postalo. U njoj bijaše život; i život bijaše svjetlo ljudima. I svjetlo svijetli u tami, i tama ga ne može utrnuti.«¹⁸⁵ A to je početak svetog evanđelja, koje se naziva Evanđelje po Ivanu; kao što smo slušali od svetoga starca Simplicijana^A (koji kasnije postade biskup milanske crkve)¹⁸⁶, neki je platonik imao običaj govoriti kako bi te riječi trebalo zlatnim slovima ispisati na najistaknutijem mjestu po svim crkvama^B. Nu taj veliki učitelj Bog ne bijaše na cijeni u oholica, jer »Riječ je tijelom postala i stanovala među nama«¹⁸⁷ i kao da bijednicima nije dosta

(46) Istinu o uskrsnuću tijela nijekali su Celso (usp. Origen, *C. Celsum* 5, 14, 22) i Porfirije (*C. Christ.* fr. 94 Harnack); učeniji su je kršćani produbili, iako nam nije svako njihovo učenje do kraja jasno: tako npr. Origenovo, *De princ.* 3, 6, 6; *C. Celsum* 3, 14–42.

(47) U kršćanskom je svijetu bilo mnogo skromnih ljudi koji su živjeli od naporna svakodnevnog rada; u određenim su krugovima bili nepriznati jer su bili bez titula i često bez sredstava, ali su vjerovali iskreno i duboko. Na njih misli Augustin kad ovo piše. Motiv je izrazito biblijski i evanđeoski: usp. Ps 102 (101), 18; Izr 29,23; Job 5,11; Lk 1,48; 1 Pt 5,5.

A Simplicijan je postao biskup Milana 397. Znatno je utjecao na Augustinovo obraćenje. B Vjerojatno je riječ o neoplatoniku Mariju Viktorinu, filozofu i gramatiku iz IV stoljeća, koji bijaše obraćen na kršćanstvo. Inače neoplatonički nauk bijaše veoma popularan među ondašnjim obrazovanim kršćanima.

sit miseris quod aegrotant, nisi se etiam in ipsa aegritudine extollant et de medicina, qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur.

...etsi Plato doceat, obnitente quidem Porphyrio, revolvi animas ad bestias. PL 310

30. Si post Platonem aliquid emendare existimatur indignum, cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva / emendavit? Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est¹⁸⁸. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus¹⁸⁹; Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Pudit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret; et non pudit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet. Quanto creditur honestius, quod sancti et veraces Angeli docuerunt, quod Prophetae Dei Spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem venturum Salvatorem praemissi nuntii praedixerunt, quod missi Apostoli qui orbem terrarum Evangelio repleverunt, quanto, inquam, honestius creditur reverti animas semel ad corpora propria quam reverti totiens ad diversa! Verum tamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret, beluinos autem carceres evertere minime dubitaret. Dicit etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur. Ubi etsi aliquid inconvenienter sapit (magis enim data est corpori, ut bona faceret; non enim mala disceret, si non faceret), in eo tamen aliorum Platoniorum opinionem et non in re parva emendavit, quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est¹⁹⁰. Qua sententia profecto abstulit, quod esse Platonium maxime perhibetur, ut mortuos ex vivis, ita vivos ex mortuis semper fieri¹⁹¹; falsumque esse ostendit, quod platonice videtur dixisse Vergilius, in campos Elysios purgatas animas missas (quo nomine tamquam per fabulam videntur significari gau-

¹⁸⁸ PLATON, *Fed.* 239 b; usp. *Fedon* 81 e—82 a; *Tim.* 42 b—c, 91 c—92 b; *Drž.* 10, 618.

¹⁸⁹ PLOTIN, *Eneade* 3, 4, 2, 15—30.

¹⁹⁰ PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez, o. c. fr. 11, 1, i Dodatak str. 38, ss).

¹⁹¹ PLATON, *Fedon* 70 c.

to što boluju, nego se još ohole samom tom bolešću te se srame lijeka kojim bi se mogli izliječiti. Od toga se oni ne dižu ozdravljeni, nego padajući još teže obolijevaju (48).

30. Ako se smatra nedostojnim ispravljati što god Platonovo, zašto je sam Porfirije ispravio nekoliko značajnih mjesta? Naime, najpouzdanije je da Platon pišaše kako se ljudske duše nakon smrti vraćaju u zemlju, pa čak i u tijelo životinja.¹⁸⁸ To je mnijenje zastupao i Porfirijev učitelj Plotin,¹⁸⁹ dok ga je Porfirije s pravom odbacio. Sam je Porfirije držao kako se ljudske duše vraćaju u zemlju, pa ulaze u ljudska tijela, ne u svoja (koja su napustila), nego u nova tijela. Naime, sramio se povjerovati u Platonov nauk, kako ne bi sin pojahao vlastitu mater koja se vratila pretvorena u mulu; a nije ga bilo sram povjerovati u ovo drugo, gdje se mater — vrativši se kao djevojka — mogla udati za vlastitoga sina. Koliko je časnija vjera koju naučavahu sveti i istiniti anđeli, o kojoj govorahu proroci, potaknuti duhom Božjim, o čemu je govorio i sâm onaj kojega su dolazak najavlivali unaprijed izaslanici glasnici, te otposlani apostoli koji evanđeljem ispuniše cijeli svijet, — koliko je, kažem časnija vjera da se duše jednom vraćaju u vlastita tijela negoli da se više puta vraćaju u različita tijela! Pa ipak, kao što rekoh, Porfirije je uveliko ispravio dotično mnijenje, barem time što je mislio kako ljudske duše mogu zapasti samo u ljudsko tijelo, i nije ni malo oklijevao ukinuti njihovo utamničenje u tjelesima životinja.

