

Izvornik

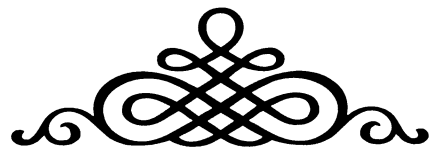
Sancti Aurelii Augustini, DE LIBERO ARBITRIO, Libri tres
Corpus Christianorum, Series latina, vol. 29, cura et studio W. M. Green,
Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii MCMLXX, p. 205–321.

Editor:

©DEMETRA d.o.o., *Zeleni trg 2/XVII, 10000 Zagreb.*
Tel. (+385-1)65-222-96 i tel/fax. 535-998
E-mail: dimitrije.savic@zg.tel.hr

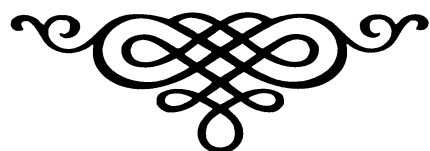
Sva prava pridržana

Aurelije Augustin
Lateranska palača. Freska na zidu dvorane ispod Papinske
kapele (Sancta Sanctorum). VI. st.



Od Augustina dobivamo one nama neophodne temeljne pozicije mišljenja Boga i slobode, osvjetljenja duše i temeljne čine osvjedočenja koji čuvaju snagu svoje uvjerljivosti također bez vjere u objavu. S njegovim mišljenjem pogađamo onu najunutarniju točku duše, točku koja samu sebe nadilazi i od koje nam dolazi vodstvo i govor i u kojoj se mogu susresti ljudi kao ljudi. ... Za nezavisnu filozofiju misliti s Augustinom znači: iskusiti zbiljsku i egzistencijalnu koincidenciju kretanja njegove misli s izvorno filozofijskim (mišljenjem); iskusiti kritičko pitanje kako ta kretanja misli u odvajanju od kršćanskog vjerskog temelja možda više nisu ono isto, ali su ipak još istinita i djelotvorna.

Karl Jaspers



AURELIJE AUGUSTIN

O SLOBODI VOLJE

Priredio i preveo
STJEPAN KUŠAR



DEMETRA
Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića

ZAGREB 1998

DEMETRA
FILOSOFSKA BIBLIOTEKA
DIMITRIJA SAVIĆA
Svezak 35

ISBN 953-6093-54-5

Recenzenti

Dr. sc. Damir Barbarić
Dr. sc. Dimitrije Savić

Knjiga je objavljena uz novčanu potporu
Ministarstva kulture Republike Hrvatske

Grafička priprema



P.C. grafičke usluge d.o.o.

Likovna oprema korica

Miroslav Ozmec – EPROMA

Tisak

LIBROKON d.o.o. Zagreb

SADRŽAJ

Predgovor IX

UVOD

Aurelije Augustin – čovjek i vrijeme 3

Dijalog “De libero arbitrio” 11

- a) Pregled sadržaja i struktura dijaloga 12
- b) Mjesto dijaloga u Augustinovom duhovnom razvitku 16
- c) Odnos vjerovanja i razumijevanja 19
- d) Problem slobode 26
- e) Značenje dijaloga o slobodi volje 30

Bibliografija 35

- a) Augustinova djela (izbor) 35
- b) Dvojezična izdanja i prijevodi “De libero arbitrio” 36
- c) Strana sekundarna literatura 37
- d) Literatura na hrvatskom 38

Biobibliografski pregled 43

O SLOBODI VOLJE – DE LIBERO ARBITRIO

Tekst, prijevod i komentar 51

KNJIGA PRVA 54

LIBER PRIMVS 55

KNJIGA DRUGA 126

LIBER SECVNDVS 127

KNJIGA TREĆA 228

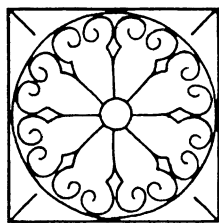
LIBER TERTIVS 229

D O D A T A K

<i>Preispitivanja</i>	354
<i>Retractationes</i>	355
<i>Analitičko kazalo</i>	371
– Prva knjiga	371
– Druga knjiga	372
– Treća knjiga	375
– Preispitivanja	378

P O G O V O R

Stjepan Kušar: ODAKLE TEODICEJA	381
<i>Bio-bibliografski podaci o Stjepanu Kušaru</i>	423



Predgovor

Knjiga sadrži potpuni i, koliko sam mogao ustanoviti, prvi prijevod Augustinova dijaloga *De libero arbitrio – O slobodi volje* na hrvatski jezik. Mislim da je važno imati taj spis na hrvatskom jer on, uz monumentalno djelo *De civitate dei – O državi Božjoj* (imamo također hrvatski prijevod Tomislava Ladana), unosi novi zamah i novo usmjerenje u naše zapadno i kršćansko promišljanje slobode, dobra, zla te odnosa Boga i čovjeka. Sva kasnija filozofijska i teologijska promišljanja prešutno se ili izričito nadovezuju na ove i dijelom također na neke druge, više teologijske Augustinove misli.

Jedan dio teksta bio je prethodno objavljen u Hrestomatiji filozofije (urednik Damir Barbarić), sv. 2: *Srednjovjekovna filozofija*. U pripremi knjige koristio sam se tim tekstom kao i materijalima koje sam u njegovoj pripremi prikupio i dakako u kasnijem radu proširio.

Ovaj posao mogao sam privesti kraju zahvaljujući poticajima, podršci i pomoći mnogih. Posebno zahvaljujem dr. Damiru Barbariću koji me pozivom na suradnju u pripremi spomenute Hrestomatije potaknuo i podržavao u radu na ovom i drugim kasnijim srednjovjekovnim tekstovima; vjerojatno se sam ne bih bio na to odvažio. Zahvaljujem kolegi dr. Ivanu Šašku koji mi je svesrdno pomagao kod prikupljanja literature kao i sestrama u Carmel Saint-Germain-en-Lay kraj Pariza koje su me nekoliko puta ugodile preko ljeta i stavile na raspolaganje svoju biblioteku. Zauzimanje i strpljivost izdavača dr. Dimitrija Savića također su bitno doprinijeli kvaliteti publikacije na čemu mu isto tako iskreno zahvaljujem.

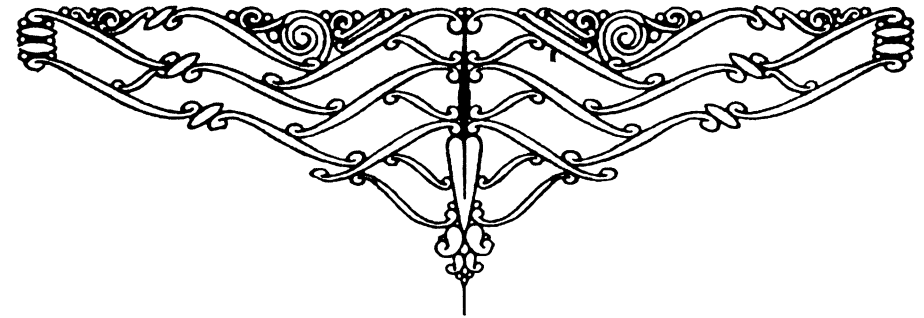
Stjepan Kušar

Botticelli: *Sv. Augustin u meditaciji.*
Crkva Svisveti. Firenca.



STJEPAN KUŠAR

UVOD



AURELIJE AUGUSTIN

Čovjek i vrijeme

Više od šesnaest stoljeća dijele nas od tog čovjeka, rođenog 13. studenoga 354. godine u rimskoj sjevernoafričkoj provinciji Numidiji (grad Tagasta, u današnjem sjevernom Alžiru, na granici prema Tunisu) i umrlog nedaleko odavle u gradu Hiponu 28. kolovoza 430. godine dok su Vanadali opsjedali grad da bi ga tek godinu dana kasnije zauzeli i razorili.¹ Tradicionalna zapadno-kršćanska ikonografija najčešće ga predstavlja kao biskupa sa štapom, mitrom i plaštem. Međutim, trebali bismo si ga zamisliti odjevenog u bijelu lanenu tuniku sa širokim rukavima, nešto poput široke “košulje”, te u sandalama, slobodnog od nama uobičajenih biskupskih insignija, ali zato ništa manje neopterećenog i zauzetog poslovima vezanim uz upravljanje crkvom u zadnjoj fazi klasične antike, u prvoj polovici petog stoljeća u kojem će se u nizu sukoba i turbulencija odigrati propast zapadnog dijela Rimskog carstva 476. godine.

Nakon Dioklecijana (284.–305.) i Konstantina (306.–337.) Rimsko je carstvo sve više slabilo zbog unutarnje anarhije i vanj-

¹ Za osnovnu kronologiju Augustinova života i djelovanja usp. Biobibliografski pregled na kraju ovog uvoda (str. 43–47).

skih navala “barbara” te se tokom vremena konstituiralo u totalitarnu državu ne baš nesličnu onima koje su nam poznate iz modernijih razdoblja europske povijesti. Skoro svemogućí car, okružen militariziranom i kompleksnom hijerarhijski uređenom birokracijom, okrutno sudstvo i njegova pravda, tajna policija koja vreba i traži konspirativce, pobune provincijskih upravitelja i njihovih vojnika protiv središnje vlasti, upadi “barbara” (Goti, Vandali, germanska plemena i drugi pritisnuti Hunima koji 399. godine prelaze Elbu te će ubrzo nakon Augustinove smrti zaprijetiti Rimu) – to su samo neki znaci teškog vremena ispunjenog terorom i vlašću koja se nastoji zadržati svim raspoloživim sredstvima.

Kršćanska religija donijela je dođuše u svemu tome jednu revolucionarnu poruku dobrote, ali jedva da se može reći da je ona zaživjela u širokim slojevima pučanstva onim intenzitetom koji bi bio u stanju da logikom kvasca prožme stari svijet u propadanju i novi svijet u nastajanju. Očito, za to trebaju duge godine i ne samo jake ličnosti svjedoka nego i planirano postupanje i razvitak zajednica, što baš ne ide lako kad su u pitanju grupni interesi i epohalni preokreti.

Sav Augustinov život odvijao se na toj pozadini, što možda i nije bez interesa za suvremenog čitatelja njegovih djela. On nas naime može poučiti kako valja živjeti u vremenu katastrofe. U svojim mladim danima on upoznaje zadnje proplamsaje rimske kulturne i državne veličine, a u zreloj dobi osjetiti će strahoviti kulturni šok kad su 24. kolovoza 410. godine Vizigoti s Alarikom na čelu opljačkali Rim – dotada nezapamćen događaj čiji je kulturni odjek djelovao poput stravičnog potresa na svijest kršćana i pripadnika stare rimske religije koja je još uvijek živjela među siromasima i naobraženim bogatašima. Poganske izbjeglice u sjevernu Afriku krivile su za tu katastrofu kršćane jer da su se zbog njih rimska božanstva okrenula protiv Rima. Augustin pak meditira ne samo nad tim udesom “Vječnoga grada” nego i nad cijelom njemu poznatom poviješću čovječanstva u XXII knjige svoje *Božje države* te kuša dati svoj odgovor na pitanja vremena koje ga pritište. Tu se prožimaju dvije teme: radikalna krhkost i propadljivost svake civi-

lizacije i nadnaravni poziv čovječanstva – prva filozofija i teologija povijesti.

Augustin dakako nije samo svjedok “dekadencije” i konca staroga svijeta. Konstantinovima prihvaćanjem kršćanstva Carstvo se postepeno počelo kristijanizirati, a nova religija je definitivno trijumfirala koncem 4. stoljeća kad je Teodozije proglasio kršćanstvo državnom religijom te pred smrt 395. godine podijelio carstvo na dva dijela i dao ih svojim sinovima. Međutim, samim time nije se stekao imunitet na probleme i poteškoće, a ni na zablude na raznim razinama osobnog i zajedničkog života ljudi. Staro poganstvo održavalo se na dva kraja društvene ljestvice: kod seoskog stanovništva (odatle i naziv “pogani”: “paganus” je bio “seljak”, stanovnik sela) i kod literarno naobražene aristokracije. Progonstava dođuše više nema, ali shizme i razna krivovjerja razdiru kršćanstvo. U to se upliće carska vlast i moć, što neke probleme rješava, ali i stvara nove jer vodi k funkcionalizaciji nove religije, koja sebe shvaća kao pravu i univerzalnu religiju, u političke svrhe. Carevi, Konstantinovi nasljednici, različito se priklanjaju u unutarkršćanskim konfliktima koji se tiču pravovjernosti i crkvene discipline te podržavaju sad arijance u njihovim raznim varijantama, sad pravovjernu struju. Car Teodozije je i tu rješio mnoge probleme svojom “katoličkom rezolutnošću”, što je međutim također doprinijelo utiranju puta u razne forme istočnog cezaropapizma.

Štoviše, kršćanstvo je u carskim rukama ubrzo od religije proganjenih postalo religijom progonitelja: bili su zabranjeni poganski kultovi, a pripadnici stare religije bili su u javnom životu tu i tamo proganjeni. S tim je ruku pod ruku išao stanoviti religijski oportunistički što je zajedno s unutarnjim borbama oko čistoće kršćanskog naučavanja brzo mijenjalo izgled do pred kratko vrijeme proganjanog kršćanstva, ali i staroga svijeta u cjelini. Kršćanstvo je postalo jednim od glavnih stupova vlasti u kraljevstvima i carstvima, sa svim pozitivnostima i negativnostima koje prate takvo stanje stvari. Dakako, sudionici tih događanja u različitoj su mjeri bili svjesni možebitnih negativnih posljedica takvog stanja stvari. Jedva da je moguće naslutiti buduće odjeke epohalnih lomova i mijena.

Unatoč svemu tome, Augustinovo vrijeme jest vrijeme demografskog, društvenog, duhovnog i intelektualnog razvitka kršćanstva. To je vrijeme crkvenih otaca, tako prozvanih jer u svojem naučavanju, pogotovo u stvarima gdje među njima postoji slaganje, mjerodavno izgrađuju i usmjeruju Crkvu i život po vjeri koju ona naviješta. Mnogi od njih na istoku i zapadu djeluju u doba Augustinove mladosti: Atanazije, Bazilije, Grgur Nisenski i Grgur Nazijanski, Ambrozije i Jeronim, a pravi su mu suvremenici na istoku i zapadu Teodor Mopsuestijski, Ivan Zlatousti, Ćiril Aleksandrijski, Teodoret Cirski, Paulin iz Nole, Ivan Kasijan, Prosper Akvitanski pa i Lav Veliki. To je zlatno doba patristike, a njegovi nositelji bili su veliki mislioci, ljudi kulture, a često i ljudi od akcije te svakako duhovni velikani. Odatle kršćanstvo ima većinu svojih patrističkih klasika. Bez obzira na to je li i koliko je Augustin za njih znao i poznao ih, on im je bio suvremenik, a i sam je mjerodavno utjecao na stvaranje kršćanske kulture u zapadnom djelu carstva.² Svaki od njih pokazuje kako se daje živjeti u vremenima katastrofe – i stvarati djela koja ostaju poput trajnih svjetionika za one koji hoće gledati i orijentirati se na postignućima prethodnika.

To su samo neke konture duhovno-povijesne pozadine i svijeta u kojem se odvijao Augustinov intenzivan duhovni život, pun obrata i dubokih uvida koji su imali trajan utjecaj na susljednu povijest kršćanstva i filozofijsko-teologijske misli. Već kao student retorike Augustin se susreće s Ciceronovim dijalogom *Hortensius* (zamišljen kao poticaj na filozofiju, ali nam nažalost nije ostao sačuvan) koji u njemu pobuđuje ljubav prema filozofiji kao traganju za mudrošću; samo mudrost je u stanju život učiniti vrijednim življenja, neminovno umiranje blagim, a dušu pripremiti da uđe u besmrtnost.³ To bi bio pravi život u kojem su poistovječeni istina i blaženstvo.

² Usp. još uvijek nezaobilazno djelo H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958. (4. prošireno izd.).

³ Usp. *Confessiones* 3, 4, 7–8.

Kad se zatim prihvatio čitanja Biblije, razočarao se jer se nije mogla mjeriti s ljepotom Ciceronova stila, a bila mu je također nerazumljiva, pogotovo Stari zavjet, jer nije umio otkriti dublji vjernički smisao Svetoga pisma. Problem oko razumijevanja zla koji ga je intenzivno zaokupljao, nemogućnost da prihvati biblijsko poimnje Boga kao i prilično slobodni život što ga je vodio nisu ga uveli dublje u klasičnu filozofiju, nego u maniheizam: svojevrsnu religijsku filozofiju perzijske provenijencije u kojoj su se miješali perzijski dualizam, Zoroastrova religija, neki elementi krivo shvaćenog kršćanstva te vrlo naglašena gnostička crta, što je Augustina posebno privlačilo. No unutarnji nemir ga je i dalje mučio, a manihejske tvrdnje nikako nije uspio uskladiti s uvidima filozofije koju je poznao uglavnom Ciceronovim posredstvom. Do svoje 28. godine pripadao je tzv. slušateljima (*auditores*) koji su bili vanjski članovi sljedbe bez posebne inicijacije. Dugo vremena činilo mu se da maniheizam uspijeva dati uvjerljiva tumačenja problematike zla u svijetu, a da za to nije svaljivao odgovornost na dobroga Boga u kojega je Augustin, iako još nekršten, stalno vjerovao. Osim toga, lako je prihvaćao sve što su manihejci lijepo govorili o Isusu kao i njihova odbacivanja starozavjetnog Boga Jahve kao zlog Boga.

No ipak su ostale mnoge sumnje koje su samo rasle, a ni najučeniji manihejski učitelji nisu mu umijeli dati odgovore.⁴ U međuvremenu je Augustin usvojio skeptičko držanje tzv. srednje Akademije: o svemu valja sumnjati. No ubrzo dolazi u kontakt s neoplatonskim Plotinovim i Porfirijevim spisima (u latinskom prijevodu) koji su imali presudno značenje kako za prevladavanje maniheističkog tako i skeptičkog intelektualnog držanja. Pritom su se Augustinu razjasnile dvije stvari: 1. prava zbiljnost je duhovna; 2. zlo nije biće. Promotrimo najprije prvu, a zatim i drugu spoznaju.

Zbiljnost nije samo ono materijalno, tjelesno, nego ona može biti i nematerijalna; zapravo je ta duhovna zbiljnost jedina prava zbiljnost. Duhovno poimanje Boga i duše imali su ovdje ključnu

⁴ Usp. *Conf.* 3, 6, 10 – 3, 10, 18; 5, 3, 3 – 5, 11, 21.

ulogu s čime je dakako povezan i put u nutrinu i otkrivanje nutrine.⁵ U nutrinu (*intus*, unutra, kao suprotnost onome što se veli *foris*, izvana) smještena je ona sposobnost u kojoj i po kojoj sjaji svjetlo istine i dobra što su ga pogani tražili u vanjskim formama. Tom motivu nutrine Augustin daje jednu preciznu filozofijsku funkciju: u njemu valja naći čvrsto i nepromjenljivo biće u kojemu se treba usidriti, dobiti čvrsto uporište. »Ne idi van, vrati se u sebe. U unutarnjem čovjeku boravi istina. A otkriješ li da ti je narav promjenljiva, nadidi i samoga sebe. No sjeti se, kad sebe nadilaziš, ti nadilaziš dušu koja razmišlja. Teži dakle onamo gdje se pali samo svjetlo razuma. A kamo prispijeva svaki dobar mislilac ako ne k istini? [...] A k njoj si došao tražeći ne po raštrkanim mjestima, nego po težnji duha kako bi se sam unutarnji čovjek združio s onim koji u njemu boravi ne po najnižoj i tjelesnoj, nego po najvišoj i duhovnoj žudnji.«⁶ Do tako shvaćene nutrine Augustin doduše kreće s neoplatonskih polazišta, ali ona pomalo postaje tipično kršćanski motiv, vlastit kršćanskoj duhovnosti te se razlikuje od klasične koncepcije intelektualnosti ili uma. U nutrinu u-svjetljuje (*illuminat*) svjetlo Božje Istine.

U tom kontekstu nutrine Augustin razvija svoju spoznajnu teoriju. Budući da je jasno da posjedujemo sigurnu, nužnu i nepromjenljivu spoznaju, ona ne može proizlaziti iz promjenljivih osjetila i osjeta, već mora biti vođena nepromjenljivim i vječnim bićem koje je Istina sama: Bogom. Sadržaj svojih pojmova mi doduše crpimo iz osjetilnog iskustva, ali su nam pritom mjerilo Božje ideje koje nas osposobljuju da shvatimo odnos između stvorenih i nadosjetilnih zbiljnosti (brojevi, mudrost, vrline itd.): Božje nam pak svjetlo (prosvjetljenje, *illuminatio*) pomaže da uvidimo momente nužnosti, nepromjenljivosti i vječnosti te da se vinemo do Boga kao njegovog izvora, slično kao što nam svjetlo sunca omogućuje da vidimo predmete u ovom svijetu. Razumljivo je stoga da on može

⁵ Usp. *Conf.* 7 passim.

⁶ *De vera religione* 39, 72.

napisati kao svojevrsni motto svog djelovanja: »Želim poznavati Boga i dušu. Zar ništa više? Baš ništa.«⁷ U tome je naime sve.

Druga važna spoznaja po kojoj se Augustin približio kršćanstvu tiče se poimanja zla. Ono nije neka zbiljnost u sebi, neka supstancija ili biće, kako su tvrdili manihejci, nego jednostavno negacija bića, lišenost bivstva, manjak dobra te ovisi o čovjekovom slobodnom odlučivanju. Ono ulazi u svijet ne kao neka zla zbiljnost, nego kao manjak u odnosu na zbiljnost i red. Ono je slično mraku koji nije ništa drugo doli nedostatak svjetlosti. Budući da je zlo manjak, ono ne pretpostavlja neki djelatni ili tvorni uzrok (*causa efficiens*) koji bi ga proizveo, kao što su tvrdili manihejci, nego deficitarni ili manjkavi (ras-tvorni) uzrok (*causa deficiens*): ono neko ne znati i ne htjeti ostati na onoj visini na koju je Bog smjestio razumsko stvorenje tako da čovjek zapravo živi ispod razine mogućnosti svoje duhovnosti. To pak da je grijeh puka lišenost i manjak, a ne neka pozitivna zbiljnost, ne umanjuje njegovu težinu. Sva druga zla i boli racionalnih stvorova posljedica su grijeha. To i alegorijska egzegeza Staroga zavjeta koju je Augustin upoznao kod Ambrozijevih propovijedi pomoglo je definitivnom prevladavanju maniheizma.

Trag tih i drugih borbi i traženja jasno je otisnut u Augustinovim *Ispovijestima*. One nam pokazuju ne samo njegov literarni talent, erudiciju i genij nego i nepatvorenu istinitost čovjeka »koji je uvijek imao hrabrosti da traži, uočava i priznaje ono što ga je iz najdubljih korijena njegova bića vodilo ili tjeralo, tražilo da se u svijesti i praktičnom životu izreče i ostvari.«⁸ To isto vidljivo je na različite načine također u drugim Augustinovim djelima nastalim u vremenu kratko prije krštenja pa sve do početka njegove biskupske službe 396. godine.

⁷ *Soliloquia* 1, 2, 7.

⁸ V. Bajsic u pogovoru hrv. izdanju *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Zagreb 1973., str. 348. – Usp. navode u biobibliografskom pregledu na kraju ovog uvoda. – Vrlo iscrpan popis Augustinovih djela donose V. Bajsic (*nav. dj.* 352–356) i T. Z. Tenšek u: J. Pavić – T. Z. Tenšek: *Patrologija*, Zagreb, 1993, str. 240–256;

Tri godine prije smrti, 427. godine, Augustin je dovršio svoju osobnu reviziju svih spisa *Retractationes* (*Preispitivanja*), gdje opisuje okolnosti nastanka pojedinih djela te ispravlja neke prethodne tvrdnje koje su bile krivo shvaćene i tumačene. Ne računajući propovijedi (*Sermones*, njih preko 500; PL 38–39) i dijelom vrlo duga pisma (*Epistulae*, njih 270; PL 33) Augustin navodi 93 svoja spisa. Ovaj spis u kojem se ograđuje od nekih svojih prijašnjih tvrdnji, odnosno piše kako želi i treba da bude shvaćen, pokazuje kako je Augustin bio svjestan sve provizornosti filozofijskog i teologijskog razmišljanja. On ne želi, kako sam kaže, »pripadati onima koji misle da moraju ostati pri svemu što su negda napisali ili nemaju hrabrosti da to ne učine. Takav je mentalitet mogao nastati samo iz autentičnog življenja života, tj. života koji u svakom trenutku teče iz vlastitih izvora, iz vlastitih težnja i problema, koji nije samo vanjsko prilagođivanje zahtjevima okoline, igranje neke uloge. Tek tako se shvaća da je istina koja se želi posjedovati – sad je to uvijek i doživljena istina – nešto nesvršeno, nepotpuno, nešto što se neprestano izgrađuje, što polako dobiva oblike i čvrstoću, jer nije riječ samo o nekoj općoj formuli, o općoj istini, nego se uvijek istina izražava kao proživljena. Istina je dakako jedna, to stoji u njezinoj definiciji, ali je izražavanje vlastitog života, vlastitog bitka u istini, pa zatim i istine u vlastitom bitku, uvijek put. No upravo ta “personalnost”, traženje identičnosti sa samim sobom donosi u Augustinovu životu toliko blagoslova. Prihvaćajući sav teret vlastite nutarnje problematike razvija se izvanredan smisao psihološkog zapažanja, “razumijevanja”, “moderna” crta u Augustinovu karak-

usp. također popis u članku A. Schindlera: Augustinus/Augustinismus, u: *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 4, Berlin – New York, 1979, str. 689–692 kao i popis sekundarne literature str. 692–698. Osim toga napominjemo da se sva Augustinova djela nalaze otisnuta u S. A. Augustini Hipponensis episcopi *Opera omnia*, u: *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, vol. 32–46, Paris, 1841–1842. Izdavač J. P. Migne donosi starije kritičko izdanje benediktinaca iz kongregacije sv. Mavra, Paris, 1679–1700. U raznim suvremenim kolekcijama patriističkih tekstova postoje također suvremena kritička izdanja zasada samo pojedinačnih Augustinovih djela; usp. bibliografiju na kraju ovog uvoda.

teru koja ga čini toliko ljudski razumljivim; omogućava mu da druge otkriva njima samima kakvi jesu, da ih takve prihvaća i čini da sami sebe prihvate, da bi se na njihovoj istini pokazala milost Božja«.9

Budući da svrha ovog uvoda nije u prikazivanju Augustinovih osnovnih filozofijsko-teologijskih motiva, spoznaja i granica nego u uvođenju u bolje razumijevanje dijaloga *De libero arbitrio*, potrebno je sada okrenuti se tom spisu i navesti neke njegove osnovne značajke. Samim tim dodirnut će se dakako i neke općenite teme koje karakteriziraju cijeli Augustinov opus.

Dijalog *De libero arbitrio*

Augustinov dijalog u tri knjige *De libero arbitrio* (*O slobodnom odlučivanju* ili slobodnije prevedeno: *O slobodi volje*) nastao je negdje pred kraj prve periode Augustinova stvaralaštva, kad je još bilo aktualno njegovo razračunavanje s manihejcima. Augustin ga je pisao s prekidima: prva knjiga napisana je od jeseni 387. do jeseni 388. i dokumentira razgovore što ih je autor u to vrijeme vodio s prijateljima u Rimu. Druga i treća knjiga napisane su u Africi pošto je Augustin već bio zaređen za svećenika, tj. nakon 391. godine. Primjećuje se razlika u stilu, a dijalog sve više postaje monologom, napose u trećoj knjizi.

Augustinov je sugovornik Evodije, jedan od prijatelja iz milanskih i rimskih dana. Za nj znamo iz jednog Augustinova pisma upućenog Evodiju, biskupu u Uzalisu (mjesto blizu Caserte), u kojem autor piše kako je našao načela za rješavanje poteškoća o duši. O toj temi, piše Augustin, obojica su raspravljala i to u dva dijaloga gdje se Evodije spominje kao sugovornik: *De quantitate animae* i *De libero arbitrio*.10

9 V. Bajsić, *nav dj.* 351 sl.

10 Usp. *Epist.* 162, 2; PL 33, 705; *Conf.* 9, 8, 17.

O samom naslovu našega dijaloga Augustin piše u svojim *Preispitivanjima*: »Nakon što smo brižno odvagnuli argumente, složili smo se da zlo nema nikojeg drugog uzroka doli slobodno odlučivanje volje. Tri knjige koje su proizašle iz tih rasprava bile su dakle naslovljene *De libero arbitrio*«. ¹¹ Sintagma *liberum arbitrium* postojala je već prije Augustinova dijaloga, ali je ušla u europsku srednjovjekovnu i kasniju filozofijsku i teologijsku baštinu zahvaljujući ponajviše baš ovom Augustinovom djelu. Za bolje razumijevanje naslova važno je također odmah pripomenuti što za Augustina znači *liberum arbitrium*: to je moć ljudske duše da se slobodno odluči ili izabere ne između dobra i zla, nego između višeg i nižeg dobra. ¹²

a) Pregled sadržaja i struktura dijaloga ¹³

Je li Bog autor zla i odgovoran za sve zlo? – tako započinje Evodije razgovor na početku *prve knjige*. Augustin precizira: ako grijesi, koji su zlo, dolaze od ljudskih duša (tj. ljudi) a one od Boga, zašto onda i grijesi ne bi bili od Boga? No još prije valja pitati o zlu: što znači zla činidba? Odgovor na ta i još neka s njima tijesno povezana pitanja daje se kroz cijelu prvu knjigu u lancu suptilno isprepletenih argumenata, što je i inače značajno za cijeli dijalog. Istraživanje dakle započinje traženjem odgovora na pitanje o zloj činidbi; nabrajaju se kapitalna zla djela: preljub, umorstvo i svetogrđe (1, 3, 6).

¹¹ *Retract.* 1, 9. Usp. naš prijevod tog dijela *Preispitivanja* u dodatku nakon teksta dijaloga *De libero arbitrio*, str. 354–367.

¹² Usp. *De lib. arb.* 2, 19, 53. Ovaj prikaz i komentirajuće bilješke temelje se na iscrpnim uvodnim studijama i bilješkama uz latinsko-talijansko izdanje dijaloga: F. de Capitani: *Il "De libero arbitrio" di S. Agostino. Studio introduttivo, testo traduzione e commento*, Milano, 1987. te na uvodu i dodatnim bilješkama francuskog dvojezičnog izdanja *Dialogues philosophiques: De magistro – De libero arbitrio*, (Oevres de Saint Augustin, 6), Introduction, traduction et notes par Goulven Madec, Paris 1976. (3. izd. 1986.).

¹³ Detaljnu rasporedbu tema, pojmova te razvijanja i tijeka argumentacije donosi analitičko kazalo na str. 371–378.

Polazeći od preljuba na kraju se pokazuje da je zlo požuda (*libido*, 1, 3, 8–9). Tema umorstva pak uvodi razmišljanje o civilnom zakonu i o granicama njegove kaznene nadležnosti (1, 5, 13). Odatle dolazi potreba da se razlikuje između vremenitog i vječnog zakona. Vječni zakon jamči savršen red u svim stvarima. To se konkretizira u savršenom redu u čovjeku, i to u sferi duha i mudrosti te u vladanju nad požudama (1, 8, 18 – 1, 10, 20). Tu je ljudski duh "na sigurnom", ništa niže ni više ne može ga odbiti od toga da se drži na svom pravom mjestu; ipak, njegova slobodna odluka može ga usmjeriti ukrivo tako da požuda njime zavlada. Odatle se Augustinu pokazuje vladavina požude nad duhom kao opravdana kazna koju zarobljeni duh nanosi sam sebi (1, 11, 22).

Evodije se slaže da je tako, ali samo kod onih koji su stekli mudrost. On ne vidi zašto bi tako bilo kod onih koji nisu mudri. Zašto i njih pogađa kazna?

Augustin nabacuje mogućnost da je tome tako zbog nekog pređašnjeg života duše, ¹⁴ ali se sada zadržava na analizi volje i poštenja što mu se čini dovoljnim za rješavanje postavljenog problema. Ako čovjek po slobodnoj odluci volje živi časno i pošteno, on će dospjeti do najviše mudrosti (1, 12, 26 sl.). Dobra volja (*bona voluntas*) jest dobro koje čovjek može posjedovati tako da ga hoće. U njoj su uključene stožerne kreposti (pravednost, jakost, razboritost, umjerenost), a njihovo postizanje rađa radošću. Ta radost jest blaženstvo za kojim svi ljudi čeznu, ali kojeg neće postati dionicima grešnici sve dok ne budu počeli časno i pošteno živjeti. Htjeti živjeti časno i pošteno bitan je uvjet za blaženstvo (1, 14, 30). To je odredba vječnog zakona. Valja dakle okrenuti volju od vremenitih stvarnosti te je, očišćenu, usmjeriti k vječnim zbiljnostima. Vremeniti pak zakon ide za tim da jamči održavanje društvenog reda pa je time zadana i opisana njegova kaznena nadležnost (1, 15, 32). Sve u svemu, zlo djelovanje jest u odbacivanju vjernih zbiljnosti kako bi

¹⁴ O tome se raspravlja detaljnije, ali samo u vidu hipoteze, u 3, 20, 56 – 3, 22, 63.

se čovjek predao vremenitima. Tko to čini, zlo čini po svojoj slobodnoj odluci (1, 16, 34 sl.).¹⁵

No Bog time još nije opravdan. Je li on učinio dobro što nam je dao slobodnu volju po kojoj možemo činiti zlo, grijehiti? Ako ne bi bilo zla i grijeha kad bismo bili lišeni slobodne volje, onda moramo reći da je ipak Bog začetnik svih naših zlih djela (1, 16, 36).

Stoga *druga knjiga* započinje pitanjem: zašto je Bog dao čovjeku slobodu? Augustin vodi dijalog tako da Evodiju postaje jasno kako nema odmah neke razumske sigurnosti s obzirom na njegovo pitanje, nego valja ići još nekoliko koraka unatrag. Moguće je naime zamisliti da slobodna volja čovjeku nije dana s nakanom da dobro djeluje. Ako je tako, onda nije sigurno je li to dobro da je ona dana čovjeku. Odatle pak slijedi da nije sigurno ni to da ju je Bog dao. I na kraju, nije sigurno ni to da Bog postoji (2, 1, 1 – 2, 2, 6).

Tako radikalno postavljanje problema, koje podsjeća na radikalnost metodičke sumnje koja se kasnije više puta javljala kao polazište filozofiranja (npr. kod R. Descartesa i u ponešto drugačijem obliku kod E. Husserla), zahtijeva da se misli ulanče u slijed argumenata obrnutim redom: Kako se pokazuje da Bog postoji (2, 3, 7 sl)? Dolaze li sve dobre stvari od Boga (2, 15, 40 sl)? Treba li slobodnu volju ubrajati među dobra (2, 18, 47 sl)? Sva pitanja dobivaju u tijeku dijaloga pozitivan odgovor, dakako uz mnoštvo vrlo suptilnih distinkcija. Na kraju, budući da je slobodna volja srednje dobro koje je u stanju okrenuti se prema višim i nepromjenljivim dobrima ili prema sebeljubnosti i nižim dobrima te se tako događa zlo, nameće se samo po sebi ovo pitanje: odakle dolazi to okretanje ili usmjeravanje volje? Augustin odgovara kako se ne može znati odakle to dolazi jer nije moguće spoznati ono što ne postoji; taj

¹⁵ Ukoliko se ova tematika tiče također Augustinova shvaćanja politike, korisno je konzultirati uvodnu studiju u hrv. prijevodu A. Augustin: *O državi Božjoj. De civitate dei*, sv. I, S latinskog izvornika preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1982, str. CXXIX–CL o politici.

pokret je naime manjkav (*defectibilis*), a svaki manjak proizlazi iz ničega (*ex nihilo*, 2, 20, 54). No Evodije nije uvjeren kako je time dan zadovoljavajući odgovor jer se nameću još neka nova pitanja o porijeklu zla.

Odakle dolazi taj pokret ili okret volje prema sebeljublju i nižim dobrima? – s tim pitanjem započinje *treća knjiga* dijaloga. Kad bi taj pokret bio prirodan ili naravan, tj. sasvim u skladu s ljudskom naravi, on bi bio nuždan i ne bi bilo nikakve krivice. Ako pak postoji krivica, u što nitko pametan ne sumnja, onda on nije naravan, nego je hotimičan tj. proizlazi iz slobodnog odlučivanja volje. Kako je u tom slučaju moguće da Bog unaprijed spozna buduću događaju, a da čovjek ipak ne griješi po nužnosti nego hotimično pa je odgovoran i kriv (3, 1, 1 – 3, 2, 4)?

Budući da je i tu pokazana cjelovitost slobodne volje unatoč Božjem predznanju, Evodiju preostaju tri pitanja: Po kojoj pravednosti Bog kažnjava grijeha ako se oni možda ipak po nužnosti događaju? Kako ono o čemu Stvoritelj ima predznanje ne dolazi po nužnosti? Kako da Stvoritelj ne bude odgovoran i kriv za sve ono što se u stvorenju događa po nužnosti (3, 4, 9)? Augustin kratko odgovara na prva dva upita (3, 4, 10–11), a zatim se dugo zadržava na trećem razvijajući svoje misli u skladu s pravilom prema kojem valja hvaliti Stvoritelja zbog svih njegovih djela (3, 5, 12 – 3, 16, 46).

Uz isticanje slobodne volje Augustin raspravlja najprije o kontradiktornoj psihologiji samoubojice, a zatim izgrađuje svoju teodiceju pobijajući prigovore protiv uređenog svemira te ističe dobrotu bića i narav opačine pokazujući ponovo kako je slobodna volja uzrok grijeha. Drugi dio treće knjige bavi se više teologijskom problematikom aktualnog ljudskog stanja; ono je nesretno, i to po neznanju i svim mogućim poteškoćama i zlima koja su uslijedila nakon iskonskog grijeha prvih ljudi (3, 19, 53 – 3, 20, 55). U tom kontekstu Augustin donosi četiri hipoteze o porijeklu ljudske duše (3, 20, 56 – 3, 22, 63) ne zato što bi to bila glavna tema, nego zato da se barem hipotetički razvidi kako bi koja od njih mogla objasniti porijeklo sadašnjeg nesretnog stanja čovječanstva; no ne donosi se

nikakva odluka u prilog neke od hipoteza. Ipak, Augustin smatra da može donijeti neki zaključak: kako god stajala stvar s porijeklom duše, kazna koju duše podnose za svoje grijeh ne umanjuje Stvoriteljevu uzvišenost. Nakon toga Augustin odgovara na dva uobičajena prigovora koja se odnose na smrt male djece (3, 23, 66–68) i na boli što ih podnose životinje (3, 23, 69) te na kraju na jednu poteškoću koja se odnosi na grijeh praroditelja (3, 24, 71–73). Oni su trebali birati između Božje zapovijedi i sugestije đavla (3, 25, 74). Đavao je pak sagriješio iz oholosti (3, 25, 75–76). Njegovom primjeru oholosti što ga je on dao praroditeljima, odgovara kao suprotan primjer poniznost Isusa Krista, spasitelja koji obećava vječni život.

Tako završava ovaj pokušaj Augustinove teodiceje. Opravdati Boga za njega znači najprije otkloniti ljudsko samoopravdanje te produžiti refleksiju u teologijsko područje gdje se u vjeri čovjeku otkriva otajstvo bogomdanog spasenja.

b) Mjesto dijaloga De libero arbitrio u Augustinovom duhovnom razvitku

Istraživači Augustinova djela uočili su kako on u različitoj mjeri navodi Sveto pismo, a otkrili su i mjesta koja jako podsjećaju na određene misli antičkih filozofa i drugih pisaca, no sam Augustin nigdje se ne poziva na antičke autore.¹⁶ Ovo, a zatim i sam razvoj misli u dijalogu očito pokazuje da Augustinovo nadahnuće nije knjiškoga tipa, nego da dolazi iz njegova životnog iskustva u koje je svakako bilo uklopljeno pozorno čitanje važnih djela antičke duhovne kulture, dakako, ukoliko su mu bila dostupna u latinskom prijevodu jer se grčkim jezikom slabo služio.

¹⁶ Sasvim drugačiji slučaj imamo u djelu *De civitate dei*. – Istraživačka upornost i akribija pokazali su ipak obilje sličnosti između pojedinih Augustinovih misli u dijalogu i autora koje je on studirao ili čitao; usp. popis kod F. de Capitani, *nav. dj.* 192–209 gdje se kao izvori nadahnuća spominju i dokumentiraju Sveto pismo, Ciceron, Varon, stoici, Plotin i Porfirije. Posebno se ističu

Kao što i sam priznaje Evodiju, u mladosti ga je potresalo pitanje o zlu (1, 2, 4). Pritom je prihvatio maniheizam kao moguće rješenje, no to ga nije zadovoljilo te se borio da ponovo stekne slobodu razmišljanja i istraživanja. Evodiju obećaje da će s njim slijediti isti onaj red istraživanja pomoću kojeg je našao izlaz iz manihejskih dualističkih bespuća s obzirom na Božju narav, ljudsku slobodu i problem zla (1, 2, 4).

Ova štura naznaka upućuje nas da u *Ispovijestima* potražimo još koji podatak kako bismo bolje razumjeli problematiku koja ga je zaokupljala i koja se zrcali u našem dijalogu.

Manihejci su uporno postavljali pitanje o porijeklu zla koje je mučilo Augustina i nudili svoj dualistički odgovor.¹⁷ Ne znajući u to vrijeme, u dobi od kojih 19 godina, da zlo nema nikakve supstancijalnosti, tj. da ono nije biće (*Conf.* 4, 15, 24; 5, 10, 20), Augustin si je zamišljao da u stvari nismo mi oni koji grijeshimo, nego je to neka nepoznata i skrivena narav u nama (*Conf.* 5, 10, 18). Premda je njegov prijatelj Nebridije lucidno razotkrivao besmislenost manihejskog dualizma (*Conf.* 7, 2, 3), Augustin je ipak ostajao zbunjen kad god se suočavao s enigmom o porijeklu zla. Za vrijeme svog boravka u Milanu on je čuo u Ambrozijevim propovijedima kako je uzrok zla slobodna odluka naše volje, a pravedna Božja kazna je uzrok našega trpljenja (*Conf.* 7, 3, 5). A to da ima volju bilo mu je tako jasno kao što mu je bilo jasno da živi; no zbunjenost je i dalje potrajala (*Conf.* 7, 7, 11). Oslobođenje su mu donijele knjige platoničara koje je u to doba počeo marljivo studirati.¹⁸ Pritom je upo-

“doktrinalne analogije” između Plotina i Augustina u sve tri knjige *De libero arbitrio*, dok Augustinov govor o providnosti i srodnim teodicejskim temama u trećoj knjigi pokazuje 14 mjesta gdje je literarni utjecaj očit. Uostalom, Augustin pohvalno spominje Plotina i njegovo raspravljanje o providnosti ili promislu u *De civitate dei* 10, 14. Usp. također Madec, *nav. dj.*, str. 551–561. U komentirajućim bilješkama uz tekst donosimo neka važnija mjesta iz djela tih autora.