Isto tako kaže kako je Bog svijetu dao dušu radi toga, kako bi ona — spoznavši zloće stvari — vratila se Ocu, te da više nikad ne bude zadržana prljavim dodirima s takvim zloćama. Iako je taj njegov nazor ponešto neprikladan — jer duša je tijelu data radi toga da čini dobra djela; jer zla ne bi upoznala ako ih ne bi činila, — ipak je (i to ne u neznatnoj stvari) ispravio mnijenje ostalih platonika što je priznao da duša očišćena od svih zalâ i smještena uz Oca nikad više neće trpjeti zloće ovoga svijeta.¹⁹⁰ Tim je mnijenjem izričito odbacio ono što se smatra najvažnijom zasadom Platonovom, da kao što mrtvi postaju od živih tako uvijek i živi postaju od mrtvih¹⁹¹; a i pokazao je kako je lažno ono što Vergilije (čini se platonički) reče, kako se očišćene duše poslane na poljane Elizija (što je čini se samo pjesnički nazivak za radosti blaženika) pozivaju na rijeku Letu, to jest: na zaborav prošlih događaja:

Koliko je od Platonova nauka Porfirije odbacio te svojim nepristankom ispravio

(48) Augustin će Porfiriju priznati veću čistoću nauke nego njegovim prethodnicima u pogledu duše; ali ni Porfirije nije mogao pristati uz poniznost tijela i zemnost. Odviše bi ga stajalo naglo prijeći od platonskog idealizma na kršćanski realizam.

dia beatorum) ad fluvium Letheum evocari, hoc est ad oblivionem praeteritorum:

*Scilicet immemores supera ut connexa revisant
Rursus et incipiant in corpora velle reverti*¹⁹².

CC 308

PL 311

Merito displicuit hoc Porphyrio quoniam re vera credere stultum est¹⁹³ ex illa vita, quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corruptibilium corporum labem et inde ad ista remeare, tamquam hoc agat summa purgatio, ut inquinatio requiratur. Si enim / quod perfecte mundantur hoc efficit, ut omnium obliviscantur malorum, malorum autem oblivio facit corporum desiderium, ubi rursus implicentur malis: profecto erit infelicitatis causa summa felicitas et stultitiae causa perfectio sapientiae et immunditiae causa summa mundatio. Nec veritate ibi beata erit anima, quamdiucumque erit, ubi oportet fallatur, ut beata sit. Non enim beata erit nisi segura; ut autem segura sit, falso putabit semper se beatam fore, quoniam aliquando erit et misera. Cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quo modo de veritate gaudebit? Vidit hoc Porphyrius¹⁹⁴ purgatumque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando iam malorum polluta contagione teneatur. Falso igitur a quibusdam est Platonice creditus quasi necessarius orbis ille ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi. Quod etiamsi verum esset, quid hoc scire prodesset, nisi forte inde se nobis auderent praeferre Platonice, quia id nos in hac vita iam nesciremus, quod ipsi in alia meliore vita purgatissimi et sapientissimi fuerant nescituri et falsum credendo beati futuri? Quod si absurdissimum et stultissimum est dicere, Porphyrii profecto est praeferenda sententia his, qui animarum circulos alternante semper beatitate et miseria suspicati sunt. Quod si ita est, ecce Platonice in melius a Platone dissentit; ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeposuit veritatem.

Absurde docet
Plato animas
ante fuisse.

31. Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus, quae animam quoque ipsam non Deo coaeternam, sed creatam dicit esse, quae non erat? Ut enim hoc Platonice nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia, nisi quod semper ante^{bf} fuisset, sempiternum deinceps esse non posset; quamquam et de

^{bf} antea M.

¹⁹² VERGILIJE, *Aen.* 6, 750—751; usp. PLATON, *Država* 10, 619 b—621 d.

¹⁹³ Usp. AUGUSTIN, *Sermo* 241, 6.

¹⁹⁴ PORFIRIJE, *De regr. an.* (Bidez, Dodatak, str. 40).

»Nek sve zaborave, pod nebeski svod nek na svijet gornji
Vrate se, opet se sastat s tjelesima neka zažele.«¹⁹²⁾

To se s pravom nije svjedočilo Porfiriju, jer je zaista glupo povjerovati,¹⁹³⁾ da u onome drugome životu (koji ne može biti najblaženiji ako se najpotpunije ne vjeruje u njegovu vječnost) duše priželjkiju kâl propadljivih tijela i žele se odatle povratiti u njih, kao da je svrha najvišeg očišćenja želja za ponovnim kaljanjem. Naime, ako čin potpuna očišćenja postiže to da se zaboravljaju sva zla, a taj zaborav zala dovodi do želje za tijelima, gdje se ponovo upetljavaju u zla, — onda će zaista najviša sretnost biti uzrokom nesretnosti, savršenstvo mudrosti uzrokom gluposti a najviše očišćenje uzrokom nečistoće. Isto tako, duša u istinu neće biti blažena ondje (pa koliko god se tu zadržavala) gdje se mora obmanjivati da bi bila blažena. Naime, ona neće biti blažena ukoliko nije sigurna; a da bi bila sigurna, morat će lažno vjerovati: kako će vječno biti blažena, jer će jednom postati i bijedna. Kako će se, dakle, radovati u istini, kad je laž uzrok radovanju? Porfirije je to uvidio¹⁹⁴⁾ te je zbog toga i rekao kako se očišćena duša vraća Ocu, da više nikad ne bi bila okaljana i zadržana zloćama. Dakle, neki su platonice krivo vjerovali kao da je nuždan onaj krug neprestanog dolazanja od istoga i vraćanja u isto. A čak kad bi to i bilo istinito, čemu bi koristilo znanje o tome, ukoliko se možda platonice ne bi drznuli smatrati sebe boljima od nas, jer mi već u ovome životu nismo znali ono što oni sami neće znati u drugome i boljemu životu, kao najočišćeniji i najmudriji, kad budu blaženi vjerujući u ono što je lažno? Ako je najbesmislenije i najgluplje reći takvo što, onda zaista treba pretpostaviti Porfirijevo mnijenje onima što zamišljaju one krugove duša koje se stalno vrte između blaženstva i bijede. A ako je tomu tako, evo platonice koji je nabolje odstupio od Platona; ovaj je vidio što onaj nije; i nije oklijevao ispraviti ni tolikog ni takvog učitelja, nego je istinu pretpostavio čovjeku (49)^A.