¹⁷ Unde malum? – Otkuda zlo?, *Conf.* 3, 7, 12.

¹⁸ *Libri platoniorum*, usp. *Conf.* 7, 9, 13–15; 7, 20, 26; radi se o Plotinovim

znao i usvojio metodu pounutarnjivanja i stupnjevitog uspona prema duhovnim zbiljnostima; umski uvid u čistu spiritualnost duše i Boga pritom se kompletirao novim pogledom na svekoliku stvarnost.¹⁹ Augustin od tada shvaća sve stvoreno u njegovoj ontološkoj istini. Ujedno se razmrsio čvor u vezi sa zlom: fizičko zlo nešto je relativno (*Conf.* 7, 13, 19; 7, 16, 22), a moralno zlo nije supstancija odnosno biće, nego je nastranost volje koja se okrenula od najvišega bića (Boga) prema bićima odnosno dobrima nižega ranga (*Conf.* 7, 16, 22). S tim je povezana i svijest o čovjekovoj osobnoj odgovornosti kao i korektno shvaćanje stanja ljudske volje: ona je slobodna da se okrene prema Bogu te tako bude blažena, ili pak samoj sebi (sebeljublje) i nižim stvarnostima te tako bude nesretna.

Neoplatonsko nadahnuće pomoglo je Augustinu ne samo da prevlada manihejski dualizam nego i da shvati i usvoji mnogo toga što je tipično također za kršćansku viziju zbilje. No on je do kraja svjestan kvalitativne razlike između neoplatonizma i kršćanstva (*Conf.* 7, 9, 13–15; 7, 20, 26 – 7, 21, 27). Odatle je vidljivo kako je njegova misao izvorni izraz kršćanskog mišljenja unatoč raznim utjecajima i bez obzira na to koja sredstva rabio da bi razmišljao i argumentirao.

No udes našeg dijaloga o slobodnoj volji tek je imao dobiti svoj epilog. Kako su se naime Augustinovi interesi stjecajem vanjskih i unutarnjih okolnosti sve više okretali prema strogo teologijskim temama te potkraj života kulminirali u polemičkim razmišljanjima o odnosu ljudske naravi i Božje milosti, naše slobode i Božjeg spasenjskog djelovanja, Augustin je istodobno primjećivao kako njegovi protivnici u tim rasprama, sljedbenici monaha Pelagija (porijeklom iz Bretagne), koriste neke njegove postavke iz dijaloga o slobodnoj volji kako bi potkrijepili svoje tvrdnje o načelnoj dobroti ljudske naravi i time ograničili potrebu i prednost Božjeg spasenjskog djelovanja u prilog čovjeku (milost), po čemu ovaj postaje

i Porfirijevim spisima. Usp. P. Henry – H. R. Schwyzer, *Plotini Opera* (editio minor), 3 voll; Oxford 1964., 1977., 1983., (=Enn.); B. Mommert, *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsiae 1975. (Bibl. Teubn.).

¹⁹ Usp. *Conf.* 7, 10, 16; 7, 17, 23; 9, 10, 23–26 i *De lib. arb.* 2, 3, 7 – 2, 15, 39.

novim stvorenjem. Ispada kao da je Augustin bio pelagijanac *ante litteram*. On je dakako protiv toga polemički protestirao, a trag tog protesta nalazimo i u njegovim *Preispitivanjima*.²⁰ Što se tiče dijaloga o slobodnoj volji, Augustin se trudi da istakne ona mjesta, napose na koncu druge knjige, u kojima se može uočiti čovjekova bezuvjetna potreba za milošću. On svakako odbija pelagijansko čitanje dijaloga i ističe kako je njegova tadašnja problematika bila protumanihejska, a ne protupelagijanska jer još nije bilo ni Pelagija ni njegovih učenika.

To valja imati na umu i danas: dijalog se bavi jednom zadanom temom, naime porijeklom moralnog zla i problematikom slobodne volje, ali u jednoj strogo zadanoj perspektivi: protiv manihejskog dualizma koji je eliminirao slobodnu volju i postavljao materijalističko shvaćanje božanstva te afirmirao supostojanje dvaju apsolutnih počela. Stoga nema smisla predbacivati Augustinu što u tom spisu nije izrekao sva svoja uvjerenja s obzirom na zadanu temu. Ono što Augustin nikako ne prihvaća jest da se njegov dijalog o slobodnoj volji čita i tumači kao uzdizanje slobode na račun i protiv potrebe milosti (*Retr.* 1, 9, 6).

c) Odnos vjerovanja i razumijevanja

Ova je tema takoreći posvudašnja u Augustinovom dijalogu o slobodi volje. Sugovornici je produbljuju s raznih strana, u raznim vidovima. Augustinu je stalo da dovede sugovornika i čitatelja do uvida u razliku između *credere* i *intellegere* te da prizna kako prvo prethodi drugomu u skladu s načinom postupanja u vođenju istraživanja što su ga prihvatili od proroka Izaije: »Ako ne budete vjerovali, nećete razumjeti«. ²¹ Tema vjerovanja i razumijevanja

²⁰ Vidi *Retractationes* (kritičko izdanje u Corpus Christianorum, Series latina LVII, Turnhout 1984. priredio Almut Mutzenbecher; PL 32.), str. 354–366.

²¹ *Nisi credideritis, non intellegetis*. Izreka koju Augustin vrlo često navodi dolazi iz Iz 7,9 u skladu s grčkim prijevodom Sedamdesetorice (Septuaginta,

(*credere* i *intellegere*) uvodi u Augustinovu problematiku shvaćanja spoznaje i ne odnosi se u prvom redu na "izvore" ljudske spoznaje, nego na razliku s obzirom na uvjete spoznavanja istine: *credere* i *intellegere* jesu dva različita stanja u kojima se čovjek može naći glede istine. Prihvatiti istinu vjerom znači dati vlastiti pristanak uz jednu istinu jer je predlaže neki autoritet koji je kao takav priznat (tj. vjerodostojan je). Razumom pak prihvaća istinu onaj koji je razumije (*intellegit*).

Važno je međutim uočiti da za Augustina nije glavno pitanje oko određenja odnosa između vjere i autoriteta s jedne i razuma s druge strane ukoliko su izvori spoznaje; za njega je važnije odrediti njihov suodnos ukoliko su to dva držanja ili stanja ljudske duše, i to u vidu postizanja onoga za čim čovjek teži i što želi posjedovati: *sapientia*, mudrost.²² S obzirom na taj cilj za Augustina je vjerovanje (*credere*) polazište kako bi se postigao uvid ili razumijevanje (*intellegere*); valja krenuti od njega i ne smije se taj red izokrenuti. Osim toga vjerovanje samo po sebi zahtijeva da se krene prema razumijevanju; razumijevanje je pak dovršeni razvoj onoga pokreta koji započinje s vjerovanjem.

Razliku između obojega Augustin pokazuje na primjeru preljuba. Kad on i Evodije raspravljaju o tome zašto je preljub zlo, dolaze do uvida kako nije dovoljno zadovoljiti se argumentom autoriteta kojemu se vjeruje: jer zakon to zabranjuje. Valja ići dalje prema razumijevanju i uvidjeti zašto, s kojih razloga zakon to zabranjuje.²³ Prijelaz od vjerovanja k razumijevanju ne tiče se dakle samo istina kršćanske vjere već pogađa sva ljudska uvjerenja.

LXX). Vulgata prevodi: »Si non credideritis, non permanebitis«, a tako i svi suvremeni prijevodi. Hrvatski tekst *Jeuzalemske Biblije* (Zagreb 1994): »Ako se na me ne oslonite, održat' se nećete.«

²² Sinonimi za *credere*: *in fide recipere* (prihvatiti u vjeru), *fide retinere*, *fide tenere* (vjerom držati); brojniji su sinonimi za *intellegere*: *scire* (znati), *nosse* (poznati), *cognoscere* (spoznati), *percipere* (opaziti), *invenire* (otkriti), *comprehendere* (shvatiti), *dilucida intellegentia tenere* (bistroumno držati) itd.

²³ Usp. dolje 1, 2, 4; 1, 3, 6; 2, 3, 9; 2, 19, 51; 3, 5, 12.

S druge pak strane, vidi se da ovdje nije u igri *sigurnost* uvjerenja. U želji da se prijeđe od vjerovanja u razumijevanje ne ide se za tim da se postigne veća sigurnost niti bolje zajamčena sigurnost; radi se o tome da se *na nov način* uzme jedna zbiljnost koja je već prije bila prihvaćena i sigurna. Ono što se u prijelazu iz vjerovanja u razumijevanje mijenja nije istina koju čovjek prihvaća niti se mijenja činjenica prihvaćanja i sigurnosti dotične istine, nego se mijenja način opažanja vjerovane zbiljnosti: opažanje je poraslo u tom smislu što više nije posredovano jednom drugom zbiljnošću (autoritetom) te tako čovjek ima uvid u stvar ili razumijevanje stvari po svom vlastitom umu.

Ovo dakako nije dovoljno da se shvati sva Augustinova problematika suodnosa vjerovanja i razumijevanja. No dovoljno je da napravimo još jedan korak: u čemu se sastoji smisao prednosti vjerovanja pred razumijevanjem i u čemu je kontinuitet prijelaza od jednoga u drugo? I još: koji je smisao istraživanja što ide za tim da se ozbilji prijelaz od vjerovanja k razumijevanju?

Budući da je jasno kako *credere* ne znači isto što i *intellegere* te da valja prijeći od prvoga k drugomu, Augustin i Evodije otvaraju raspravu o razlozima zašto je Bog čovjeku dao slobodnu volju te tako kušaju produbiti također problematiku vjerovanja i razumijevanja.²⁴ Postavljaju se razna pitanja: Je li Bog čovjeku dao slobodnu volju? Je li dobro što je čovjek ima? Ako ju je on dao, onda je to svakako dobro i trebalo je biti tako. Evodije priznaje da je to sasvim sigurno za vjeru, ali ne i za spoznaju; treba dakle tražiti kao u slučaju da nije sigurno. Isto vrijedi i za spoznaju Božjeg postojanja: »I to držim postojanim, ali ne u motrenju (*non contemplando*), nego u vjerovanju (*credendo*)«.

Oba sugovornika očituju potrebu za racionalnošću: razumjeti razumom ono što vjeruju. Odatle potječe metodološka sumnja koja se pokazuje u poticaju: »Istražujmo kao da je sve nesigurno.« To ne znači nijekanje onoga što je u vjeri prihvaćeno i sigurno, nego

²⁴ Usp. tekst dolje 2, 2, 4–5.

zauzimanje stava radikalne bespredrasudnosti i spremnost da se krene od onoga što je neposredno razumski očito, ali na temelju autoriteta, s nakanom da se vidi može li se racionalno postignutim i u slijedu povezanim spoznajama postići uvid (*intellectus*) u jednu istinu koju uči vjera.

Na Augustinovo pitanje bi li Evodije ostavio čovjeka koji niječe Božje postojanje,²⁵ ali je iskreni tražitelj istine, ili bi mu pokušao približiti razloge vlastitog uvjerenja te ih prenijeti njemu tako da ih prihvati, Evodije odgovara da bi ga pozvao da povjeruje u Božje postojanje oslanjajući se na autoritet biblijskih svjedoka, na čemu se zasniva i njegova (Evodijeva) vjera – kao što se i on (Evodije) vjerujući oslanja na iskrenost njegove, nevjernikove, zauzetosti u istraživanju pitanja koje je postavio. On hoće reći: moja vjera vrijedi isto toliko koliko i njegovo isticanje agnosticizma, i to u tom smislu da tu postoji jedna prethodna evidentnost koju nije moguće zanijekati i koja sasvim prirodno proizlazi iz jednog iskaza izrečenog u dobroj vjeri (*in bona fide*) i u punoj svijesti da se kao takva ne može zanijekati. To znači da se pristajanje uz bilo koju tvrdnju, pod pretpostavkom dobre vjere s obje strane, temelji na pretpostavljenoj očitosti koja joj je u temelju i na kojoj se tvrdnja zasniva. Postoji prema tome jedan tip spoznaje ili razumijevanja koji se zasniva na evidentnosti i implicira čin pouzdanja i povjerenja u istinitost čina tvrdnje, neovisno o objektivnoj vrijednosti onoga što se tvrdi. Odatle je očito da je neki oblik vjerovanja uključen u samom početnom razumijevanju onoga o čemu je riječ u razgovoru dvojice koji razgovaraju, doduše sa suprotnih pozicija, ali *in bona fide*.

Pretpostavivši to valja reći da čak ni onaj koji niječe postojanje Boga ne može a da se ne složi s tim da postoji jedan tip spoznaje, početne spoznaje, koja se temelji na evidentnosti onoga što se tvrdi. Ta evidentnost uključena u početnoj spoznaji dana je kao istinita kako u slučaju onoga koji afirmira Božje postojanje tako i

²⁵ Uzima se primjer biblijske lude iz Ps 14 (13), 1; 52 (51), 1, što će kasnije poslužiti također Anselmu Canterburykom kod razvijanja njegovog "jedinog argumenta" (*Proslogion* 3 i 4).

onoga koji ga niječe. Može se reći za oba stava barem to da su legitimna i da za svakoga od dvojice imaju svoju unutarnju očitost koju druga strana mora prihvatiti ako je u dobroj vjeri. Što se pak tiče racionalnog utemeljivanja valjanosti sadržaja pojedinih tvrdnji ili stavova, o tome treba još raspravljati. Augustinov put odnosno uspon k Bogu (2, 3, 7 sl) dokumentira taj postupak. Tu započinje stjecanje uvida u vjerovano.

Za sada pak istinitosna valjanost vjernikove tvrdnje ima još jedan dodatni motiv (ne dokaz!) za *sigurnost* koji dolazi iz Svetoga pisma gdje se afirmira potreba vjerovanja, spoznavanja i traženja.²⁶ S tim ulazi u igru još jedno dubinsko uvjerenje koje je na djelu u Augustinovu mišljenju. On hoće reći da Božju riječ valja uzeti do kraja dosljedno, ne samo kada tvrdi i potvrđuje da Bog postoji nego i onda kada veli da je gledište vjere pravo polazište za pouzdano stjecanje racionalne spoznaje onoga što je već u vjeri prihvaćeno. Vjernik znade da mu Bog jamči prikladnu prosvjetljensku pomoć kako bi mogao doći i do racionalne spoznaje ili uvida u ono što vjeruje. U tom smislu već i kod Augustina vrijedi: *Credo ut intelligam*, vjerujem da bih razumio (spoznao).

Razlog dakle zašto se netko trsi oko uvida u vjeru jest u tome što *intellegete* odgovara na jedno drugo pitanje negoli *credere* i nužno dolazi nakon njega. Ono što se traži u naporu razumijevanja za Augustina nije posjedovanje sigurnosti koje prije nije bilo. To je sasvim jasno izrečeno na kraju dugačkog uspona prema uvidu u Božje postojanje: razlog tog pothvata nije bio u tome da se pobijedi sumnja i preokrene u sigurnost, nego da se sigurnost vjere o Božjem postojanju preoblikuje u neku spoznaju tog istog postojanja.²⁷

²⁶ Usp. 2, 2, 6 i biblijske navode Iz 7, 9 (LXX); Iv 17, 3; Mt 7, 7.

²⁷ »Bog naime postoji uistinu i u najvišem stupnju. A smatram da to držimo nesumnjivim ne samo u vjeri nego i da do toga dopiremo sigurnim oblikom spoznaje, koliko god ona još bila slabša« (2, 13, 59). Prelazi se dakle od čvrstog prihvaćanja vjerom u sigurni oblik spoznaje što odgovara polazišnom pitanju iz 2, 5, 11: »... kako se može bjelodano pokazati da Bog postoji, makar to valja najupornije i najčvršće vjerovati«, usp. također dolje 2, 18, 47.

A kad Evodije veli: »Istražujmo tako kao da je sve nesigurno« (2, 2, 5), to ne znači suspenziju sigurnosti vjere, nego samo to da ta sigurnost kao takva ne može biti polazištem za put u uvid: ne može biti osnovicom uvida ono o čemu još nema uvida; ako taj put ne bi uspio, Evodije ne bi izgubio sigurnost vjere, nego bi ostao bez uvida jer o uvidu se radi.

Svrha istraživanja uvida za Augustina također nije u razuvjeravanju osporavatelja vjere (usp. 2, 2, 5). On naime jasno razlikuje razumijevanje ili uviđanje (*intellegere*) od uvjeravanja (*persuadere*). Razlika je u tome da uvjeravanje uvijek ide za tim da *nekoga, neku drugu osobu*, u nešto uvjeri tako da se postigne *pristanak* te osobe uz ono uza što ona prije nije pristajala. Apologija ili obrana vjerovanja zajedno s pokušajem uvjeravanja sastoji se najprije u tome da se obeskrijepe prigovori, a zatim da se pokaže razumnost vjere, njezina sukladnost s ljudskim umom. Stoga valja razlikovati ulogu koju razum ima prije prijanjanja uz autoritet vjere od one koju on ima kad vjernik traži razumijevanje onoga što vjeruje.²⁸

Augustin ne veli da valja započeti istraživanje odričući se razuma, već samo da se ne može prispjeti k uvidu ako se ne prođe kroz vjerovanje. On je svjestan da je razum na djelu i prije prihvaćanja autoriteta vjere kao i u samom tom prihvaćanju odnosno povjera-

²⁸ U 3, 21, 60 imamo naznaku Augustinove apologetske metode. Nakon što je istaknuo razliku između onoga što vjerujemo u vezi s vječnim i s vremenitim zbiljnostima (ovdje još razlikuje prošlo, sadašnje i buduće), on veli: »Sve ono što se tiče stvorenja i što nam govori o prošlom ili naviješta o budućem i što je u stanju da preporuči cjelovitu vjeru potičući nas na najiskreniju ljubav prema Bogu i bližnjemu, to treba bez sumnjanja vjerovati, a protiv nevjernika u toj mjeri braniti da njihova nevjera bude ili smrvljena pod težinom autoriteta ili im se koliko je moguće najprije pokaže da nije ludo to vjerovati, a zatim koliko je ludo to ne vjerovati. No ipak valja pobijati i koliko je dano jasnim razlozima svladavati krivu nauku, ne toliko onu o prošlim i budućim stvarima koliko onu o sadašnjim, a najviše onu o nepromjenljivima.« To se odnosi na manihejce i na njihovo shvaćanje Boga kao promjenljivog bića. Za Augustina očito ne stoji u prvom planu dokazivanje sadržaja vjere, već njezina obrana i odbijanje zabluda. Iz toga još ne slijedi promjena uvjerenja kod protivnika. Budući da je to slobodan čin, on se smješta na jednu drugu razinu i više nije stvar apologije kao takve.

vanju samoga sebe autoritetu.²⁹ Štoviše, čovjek može spoznati kako je vrlo prikladno da vjeruje u nešto što nije spoznao.³⁰

Kad se dakle gleda cjeloviti hod istraživanja, uočava se kako on sa sobom nosi mogućnost i potrebu da čovjek prizna da je u skladu s razumom prihvatiti vjeru koja tek priprema za razumijevanje vjerovanoga. To znači da je autoritet vjere na neki početni način već razumljen, ali nije sam sebi do kraja prozračan, razvijen u sebesvjesni uvid. Tu je uključena i mogućnost neke spoznaje Boga koja prethodi vjeri, kako to uostalom pokazuje i sam Augustinov primjer.³¹

Na kraju, još uvijek preostaje pitanje što ga je Augustin uputio Evodiju: ako je vjera dostatna, čemu onda poduzimati napor istraživanja kao da nije dostatna? No izgleda da je pitanje krivo postavljeno jer riječ "dostatna" nema u oba slučaja isti smisao; razlika je naime između *credere* i *intellegere*; ona nije dostatna za ovo drugo, a to drugo vjernik razvija ne s nekim ciljem koji bi bio izvan njega, pri nekom drugom, nego *on* hoće razumjeti, želja za razumijevanjem vjere i uvidom jest *njegova* u strogom smislu. Kao takva ona bez sumnje odgovara također nalogu proroka i samog Isusa Krista.³²

Kakvo je to traženje ili istraživanje (*quaerere*)? Za Augustina je to pobožno istraživanje (*pie quaerere*) koje manjka manihejcima s

²⁹ Usp. *De vera religione* 24, 45: *auctoritas* zahtijeva vjeru i priprema čovjeka za *ratio*, a ovaj ga vodi k uvidu i spoznaji. No *ratio* se nikada ne odvaja sasvim od *auctoritas* jer uvijek valja razmisliti o tome kome da se vjeruje; *auctoritas* vjere ovdje je zapravo cjeloviti rezultat već na neki način početno razumljene istine vjere.

³⁰ Usp. *De magistro* 11, 37: »Sve ono što uviđam (*intellego*) ja to i znam, ali nemam znanje o svemu onome što vjerujem. Odatle pak ne slijedi da ne znam koliko je korisno vjerovati mnogo toga o čemu nemam znanja. [...] Tako dakle iako ne znam mnogo toga, ipak znam koliko je korisno da u te stvari vjerujem.«

³¹ Usp. *Confessiones* 6, 5, 7–8.