31. Zašto onda ne povjerujemo prije božanskoj riječi (kad su posrijedi one stvari koje ne možemo istražiti ljudskim duhovnim darom) koja nam kaže, da sama ljudska duša nije suvječna s Bogom, nego je stvorena, ona koja prije ne bijaše? Platonice ne htjedoše u to vjerovati. a činilo im se da tomu navode i primjeren razlog: jer ništa ne može ubuduće biti vječno, ako i prije ne bijaše vječno; a ipak kad Platon piše

Protiv platonice
tvrdnje po kojoj je
ljudska duša su-
vječna s Bogom

(49) Krupna je Porfirijeva zasluga u pogledu nauke o duši što je, prevladavši njeno seljenje (metempsihozu) kao i razne animističke i orijijske predodžbe, počeo zastupati nepovratnost stanja duše po svršetku ovog života.

A Očigledno aluzija na glasovitu izreku *Amicus Plato, magis amica veritas* (Platon mi je drag, ali mi je draža istina). Izreka se javlja u različitim oblicima; potječe iz Platonova Fedona (40), a susreće se već i u Cicerona (*Tuskulanski razgovori*, I. 17. 39).

CC 309

mundo et de his, quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato¹⁹⁵, apertissime dicat eos esse coepisse et habere initium, finem tamen non habituros, sed per / Conditoris potentissimam voluntatem in aeternum mansuros esse perhibeat. Verum id quo modo intellegant invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. *Sicut enim, inquit, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquit, et mundus atque in illo dii creati et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt*¹⁹⁶. Numquid ergo, si anima semper fuit, etiam miseria eius semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex aeterno non fuit, esse coepit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore quae antea non fuisset? Deinde beatitudo quoque eius post experimentum malorum / firmior et sine fine mansura, sicut iste confitetur, procul dubio coepit ex tempore, et tamen semper erit, cum ante^{bg} non fuerit. Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit. Quapropter divinae auctoritati humana cedat infirmitas, eisque beatis et immortalibus de vera religione credamus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec iubent, ut sacrificium faciamus, nisi ei tantum^{bh}, cuius et nos cum illis, ut saepe dixi et saepe dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine, quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri.

PL 312

32. 1. Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae, quoniam nulla nisi hac liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum. Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem *De regressu animae* libro nondum receptum in unam^{bi} quamdam sectam, quod^{bl} universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam

^{bg} antea M.^{bh} tantummodo M.^{bi} receptum in unam] receptam unam M.^{bl} quae M.¹⁹⁵ PLATON, *Timej* 41 a—b. 43 b; CICERON, *Tim.* 11, 40.¹⁹⁶ Usp. PLATON, *Timej* 29 a. 40 d—41 b; PLOTIN, *Eneade* 3, 5, 6; PLUTARH, *De E. Delph.* 19—21, 392 e—394 a.

o svijetu i o bogovima koje je Bog u svijetu načinio,¹⁹⁵) on najotvorenije kaže da su oni započeli bivati i da imaju početak, ali neće imati završetka, nego tvrdi kako će oni — po najmoćnijoj volji tvorca — trajati u vječnosti. Nu oni su pronašli način kako da to razumiju, to jest, kako nije posrijedi početak vremena, nego ovisnosti (*substitutio*). Stoga kažu: »Ako bi noga iz vječnosti bila uvijek u prašini, uvijek bi ispod nje bio njezin trag; a zbog toga ne bi nitko dvojio, da je trag nastao od pritiska nože niti da je jedno bilo prije drugoga, iako je jedno načinjeno od drugoga; isto tako i svijet i u njemu stvoreni bogovi uvijek bijahu, jcr uvijek postoji onaj koji ih je stvorio, a ipak su oni stvoreni«¹⁹⁶).

Treba li onda reći, ako je duša uvijek bila, da je uvijek bila i njezina bijeda? Dalje, ako je nešto što u njoj ne bijaše od vječnosti počelo postojati u stanovitom vremenu, zašto ne bi moglo biti, da i sama ona koja ranije ne postojala nastane u vremenu? A zatim, kao što sâm Porfirije priznaje, samo njezino blaženstvo nakon iskustva zala bit će čvršće i bez kraja, i nedvojbeno je nastalo u vremenu, a ipak će vječno postojati, iako ranije ne postojalaše (50).

Tako propada sve to dokazivanje prema kojem ništa ne može biti bez kraja vremena ako nije bilo i bez početka vremena. Naime, pronađeno je blaženstvo duše, koje iako je imalo početak vremena, neće imati kraja vremena. Zbog svega toga, neka ljudska slabost ustupi mjesto božanskoj ovlasti, i kad je posrijedi istinska vjera, vjerujemo onim blaženicima i besmrtnicima, koji sebi ne zahtijevaju onu počast o kojoj znaju da se duguje njihovu Bogu, koji je i naš, i koji nam ne nalažu žrtvovati ikomu drugomu osim onomu kojemu i mi zajedno s njima (što već često rekoh i što često treba reći) trebamo sami biti žrtva; to je žrtva koju je primio onaj svećenik koji je u čovjeku (kojeg je uzeo na sebe, i kojim je ushtio biti svećenik) sâm se udostojio žrtvovati radi nas, sve do same smrti.

32. 1. Ovo je vjera koja sadržava sveopći put oslobođenja duše, jer se duša ne može osloboditi ni jednim drugim putem. Ovo je, može se reći, kraljevski put koji jedini vodi u kraljevstvo, ali ne ono što klimavo počiva na vremenitu vrhuncu, nego koje je sigurno utemeljeno u vječnosti.