³² Usp. dolje 2, 2, 6 gdje se citira Iz 7, 9 i Iv 17, 3.

kojima on polemizira otvoreno ili prikriveno u cijelom dijalogu. Vjera je naime ona koja se otvara istraživanju s pouzdanjem i bez oholosti te je svjesna da joj pritom neće uzmanjkati Božja pomoć.³³

I na kraju, iz prethodnosti vjerovanja pred razumijevanjem otkriva se teologijska dimenzija razumijevanja. Ono je posljedica spasenja, štoviše njegov finalni učinak, a ne pretpostavka za spasenje; kršćanstvo nije gnostička religija, ne spasava spoznaja, nego autoritet Boga i njegova dara koji se u vjeri prima i u uvidu razumije. Zato se razumijevanje ili spoznaja koja se rađa iz vjere za Augustina nikada ne može odijeliti od istine o bogomdanom spasenju; zato ta spoznaja ili razumijevanje nije odjeljivo ni od mudrosti ili blaženstva u kojem čovjek postiže puninu života. Istraživanje koje se razvija iz vjere i kreće se u njezinom mediju ima za cilj postizanje mudrosti, onog zaista dostojnog života koji se čovjeku daje kao dar odozgor. U tome kulminira svaki uvid.

d) Problem slobode

Protumanihejska usmjerenost dijaloga dala je Augustinu priliku da donese oštroomne metafizičke i psihološke analize slobodnog ljudskog čina te snažno naglasi ulogu volje kako u ljudskom zlom djelovanju odnosno grijehu tako i pri htijenju dobra.³⁴ Time je kod brzopletih čitatelja nehotice pobudio dojam da se za njega čovjekova sloboda naprosto poistovjećuje s moću da se griješi, i to neovisno o svrsi za koju je čovjek stvoren – a to je postizanje zbiljskog dobra i blaženstva u mudrosti. Htjeti dobro i htjeti zlo shvaćali su se kao dva neutralna izazova za slobodno odlučivanje

³³ O tome kako pobliže izgleda Augustinovo *pie quaerere* usp. dolje 3, 2, 5; također 2, 6, 14; 2, 8, 24; 2, 18, 47.

³⁴ Usp.: »Slijedi da svaki koji hoće živjeti pravo i časno, ako on to hoće htjeti više negoli prolazna dobra, postići će toliko veliku stvar takvom lakoćom da mu nije potrebno imati ništa drugo nego samo htjeti to što hoće« (1, 13, 29). Usp. također slična mjesta 2, 20, 54; 3, 1, 1; 3, 1, 3; 3, 3, 7; 3, 18, 50. – Takvo postavljanje problematike razumljivo je u kontekstu protumanihejske polemike jer su manihejci nijekali mogućnost slobodnog odlučivanja.

kao da je volja u jednakom smislu volja za dobro kao i volja za zlo. No pozorno čitanje dijaloga zahtijeva drugačije postavljanje naglasaka.

U prvoj knjizi istražuje se porijeklo zla na uzlaznoj liniji koja ujedno kazuje okret u nutrinu te se pokazuje kako je u čovjeku razum najviša instanca koja vlada i kojoj je sve drugo podvrgnuto (1, 7, 16 – 1, 12, 24).³⁵ A razum ne može biti robom strasti jer ga one ne mogu zarobiti budući da su ontološki nižega ranga. On ne može biti robom ni neke ontološki više instance jer bi to bilo protiv pravednosti; viša dobrota ontološki više instance ne dopušta naime da se postupa protiv pravednosti. Stoga vrijedi pravilo: »Nijedna druga stvar ne može podvrći duha požudi doli njegova vlastita volja i slobodno odlučivanje« (1, 10, 20 sl.). Načelno gledano dovoljno je dakle da čovjek ima dobru volju htjeti biti blaženim pa će to uz određene uvjete i postići. U tome je naime uključeno još nešto što također valja izričito htjeti: imati naime dobru volju znači htjeti imati stožerne kreposti, steći ih i djelovati s njima u skladu (usp. 1, 13, 17). Tako duh prispjewa do stabilnog posjedovanja neprolaznih dobara »u kojima on sam po sebi uživa te koja sam po sebi opaža i koja, ljubeći ih, ne može više izgubiti« (1, 16, 34). Prava sloboda poistovjećuje se s nepoljuljanim prijanjanjem onih koji hoće biti blaženi uz vječni zakon; to je Božja misao ili Božja volja koja nalaže da se naravni red čuva odnosno zabranjuje njegovo kršenje.³⁶

³⁵ U 1, 4, 10 Augustin pokazuje kako je zlo požuda shvaćena kao neuredna ljubav prema onim stvarima koje svaki čovjek može protiv volje izgubiti. Svatko naime želi živjeti bez straha da će izgubiti dobra koja voli. Razliku između dobrih i zlih Augustin vidi u tome što dobri postižu traženu sigurnost tako da ne ljube ono što mogu protiv volje izgubiti, nego se okreću prema stjecanju vrlina i mudrosti, a što se jednom stečeno ne gubi protiv volje, nego samo ako se hoće izgubiti. Zli pak ljube ono što mogu protiv volje izgubiti (npr. materijalna dobra, užitke itd., odnosno niža dobra i same sebe). Htijući trajno uživati u tim dobrima oni se trude da uklone sve ono što ih pritom smeta te postupaju opak i zločinački, tako da to više zavređuje da bude nazvano smrću negoli životom.

³⁶ Usp. 1, 15, 32 kao i sličnu rečenicu na kraju uspona k Bogu: »To je naša sloboda, da budemo podvrgnuti toj Istini« (2, 13, 37).

Odatle pak slijedi: odnos blaženstva i slobodne volje jest u tome da blaženstvo kvalificira i finalizira slobodno odlučivanje volje koje je Bog čovjeku dao; čovjeka dakle ne finalizira moć grijeha ili zlog djelovanja. A to da je čovjek u slobodi počeo zlo djelovati i još uvijek zlo djeluje samo pokazuje da čovjek, kada hoće, može za zlo koristiti nešto što je po sebi dobro – upravo slobodnu volju. No iz toga ne slijedi zaključak da bi bilo bolje da čovjek nema slobodne volje. »Ne smije se naime vjerovati da ju je Bog dao radi toga da se griješi jer se po njoj također griješi. Dovoljan je razlog radi kojeg ju je trebao dati u tome da bez nje čovjek ne može pravo živjeti« (2, 1, 3). Ne treba dakle tražiti razlog zašto se volja može okrenuti od Božjega plana u grijeh ili u zlo djelovanje negdje izvan nje, nego u njoj samoj, u njezinoj naravi.

To Augustin pokazuje u drugoj knjizi, nakon uspona duha k Bogu od kojeg dolazi samo dobro (2, 17, 46), tako da razjašnjava ontološki status i ustroj volje (2, 19, 50–54). Slobodna volja (*libera voluntas*) jest doduše neko dobro, ali nije više dobro kao što su to kreposti bez kojih se ne može pravo i časno (*recte, honeste*) živjeti. Ona također nije niže dobro kao što je to npr. tjelesna ljepota bez koje se može pravo i časno živjeti. Volja je srednje dobro i pripada moćima duha (*potentiae animi*), a to su razum, pamćenje i volja (*ratio, memoria, voluntas*) bez kojih se ne može ljudski i kreposno živjeti. A budući da sva dobra dolaze od Boga (2, 19, 50), to vrijedi i za srednja dobra među kojima je volja. Kao takva ona ima posredničku funkciju jer pomoću nje čovjek postiže viša dobra, kao npr. vrline pravednosti, jakosti, umjerenosti i razboritosti kojima se nitko ne može služiti na zao način.

Upravo je radi toga Bog čovjeku dao slobodnu volju. Ona se ostvaruje u punini kada prijanja uz nepromjenljivo dobro koje jamči blaženstvo, a degradira samu sebe kada se podaje sebeljublju stavljajući se u službu nižih i izvanjskih dobara zbog oholosti, znatiželje i razuzdanosti.³⁷

³⁷ Čini se da zloća za Augustina nije samo jednostavan nedostatak dobra kao *privatio boni*, niti samo htijenje nižega dobra, nego je sve vezano uz odluku kojom

U trećoj knjizi, u razmatranju o iskonskom grijehu (3, 25, 76), Augustin razotkriva oholost kao korijen sviju grijeha i svakoga zla. Iz iskonskoga grijeha proizlaze također zle posljedice: neznanje, muka, boli te gorčina i bijeda života. No unatoč grijehu i njegovim posljedicama, koje su također kazna za grijeh, čovjek i dalje ima slobodnu volju da pita, traži i da se zalaže (usp. 3, 20, 58). Slobodno odlučivanje volje nije ukinuto te se i dalje sastoji u težnji i nastojanju oko postizanja onog dobra koje usavršuje čovjeka; no umanjena je uspješnost i učinkovitost korištenja slobodne volje kao srednjega dobra. Čovjek teže ostvaruje cilj radi kojega je stvoren, ali moć autodeterminacije nije ukinuta. Inače čovjek kao moralni subjekt ne bi više postojao; ne bi bilo nikakve odgovornosti ni za što.

S teologijske pak strane valja reći da je utjelovljenje Sina Božjega učinilo sasvim očitim novu kvalitetu Božje milosrdne pomoći (3, 9, 28 – 3, 10, 31). Božja obnova slobodne volje kao jedne pogrešive moći zahtijeva, da bi bila učinkovita, odlučno i čvrsto prijanjanje zainteresiranog čovjeka odnosno duše uz ono što joj Bog daje kao pomoć. U svakom slučaju čovjekov »Stvoritelj zaslužuje pohvalu, bilo stoga što je u njemu od početka utemeljio sposobnost za najveće dobro, bilo stoga što pomaže njegov napredak, bilo stoga što ispunja i usavršuje onoga koji napreduje, bilo stoga što grešnika najpravednijom osudom stavlja u red prema zaslugama – i to kako onda kada on od samih svojih početaka odbija da se uzdigne do savršenstva, tako i onda kada on već nakon nekog napretka ponovo padne. [...] Jer ako ni u kom slučaju ne velimo s pravom da je nova i neobrađena mladica drveta neplodna makar nekoliko ljeta provodi bez ploda sve dok u pravo vrijeme ne iznese na vidjelo svoju plodnost, zašto da s dužnom pobožnošću ne bude hvaljen Stvoritelj duše ako joj je dodijelio takvo početno stanje da pomno

čovjek bira svoje htijenje (usp. htjeti htijenje, 2, 14, 37; 2, 20, 54; 3, 5, 8) te time uspostavlja jedan unutarnji red. Oholost i sebeljublje perverzno je oponašanje Boga i odluka za zlo. »Ljubav prema istini podudara se s Božjim redom i uključuje odluku za dobro«, A. Schöpf, u: *Klassiker der Philosophie I*, München 1981., str. 169.

nastojeći i napredujući stigne do plodova mudrosti i pravednosti i ako joj je dodijelio toliko dostojanstvo da je u njezinu moć također stavio to da teži k blaženstvu ako hoće?« (3, 22, 65).

Čovjek dakle, smatra Augustin, u svakom slučaju ima mogućnost da pobijedi svoje stanje neznanja i bijede te da postigne blaženstvo – svrhu radi koje je stvoren. Stoga se Augustinov dijalog o slobodnoj volji pokazuje kao velika teodiceja u kojoj skladno i uravnoteženo sudjeluju čovjekova slobodna volja i Božja milosrdna pomoć.³⁸

e) Značenje dijaloga o slobodi volje

Ovaj Augustinov dijalog, gledan u cjelini i sam za sebe, pokazuje se kao vrlo koherentno djelo koje zaslužuje svaki interes. U njemu se pokazuje da je čovjek odgovoran za moralno zlo (I. knjiga), da je Bog vrhovno Dobro i Stvoritelj sviju dobara uključujući i slobodnu volju kao srednje dobro (II. knjiga) te da je on vrijedan da bude hvaljen u svim svojim djelima (III. knjiga). To je filozofijsko-teologijska teodiceja *ante litteram*. Problem zla i sve poteškoće koje su s tim u vezi mučile Augustina nemaju u sebi ni u Augustinovo obradi ništa retorično niti neautentično. On je predugo lutao u potrazi za rješenjima i za samim sobom, a da bi na kraju površno sklepaio svoje razmišljanje o čovjekovoj odgovornosti pred Bogom. Za Augustina opravdanje Boga (to je značenje riječi teodiceja) znači najprije to da čovjek treba odustati od toga da sama sebe razriješi odgovornosti i krivnje. Augustin je poznavao žalostan udes i stanje čovjeka pritiješnjelog vlastitim zlom kao i štete koje mu donosi oholost kao nastrano oponašanje Boga. Kao obraćenik on

³⁸ Mnogi tumači Augustinove misli upozoravaju na to da se s tim u svezi dogodio zaokret nakon 396. godine, nakon što je Augustin počeo intenzivnije studirati Pavlovu poslanicu Rimljanima i napisao prve spise o vjeri, milosti i predodređenju te sve to polemički razradio u borbi protiv Pelagija i njegovih učenika prema kraju svog života, usp. V. Bajsić, *nav. dj.* 357; H. Fries, u: *Klassiker der Theologie I*, München 1981, str., 115 sl. No crkveno naučavanje nije slijedilo Augustinove ekstremne stavove niti ekstremizme kasnijeg augustinizma. O teodiceji usp. *Pogovor*, str. 383–420.

je također znao da ne može steći cjeloviti život drugačije doli po poniznosti Isusa Krista kojoj odgovara poniznost kršćanina. Odatle slijedi da Augustinova teodiceja zahtijeva da se razmišljanje produži u razmatranje povijesti spasenja, ali i u analizu povijesnog zbijanja, što je on učinio u svom monumentalnom djelu *De civitate dei*.

Suvremeni čitatelj ovog dijaloga mogao bi imati stanovitih poteškoća s ponekim dijelovima Augustinove argumentacije, napose pak s onim što se tiče Božje pravednosti odnosno kažnjavanja koje iz nje slijedi. Pritom međutim valja imati na umu da za pravo razumijevanje Augustinove misli treba pravednost uvijek vezati uz njegov najbolji mogući pojam o Bogu (2, 6, 14) koji ima svoje filozofijske korijene, ali mu glavnina sadržaja dolazi iz kršćanske objave. Odatle posebna teologijska problematika spajanja pravednosti i milosrdnosti koja će se samom Augustinu i svoj kasnijoj kršćanskoj misli uvijek iznova nametati i zahtijevati nova promišljanja.³⁹

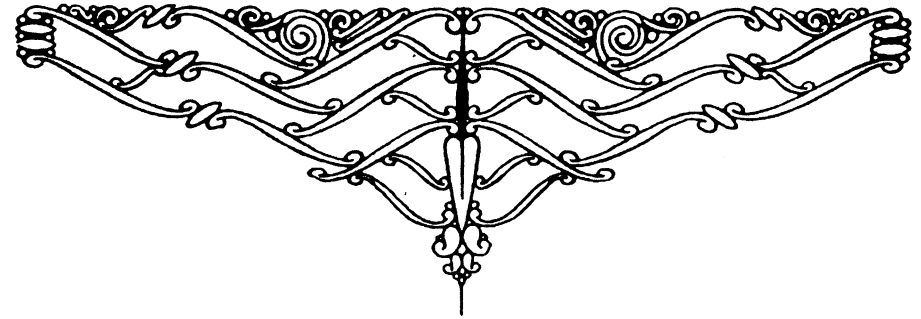
Momenti i faze Augustinova misaonog razvitka u cjelini pa tako i onog segmenta u kojem on promišlja problematiku slobode razumnog stvorenja, dobra, zla i Božjeg djelovanja zapravo su odgovori na vrlo različite životne izazove, lutanja i probleme koji su mu nepredviđeno dolazili, pogađali ga i izazivali tijekom cijeloga njegovog života. Odatle dojam neobjedinjenosti i stanovite nesustavnosti njegovog opusa uzetog u cjelini. Međutim, pozorniji pogled ipak otkriva nešto poput skrivenog središta iz kojeg izvire Augustinovi uvidi; oni vode i usmjeruju razmišljanje, a da se autor pritom ne brine oko toga kako bi do kraja metodički utemeljio i učvrstio povezanost raznih dijelova opusa međusobno i sa skrivenim središtem. Odatle proizlaze neizbježive nepodudarnosti, nerazriješene aporije i paradoksi kojima Augustinov opus obiluje. Mislioci njegova formata mogu ostaviti da stoje aporije koje nisu mogli ili dospjeli razriješiti, oni ih priznaju i mogu ih učiniti plodnima za uvijek nove tokove i oblike misli. Oni pak koji dolaze nakon njih i bave se njihovim opusom traže rješenje aporija i ukidanje para-

³⁹ Usp. npr. Anselmov *Proslogion* 8–11.

doksa. To se uglavnom postiže tako da paradokсна i aporetička misao ostaje neizrečena, a tumačenje polazi od jasnih alternativa pri čemu se dakako bira ona koja u datom povijesnom momentu izgleda najprihvatljivija. Odatle proizlaze gotovo nepomirljive različitosti među interpretacijama cjelovitog Augustinova opusa; dovoljno je samo upozoriti na djela E. Gilsona, K. Flascha, A. Pincherlea, A. Trappéa, G. Bardya i drugih. »Jasno je da je Augustin čovjek svojega doba i živi nužno unutar stanovitih okvira i misaonih mogućnosti koje su mu dane kao pretpostavke u susretu s pokretima, idejama i problemima svoga vremena. Bilo bi krivo previdjeti tu njegovu "povijesnost", usprkos njegovu ogromnom značenju za razvoj crkvenog i kulturnog života Evrope koje prelazi te okvire. Možda će nam se koja njegova reakcija i koji njegov postupak činiti nerazumljivim ili pobuditi negodovanje, no bilo bi krivo kad bismo mu se predali bez neprestanog napora da shvatimo kako možda ne shvaćamo pretpostavke iz kojih su izrasle«.40

Nije li to tipično za sve "plodne utemeljitelje filozofiranja" (K. Jaspers)?

⁴⁰ V. Bajsić: Sv. Aurelije Augustin, pogovor hrv. prijevodu Augustinovih *Ispovijesti*, Zagreb, 1973, str. 359.



Bibliografija

a) Augustinova djela (izbor)

Ovdje donosimo popis onih djela koja se obično klasificiraju kao Augustinova filozofska djela; uz njih će biti navedena još neka važnija apologetska i dogmatska djela kao i ona koja ne spadaju ni u jednu od tih kategorija, ali postoji njihov hrvatski prijevod.

Contra Academicos, PL 32; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien, 1866 sl. (CSEL) sv. 63 (1922); Corpus Christianorum – Series Latina, Turnhout–Paris, 1953 sl. (CC) sv. 29 (1970).

De beata vita, PL 32; CSEL 63 (1922); CC 29 (1970).

De ordine, PL 32; CSEL 63 (1922); CC 29 (1970).

Soliloquia, PL 32; izbor tekstova u hrvatskom prijevodu V. Gortana u: *Filozofska hrestomatija II: Bošnjak, B: Filozofija od Aristotela do Renesanse i odabrani tekstovi*, Zagreb, 1957, str. 191–201. (O Augustinu str. 76–81).

De immortalitate animae, PL 32.

De musica, PL 32.

De quantitate animae, PL 32.

De libero arbitrio, PL 32; CSEL 74 (1956); CC 29 (1970).

De magistro, PL 32; CSEL 77/1 (1961); CC 29 (1970).

Confessiones, PL 32; CSEL 33 (1896); *Ispovijesti Sv. Aurelija Augustina*, Preveo, uvodom i bilješkama popratio Antun Sasso, Zagreb, 1894; *Ispovijesti Svetog Augustina. Knjiga I–X*, Preveo i uvod napisao Andrija Živković, Zagreb, 1930; *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Zagreb, 1973 (1983. 3. izd.)

De vera religione, PL 34; CSEL 77/2 (1961); CC 32 (1962).

De civitate Dei, PL 41; CSEL 40/1.2 (1900); CC 47–48 (1955); *O državi Božjoj. De civitate Dei*, sv. I (knjiga I–X), latinski i hrvatski tekst, preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1982.

De diversis quaestionibus LXXXIII, PL 40; CC 44A (1975).

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, PL 40; CC 44 (1970).

De trinitate, PL 42; CC 50/50A (1968).

Enchiridion ad Laurentium (De fide, spe et caritate), PL 40; CC 46 (1969); *Rukovet*, Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Makarska, 1990.

De catechizandis rudibus, PL 40; CC 46 (1969); *Poučavanje neupućenih*, Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Makarska, 1988.

Sermones, PL 38; *Govori 1*, Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Makarska 1990; *Govori 2: Evandjelje po Mateju*, Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Makarska, 1993.

b) Dvojezična izdanja i prijevodi *De libero arbitrio*

Bibliothèque Augustinien. Oeuvres de Saint Augustin, latinsko–francuski tekst s uvodima i bilješkama, 28 sv., Paris 1949 sl.; sv. 6: *Dialogues philosophiques: De magistro – De libero arbitrio*, Introduction, traduction et notes par Goulven Madec, Paris, 1976 (1986. 3. izd.).

Nuova biblioteca Agostiniana: Opere di Sant' Agostino, ed. latino–italiana: *Dialoghi*, vol III/2 (*La grandezza dell'anima, Il*

libero arbitrio, La musica, Il maestro), Intr. generale di Agostino Trapé, intr. trad. e note di Domenico Gentili, Roma, 1976.

De Capitani, F: *Il "De libero arbitrio" di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento, Milano, 1987.

Aurelius Augustinus. Werke in deutscher Sprache, Paderborn 1940, sl: *Der freie Wille*, übers. v. C. Perl, 1952 (1972. 4. izd.).