Kada Porfirije pri kraju svoje prve knjige *O povratku duše* kaže kako dosad ni jedan misaoni sustav nije zasnovao sveopći put oslobođenja duše (ni jedna od najistinskijih filozofija ni čudoredni naputci ni stega Indijaca^A, ni čarobnički obredi Kaldejaca, ni bilo koji drugi način)

(50) Druga je Porfirijeva zasluga što je zastupao nastanak duše u vremenu, otkrivši još jedan dokaz za njenu besmrtnost. Time se znatno približio kršćanstvu.

A Misli se na »gimnosofiste«.

Auctore Porphyrio omnibus via est animae liberandae.

O sveopćem putu spasa duše, kojega Porfirije nije našao, jer je krivo tražio, a koji je otkrila jedino kršćanska milost

CC 310

notitiam eamdem viam historiali / cognitione perlatam: procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat sibi vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae; satis, quantum arbitror, ostendit vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam. Et quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via? Nam quae alia via est universalis animae liberandae, nisi qua universae animae liberantur ac per hoc sine illa nulla anima liberatur? Cum autem addit et dicit: *Vel ab Indorum moribus ac disciplina, vel ab inductione Chaldaeorum vel alia qualibet via*¹⁹⁷, manifestissima voce testatur neque illis quae ab Indis neque illis quae a Chaldaeis didicerat hanc universalem viam liberandae animae contineri; et / utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum assiduam commemorationem facit¹⁹⁸, tacere non potuit. Quam vult ergo intellegi animae liberandae universalem viam nondum receptam vel ex aliqua verissima philosophia vel ex earum gentium doctrinis, quae magnae velut in divinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas valuit quorumque angelorum cognoscendorum et colendorum, nondumque in suam notitiam historiali cognitione perlatam? Quaenam ista est universalis via, nisi quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset divinitus impertita est? Quam certe iste homo non mediocri ingenio praeditus esse non dubitat. Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandae animae genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum; nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandae animae universalis via, quae non est alia quam religio Christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum daemonumque cultoribus regibusque terrenis, propter asserendum et consecrandum martyrum numerum, hoc est testium veritatis, per quos ostenderetur omnia corporalia mala pro fide pietatis et commendatione veritatis esse toleranda. Videbat ergo ista Porphyrius et

PL 313

i da za takav put još nije doznao u svojem proučavanju povijesti, on nedvojbeno priznaje, kako takav put postoji, samo ga sâm još nije spoznao. I tako njemu nije bilo dostatno sve ono što je veoma marljivo naučio o oslobodenju duše, i što se njemu samomu — ili bolje rečeno: drugima — činilo da je upoznao i da posjeduje. Osjećao je, naime, kako mu nedostaje stanoviti vrhunski ugled koji bi trebao slijediti u tako važnoj stvari. Jer kad kaže kako ni po jednoj od najistinskijih filozofija nije doznao za misaoni sustav koji sadržava sveopći put oslobađanja duše, onda — kako ja mislim — dostatno jasno pokazuje ili da ni ona filozofija koju je sam ispovijedao nije najistinskija ili da ni ona ne sadržava takav put. A kojim pak načinom i može biti najistinskija ona koja ne sadržava takav put? Jer što je drugo sveopći put oslobađanja duše ako ne onaj kojim se sveukupne duše oslobađaju, te se prema tome: bez njega ne oslobađa ni jedna duša? A kad pak dodaje i kaže »ni čudoredni naputei ni stega Indijaca, ni čarobnički obredi Kaldejaca, ni bilo koji drugi način«,¹⁹⁷⁾ onda najbjelodanije svjedoči kako ni u onome što je naučio od Kaldejaca, nije sadržan taj sveopći put oslobodenja duše; a dakako, nije mogao prešutjeti kako je preuzeo božanska proroštva od Kaldejaca, koje neprestance spominje¹⁹⁸⁾.

Dakle, što on hoće da se shvati pod tim »sveopćim putem oslobodenja duše«, što ga još nije našao ni u jednoj najistinskijoj filozofiji, niti pak u naucima onih naroda koji bijahu na glasu u tobože božanskim stvarima (jer u njih postojase snažna praznovjerna želja da upoznaju i poštuju različite anđele), niti je za takav put doznao u svojem proučavanju povijesti? Koji je to sveopći put ako nije onaj što nije svojstven jednom jedinom narodu, nego je božanski podijeljen svima narodima kao zajednička svojina?

Taj čovjek izuzetne umne obdarenosti nimalo ne sumnja, da postoji takav put. On dakako ne vjeruje, da je Božja promisao mogla ostaviti ljudski rod bez takvoga sveopćega puta oslobađanja duše (51). Porfirije i ne kaže da takvoga puta nema, nego samo da još nije primljeno tako veliko dobro i tolika pomoć, da sâm još o tome nije doznao; što i nije čudo. Porfirije, naime, bijaše djelatan u vrijeme kad taj sveopći put oslobađanja duše (koji nije ništa drugo nego kršćanska vjera) bijaše napadan — s Božjim dopuštenjem — od štovatelja kumirâ i zlođuhâ te zemaljskih vladara^B, kako bi se utvrdio i posvetio broj mučenikâ, to jest svjedokâ istine, kojima se imalo pokazati, kako treba podnositi sve tjelesne zloće u istinskoj pobožnosti i radi širenja istine. Dakle, Porfirije je sve to vidio i pomislio je kako će takvi progoni ubrzo uništiti

(51) Treća je Porfirijeva zasluga što, dosljedno svom stavu, i on traži put kojim se duša spasava. Na toj se crti jedino može naći rješenje, ako stoji da duša ima početak u vremenu i da joj je jedino opstojanje stalno podređeno zlu i nesreći.

^B Riječ je o progonima kršćana za vladavine Decija, Dioklecijana i Maksimijana, a sve za Porfirijeva života (233—305).

¹⁹⁷ PORFIRIJE, iz *De regr. an.* (Bidez o. c. fr. 12, Dodatak, str. 42).

¹⁹⁸ PORFIRIJE, *De regr. an.*, fr. 1.

per huiusmodi persecutiones cito istam viam perituram et propterea non esse ipsam liberandae animae universalem putabat, non / intellegens hoc, quod eum movebat et quod in eius electione perpeti metuebat, ad eius confirmationem robustioremque commendationem potius pertinere.

CC 311

...quae Christi est religio signis et prophetiis adstantibus.

- 2. Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa, cuius profecto notitia ad quoscumque iam venit et ad quoscumque ventura est, nec debuit nec debebit ei dici: Quare modo? et: Quare sero? quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile. Quod sensit etiam iste, cum dixit, nondum receptum hoc donum Dei et nondum in suam notitiam fuisse perlatum. Neque^{bm} enim propterea verum non esse iudicavit, quia nondum in fidem suam receptum fuerat vel in notitiam nondum pervenerat. Haec est, inquam, liberandorum credentium universalis via, de qua fidelis Abraham divinum accepit oraculum: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*¹⁹⁹. Qui fuit quidem gente Chaldaeus, sed ut talia promissa perciperet et ex illo propagaretur semen dispositum per Angelos in manu Mediatoris²⁰⁰, in quo esset ista liberandae animae universalis via, hoc est omnibus gentibus data, iussus est discedere de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui²⁰¹. Tunc ipse primitus a Chaldaeorum superstitionibus liberatus²⁰² unum verum Deum sequendo coluit, cui / haec promittenti fideliter credidit. Haec est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: *Deus misereatur nostri et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos*^{bn}, *ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum*²⁰³. Unde tanto post ex Abrahae semine carne suscepta de se ipso ait ipse Salvator: *Ego sum via, veritas et vita*²⁰⁴. Haec est universalis via, de qua tanto ante^{bo} prophetatum est: *Erit in novissimis diebus manifestus mons*^{bp} *Domini, paratus in cacumine montium et extolletur super colles, et venient ad eum universae gentes et ingredientur nationes multae et dicent: Venite, ascendamus in montem Domini et in domum Dei Iacob; et annuntiabit nobis viam suam, et ingrediemur in ea. Ex Sion enim prodiet lex et verbum Domini ab Hierusalem*²⁰⁵. Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium; et lex verbumque Domini non in Sion et Hierusalem remansit, sed inde processit, ut se per universa diffunderet. Unde ipse Mediator post resurrectionem suam / discipulis trepidantibus ait:

PL 314

CC 312

^{bm} nec M.

^{bn} et misereatur nostri *dad. M.*

^{bo} tempore *dad. M.*

^{bp} domus *dad. M.*

¹⁹⁹ Post 22, 18.

²⁰⁰ Gal 3, 19.

²⁰¹ Post 12, 1.

taj put, pa da stoga i nije onaj sveopći put oslobađanja duše, ne shvaćajući kako ono što je njega uznemirivalo i što se plašio pretrpjeti (ako bi izabrao taj put) zapravo je pridonosilo njegovu učvršćivanju i snažnijem širenju.

2. To je, dakle, sveopći put oslobađanja duše, naime onaj što je po božanskom suosjećanju dan svima narodima, ali bilo da je znanje o njemu već došlo bilo komu ili će tek doći, niti je itko smio, niti će smjeti reći: »Zašto već?« ili »Zašto tako kasno?« jer u namisao onoga koji šalje ne može prodrijeti ljudski um. A to je očutio i sam Porfirije kad reče da još nije primljen taj dar Božji te da još nije doznao o njemu. I on nije zaključio da njega nema, jer ga još nije primio kao svoju vjeru, ili jer još nije doznao o njemu.

Ovo je, kažem, sveopći put oslobađanja vjernikâ, o kojem je vjerni Abraham primio božansko proroštvo: »U tvome sjenenu bit će blagoslovljeni svi narodi.«¹⁹⁹ Abraham bijaše po narodu Kaldejac, ali mu je naredeno da napusti svoju zemlju, svoje srodnike te dom svojega oca, kako bi primio takvo obećanje i kako bi od njega poteklo sjeme, pripremljeno po anđelima, uz ispruženu ruku Posrednika²⁰⁰, da bi u Njemu bio sveopći put oslobađanja duše, naime: put podaren svima narodima.²⁰¹

Tada je on prvo oslobođen kaldejskih praznovjerica²⁰² stao pratiti i štovati jednog istinskog Boga i odano vjerovalaše u njegova obećanja. Ovo je sveopći put, o kojem je rečeno u svetome proroštvu: »Smilovao nam se Bog i blagoslovio nas, obasjao nas licem svojim, da bi sva zemlja upoznala putove tvoje, svi puci tvoje spasenje!«²⁰³ Otuda toliko nakon toga, zaodjenuvši se tijelom od Abrahamova sjemena, sâm Spasitelj o sebi reče: »Ja sam put, istina i život.«²⁰⁴

To je onaj sveopći put o kojemu je davno prije prorečeno: »Dogodit će se na kraju danâ: Gora doma Jahvina bit će postavljena vrh svih gora, uzvišena iznad svih bregova. K njoj će se stjecati svi narodi, nagnut će mnoga plemena i reći: 'Hajde, uzidimo na Goru Jahvinu, podimo u Dom Boga Jakovljeva. On će nas naučiti svojim putovima, hodit ćemo stazama njegovim. Jer će iz Siona zakon doći, iz Jeruzalema riječ Jahvina'«²⁰⁵. Dakle, to je put ne jednoga puka, nego pripada svima pucima; isto tako, ni riječ ni zakon Gospodnji ne ostadoše u Sionu i Jeruzalemu, nego krenuše odatle da se rašire diljem svijeta. Otuda i sâm Posrednik, nakon svojeg uskrsnuća, reče svojim dršćućim uče-

²⁰² Usp. *De civ. Dei* 16, 12.

²⁰³ Ps 67 (66), 2—3.

²⁰⁴ Iv 14, 6.