Saint Augustine, *The free Choice of the Will*, Transl. by R. P. Russel, *The Fathers of the Church*, vol. 59, Washington DC, 1968, p. 72–234.

c) Strana sekundarna literatura

Gilson, E.: *Introduction à l'étude de S. Agustin*, Paris, 1929 (1949. 3. izd.).

Marrou, H.I.: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 (4. izd. 1958).

Cayré, F.: *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1947.

Holte, R.: *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962.

Berlinger, R.: *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1962.

Courcelle, P.: *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.

Mader, J.: *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus*, Wien, 1965.

Du Roy, O.: *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966 [Mjerodavno za odnos prema neoplatonizmu do obraćenja].

Hufter, M.: *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin, Recherche de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966.), 187–281.

Mandouze, A.: *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

Zum Brunn, E.: Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, *Recherches Augustiniennes* 6 (1969.), 1–102.

Schöpf, A.: *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg/München, 1970. (izbor iz literature).

Andresen, C. (Hrsg.): *Zum Augustin–Gespräch der Gegenwart*, Band I, Darmstadt, 1960. (2. izd. 1975.); Band II [za god. 1960.–1980.], Darmstadt, 1981.

Beierwaltes, W.: *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glückseligen Lebens*, Heidelberg, 1980.

Flasch, K.: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980 (izbor iz literature).

Mayer, C. u. a. (Hrsg.): *Augustinus–Lexikon*, Basel–Stuttgart, 1986 sl.

Fischer, N.: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn, 1987.

Madec, G.: *Petits études augustiniennes*, Paris 1994.

d) Literatura na hrvatskom

Barac, F.: Znamenitost sv. Augustina, *Bogoslovska smotra* 18 (1930.), 475–480.

Bock, I.P.: Značaj sv. Augustina, *Bogoslovska smotra* 18 (1930.), 393–406.

Isti: Život i spisi sv. Augustina od g. 387. do 412, *Život* 11 (1930.), 417–431.

Isti: Život i spisi sv. Augustina od g. 412. do smrti 430, *Život* 11 (1930.), 471–486.

Živković, A.: Civitas terrena kod sv. Augustina, *Bogoslovska smotra* 19 (1931.), 51–66.

Talija, U.: *Etički sistem Sv. Augustina*, Beograd, 1934.

Pavlović, J.: Temeljne ideje Augustinove teodiceje, *Bogoslovska smotra*, 26 (1938.), 283–304.

Sekulić, I.: Jedna znamenita duhovna veza Istoka i Zapada, *Eseji I*, Sarajevo 1967., str. 65–83.

Bajsić, V.: Sv. Aurelije Augustin, pogovor hrv. prijevodu *Ispovijesti*, Zagreb, 1973., str. 347–359.

Čagalj, I.: Čovjek i njegovo određenje u antropologiji Aurelija Augustina, *Crkva u svijetu* 10 (1975.), 35–42.

Trapè, A.: Opći Uvod. Teologija, u: *O državi Božjoj*, Zagreb, 1982. str. VII–CI.

Russel, R.: Filozofija, U: *O državi Božjoj*, str. CII–CXXVIII.

Cotta, S.: Politika, u: *O državi Božjoj*, str. CXXIX–CL. (Obilan izbor iz literature, CLI–CXXXIII).

Puškarić, Đ.: Teologija Sv. Augustina o Presvetom Trojstvu. Homiletsko–pastoralni pristup, *Crkva u svijetu* 18 (1983.), 213–224. 308–317.

Isti: Otajstvo Trojstva i Crkve u propovijedanju Sv. Augustina, *Crkva u svijetu* 21 (1986.), 5–20.

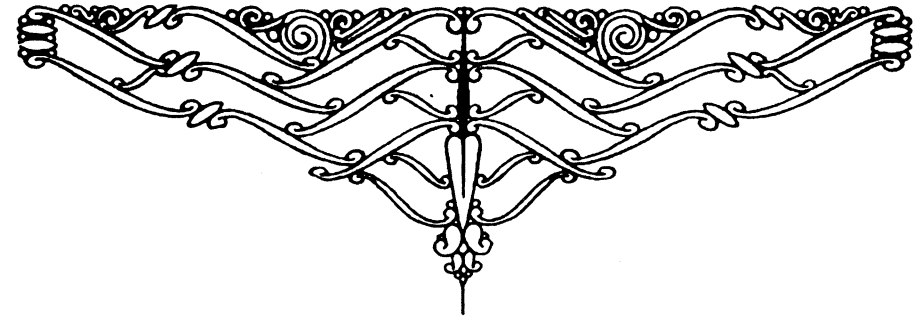
Mišić, A.: Tisućušetota obljetnica obraćenja Sv. Augustina, *Obnovljeni Život* 42 (1987.), 69–75.

Koprek, I.: Aktualnost političko-egzistencijalne dinamike mira u filozofiji Sv. Augustina, *Obnovljeni Život* 45 (1990.), 233–242.

Mišić, A.: Uspon čovjeka do Boga – u Ispovijestima Sv. Augustina, *Obnovljeni Život* 47 (1992.), 215–230.

Kušar, S.: Aurelije Augustin, isti (ur.), *Srednjovjekovna filozofija*, Zagreb 1996., str. 87–119.

Rubens: *Sv. Augustin i anđeo.*
Crkva sv. Tome. Prag



Biobibliografski pregled

Brojne su Augustinove biografije (uz njegove *Ispovijesti* i *Retractiones – Preispitivanja*), počevši od Posidijevog djela *Vita sancti Aurelii Augustini* (PL 32, 33–578; Posidije je bio Augustinov učenik i prijatelj) pa do najnovijih od kojih spominjemo samo neke značajnije: A. Pincherle, *Sant' Agostino d' Ippona, vescovo e teologo*, Bari 1980. (2. izd.; revizija i dopune M. G. Mara); G. Bardy, *Saint Augustin, l' homme et l' oeuvre*, Paris 1940.; A. Mandouze, *Saint Augustin. L' aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.; P. Brown, *Augustin of Hippo. A Biography*, Berkley (California) 1967. Svi podaci za biografska istraživanja uz topografske karte i detaljnu kronologiju mogu se naći u O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969.

Za prve informacije o Augustinu na hrvatskom usp. njegove *Ispovijesti* (Confessiones), preveo Stjepan Hosu, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1983. (i kasnija izdanja) te pogovor Vjekoslava Bajsića: Sv. Aurelije Augustin, *nav. dj.* str. 347–359. Zatim J. Pavić – T. Z. Tenšek, *Patrologija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1993., str. 240–256 (pregled literature te popis i sadržaj najvažnijih Augustinovih djela); T. Šagi–Bunić, Sinhronistički uvid u Augustinovo vrijeme i djelo, u A. Augustin, *O Državi Božjoj. De civitate Dei*, sv. treći, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1996., str. XIII–XLI. – Ovdje navodimo djela koja imaju filozofijski karakter ili se kreću granicom filozofije i teologije.

354. – Dana 13. studenoga rodio se Augustin u Tagasti (danas Souk–Ahras, Alžir) u Numidiji. Otac Patricije, pripadnik rimske religije koji se dao pokrstiti pred smrt, bio je sitni namještenik. Majka sv. Monika bila je kršćanka.

365.–370. – Augustin se školuje u Tagasti i Madauri s nakanom da postane retor.

371. – Umire Augustinov otac Patricije, a on nastavlja retorsku izobrazbu u Kartagi (studij retorike i prava).

372. – U životu u izvanbračnoj zajednici s jednom ženom (do 384. godine) rodio mu se sin Adeodat.

373. – Proučava Ciceronov spis *Hortensius* (neka vrsta nagovora na filozofiju, danas izgubljen) te se oduševljava za filozofiju. U isto vrijeme pristupa manihejskoj sljedbi u svojstvu “slušatelja” (*auditor*).

374.–375. – Povratak u Tagastu i poučavanje u retorici.

375.–383. – Zajedno sa svojim učenicima Augustin prelazi u Kartagu. Piše svoje prvo djelo (danas izgubljeno) *De pulchro et apto* (O lijepom i prikladnom). Susreće se i raspravlja s manihejskim učiteljem Faustom iz Milevija; ostaje razočaran manihejskim tumačenjima problema koji ga zaokupljaju i muče (dobro i zlo, krivnja i odgovornost, narav Božja itd.).

383. – Uz podršku svojih prijatelja manihejaca ide u Rim da bi ondje predavao retoriku.

384. – Napušta Rim i poučavanje u njemu zbog nemira među studentima i nemogućnosti da razvije pouku kako on smatra potrebnim te odlazi u Milano gdje dobiva mjesto retora uz podršku prefekta Simaha koji mu je prijatelj. Prvi susreti s biskupom Ambrozijem čije propovijedi marljivo prati.

385. – U Milano dolazi Monika koja radi na tome da Augustin regulira svoje bračno stanje.

386. – Susret s Manlijem Teodorom, Simplicijanom i Ponticijanom. Prva lektira novoplatonskih spisa (dijelovi Plotiniovih

Eneada u latinskom prijevodu, Porfirijevi spisi). Prijelaz na kršćansku vjeru i povlačenje u Cassiciacum gdje boravi s majkom, sinom, bratom Navigijem i nekim učenicima. Uz razgovore i rasprave o filozofskim pitanjima piše svoja prva filozofska djela: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* (Protiv akademičara, O blaženom životu, O redu).

387. – Piše *Soliloquia* (Monolog) te prve knjige *De musica* (O glazbi), zatim *De gramatica* (Gramatika) i *Principia* tzv. slobodnih umijeća (o dijalektici, retorici, geometriji, aritmetici itd.) i *De immortalitate animae* (O besmrtnosti duše; napisano u Milanu). 24. travnja iste godine krstio ga je milanski biskup Ambrozije. Nakon toga kreće put Afrike. U Ostiji mu umire majka Monika, a Augustin se vraća u Rim gdje ostaje još godinu dana. Tu je napisao *De quantitate animae* i *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (O veličini duše, O običajima katoličke crkve i manihejaca) te započinje pisati *De libero arbitrio* (O slobodi volje).

388. – Najesen se vraća u Kartagu te se ubrzo seli u Tagastu gdje zajedno s nekolicinom prijatelja živi u očinskoj kući držeći se redovničkog pravila koje je on sastavio po prethodnim uzorima.

388.–390. – Piše komentar prve biblijske knjige *De Genesi contra Manichaeos* (O knjizi Postanka protiv manihejaca).

389. – Nastaju djela *De magistro* (O učitelju) i *De diversis quaestionibus LXXXIII* (O 83 različita pitanja; završeno 396.).

390. – Umire mu sin Adeodat. *De vera religione* (O pravoj religiji).

391. – Biskup Valerije (u Hiponu) zaređio je Augustina za svećenika. Završava djela *De musica* i *De libero arbitrio* te piše *De utilitate credendi* (O korisnosti vjerovanja).

392. – *De duabus animabus* (O dvije duše).

394.–395. – *De mendacio* (O laži).

395. – Valerije ga zaređio za biskupa i imenovao ga svojim pomoćnim biskupom u Hiponu.

396. – Biskup Valerije umire, a Augustin mu postaje nasljednikom u Hiponu. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (Simplificijanu o različitim pitanjima). *Contra epistulam quem vocant Fundamenti* (Protiv poslanice koju manihejci nazivaju Temeljem)

397.–401. – *Confessiones* (Ispovijesti).

398.–404. – *Contra Faustum Manichaeum* (Protiv manihejca Fausta); *De actibus cum Felice Manichaeo* (Javna rasprava s manihejcem Feliksom, 7.–12. 12. 404.)

404. – *De natura boni* (O naravi dobra).

404.–419. *De Trinitate* (O Trojstvu).

401.–414. – *De Genesi ad litteram* (Doslovni komentar knjige Postanka).

411. – Na pokrajinskom koncilu u Kartagi Augustin brani Katoličku vjeru protiv donatista.

412. – Početak kontroverzije oko naravi odnosno slobode i milosti protiv Pelagija i njegovih sljedbenika; traje sve do Augustinove smrti, a Augustin je okazionalno, već prema napadima i potrebi, obrazlagao i učvršćivao svoju teološku poziciju u 12 važnijih protupelagijanskih djela.

413.–427. – *De civitate Dei* (O Božjoj državi).

406.–407. 418. – Komentar Ivanova evanđelja i Prve Ivanove poslanice.

415. – *De natura et gratia* (O naravi i milosti).

417. – *De gestis Pelagii* (O Pelagijevim djelima).

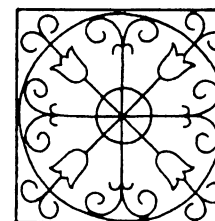
425. – *De gratia et libero arbitrio* (O milosti i slobodnoj volji).

426. – *De doctrina christiana* (O kršćanskom učenju, započeto oko 398.)

426.–427. – *Retractationes* (Preispitivanja).

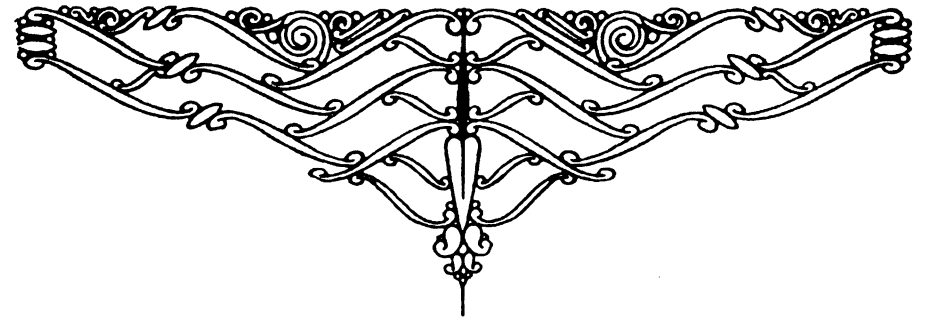
428.–429. – *De haeresibus ad Quodvultdeum* (O herezama Quodvultdeusu)

430. – Augustin umire 28. kolovoza za vrijeme vandalske opsade Hipona. Nakon zauzeća grada ipak su prijatelji i vjernici uspjeli spasiti bogatu Augustinovu biblioteku.



Biskupsko ređenje sv. Augustina
Muzej Barcelone. XV. st.





Tekst, prijevod i komentar

Osnovicu za naš hrvatski prijevod Augustinova dijaloga *De libero arbitrio* tvori kritičko izdanje latinskoga teksta koje je priredio W. M. Green. Prvi puta ga je objavio 1956. godine u velikoj kritičkoj ediciji patrističke literature *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* koja izlazi u Beču. U svom opširnom uvodu on opisuje rukopise kojima se koristio. Isti kritički tekst otisnut je drugi put u nizu *Corpus Christianorum, Series latina*, (= CC), sv. 29, u Turnhoutu (Belgija), 1970. godine.

W. M. Green je opravdao svoj izbor temeljnog kritičkog teksta i varijanti u članku “Textual notes on Augustine’s *De libero arbitrio*”, *Revue de philologie* 28 (1954.), str. 21–29. Četiri godine kasnije osvrnuo se na Greenov kritički tekst M. Pellegrino, kasniji torinski nadbiskup i kardinal, vrstan poznavalac Augustinova opusa, u članku “Intorno al testo del *De libero arbitrio* di S. Agostino”, *Rivista di filologia e di istruzione classica* 36 (1958.), str. 186–188, a četiri godine nakon drugog objavljivanja Augustinova dijaloga u CC pojavio se još jedan članak o Greenovu kritičkom tekstu iz pera vodećeg francuskog augustinologa G. Madeca: “Notes sur le texte critique du *De libero arbitrio*”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 20 (1974.), str. 82–87. Svime time okoristio se i sam Madec koji je priredio tekst i prijevod Augustinova *De libero arbitrio* u francuskom nizu *Bibliothèque Augustinienne*, sv. 6 (3. izdanje), Paris 1976. kao i priređivač talijanskog izdanja Augustinova

dijaloga F. de Capitani, *Il De libero arbitrio di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Milano 1987.

U pripremi hrvatskog izdanja koristio sam se tim dostignućima, a u bilješkama uz latinski tekst označio sam odstupanja od kritičkog teksta u CC; u većini slučajeva radi se o tiskarskim pogreškama, a tek na nekoliko mjesta riječ je o drugačijim opcijama glede varijanti, što je također u bilješkama naznačeno.

Uz oznaku broja redaka na lijevoj margini hrvatskog prijevoda, na desnoj margini latinskog teksta donosimo naznaku stupca u Mignovoj *Patrologia latina* (PL), sv. 32.

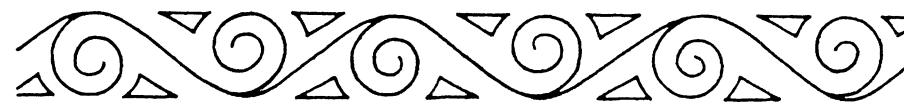
U prevođenju sam konzultirao, posebno kod težih mjesta, francuski, talijanski i engleski prijevod. Hrvatski tekst je, dakako, prijevod s latinskog; pritom sam nastojao biti što vjerniji originalu, ali tako da tekst bude što je moguće hrvatski čitkiji. Koliko sam u tome uspio, prosudit će čitatelji.

U ovom izdanju slijedili smo Augustina koji nije stavljao naslove pojedinim knjigama i poglavljima dijaloga. Ipak, da bi čitatelj dobio uvid u bogatstvo obrađivane tematike i uočio najvažnije korake u raspravi, sastavio sam analitičko kazalo (usp. *Dodatak*) koje će, nadam se, olakšati čitanje i razumijevanje teksta.

Osim toga, za korektno razumijevanje *De libero arbitrio* važno je znati kako sam Augustin hoće biti shvaćen. O tome govori on u svojim *Preispitivanjima* (*Retractationes* 1, 9, 1–6). Tu je opisao okolnosti nastanka dijaloga i odbio njegovo pelagijansko čitanje. Stoga je u *Dodatku* preveden također taj tekst (prema kritičkom izdanju A. Mutzenbechera u CC, sv. 57, Turnhout 1984.).

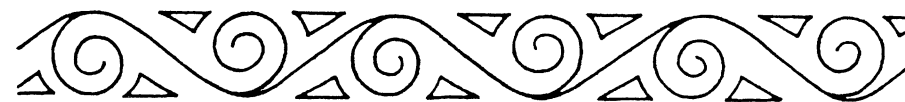
Uvod, komentirajuće bilješke i pogovor žele čitatelja uvesti u Augustinovu problematiku, pomoći mu pri razumijevanju Augustinovih misli i uputiti ga u produbljeniji studij vječitih pitanja slobode, dobra i zla – sve problemi koji imaju neiscrpivi filozofijski i teologijski bonitet, usprkos vremenu koje nije sklono metafizičko-me mišljenju.

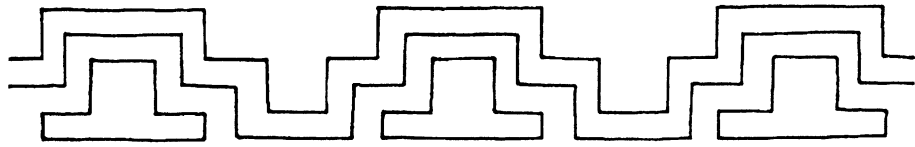
S.K.



KNJIGA PRVA

LIBER PRIMUS





I. 1. *Evodije*: Reci mi molim te, nije li Bog začetnik zla?¹

Augustin: Reći ću ako mi budeš obrazložio o kojem se zlu raspituješ. Običaj nam je naime da “zlo” velimo na dva načina: prvo, kad velimo da je netko zlo činio; drugo, kad je nešto zlo pre-
5 trpio.

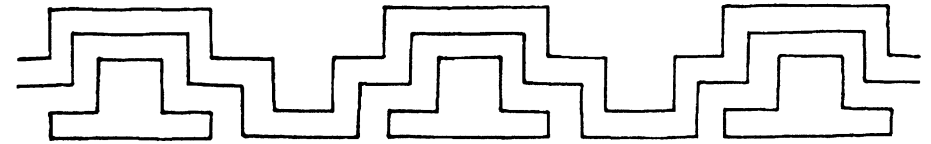
E: Želim znati o jednom i o drugom.²

A: No ako znaš ili vjeruješ da je Bog dobar – jer se ne pristoji da bude drugačije – onda on ne čini zlo. S druge pak strane, ako priznajemo da je Bog pravedan – a i to je svetogrдно zanijekati³ –
10 onda on daje kako dobrima nagrade tako i zlima kazne, a te su kazne svakako zlo za one koji ih trpe. Stoga ako nitko nepravedno ne podnosi kazne, a nužno je da to vjerujemo kad vjerujemo da božanska providnost upravlja ovim svijetom,⁴ Bog ni na koji način nije začetnik prve vrste zla, ali jest ove druge.⁵

15 E: Je li dakle netko drugi začetnik onog zla za koje se pouzdano zna da nije od Boga?

¹ Osnovna tema dijaloga koja se javlja u sve tri knjige, usp. 1, 2, 4–5; 1, 16, 35; 2, 1, 1; 3, 2, 4; 3, 4, 9; 3, 24, 71. – U ovom i u drugim većim Augustinovim spisima prvi broj odnosi se na knjigu, drugi na poglavlje, a treći na paragraf.

² *Scire cupio* – tu je dana prva, još skrivena naznaka racionalne metode kojom će biti vođen cijeli dijalog, usp. 1, 2, 4–5; 1, 3, 6; 1, 4, 10; 1, 7, 16; 1, 10, 21; 1, 13, 29; 2, 2, 5; 2, 3, 7 sl; 2, 15, 39; 3, 18, 51 sl. Riječ je o radikalnom propitkivanju svake predrasude i o nastojanju da se umom razumije svaka bilo kojim autoritetom dana istina.