²⁰⁵ Iz 2, 2—3.

C U Augustinovu latinskom predlošku stoji *via sua* (njegov put), a ne *putovi*, kao u današnjem standardnom prijevodu na hrvatskom jeziku.

*Oportebat impleri quae scripta sunt in Lege et Prophetis et psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intellexerent Scripturas, et dixit eis, quia oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertio die et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes incipientibus ab Hierusalem*²⁰⁶. Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti Angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodam modo sacrata res publica in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae, et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significaverunt et eloquiis quibusdam manifestis, plerisque mysticis praedixerunt; praesens autem in carne ipse Mediator et beati eius Apostoli iam Testamenti novi gratiam revelantes apertius indicaverunt, quae aliquanto occultius superioribus sunt significata temporibus, pro aetatum generis humani distributione, sicut eam Deo sapienti placuit ordinare, mirabilium operum divinatorum, quorum superius pauca iam posui, contestantibus signis. Non enim apparuerunt tantummodo visiones angelicae et caelestium ministrorum sola verba sonuerunt, verum etiam hominibus Dei verbo simplicis pietatis agentibus spiritus immundi de hominum corporibus ac sensibus pulsati sunt, vitia corporis languoresque sanati, fera animalia terrarum et aquarum, volatilia caeli, ligna, elementa, sidera, divina iussa fecerunt, inferna cesserunt, mortui revixerunt²⁰⁷; exceptis ipsius Salvatoris propriis singularibusque miraculis, maxime nativitatis et resurrectionis, quorum in uno maternae virginitatis tantummodo sacramentum, in altero autem etiam eorum, qui in fine resurrecturi sunt, demonstravit exemplum. Haec via totum hominem mundat et immortalitati / mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quaereretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei, quam vocat spiritalem, aliaque ipsi corpori: propterea totum suscepit veracissimus potentissimusque Mundator atque Salvator. Praeter hanc viam, quae partim cum haec futura praenuntiantur, partim cum facta nuntiantur, numquam generi humano defuit, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur.

PL 315

Alias se habent
prophetiae et
theurgicae con-
nectationes.
CC 313

- 3. Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandae nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit / esse perlatam: quid hac historia vel illustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius,

²⁰⁶ Lk 24, 44—47.

nicima: »Trebalo je da se ispuni sve što je o meni pisano u Mojsijevu Zakonu, u Prorocima i Psalmima. Tada im prosvjetli razum, da razumiju Pisma, te im reče: Tako stoji pisano, da Krist mora trpjeti i treći dan uskrsnuti od mrtvih; da se u njegovo ime mora propovijedati obraćenje i oprostjenje grijeha svim narodima, počevši od Jeruzalema«²⁰⁶).

Dakle, to je sveopći put oslobođenja duše, koji su sveti anđeli i sveti proroci označili i šatorom sa svetohraništem i hramom i svećenstvom i žrtvama, pretkazavši ga katkada jasnim izriječima, ali i mnogim tajanstvenim naznakama, i to prvo ondje gdje su mogli među nekolicinom ljudi koji uživahu Božju milost, a najviše u židovskome puku (kojega država bijaše nekako posvećena proreknuću i najavi Božje države, koja će se okupiti od svih naroda svijeta); nu pošto se u puti predočio sâm Posrednik, on i njegovi blaženi apostoli — otkrivajući milost Novog Zavjeta — naznačiše jasnije ono što nešto skrovitije bijaše označeno u prijašnjim vremenima, već prema onoj razdiobi dobâ ljudskoga roda kako je Bog ushtio urediti u svojoj mudrosti, što je sve zasvjedočeno znacima čudesnih božanskih djela, o kojima sam već naveo nešto primjerâ^D. Jer ne samo što se pojavljivahu andeoska viđenja i što odzvanjahu riječi nebeskih glasnika nego su čak Božji ljudi — riječju priproste pobožnosti — izgonili nečiste duhove iz ljudskih tijela i umova te liječili od tjelesnih nedostataka i bolesti; a divlje zvijeri kopnene i vodene, ptice nebeske, drveće, prirodne pratvari i zvijezde: poslušali su božanske naloge, paklene su se sile povlačile, mrtvi su oživljavali;²⁰⁷ izuzevši pri svemu tome jedinstvena čudesa što pripadaju samomu Spasitelju, a iznad svega samo njegovo rođenje i uskrsnuće, od kojih je jedno tek otajstvo djevičanskog majčinstva, dok je u drugome pružio uzor onima što će uskrsnuti o posljednjem danu.

Taj put čisti cijela čovjeka i za besmrtnost pripravlja njega smrtnoga, u svim njegovim sastavinama. I ne treba tražiti jedno očišćenje za onaj dio duše koji Porfirije naziva razumskim, drugo za onaj koji naziva duhovnim, a treće opet za samo tijelo, zbog toga što je na sebe uzeo cijelo čovječstvo najistinskiji i najmoćniji Očistitelj i Spasitelj. Izvan ovoga puta (koji nikad nije manjkao ljudskomu rodu, dijelom kad se ovo pretkazivalo kao buduće, dijelom kad se objavljivalo već obavljeno) nitko se nije oslobodio, nitko se ne oslobada, nitko se neće osloboditi.

3. A što pak Porfirije kaže kako za svojega proučavanja povijesti još nije doznao o sveopćem putu oslobođenja duše, što li se može naći bjelodanije od ove povijesti, koja je golemim ugledom zagospodarila cijelim svijetom, ili opet pouzdanije od nje, u kojoj se prošli događaji

²⁰⁷ 1 Kr 17—24; 2 Kr 4, 33—37.