I. 1. *Euodius*: Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor PL 1221 mali.

Augustinus: Dicam, si planum feceris, de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare malum solemus: uno, cum male quemque fecisse dicimus, alio, cum mali aliquid esse perpessum. PL 1222

E. De utroque scire cupio.

A. At si deum bonum esse nosti uel credis – neque enim aliter fas est –, male non facit. Rursus, si deum iustum fatemur – nam et hoc negare sacrilegum est –, ut bonis praemia, ita supplicia PL 1223 malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem diuina prouidentia hoc uniuersum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius^a autem secundi auctor est deus.

E. Est ergo alius auctor illius mali, cuius deum non esse compertum est?

³ Usp. 1, 11, 21.

⁴ To da Božja providnost upravlja svijetom prisutno je i u drugim Augustinovim dijalozima (npr. *De ordine* 2, 4, 11), ali i u Plotina (usp. *Enn.* 3, 2, 1, 21–22) i već prije u stoika.

⁵ »Zlo se naziva dvostruko: jedno je ono koje čovjek čini, a drugo koje trpi; grijeh je ono koje čini, a kazna ono koje trpi«, *Contra Adimantum* 26.

^a CC pogrešno: *huis*

A: Jest, sigurno; jer zlo se ne može zbiti bez ikakvog začetnika. Ali ako pitaš tko je taj, ne može se odgovoriti; jer to nije neki pojedinac, nego svaki koji je zao, začetnik je svojega zlog djela. Ako o
20 tome sumnjaš, pripazi na ono što je gore rečeno: Božja pravednost kažnjava zla djela. Zaista, ona ne bi bila pravedno kažnjena da nisu hotimice učinjena.

2. E: Ne znam griješi li netko tko nije to naučio; ako je to istina, pitam tko je onaj od kojeg smo naučili griješiti.

25 A: Misliš li da je nauk nešto dobro?

E: Tko bi se usudio reći da je nauk zlo?⁶

A: A što ako nije ni dobro ni zlo?

E: Meni se čini dobrim.

30 A: Izvršno, jer po njem se stječe znanje i nitko ništa ne uči osim po nauku.

E: Smatram da se po nauku ne uči ništa doli dobre stvari.

A: Pripazi ne uče li se i zle; nauk naime dolazi samo od učenja.

E: Otkud onda to da zla bivaju po čovjeku ako nisu naučena?

35 A: Možda odatle što se okreće i udaljuje od nauka, to jest od učenja. Ali bilo to, bilo nešto drugo, sigurno je očito ovo: jer je nauk dobar i budući da dolazi od učenja, zle se stvari uopće ne mogu naučiti.⁷ Ako se pak uče, sadržane su u nauku i tako nauk neće biti neko dobro. A on je dobro, kao što sam priznaješ; dakle, ne uče se zle stvari pa uzalud tražiš onoga od kojeg se učimo zlo
40 činiti. Ili ako se uče zle stvari, uče se da budu izbjegnute, a ne učinjene. Iz toga slijedi da činiti zlo nije ništa drugo doli zastraniti od nauka.

⁶ To bi mogli biti manihejci; Augustin hoće pokazati kako htijenje nije nešto što je puka stvar uma koja se daje naučiti. Pojam *disciplina* shvaćamo kao *nauk* koji se poučava (pouka, poučavanje) i koji se uči (učenje).

A. Est certe; non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris, quisnam iste sit, dici non potest; non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Vnde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta^a iustitia dei uindicari. Non enim iuste uindicarentur, nisi fierent uoluntate.

2. E. Nescio utrum quisquam peccet, qui non didicerit; quod si uerum est, quisnam ille sit, a quo peccare didicerimus, inquirō.

A. Aliquid boni existimas esse disciplinam?

E. Quis audeat dicere malum esse disciplinam?

A. Quid, si nec bonum nec malum est?

E. Mihi bonum uidetur.

A. Bene sane, siquidem scientia per illam datur aut excitatur nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit. An tu aliter putas?

E. Ego per disciplinam non nisi bona disci arbitror.

A. Vide ergo ne non discantur mala; nam disciplina nisi a discendo non dicta est.

E. Vnde ergo ab homine fiunt, si non discuntur?

A. Eo fortasse, quod se a disciplina, id est a discendo, auertit et abalienat. Sed siue hoc siue aliud aliquid sit, illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. Si enim discuntur, disciplina continentur atque ita disciplina non erit bonum. Bonum est autem, ut ipse concedis; non igitur discuntur mala et frustra illum, a quo male facere discimus, quaeris. Aut si discuntur mala, uitanda, non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est nisi a disciplina deuiare.

⁷ Čini se da su stoici zastupali nazor kako nije moguće naučavati zle stvari; one su naime praktično nepostojeće jer su plod pogrešne procjene ili zablude te stoga čisto individualna ili subjektivna stvar. Za njih je jedino istinsko dobro ono moralno, pa samo ono može biti predmet nauka, tj. poučavanja i učenja, usp. F. de Capitani: nav. dj. str. 473, bilj. 12.

^a CC pogrešno: *maleficia*

3. E: Ja pak mislim da ipak postoje dva nauka: jedan po kojem učimo činiti dobro, drugi po kojem učimo činiti zlo. A kad si pitao
45 je li nauk neko dobro, moju je pažljivost zahvatila ljubav prema samom dobru da uočim onaj nauk koji se tiče dobrog djelovanja pa sam odgovorio da je nauk neko dobro. A sada sam opomenut da postoji i drugi za koji bez sumnje tvrdim da je neko zlo i tražim mu začetnika.

50 A: Ne misliš li da je barem razumijevanje⁸ neko dobro?

E: Jasno, držim ga tako dobrim da ne vidim što bi u čovjeku moglo biti odličnije te nikako ne bih rekao da neko razumijevanje može biti zlo.

55 A: A što kad netko poučava ako ne razumije; bi li ti izgledao učenim?

E: Nipošto.

60 A: Ako je dakle svako razumijevanje dobro te nitko tko ne razumije ne uči, svaki koji uči, dobro čini. Jer svaki koji uči, razumije i svaki koji razumije, dobro čini. Tko god dakle traži začetnika po kojem nešto učimo, sigurno traži začetnika po kojem dobro činimo. Zato prestani htjeti tražiti ne znam kojeg zlog učitelja. Ako je zao, nije učitelj; ako je učitelj, nije zao.⁹

II. 4. E: Hajde sad, kad si me prisilio da priznam kako se ne učimo zlom činjenju, reci odakle nam zla činidba?

5 A: Pokrećeš ono pitanje koje me žestoko mučilo kad sam bio mladić te me iscrpljena gurnulo i oborilo među krivovjerce.¹⁰ Tim padom sam bio tako ophrvan i zarušen tolikom gomilom ispraznih bajki da ne bih mogao odanle izroniti ni pravo uzeti daha za onu prvotnu slobodu istraživanja da mi ljubav prema pronalaženju istine nije priskrbila Božju pomoć. A budući da se sa mnohom temeljito

⁸ *Intellegentia* znači moć ali i sam čin umskog motrenja, shvaćanja, uviđanja, razumijevanja, spoznavanja ili poimanja onoga što uistinu jest.

⁹ Zaključak dijalektičkog argumenta čini se da hoće pokazati kako u istraživanju o problemu zla nije moguće zaobići odgovornost onoga koji griješi. Upra-

3. E. Prorsus ego duas esse disciplinas puto: unam per quam bene facere, aliam per quam male facere discimus. Sed cum quaereres, utrum disciplina bonum esset, ipsius boni amor intentionem meam rapuit, ut illam disciplinam intuerer, quae bene faciendi est, ex quo bonum esse respondi; nunc autem admoneor esse aliam, quam procul dubio malum esse confirmo et cuius auctorem requiro.

A. Saltem intellegentiam non nisi bonum putas?

E. Istam plane ita bonam puto, ut non uideam quid in homine possit esse praestantius, nec ullo modo dixerim aliquam intellegentiam malam esse posse.

A. Quid? cum docetur quisque, si non intellegat, poteritne tibi doctus uideri?

E. Omnino non poterit.

A. Si ergo omnis intellegentia bona est nec quisquam, qui non intellegit, discit, omnis qui discit bene facit. Omnis enim qui discit intellegit et omnis qui intellegit bene facit. Quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto, per quem bene facimus quaerit. Quapropter desine uelle inuestigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est; si doctor est, malus non est.

II. 4. E. Age iam, quoniam satis cogis, ut fatear non nos discere PL 1224 male facere, dic mihi unde male faciamus.

A. Eam questionem moues, quae me admodum adulescentem uehementer exercuit et fatigatum in hereticos impulit atque deiecit. Quo casu ita sum adflictus et tantis obrutus aceruis inanium fabularum, ut, nisi mihi amor inueniendi ueri opem diuinam impetrauisset, emergere inde atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est,

vo to ide protiv manihejaca koji su tvrdili da u čovjeku griješi neka nepoznata i od njega različita narav.

¹⁰ Augustin podsjeća na svoju pripadnost manihejskoj slijedbi, usp. *Conf.* 3, 6, 11; 7, 2, 3 i dalje passim.

postupalo kako bih se oslobodio tog problema, držat ću se s tobom
10 onog reda koji sam slijedio i odanle izišao. Bog će pomoći i dat će
da razumijemo ono što smo povjerovali. Jer dobro smo svjesni da
se držimo po proroku propisanog koraka koji reče: *Ako ne budete*
*vjerovali, nećete razumjeti.*¹¹ A vjerujemo da je od jednoga Boga sve
što jest, a da Bog ipak nije začetnik grijeha. No duh uznemiruje
15 ovo: ako grijesi dolaze od onih duša koje je Bog stvorio, a one su
od Boga, kako da se grijesi skoro izravno ne prenesu na Boga?

5. E: Sada si jasno rekao ono što me muči u razmišljanju i što
me natjeralo i prisililo na ovo istraživanje

A: Budi muževna duha i pouzdaj se u ono što vjeruješ, jer ništa
20 bolje se ne može vjerovati makar je skriven uzrok zašto je tako.
Zaista, imati o Bogu najbolje moguće mišljenje početak je najistin-
skije pobožnosti; i nitko nema o Bogu najbolje moguće mišljenje ako
ne vjeruje da je on svemoguć i izuzet od najmanjega djelića promjene
te da je Stvoritelj sviju dobara od kojih je on sam izvrsniji;¹² on je
25 također posvema pravedan ravnatelj svega onoga što je stvorio te u
stvaranju nije bio pomognut nikojom naravi kao da sam sebi ne bi bio
dostatan.¹³ Iz toga slijedi da je iz ničega stvorio sve, ali od sebe nije
stvorio nego rodio ono što je njemu jednako, onoga kojega nazivamo
jedinim Sinom Božjim; a kad ga nastojimo jasnije izreći, nazivamo ga
30 Božjom snagom i Božjom mudročću po kojoj je stvoreno sve što je iz
ničega stvoreno.¹⁴ Pošto smo to ustanovili, potrudimo se s Božjom
pomoću da na način koji slijedi razumijemo pitanje koje postavljáš.

III. 6. Ti dakako pitaš odakle to da zlo činimo; zato valja prije
raspraviti što je to: zlo činiti. Iznesi na vidjelo što misliš o toj stvari.

¹¹ Iz 7, 9 (prema Septuaginti; budući da su grčki i latinski prijevod Biblije kojim se koristio Augustin i naš hrvatski prijevod Biblije rađeni na različitim predlošcima originalnog teksta, moguća su odstupanja u navođenju biblijskih mjesta).

¹² Božja uzvišenost ponad sviju dobrih stvorenih stvari nije razlika u stupnju, nego po naravi; tako ova tvrdnja kao i cijeli odlomak može imati protumanihejsko značenje.

ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine, quem secutus
euasi. Aderit enim deus et nos intellegere quod credidimus faciet.
Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait: *Nisi credideri-*
tis, non intellegitis, tenere nos bene nobis conscii sumus. Credimus
autem ex uno deo esse omnia quae sunt et tamen non esse pecca-
torum auctorem deum. Mouet autem animum, si peccata ex his
animabus sunt quas deus creauit, illae autem animae ex deo, quo-
modo non paruo interuallo peccata referantur in deum.

5. E. Id nunc plane abs te dictum est quod me cogitantem satis
excruciat et quod ad istam inquisitionem coegit et traxit.

A. Virili animo esto et crede quod credis; nihil enim creditur
melius, etiamsi causa lateat cur ita sit. Optime namque de deo
existimare uerissimum est pietatis exordium nec quisquam de illo
optime existimat, qui non eum omnipotentem atque ex nulla
particula commutabilem credit, bonorum etiam omnium creato-
rem, quibus est ipse praestantior, rectorem quoque iustissimum
eorum omnium quae creauit, nec ulla adiutum esse natura in
creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo
creauerit omnia, de se autem non crearit, sed genuerit quod sibi
par esset, quem filium dei unicum dicimus; quem cum planius
enuntiare conamur, dei uirtutem et dei sapientiam nominamus,
per quam fecit omnia quae de nihilo facta sunt. Quibus constitu-
tis ad intellegentiam eius rei quam requiris opitulante deo nita-
mur hoc modo.

III. 6. Quaeris certe unde male faciamus; prius ergo discutien-
dum est, quid sit male facere; qua de re tibi quid uideatur exprome.

¹³ Time su, protiv neoplatoničara i manihejaca, isključene sve posredničke moći između Boga i njegova stvorenja u stvaranju svijeta kao i materija kao nešto Bogu zadano ili po sebi zlo.

¹⁴ Ovaj odlomak doima se poput protumanihejske vjeroispovijesti motivirane Biblijom, usp. 1 Kor 1, 24; Iv 1, 3; 2 Mak 7, 28.

Ako ne možeš sve skupa ukratko izreći riječima, upoznaj me s onim što misliš barem tako da zasebno navedeš jedno po jedno zlo djelo.

E: Ima li ikoga kome se ne bi činilo da su preljubi, umorstva i svetogrđa zla djela – da ispustim ostala za čije nabranje nedostaje vremena i sjećanja?

A: Reci prvo zašto misliš da je preljub zlo djelo; možda zato što ga zakon zabranjuje?

E: Sigurno nije zlo zato što ga zakon zabranjuje, nego je zato zakonom zabranjeno jer je zlo.

A: A što ako bi nas netko gnjavio veličajući užitke preljuba, te nas pitao zašto mislimo da je to zlo i vrijedno osude; zar misliš da se ljudi koji žele ne samo vjerovati nego i razumjeti trebaju uteći ugledu zakona? Zaista i ja s tobom vjerujem, i to postojano vjerujem,¹⁵ te izjavljujem da svi narodi i puci trebaju vjerovati kako je preljub zlo. No sad se trudimo da to što smo u vjeru primili također razumijevajući znamo i sasvim čvrsto držimo. Promisli stoga koliko ti je to moguće i reci mi s kojeg si razloga prosudio da je preljub zlo?

E: Znam da je to zlo jer ne bih to htio podnijeti kod svoje žene. A tko god drugome čini što neće da se njemu čini, svakako čini zlo.¹⁶

A: Kako? Ako bi nečija požuda išla sve dotle da bi svoju ženu ponudio drugome i rado podnio da je oskvrne onaj prema čijoj ženi on zauzvrat želi imati jednaku razuzdanu slobodu, zar bi ti izgledalo da se tu ne čini ništa zlo?

E: Naprotiv, veoma mnogo.

A: Ali ovaj nije pogriješio protiv onog pravila; on naime ne čini ono što ne želi podnijeti. Zbog toga moraš potražiti nešto drugo odakle ćeš dokazati da je preljub zlo.

¹⁵ Ne radi se o vjeri u religioznom smislu nego o čvrstom ljudskom uvjerenju da je preljub zlo djelo. – Tri “kapitalna” grijeha koje navodi Evodije stereotipno se provlače skoro cijelom patrističkom literaturom.

Quod si non potes totum simul breuiter uerbis comprehendere, saltim particulatim malefacta ipsa commemorando sententiam tuam notam fac mihi.

E. Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam cetera, quibus enumerandis uel tempus uel memoria non suppetit, quis est cui non male facta uideantur?

A. Dic ergo prius cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex uetat?

E. Non sane ideo malum est quia uetatur lege, sed ideo uetatur lege quia malum est.

A. Quid? si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii et quaerens a nobis, cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus, num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus iam non tantum credere sed intellegere cupientibus? Nam et ego tecum credo et inconcusse credo omnibusque populis atque gentibus credendum esse clamo malum esse adulterium. Sed nunc molimur id, quod in fidem recepimus, etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum. Considera itaque quantum potes et renuntia mihi, quanam ratione adulterium malum esse cognoueris.

E. Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem. Quisquis autem alteri facit, quod sibi fieri non uult, male utique facit.

A. Quid? si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri libenterque ab eo corrumpi patiat, in cuius uxorem uicissim cupit parem habere licentiam, nihilne male facere tibi uidetur?

E. Immo plurimum.

A. At iste non illa regula peccat; non enim facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde adulterium malum esse conuincas.

¹⁶ Ovaj prvi pokušaj određenja preljuba kao zlog djela polazi od tzv. zlatnog pravila: ne činim drugom ono što ne želim da drugi meni čini.

7. E: Čini mi se zlim stoga što sam vidio da su ljudi zbog te krivnje često bili osuđivani.¹⁷

35 A: Pa što? Zar nisu ljudi u mnogo slučajeva bili osuđivani zbog onoga što su pravedno učinili? Razgledaj povijest! Da te ne upućujem na druge knjige, ispitaj onu koja se odlikuje božanskim autoritetom;¹⁸ brzo ćeš otkriti kako bismo zlo mislili o apostolima i svima mučenicima kad bismo pristali na to da je osuda siguran pokazatelj zlodjela jer su svi oni bili smatrani vrijednima osude zbog svojeg
40 vjeroispovijedanja. Stoga, ako je štogod osuđeno, zlo je, a u ono je vrijeme bilo zlo vjerovati u Krista i ispovijedati tu vjeru. Ali ako nije zlo sve ono što je osuđeno, traži nešto drugo čime ćeš poučiti da je preljub zlo.

E: Ne nalazim ništa što bih ti odgovorio.

45 8. A: Dakle, možda je zlo u preljubu požuda, ali dok ti tražiš zlo izvana, u samome djelu koje se već može vidjeti, upadaš u poteškoće. Da bi naime razumio kako je u preljubu požuda zlo, promotri ovo: čak ako se i nekome ne bi zgodila prilika da legne s tuđom ženom, ipak bi na neki način bilo jasno da je on žudio za tim
50 i kad bi se pružila mogućnost, on bi to učinio; taj nije manje kriv negoli da je zatečen u samome činu.¹⁹

E: Ništa nije očitije od ovoga i već vidim kako nema potrebe za dugom raspravom da bih se jednako uvjerio o umorstvu, svetogrđu i baš o svim grijesima. Sad je zaista jasno da u svim vrstama zlodjela ne vlada ništa drugo doli požuda.

IV. 9. A: Znaš li da se ta požuda drugim imenom naziva žudnja?

E: Znam.

¹⁷ U ovom pokušaju određenja preljuba kao zlog djela polazi se od toga što zakon zabranjuje i kažnjava. No Augustin će ubrzo pokazati da osuda civilnog zakona nije dovoljan razlog da se odredi moralna vrijednost nekog čina.

¹⁸ Aluzija na Dj 4, 19–22; 5, 40–42, ali i na *Acta martyrum*. – Biblijske

7. E. Eo mihi uidetur malum, quod huius criminis homines uidi saepe damnari.

A. Quid? propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae diuina auctoritate praecellit; iam inuenies, quam male de apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum indicium^a esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sunt. Quamobrem si quicquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum et ipsam confiteri fidem. Si autem non omne malum est quod damnatur, quaere aliud, unde adulterium malum esse doceas.

E. Quid tibi respondeam non inuenio.

8. A. Fortassis ergo libido in adulterio malum est, sed dum tu foris in ipso facto, quod iam uideri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere et, si potestas detur, esse facturum, non minus reus est quam si in ipso facto deprehenderetur.

E. Nihil est omnino manifestius et iam uideo non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.

IV. 9. A. Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?

E. Scio.

knjige i njihove kratice navodimo prema: *Biblija*, Zagreb, 1968. str. XII (i kasnija izdanja). – I u traženju korijena zla primjećuje se metoda unutarjosti: okret u nutrinu, k duši i njezinim moćima, što je i inače značajno za Augustinovu misao.

¹⁹ Usp. Mt 5, 28.

^a CC pogrešno: *iudicium*

5 A: A smatraš li da ima neke razlike između nje i straha ili je pak nema?

E: Naprotiv, mislim da se jako razlikuju jedno od drugoga.

A: Vjerujem da tako misliš stoga što žudnja žudi za nečim, a strah izbjegava nešto.²⁰

E: Tako je kako veliš.

10 A: A što ako bi netko ubio čovjeka, ne iz žudnje da se domogne neke stvari, nego iz straha da mu se ne dogodi neko zlo?²¹ Zar taj neće biti čovjekoubojica?

15 E: Bit će, dakako, ali zato tom činu ne manjka ovladanost žudnjom. Tko naime bojeći se ubije čovjeka, svakako žudi za tim da živi bez straha.

A: A čini li ti se malim dobrom živjeti bez straha?

E: Veliko je to dobro, ali onaj čovjekoubojica ne može to nikako postići svojim nedjelom.

20 A: Ne pitam što on može postići, nego što on želi. Naime, zasigurno želi dobro onaj koji želi život bez straha pa stoga tu žudnju ne treba okrivljavati,²² inače ćemo smatrati krivima sve one koji vole dobro. Stoga moramo priznati da postoji ubojstvo u kojem se ne može pronaći vlast one zle žudnje, te neće biti točno da u svim grijesima, kako bi bili zli, vlada požuda. Ili će pak biti koje ubojstvo
25 koje može ne biti grijehom.

E: Ako ubojstvo znači ubiti čovjeka, može se koji put dogoditi bez grijeha. Naime, ne čini mi se da griješe kad ubiju čovjeka: vojnik neprijatelja i sudac ili njegov službenik zločinca, te onaj kome se možda protiv volje ili zbog neopreza oružje izmakne iz ruke.

²⁰ Usp. *De div. quaest.* 83, qq. 33–35.

²¹ Usp. *Util. cred.* 11, 25.

²² Usp. Cicero, *Tusc.* 4, 6, 12: »Libido est vel cupiditas sfrenata – Požuda je raspojasana žudnja (strast)«, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, ed.

A. Quid? inter hanc et metum nihilne interesse an aliquid putas?

E. Immo plurimum haec ab inuicem distare arbitror.

A. Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas adpetit, metus fugit.

E. Est ita ut dicis.

A. Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens, ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? Num homicida iste non erit?

E. Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret; nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu uiuere.

A. Et paruum tibi bonum uidetur sine metu uiuere?

E. Magnum bonum est, sed hoc illi homicidae per facinus suum prouenire nullo modo potest.

PL 1226

A. Non quaero, quid ei prouenire possit, sed quid ipse cupiat. Certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam, et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio repperiri, falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum.

E. Si homicidium est hominem occidere, potest accidere aliquando sine peccato. Nam et miles hostem et iudex uel minister eius nocentem, et cui forte inuito atque imprudenti telum manu fugit, non mihi uidentur peccare, cum hominem occidunt.

Signorelli, Milano 1972, str. 48. Za Augustina *libido* je neuredna i perverzna tendencija u ljudskoj naravi koja proizlazi od iskonsknoga grijeha i čini čovjeka sklonim na zlo. *Cupiditas* međutim ne mora uvijek biti neuredna, usp. *Civ. dei* 14, 8–9.

30 A: Slažem se, ali nije običaj da se ove naziva ubojicama. Odgovori dakle, smatraš li da onoga koji ubije gospodara čijih se teških zlostavljanja bojao, treba ubrojiti među one koji ne zaslužuju naziv ubojice kad su tako ubili čovjeka.

35 E: Uočavam da se taj jako razlikuje od onih; oni naime djeluju po zakonu ili barem ne protiv zakona, a nijedan zakon ne odobrava ovo zlodjelo.

10. A: Opet me vraćaš k autoritetu, ali trebaš se sjetiti kako smo se sada zauzeli za to da razumijemo ono što vjerujemo.²³ A zakonima vjerujemo; treba dakle pokušati, ako nam je nekako moguće, 40 da razumijemo upravo to: kažnjava li nepravedno onaj zakon koji kažnjava taj čin?

E: Nipošto ne kažnjava nepravedno kad kažnjava onoga koji htijući i znajući ubija gospodara;²⁴ to pak nijedan od onih ne čini.

45 A: A zar se ne sjećaš da si malo prije rekao kako u svakom zlom djelu vlada požuda, te da je ono samim time zlo?

E: Da kako, sjećam se.

A: A nisi li se složio da onaj koji želi živjeti bez straha nema zle žudnje?

E: I toga se sjećam?

50 A: Kad je dakle rob ubio gospodara zbog ove žudnje, onda ga nije ubio zbog one kažnjive žudnje. Stoga dakle još nismo doznali

²³ Augustin ponovo potsjeća na racionalnu razinu na kojoj rasprava treba ostati. Od jeseni 386. godine Augustin dosljedno ide za tim da istinu ne samo primi po vjeri nego i da je shvati umom: danosti koje daje *auctoritas*, *ratio* nastoji shvatiti, proniknuti svojim svjetlom bez argumenta autoriteta. Nastojanje da se postigne intelektualni uvid u pozitivne danosti običaja, zakona, vjere itd. ide sve do uvođenja metodološke sumnje koja se proteže na sva Augustinova i Evodijeva uvjerenja, uključujući i Božje postojanje, usp. 2, 1, 1; 2, 2, 5–6. U Augustina međutim nije pritom riječ o skolastičkoj distinkciji područja objave i “naravnog svjetla razuma” (teologija – filozofija). On naime poznaje tri vrste predmeta koji se primaju u vjeri: 1) oni koji su vjerovani a da nikad nisu direktan predmet uvida, npr. događaji u vremenu o kojima imamo samo svjedočanstva; 2) ono što se shvaća čim se povjeruje, kao npr. ljudska razmišljanja u raznim znanostima;

A. Adsentior, sed homicidae isti appellari non solent. Responde itaque, utrum illum, qui dominum occidit, a quo sibi metuebat cruciatus graves, in eorum numero habendum existimes, qui sic hominem occidunt, ut ne homicidarum quidem nomine digni sint?

E. Longe ab eis istum differre uideo, nam illi uel ex legibus faciunt uel non contra leges, huius autem facinus nulla lex adprobat.

10. A. Rursus me ad auctoritatem reuocas, sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus. Legibus autem credimus; temptandum itaque est, si quo modo possumus, id ipsum intellegere, utrum lex quae punit hoc factum non perperam puniat.

E. Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum, qui uolens et sciens dominum necat, quod nullus illorum.

A. Et quid? recordaris te paulo ante dixisse in omni facto malo libidinem dominari et eo ipso malum esse?

E. Recordor sane.

A. Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum, qui cupit sine metu uiuere, non habere malam cupiditatem?

E. Et hoc recordor.

A. Cum ergo ista cupiditate a seruo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus

3) ono što se najprije vjeruje, a onda shvaća, kao. npr. vjerske istine za čije shvaćanje je potrebno čisto srce (*cor purum et purificatum*), usp. *De div. quaest.* 83, q. 48; *Epist.* 120, 2, 9–12. Makar Augustin priznaje da su filozofi (*platonici*) spoznali mnoge istine bez pomoći vjere te se i on sam služi njihovim razmišljanjima da bi došao do intelektualnog uvida u istinu (usp. *Conf.* 7 passim), valja imati na umu da prema Augustinu ljudski razum ne spoznanje istine bez prosvjetljenja po božanskom Logosu, usp. *De vera rel.* 39, 72; *Conf.* 7, 10, 16; 7, 17, 23; 9, 10, 23–26; I. Macan, *Filozofija spoznaje*, Zagreb 1997., str. 173–178 o Augustinovu iluminacionizmu.

²⁴ Znanje o onome što se čini i volja da to bude učinjeno nužni su da bi netko bio moralno odgovoran za svoja djela.

zašto je to djelo zlo. Složili smo se naime da su sva zlodjela zbog toga zla što se događaju zbog požude, to jest zbog žudnje koja se ne smije odobriti.

55 E: Sad mi se pak čini da je rob nepravedno osuđen; no ne bih se to usudio reći da imam štogod drugo za reći.

A: Zar je tako? Uvjerio si se da takvo zlodjelo ne treba biti kažnjeno prije negoli si promotrio je li se onaj rob htio lišiti straha od gospodara kako bi zadovoljio svoje požude. Naime, težnja da se 60 živi bez straha nije samo u dobrim nego i u svih zlih. Zaista, među njima je razlika u ovome da dobri teže k tome odvrćajući ljubav od onih stvari koje se ne mogu imati bez opasnosti da budu izgubljene, a zli pak – da bi si priskrbili sigurno uživanje u njima – nastoje ukloniti zapreke, te stoga vode zločinački i odvratan 65 život koji bi bolje bilo nazvati smrću.

E: Opozivam svoje riječi i uistinu se radujem da sam jasno spoznao što je ona zla žudnja koja se naziva požudom. Sada se pokazuje da je ona ljubav prema stvarima koje svatko može izgubiti protiv volje.²⁵

V. 11. Hajde dakle ispitajmo sada, ako se slažeš, vlada li požuda također u svetogrđima; vidimo naime da su mnoga počinjena iz praznovjerja.

5 A: Pripazi nije li to prebrzo. Čini mi se da prije treba raspraviti ubija li se bez ikakve požude neprijatelj koji navaljuje, ili ubojica koji iz zasjede vreba, da bi se spasio život ili sloboda ili čast.

²⁵ Augustin je u 1, 4, 9–10 razlikovao *cupiditas* u dobru i lošu, ali je kasnije pod Pavlovim utjecajem (1 Tim 6, 11) naprosto poistovjećuje s *mala cupiditas*, usp. *De div. quaest.* 83, q. 35, 2. Time je ona poistovjećena s požudom (*libido*) čemu je uzrok Ciceron: »Žudnja se (*cupiditas*) s pravom može nazvati i požuda (*libido*)«, *Tusc.* 3, 11, 24. Odrednica zle žudnje ili požude kao ljubavi prema stvarima koje svatko može izgubiti protiv volje stoji nasuprot definiciji dobre volje: to je volja kojom težimo za pravim i časnim životom te tako prispijemo k vrhunskoj mudrosti (usp. 1, 12, 25). Težiti pak za pravim i časnim životom znači

malum, nondum comperimus. Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.

E. Iam mihi uidetur iniuria iste damnari, quod quidem non auderem dicere, si aliud haberem quod dicerem.

A. Itane est? Prius tibi persuasisti tantum scelus impunitum esse oportere, quam considerares utrum ille seruus propter satianas libidines suas metu domini carere cupiuerit. Cupere namque sine metu uiuere non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est; uerum hoc interest, quod id boni appetunt auertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem, ut his fruendis cum securitate incubent, remouere impedimenta conantur et propterea facinorosam sceleratamque uitam, quae mors melius uocatur, gerunt.

PL 1227

E. Resipisco et admodum gaudeo tam me plane cognouisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.

V. 11. Quare nunc, age quaeramus, si placet, utrum etiam in sacrilegiis libido dominetur, quae uidemus plura superstitione committi.

A. Vide ne praeproperum sit. Prius enim mihi discutiendum uidetur utrum uel hostis inruens uel insidiator sicarius, siue pro uita siue pro libertate siue pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine.

željeti ona dobra koja možemo postići i koja nam bez našeg pristanka nitko ne može oteti. To su nepromjenljiva i vječna dobra, kao npr. stožerne kreposti (usp. 1, 12, 26 sl). Najviše dobro također se određuje kao dobra volja: to je ono što čovjeku nitko ne može oteti ili ukrasti mimo volje (usp. 1, 13, 27; 2, 18, 46 sl). I tu je izvor Ciceron (usp. *Tusc.* 3, 11, 24; 4, 6–7), a zamjetljiva je i sličnost s Plotinom (usp. *Enn.* 6, 9, 9; daljnji navodi u F. de Capitani, *nav. dj.* str. 97, bilj. 273; str. 476, bilj. 45).

E: Kako mogu misliti da su bez požude ovi koji posizu za mačem radi tih stvari koje mogu protiv volje izgubiti? A ako ih ne mogu izgubiti, čemu da onda zbog njih idu sve do ubojstva čovjeka?

10 A: Nije dakle pravedan zakon koji ovlašćuje bilo putnika da ubije razbojnika kako ovaj ne bi ubio njega, bilo koga mu drago, muža ili ženu, da ako može ubije oskrvritelja koji nasilno na nj navaljuje prije nego li je nasilje nanese. Vojniku naime također zakon nalaže da ubije neprijatelja, a ako bi se suzdržao od prolijevanja krvi, kaznio bi ga zapovjednik.²⁶ Zar ćemo se usuditi da te
15 zakone nazovemo nepravednima ili čak ništetnima? Ne čini mi se naime zakonom onaj koji ne bi bio pravedan.

12. E: Čini mi se da je dovoljno zaštićen protiv takovrsne optužbe onaj zakon koji je u onom narodu gdje on vlada dao slobodu u manjim zlodjelima da se ne bi počinila veća. Naime, mnogo je manje teško kad je ubijen onaj koji vreba na tuđi život, negoli onaj koji štiti svoj; i mnogo je strašnije da se čovjeku koji se protivi nanese sila, negoli da onaj kome se sila nastoji nanijeti ubije onoga koji tu silu nanosi. S druge pak strane, kad vojnik ubije neprijatelja,
25 on je vršitelj zakona; stoga je on lako bez požude ispunio svoju dužnost. Štoviše, sam zakon koji je donešen radi zaštite naroda ne može biti optužen ni za kakvu požudu jer onaj koji ga je donio, ako ga je donio po Božjoj odredbi, to jest po onome što nalaže vječna pravednost, mogao je to učiniti bez ikakve požude. Ako je pak onaj
30 to učinio s nekom požudom, iz toga ne slijedi da se zakona valja držati s požudom jer i onaj koji nije dobar može donijeti dobar zakon. Ako naime netko tko ima tiransku vlast primjerice primito od nekog zainteresiranog da zakonski bude određeno kako nikome, pa ni radi braka, nije dopušteno oteti ženu, neće zakon
35 biti loš stoga što ga je donio onaj koji je nepravedan i podmićen. Može se dakle bez požude biti poslušan onom zakonu koji radi

²⁶ Za razliku od Tertulijana i nekih drugih (Origen, Laktancije, Paulin iz Nole) Augustin razlikuje između ubojstva koje počinji privatna osoba radi osobnih motiva i onog koje nalaže državni zakon. S jedne strane on ne smatra nužnim da se brane ljudi koje nijedan zakon ne smatra krivima, premda su ubili drugog čovjeka, tj. vojnici i oni koji se brane; s druge pak strane priznaje da

E. Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro his rebus digladiantur, quas possunt amittere inuiti? Aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?

A. Non ergo lex iusta est, quae dat potestatem uel uiatori, ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat, uel cuiquam uiro aut feminae, ut uiolenter sibi stupratorem inruentem ante inlatum stuprum, si possit, interimat. Nam militi etiam iubetur lege, ut hostem necet, a qua caede si temperauerit, ab imperatore poenas luit. Num istas leges iniustas uel potius nullas dicere audebimus? Nam lex mihi esse non uidetur, quae iusta non fuerit.

12. E. Legem quidem satis uideo esse munitam contra huiusmodi accusationem, quae in eo populo quem regit minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum, qui alienae uitae insidiatur, quam eum, qui suam tuetur, occidi, et multo est immanius inuitum hominem stuprum perpeti quam eum, a quo illa uis infertur, ab eo cui inferre conatur, interimi. Iam uero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine impleuit. Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest, siquidem ille qui tulit, si dei iussu tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit. Si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit, ut ei^a legi cum libidine obtemperare necesse sit, quia bona lex et a non bono ferri potest. Non enim si quis uerbi causa tyrannicam potestatem nactus ab aliquo, cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuatur nulli licere uel ad coniugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille iniustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi, quae tuendo-

zakon ne kažnjava sva zla djela nego samo ona koja su u suprotnosti s ozakonjenim društvenim redom, dok će druga kazniti vječni zakon. U ta druga spadaju ubojstvo u samoobrani ili zaštiti dobara koja si čovjek ne može drugačije sačuvati (čast itd. Usp. 1, 5, 12–13).
^a CC ispustio (pogrešno)

zaštite građana nalaže da neprijateljska sila bude odbijena istom silom; i to se može reći za sve izvršitelje zakona koji su po pravu ili društvenom položaju u službi bilo koje vlasti.

40 Ali ako je onaj zakon bez krivnje, ne vidim kako mogu biti bez krivnje oni ljudi; zakon ih naime ne sili da ubijaju nego im ostavlja to u mogućnosti. Slobodni su dakle da ne ubiju nikoga zbog onih stvari koje mogu izgubiti protiv volje pa ih zato ne smiju voljeti. A što se tiče života, mogao bi tkogod možda posumnjati da se on nipošto neće oduzeti duši kada ovo tijelo bude pogubljeno;²⁷ ako se pak može oduzeti, valja ga prezreti, a ako ne može, nemamo se čega bojati. Što se pak srama tiče – tko da posumnja kako je on, čim je krepost, u samom duhu uobličćen? Nasilnik ga dakle ne može oteti. Što god dakle nakanio oteti onaj koji je ubijen, sve to nije u našoj moći. Zato ne razumijem kako to valja nazvati našim. Stoga ne korim zakon što takve dopušta ubiti, ali ne nalazim načina da branim one koji ubijaju.

13. A: Još manje ja mogu pronaći razlog zašto tražiš obranu za one ljude koje nijedan zakon ne smatra krivima.

55 E: Možda nijedan, ali od onih zakona koji su vidljivi i koje ljudi čitaju; ne znam naime ne smatra li ih krivima neki mnogo moćniji i posve tajni zakon, ako nema ničega čime ne bi upravljala Božja providnost. Kako su pred njom bez grijeha oni koji su uprljani ljudskom krvlju zbog onih stvari koje valja prezreti? Čini mi se dakle da taj zakon, napisan radi upravljanja narodom, s pravom ono dopušta i Božja providnost kažnjava. Zakon naime preuzima na sebe zaštitu onoga što je neiskusnim ljudima dostatno za postizanje mira i onoliko koliko čovjek može time upravljati. One krivice pak imaju druge prikladne kazne; čini mi se da od njih može osloboditi samo mudrost.²⁸

²⁷ Augustin objašnjava detaljnije da se ljudska duša poistovjećuje sa životom i stoga ne podliježe smrti, te da je besmrtna, u svom spisu *De immortalitate animae* 9, 16.

rum ciuium causa uim hostilem eadem ui repelli iubet, sine libidine obtemperari; et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest.

Sed illi homines lege inculcata quomodo inculpati queant esse non uideo; non enim eos lex cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum eis itaque est neminem necare pro his rebus, quas inuiti possunt amittere et ob hoc amare non debent. De uita enim fortasse cuipiam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur; sed si auferri potest, contemnenda est, si non potest, nihil metuendum. De pudicitia uero quis dubitauerit quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem uirtus est? unde a uiolento stupratore nec ipsa eripi potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in nostra potestate non est. Quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intellego. Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici, sed quo pacto istos defendam qui interficiunt non inuenio.

PL 1228

13. A. Multo minus ego inuenire possum, cur hominibus defensionem quaeras quos reos^a nulla lex tenet.

E. Nulla fortasse, sed earum legum, quae apparent et ab hominibus leguntur; nam nescio, utrum non aliqua uehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est, quod non administret diuina prouidentia. Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana caede polluti sint? Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere et diuinam prouidentiam uindicare. Ea enim uindicanda sibi haec adsumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis et quanta possunt per hominem regi. Illae uero culpa alias poenas aptas habent, a quibus sola mihi uidetur posse liberare sapientia.

²⁸ Usp. 1, 9, 19 gdje se raspravlja o tome kako valja poći putem mudrosti da se čovjek ne bi ogriješio o vječni zakon.

^a CC ispustio (pogrešno)

A: Pohvaljujem i odobravam ovo tvoje razlikovanje makar je tek nabačeno i nije savršeno, ali je ipak pouzdano i teži k uzvišenijim zbiljnostima. Tebi se naime čini da taj zakon koji je donešen radi upravljanja građanima dopušta i ostavlja nekažnjenim mnogo toga što božanska providnost ipak kažnjava, i to s pravom. I ne treba zabacivati to što čini zato što sve ne čini.

VI. 14. Ali ispitajmo pažljivo, ako se slažeš, dokle treba da zlodjela budu kažnjavana po onom zakonu koji drži skupa narode u ovom životu, a ono što preostane neka bude neizbježno i tajno kažnjeno po božanskoj providnosti.

5 E: Želim to, ako je moguće doći nekako do konca jedne tako važne stvari; ja to naime smatram beskrajnim.²⁹

A: Hajde, budi pažljiv i kreni putem razuma, utvrđen u svom pouzdanju u Boga. Ne postoji naime ništa tako naporno i teško što uz Božju pomoć ne bi postalo posve jasno i lako. I tako, u njega zagledani i zazivajući njegovu pomoć, istražujmo ono što smo si zadali. Odgovori mi najprije je li taj zakon, koji je napismeno obznanjen, na korist ljudima koji žive u ovom životu.

E: To je očito, jer ti ljudi sačinjavaju narode i države.

15 A: Ali zar su ti ljudi i narodi od takve vrste bića da ne mogu ni propasti niti se mijenjati te su naprosto vječni? Ili su pak promjenljivi i podvrgnuti tijeku vremena?

E: Tko da posumnja kako je njihov rod očito promjenljiv i podvrgnut tijeku vremena?

20 A: Ako je dakle narod zaista razborit i ozbiljan, ako brižno čuva zajedničko dobro te ako je u njemu svaki pojedinac manje zauzet privatnom stvari negoli javnom, ne predlaže li se s pravom zakon po kojemu je tom istom narodu slobodno da si ustanovi poglavarstva po kojima će upravljati svojim, to jest javnim poslovima?

25 E: To je posve pravo.

²⁹ Usp. 1, 15, 31–32.

A. Laudo et probo istam, quamvis inchoatam minusque perfectam, tamen fidentem et sublimia quaedam petentem distinctionem tuam. Videtur enim tibi lex ista, quae regendis ciuitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per diuinam tamen prouidentiam uindicantur, et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt.

VI. 14. Sed dispiciamus diligenter, si placet, quo usque per legem istam, quae populos in hac uita cohibet, malefacta ulciscenda sint, deinde quid restet, quod per diuinam prouidentiam ineuitabilis secretoque puniatur.

E. Cupio, si modo possit ad tantae rei terminos perueniri; nam hoc ego infinitum puto.

A. Immo adesto animo et rationis uias pietate fretus ingredi. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non deo adiuuante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus. Et prius responde mihi, utrum ista^a lex quae litteris promulgatur hominibus hanc uitam uiuentibus opituletur.