D Vidi VIII poglavlje.

in qua ita narrantur praeterita, ut futura etiam praedicantur, quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quae restant sine dubio speremus implenda? Non enim potest Porphyrius vel quicumque Platonici etiam in hac via quasi terrenarum rerum et ad vitam istam mortalem pertinentium divinationem praedictionemque contemnere, quod merito in aliis vaticinantibus et quorumlibet modorum vel artium divinationibus faciunt. Negant enim haec vel magnorum hominum vel magni esse pendenda, et recte. Nam vel inferiorum fiunt praesensione causarum, sicut arte medicinae quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini praevidentur; vel immundi daemones sua disposita facta praenuntiant, quorum ius et in mentibus atque cupiditatibus iniquorum ad quaeque congruentia facta ducendis quodam modo sibi vindicant, et in materia infima fragilitatis humanae. Non talia sancti homines in ista universali animarum liberandarum via gradientes tamquam magna prophetare curarunt, quamvis et ista eos non fugerint et ab / eis saepe praedicta sint ad eorum fidem faciendam, quae mortalium sensibus non poterant intimari nec ad experimentum celeri facilitate perducere. Sed alia erant vere magna atque divina, quae quantum dabatur cognita Dei voluntate futura nuntiabant. Christus quippe in carne venturus et quae in illo tam clara perfecta sunt atque in eius nomine impleta, paenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum, remissio peccatorum, gratia iustitiae, fides piorum et per universum orbem in veram divinitatem multitudo credentium, culturae simulacrorum daemonumque subversio et a temptationibus exercitatio, proficientium purgatio et liberatio ab omni malo, iudicii dies, resurrectio mortuorum, societatis impiorum aeterna damnatio regnumque aeternum gloriosissimae civitatis Dei conspectu eius immortaliter perfruentis in huius viae Scripturis praedicta atque promissa sunt; quorum tam multa impleta conspicimus, ut recta pietate futura esse cetera confidamus. Huius viae rectitudinem usque ad Deum videndum eique in aeternum cohaerendum in sanctarum Scripturarum qua praedicatur atque asseritur veritate quicumque non credunt et ob hoc nec intellegunt, oppugnare possunt, sed expugnare non possunt.

PL 316

tako iznose da pretkazuju i buduće, od kojih proroštava mnoga već vidimo ispunjena, pa se na temelju njih bez ikakve dvojbe nadamo da će se ispuniti i ona preostala?

Ni sâm Porfirije, niti pak itko drugi od platonikâ, ne može prezreti ovakva proroštva i pretkazanja kao nešto što se tiče samo zemaljskih stvari i ovoga smrtnog života, što opet s pravom čine u slučaju ostalih proricanja i pogadanja, svakovrsnih načina i uz pomoć bilokakvih umijeća. Oni naime niječu da se nečim takvim bave veliki ljudi i ne drže mnogo do toga; i tu su u pravu. Naime, do takvih se pogadanja dolazi uz pomoć prethodnog promatranja drugotnih uzroka (kao što se u liječničkom umijeću preko stanovitih prethodnih znakova predviđa daljnji razvoj tjelesnog zdravlja) ili pak nečisti zlodusi pretkazuju činove koje sami priređuju, i privlaščuju sebi nekako pravo provedbe tih činova, navodeći misli i žudnje opakih da budu u skladu s takvim nakanama, oslonivši se pri tome na najnižu tvar ljudske slabosti. Sveti ljudi, koji su kročili tim sveopćim putem oslobođenja dušâ, nisu se trsili da o tima stvarima proriču kao o nečemu važnome, iako im ni one nisu izmicale, pa su često pretkazivali i o tima, kako bi učvrstili vjeru u one stvari koje se nisu mogle shvatiti osjetilima, niti pak provjeriti brzo ili lako.

Ali postojahu druge stvari, istinski velike i božanske, koje su najavljivali da će se dogoditi, ukoliko im bijaše dano spoznati po Božjoj volji; kao što su da će Krist doći u tijelu, te sva ona divna djela počinjena u njemu i učinjena u njegovo ime; pokajanje ljudi i obraćenje voljâ k Bogu, oprost grijehâ, milost pravednosti, vjera pobožnikâ, mnoštvo vjernikâ diljem svijeta koji vjeruju u istinsko božanstvo; propast štovanja kumirâ i zlih duhova, vježbanje kušnjama, očišćenje ustrajnikâ i izbjavljenje od svakoga zla; dan suda, uskrsnuće mrtvih, vječno prokletstvo družbe bezbožnikâ, vječita vladavina najslavnijega Božjeg grada, što vječito uživa gledajući njega; i sve je to o tome putu pretkazano i obećano u Svetome pismu; i mnoge od tih stvari već vidimo ispunjene, dok se s istinskom pobožnošću ufamo da će se dogoditi i sve ostale (52). A oni koji ne vjeruju, te stoga i ne razumiju ovaj pravi put (koji vodi do viđenja Boga i do vječitog prionuća uza nj, kako se propovijeda i istinski utvrđuje u Svetome pismu), oni ga mogu opsjedati, ali ga ne mogu zaposjesti.

(52) Porfirije bi — drži Augustin — bio otkrio put spasenju duše kad bi bio svratio pozornosti starozavjetnim proročanstvima kao i onome što je Isus prorekao o širenju evanđelja, o progonima, svršetku Jeruzalema i rasapu židovskog naroda. Tema apologetske vrijednosti proroštava zajednička je crkvenoj predaji otaca: Ignacije, *Ad Philad.* 9, 2; Justin, *Apol.* 12; Teofil Antiohijski, *Ad Autol.* 1, 14; Origen. *C. Celsum* 6, 10; Laktancije, *Div. inst.* 4, 1-6; Euzebije Cezarejski, *Hist. eccl.* 3, 7, 6.

Quae dicta et
quae sint di-
cenda.
CC 314

- 4. Quapropter in decem istis libris, etsi minus quam non-nullo/rum de nobis expectabat intentio, tamen quorundam studio, quantum verus Deus et Dominus adiuvere dignatus est, satisfacimus refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctae civitatis, de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt. Quorum decem librorum quinque superiores adversus eos conscripti sunt, qui propter bona vitae huius deos colendos putant; quinque autem posteriores adversus eos, qui cultum deorum propter vitam, quae post mortem futura est, servandum existimant. Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam.

4. Stoga sam u ovih deset knjiga (iako manje nego što su mnogi od nas očekivali, a ipak prema želji nekolicine — onoliko koliko se udostojio pomoći istinski Bog i Gospodin) dostatno pobio prigovore bezbožnikâ, koji pretpostaviše svoje bogove Utemeljitelju svetoga grada, o kojemu nakanismo raspravljati. Prvih pet od tih deset knjiga napisane su protiv onih koji misle kako bogove treba štovati radi dobara ovoga života; a drugih pet knjiga protiv onih koji mniju kako treba zadržati štovanje bogova radi života nakon smrti. I kao što smo obećali u prvoj knjizi, sada ću — onoliko koliko mi Bog bude pomogao — iznijeti ono što mislim da treba reći o ta dva grada (koji su u ovome sadašnjem svijetu — kako kazasmo — isprepletena i izmiješana), naime: o njihovu nastanku, razvoju i određenim završecima.

OPĆE KAZALO

Riječ izdavača	V
OPĆI UVOD	VII
I. TEOLOGIJA	VII
PRVI DIO: PRELIMINARNA PITANJA	VIII
I. Kompozicija	VIII
1. Prigoda	IX
2. Cilj	XI
3. Plan	XIII
4. Kronologija	XIV
II. Metoda	XV
1. Originalnost kršćanske doktrine	XV
2. Usvajanje antičke doktrine	XIX
3. Nova sinteza	XXI
III. Interpretativni ključ	XXII
1. To nije manihejstvo	XXIII
2. To nije platonizam	XXIV
3. Biblijski ključ	XXIV
4. Kristološki ključ	XXVII
DRUGI DIO: SADRŽAJ	XXVIII
I. Apologetika	XXIX
1. <i>De civitate Dei</i> i optužbe pogana	XXIX
1. Prije Augustina	XXIX
2. Prije <i>De civitate Dei</i>	XXX
3. Opći pregled poganskih objekcija	XXXII
4. Odgovor <i>De civitate Dei</i>	XXXIV
5. Obrana društvene vrijednosti kršćanstva	XXXIV
6. Obrana duhovne vrijednosti kršćanstva	XXXVI
II. Vjerodostojnost kršćanske vjere	XL
1. Zanimanje hiponskog biskupa za apologetsku temu	XL
2. Metoda autoriteta	XLI
3. Metoda globalnosti	XLII
III. Čudo	XLVII
1. Pojam	XLVII
2. Mogućnost	XLVIII
3. Narav i čudo	L
II. Dogmatika	LI
I. Bog stvoritelj naravi i darovatelj milosti	LII
1. Anđeli	LIII
2. Čovjek	LV

II. Podrijetlo zla ili zloupotreba slobode	LVI
1. grijeh anđela	LVII
2. grijeh čovjeka	LVIII
3. Istočni grijeh	LX
III. Borba između dobra i zla ili između dviju <i>civitates</i>	LXII
1. Podrijetlo	LXII
2. Temelj	LXIV
3. Očitovanje	LXVI
4. Povijest	LXVII
IV. Pobjeda dobra nad zlom i posredništvo Kristovo	LXIX
1. Povijest pod znakom Providnosti	LXIX
2. Krist jedini posrednik spasenja	LXXI
3. Krist utemeljitelj i kralj Božje <i>civitas</i>	LXXIV
4. Sloboda i milost	LXXVII
5. Predestinacija	LXXIX
V. <i>Debiti fines</i> dviju <i>civitates</i> ili eshatologija	LXXXI
1. Uskrsnuće	LXXXI
2. Milenarizam	LXXXIII
3. Metempsihoza	LXXXIV
4. Kakav je svršetak <i>civitatis diaboli</i>	LXXXV
5. Pravi svršetak <i>civitatis Dei</i> odnosno grada pravednih	LXXXVIII
TREĆI DIO: OCJENA	XCI
II. FILOZOFIJA	XCVII
PREMISA: PRISUTNOST I ULOGA FILOZOFIJE U <i>DE CIVITATE DEI</i>	XCVII
PRVI DIO: FILOZOFSKI PROFIL SV. AUGUSTINA	XCVIII
DRUGI DIO: KNJIŽEVNA VRELA ZA AUGUSTINOVO POZNAVANJE GRČKE FILOZOFIJE	CII
1. Presokratici	CIV
2. Platon	CV
3. Apulej	CVI
4. Plotin	CVII
5. Porfirije	CVIII
6. Stoicizam	CIX
TREĆI DIO: AUGUSTINOVA FILOZOFIJA U <i>DE CIVITATE DEI</i>	CX
1. Bog i univerzum	CXII
2. Bog, svjetlo istine	CXV
3. Bog, izvor blaženstva	CXXII
III. POLITIKA	CXXIX
1. Sv. Augustin i politika	CXXIX
II. Političke teme u <i>De civitate Dei</i>	CXXXVIII
BIBLIOGRAFIJA	CLI
LATINSKI TEKST I KRATICE	CLXXXIV

O DRŽAVI BOŽJOJ

Poricanja 2, 43	3
Poslanica 212/A	7
KNJIGA PRVA	11
Sažetak	13
Tekst	17
KNJIGA DRUGA	89
Sažetak	91
Tekst	95
KNJIGA TREĆA	163
Sažetak	165
Tekst	169
KNJIGA ČETVRTA	243
Sažetak	245
Tekst	249
KNJIGA PETA	317
Sažetak	319
Tekst	323
KNJIGA ŠESTA	403
Sažetak	405
Tekst	407
KNJIGA SEDMA	455
Sažetak	457
Tekst	461
KNJIGA OSMA	535
Sažetak	537
Tekst	541
KNJIGA DEVETA	615
Sažetak	617
Tekst	621
KNJIGA DESETA	675
Sažetak	677
Tekst	681
OPĆE KAZALO	773