E. Manifestum est; nam ex his hominibus utique populi ciuitatesque consistunt.

A. Quid? ipsi homines et populi eiusdemne generis rerum sunt, ut interire mutariue non possint aeternique omnino sint, an uero mutabiles temporibusque subiecti sunt?

E. Mutabile plane atque tempori obnoxium hoc genus esse quis dubitet? PL 1229

A. Ergo, si populus sit bene moderatus et grauis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem priuatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur?

E. Recte prorsus.

^a CC ispustio (pogrešno)

A: S druge pak strane, ako taj narod iskvarivši se malo pomalo pretpostavi privatne poslove javnima i ako trguje glasovima te ako ga pokvare oni koji vole časti pa on preda upravljanje sobom onima koji su pokvareni i okaljani zlodjelima, ne bi li bilo isto tako s pravom ako bi se tada uspravio neki čestit muž koji bi bio veoma moćan i oduzeo tom narodu vlast podavanja časti te bi je dao na upravljanje nekolicini čestitih ili čak samo jednome?³⁰

E: I to je pravo.

A: Kada se dakle čini da su ta dva zakona tako jedan drugome suprotni da jedan od njih daje narodu vlast podavanja časti, a drugi mu je oduzima, te kad je taj drugi tako donešen da oba nikako ne mogu biti istodobno na snazi u jednoj državi, zar ćemo reći da je jedan od njih nepravedan i da se uopće nije smio donijeti?

E: Nikako.

A: Nazovimo dakle taj zakon, ako se slažeš, vremenitim, koji se – makar bio pravedan – s pravom može promijeniti tijekom vremena.

E: Nazovimo ga tako.

15. A: A može li se bilo kojem pametnom čovjeku činiti da nije nepromjenljiv i vječan onaj zakon koji se zove najviši zakon, kojemu se valja uvijek podvrgavati, po kojemu zli zaslužuju nesretan a dobri blažen život te po kojemu se konačno s pravom donosi i mijenja zakon za koji smo rekli da ga valja nazvati vremenitim? Može li ikada biti nepravedno to da su zli nesretni a dobri sretni ili da si razborit i ozbiljan narod postavlja upravu, a nevaljao i pokvaren da bude bez toga prava?

E: Vidim da je to vječni i nepromjenljivi zakon.

A: Smatram da istodobno vidiš kako u onom vremenitom zakonu nema ništa pravedno ni zakonito što si ljudi nisu izveli iz ovog vječnog zakona. Ako je naime onaj narod u neko vrijeme s pravom

A. Porro si paulatim deprauatus idem populus rem priuatam rei publicae praeferat atque habeat uenale suffragium corruptusque ab eis qui honores amant regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte, si quis tunc extiterit uir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores et in paucorum bonorum uel etiam unius redigat arbitrium?

E. Et id recte.

A. Cum ergo duae istae leges ita sibi uideantur esse contrariae, ut una earum^a honorum dandorum populo tribuat potestatem, auferat altera, et cum ista secunda ita lata sit, ut nullo modo ambae in una ciuitate simul esse possint, num dicemus aliquam earum iniustam esse et ferri minime debuisse?

E. Nullo modo.

A. Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.

E. Appellemus.

15. A. Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam uitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem uocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque uideri? An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus uero et nequam ista licentia careat?

E. Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem.

A. Simul etiam te uidere arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum quod non ex hac aeterna sibi homines deriuauerint. Nam si populus ille quodam tempore iuste honores

³⁰ Augustin ovdje ne postavlja pitanje o obliku vladavine (demokracija ili monarhija) nego o zajedničkoj koristi (*communis utilitas*) te o osobama i ciljevi-

ma koji su moralno dobri. Ove Augustinove ideje i stavovi dolaze od Cicerona (usp. dalje bilj. 31); o Augustinovu shvaćanju države i vladavine usp. *Civ. dei* 2; 5; 19 passim.

^a CC pogrešno: *erarum*

davao časti, a u drugo ih, naprotiv, s pravom nije davao, ova vremenita promjena izvedena je – da bi bila pravedna – iz one vječnosti zakona u skladu s kojom je uvijek pravedno da ozbiljan narod daje časti, a da ih neozbiljan ne daje. Ili ti se čini da je drugačije?

60 E: Slažem se.

A: Dakle, da ukratko i koliko mi je moguće riječima izrečem pojam vječnog zakona koji je u nas utisnut: to je onaj po kojem je pravo da je sve u savršenom redu.³¹ Ako misliš drugačije, reci.

E: Nemam ništa što bih ti suprotstavio kad zboriš istinu.

65 A: A budući da je to jedini zakon polazeći od kojega se mijenjaju svi oni vremeniti zakoni prema kojima treba upravljati ljudima, može li se on sâm ikako mijenjati?

70 E: Shvaćam da se nikako ne može; nikakva naime sila ni slučaj ni propast neće učiniti da ne bude pravedno to da je sve u savršenom redu.³²

VII. 16. A: Hajde, da vidimo sada kako je čovjek sâm u sebi najbolje uređen! Narod se naime sastoji od ljudi koji su povezani jednim zakonom koji je, kako je rečeno, vremenit. A sad mi reci je li posve sigurno to da ti živiš?

5 E: A što mogu odgovoriti da je sigurnije od toga?

A: Ali možeš li razlikovati to da je jedno živjeti, a drugo znati da živiš?³³

³¹ Augustin precizira Evodijevo razlikovanje između pisanih zakona i moćnog i tajnog zakona Božje providnosti (usp 1, 5, 13) uvodeći distinkciju između vremenitog i vječnog zakona (usp. 1, 6, 14–15). U jednom i drugom slučaju vjerojatno se radi o Ciceronovom utjecaju (*De re publica* 1, 27, 43; 1, 42, 65; 3, 22, 33; *De legibus* 1, 6, 18; 2, 4, 8–10; usp. hrv. prijevod Daniela Nečasa Hraste u M. Tullius Cicero, *Libri politici*. Svezak prvi: *Država – De re publica*, Zagreb: Demetra 1995., str. 52. 74. 160; svezak drugi: *Zakoni – De legibus*, Zagreb: Demetra 1996., str. 18. 60. 62). Vječni zakon je temelj prava i nadilazi politički red te ima metafizički značaj: on je ontološki i aksiološki princip univerzalnog reda, usp. *Conf.* 3, 7, 13. U *De ordine* 2, 2, 7, pod utjecajem Plotinova traktata o providnosti *Enn.* 3, 2 i 3, on izjednačuje vječni ili najviši zakon s uni-

dedit, quodam rursus iuste non dedit, haec uicissitudo temporalis ut esset iusta ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est grauem populum honores dare, leuem non dare. An tibi aliter uidetur?

E. Adsentior.

A. Ut igitur breuiter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum ualeo, uerbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima. Tu si aliter existimas, prome.

E. Quid tibi uera dicenti contradicam non habeo.

A. Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos uariantur, num ideo ipsa uariari ullo modo potest?

E. Intellego omnino non posse; neque enim ulla uis, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit, ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.

VII. 16. A. Age nunc, uideamus homo ipse quomodo in se ipso sit ordinatissimus. Nam ex hominibus una lege sociatis populus PL 1230 constat, quae lex, ut dictum est, temporalis est. Et dic mihi utrum certissimum tibi sit uiuere te.

E. Hoc uero quid certius responderim?

A. Quid? illud potesne dinoscere, aliud esse uiuere, aliud nosse se uiuere?

verzalnim redom. Stoga u ovoj prvoj knjizi *De lib. arb.* promatra Augustin prekršaj reda (*peccata; malefacta*, 1, 2, 4; 1, 3, 6) na raznim razinama, tj. u odnosu na pozitivni zakon, na vječni zakon te na antropološkom, ontološkom i aksiološkom planu (usp. 1, 7, 16 – 1, 14, 30). Na kraju pokazuje da se grijeh sastoji u odvratanju od božanskih i vječnih zbiljnosti te u prijanjanju uz one vremenite i nesigurne; usp. 1, 16, 35 i *Contra Faustum* 22, 27: »Grijeh je ono što je učinjeno, rečeno ili poželjeno protiv vječnog zakona. Vječni zakon pak je božanski um ili Božja volja koja nalaže da se naravni red čuva i zabranjuje da se on remeti«.

³² To je osnovni pojam u Augustinovu ranijem dijalogu *De ordine*.

³³ Usp. 2, 3, 7.

E: Zaista znadem da nitko ne zna da živi doli onaj koji je živ, ali neznam znade li svako živo biće da živi.

- 10 A: Kako bih volio da, kao što vjeruješ, također znaš da životinje nemaju razuma; naša bi se rasprava brzo odmakla od tog pitanja. Ali budući da veliš da ne znaš, pokrećeš dugačku raspravu. Ovo naime nije takva stvar koja bi nam dopustila, pošto smo je ostavili po strani, da takvom dosljednošću kakvu smatram potrebnom pri-
- 15 spijemo k cilju kojemu težimo. Reci mi dakle, budući da smo često viđali životinje koje su ljudi ukrotili – to jest, ne samo tijelo nego i duša životinje tako je podčinjena čovjeku da služi njegovoj volji po instinktu i navici – čini li ti se da se na bilo koji način može dogoditi da bi neka životinja, silna po krvoločnosti ili po tijelu ili
- 20 također po bilo kojem osjetilu, na isti način nastojala da si podvrgne čovjeka, premda su mnoge životinje u stanju da bilo silom bilo na prepad unište njegovo tijelo?

E: Slažem se da se to nikako ne može dogoditi.

- A: Vrlo dobro. No reci mi još, budući da je očito da mnoge
- 25 životinje lako nadvise čovjeka snagom i drugim tjelesnim sposobnostima, koja je to stvar po kojoj se čovjek odlikuje tako da mu nijedna od životinja ne može zapovijedati, a on može mnogima? Je li to možda ona stvar koju običavamo nazivati razum ili um?³⁴

- E: Ne nalazim ništa drugo jer u duhu je ono po čemu nadvisu-
- 30 jemo životinje; kad bi one bile bez duše, rekao bih da smo ispred njih po tome što imamo dušu.³⁵ Ali budući da i one imaju dušu, ono čega u njihovim dušama nema te su nam stoga podvrgnute, toga u našim dušama ima pa smo od njih bolji; i jer se svakome pokazuje da niti je to ništa niti nešto neznatno, kako da to prik-
- 35 ladnije nazovem doli razumom?

A: Vidiš li kako uz Božju pomoć biva lakim ono što ljudi smatraju veoma teškim. Naime, priznajem ti, mislio sam da će nas ovo

³⁴ Usp. 1, 1, 3.

³⁵ *Anima* (duša) je počelo živoga naprosto dok je *animus* ljudska ili razum-

E. Scio quidem neminem se nosse uiuere nisi uiuentem, sed utrum omnis uiuens nouerit se uiuere ignoro.

A. Quam uellem, ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione; cito nostra disputatio ab ista quaestione transiret. Sed quoniam nescire te dicis, longam sermocinationem moues. Neque enim talis res est, qua praetermissa, pergere in ea, quae intendimus, tanta conexione rationis, quanta opus esse sentio, sinamur. Dic itaque mihi, cum saepe uiderimus bestias ab hominibus domitas – id est, non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subiugatam, ut uoluntati eius sensu quodam et consuetudine seruiat –, utrum tibi ullo modo fieri posse uideatur, ut bestia quaelibet inmanis uel feritate uel corpore uel etiam sensu quolibet acerrima pari uice sibi hominem subiugare conetur, cum corpus eius seu ui seu clam multae interimere ualeant.

E. Nullo modo istuc fieri posse consentio.

A. Bene sane. Sed item dic mihi, cum manifestum sit uiribus ceterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superare, quaenam res sit, qua homo excellit, ut ei nulla bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est, quae ratio uel intelligentia dici solet?

E. Non inuenio aliud, quandoquidem in animo est id quod beluis^a antecellimus; quae si exanimes essent, dicerem nos eo praestare, quod animum habemus. Nunc uero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil neque paruum aliquid esse cuius apparet, quid aliud rectius quam rationem uocauerim?

A. Vide, quam facile fiat deo adiuuante, quod homines difficillimum putant. Nam ego, fateor tibi, quaestionem istam, quae, ut

ska duša. Već prema kontekstu prevodimo ga duh ili duša. Usp. bilj. 39.

^a CC pogrešno: *belius*

pitanje koje je, kako uviđam, riješeno, tako dugo zadržati koliko možda sve ono što je bilo rečeno od samog početka naše rasprave.
40 Stoga pojmi sada kako se dalje povezuje razmišljanje; vjerujem naime kako ti nije nepoznato da ono što nazivamo znanjem nije ništa drugo doli imanje onoga što je opaženo razumom.

E: Tako je.

A: Tko dakle znade da živi, nije bez razuma.

45 E: To je dosljedno.

A: A životinje žive i, kako se već pokazalo, nemaju razuma.

E: To je očito.

A: Evo dakle, već znadeš ono za što si rekao da ne znaš: sve ono što živi ne zna da živi, premda své ono što zna da živi, nužno
50 živi.

17. E: Ne dvojim više o tome. Prijedi na ono što si naumio; dovoljno sam naučio da je jedno živjeti, a drugo znati da se živi.

A: Što ti se od toga dvojega čini izvrsnijim?

E: Na što misliš ako ne na svijest o životu?³⁶

55 A: Zar ti se čini boljom svijest o životu negoli sam život? Ili možda misliš da je svijest neki viši i čišći oblik života jer nitko ne može biti svjestan osim onoga koji shvaća? A što je shvaćanje ako nije samim svjetlom duha prosvjetljenije i savršenije življenje?³⁷ Stoga, ako se ne varam, nisi dao prednost nečemu drugo-
60 mu pred životom, nego boljemu životu pred nekim drugačijim životom.

E: Izvrsno si spoznao i izložio moju misao premda svijest nikada ne može biti zla.

65 A: I ja mislim da nikako ne može, osim ako u prenesenom smislu ne uzmemo "svijest" za "iskustvo". "Iskusiti" naime ne znači

³⁶ Svijest o životu (*scientia vitae*) kazuje činjenicu da čovjek zna da živi, tj. svjestan je toga i svega svojega s tim povezanog predmetnog znanja. Zato izrazi

intellego, terminata est, tam diu nos retenturam putaueram, quam fortasse omnia, quae dicta sunt ab ipso nostrae disputationis exordio. Quare accipe iam, ut deinde ratio conectatur; nam credo te non ignorare, id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum.

E. Ita est.

A. Qui ergo scit se uiuere, ratione non caret.

E. Consequens est.

A. Viuunt autem bestiae, et sicut iam eminuit, rationis expertes sunt.

E. Manifestum est.

A. Ecce igitur iam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod uiuit scire se uiuere, quamquam omne quod se uiuere sciat uiuat necessario.

17. E. Non mihi est iam dubium. Perge quo intenderas; aliud enim esse uiuere, aliud scire se uiuere satis didici.

A. Quid ergo tibi horum duorum uidetur esse praestantius?

E. Quid putas nisi scientiam uitae?

A. Meliorne tibi uidetur uitae scientia quam ipsa uita? an forte intellegis superiorem quandam et sinceriozem uitam esse scientiam, quoniam scire nemo potest nisi qui intellegit? Intellegere autem quid est nisi ipsa luce mentis inlustrius perfectiusque uiuere? Quare tu mihi, nisi fallor, non uitae aliud aliquid, sed cuidam uitae meliorem uitam praeposuisi.

E. Optime omnino et cognouisti et explicasti sententiam meam, si tamen scientia mala esse numquam potest. PL 1231

A. Nullo modo arbitror, nisi cum translato uerbo scientiam pro experientia dicimus. Experiri enim non semper bonum est, sicut

scientia i *conscientia* mogu značiti svijest i samosvijest; uvijek međutim vrijedi savjest = *conscientia*.

³⁷ Usp. 2, 3, 7.

uvijek nešto dobro, na primjer iskusiti muke. Ali kako može biti zlo ono što se navlastito i načisto naziva svijest kad je stečeno razumom i umom?³⁸

E: I ovu razliku razumijem; nastavi s preostalim.

VIII. 18. A: Evo što hoću reći: što god to bilo po čemu se čovjek stavlja ispred životinja, nazivalo se to bilo pamet bilo duh bilo točnije jedno i drugo – naime, jedno i drugo nalazimo u božanskim knjigama³⁹ – te ako to vlada i zapovijeda onim preostalim što
5 čovjeka sačinjava, tada je čovjek u savršenom redu. Vidimo da zaista imamo mnogo toga zajedničkog ne samo sa životinjama nego i s drvećem i grmljem. Uočavamo naime da se uzimanje hrane za
10 tijelo, rasteenje, rađanje i razvijanje pridaje također drveću koje drži skupa najniži oblik života; a vidimo i priznajemo da životinje mogu vidjeti i čuti te mirisom, okusom i dodirrom osjetiti tjelesne stvari, mnoge od njih jače negoli mi. Dodaj tomu snagu, krepčinu i čvrstoću udova te brzinu i vrlo lake pokrete tijela – neke od njih nadvisujemo u svemu tome, s nekima smo jednaki, a neke nas čak nadilaze. Ipak, sa životinjama su nam sigurno zajedničke stvari te
15 vrste; napokon, sav životinjski život sastoji se u težnji za tjelesnim užicima i u izbjegavanju neugodnosti.

³⁸ Usp. 1, 1, 2–3.

³⁹ U ovom dijelu rasprave pokazuje se da unatoč stanovitoj slobodi u uporabi Augustin ipak diferencirano rabi pojmove *ratio*, *anima*, *animus*, *spiritus*, *intellegentia*, *intellectus* itd. S tim u skladu možemo kod njega razvrstati terminologiju koja se odnosi na duševnu i duhovnu sferu: *anima* kazuje životni princip, ono po čemu je neko tijelo živo (duša, životinjska duša); *animus* je često istoznačan s *mens* i odnosi se na ljudsku ili razumnu dušu (duh, pamet; *animus* je *summus gradus animae*, *Civ. dei* 7, 23, 1; 7, 11, 3); *spiritus* ima dva značenja: jedno se oslanja na Sv. pismo i kazuje isto što i *mens* ili racionalni dio duše, čega životinje nemaju; drugo potječe od Plotinova učenika Porfirija i kazuje osjetilnu memoriju ili sposobnost imanja slike predmeta, što ima i životinjska duša. *Mens* kazuje koji put isto što i *animus* ili *spiritus* uzet kao racionalna duša, a češće se povezuje s razumom (*ratio*) kao višim diskurzivnim dijelom racionalne duše i često znači

experiri supplicia. Illa uero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intellegentia paratur, mala esse qui potest?

E. Teneo et istam differentiam, perseguere cetera.

VIII. 18. A. Illud est quod uolo dicere: hoc quicquid est, quo pecoribus homo praeponitur, siue mens siue spiritus siue utrumque rectius appellatur – nam utrumque in diuinis libris inuenimus – , si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia. Namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, uigere arboribus quoque tributum uidemus, quae infima quadam uita continentur; uidere autem atque audire et olfactu, gustatu, tactu corporalia sentire posse bestias et acrius plerasque^a quam nos cernimus et fatemur. Adde uires et ualentiam firmitatemque membrorum et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum^b superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis^c etiam uincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum beluis; iam uero adpetere uoluptates corporis et uitare molestias ferinae uitae omnis actio est.

isto što i *intellegentia* (razumijevanje). Pojmovi *intellectus* i *intellegentia* kazuju također isto što i *ratio superior* i vlastito im je motrenje ili kontemplacija onog vječnog i nepromjenljivog; tu čovjek prima svjetlo Božjeg prosvjetljenja (*illuminatio*). *Intellectus* se također koji put kaže *acies mentis* (oštrica, šiljak ili vršak duha) ili *oculus cordis* (oko srca). Pojam *ratio* kazuje diskurzivnu moć ljudske duše kojom ona ide od jedne do druge spoznaje te ih združuje ili razdružuje, a *ratio inferior* okrenuta je prema potrebama vezanim uz razne čovjekove vanjske aktivnosti. Više o tome te o povezanosti i razlikama prema Plotinu usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 103, bilj. 276.

^a CC pogrešno: *plerumque*

^b CC pogrešno: *eorum*

^c CC pogrešno: *nonnullis*

Postoje i druga svojstva kojih, izgleda, nema u životinja, a u samog čovjeka nisu ono najviše, kao igranje i smijanje;⁴⁰ to je dakako ljudsko, ali tko god posve pravilno sudi o ljudskoj naravi, prosuđuje to onim najnižim ljudskim. Zatim ljubav prema pohvali, pa slava i težnja za vladanjem: makar toga ne bilo u životinja, ipak se ne smije misliti da smo mi po žudnji za tim stvarima bolji od životinja. Ova nas naime težnja čini nesretnima ako nije podvrgnuta razumu. A nitko ni ne pomišlja da se zbog svoje nesreće treba postaviti ponad bilo koga drugoga. Kada dakle razum upravlja tim pokretima duše, treba reći da je čovjek u redu. Gdje je pak ono bolje podvrgnuto lošijem, ne smije se to nazvati pravim redom niti uopće redom. Ne čini li ti se tako?

E: Očito je.

30 A: Kada dakle taj razum ili um ili duh upravlja nerazumskim pokretima duše, onda u čovjeku vlada ono što treba vladati prema onom zakonu za koji pouzdano znamo da je vječan.⁴¹

E: Razumijem i slijedim te.

IX. 19. A: Kad je dakle čovjek tako stvoren i uređen, ne čini li ti se mudrim?

E: Ne znam koji bi mi se drugi čovjek činio mudrim ako ne ovaj.

5 A: Vjerujem da znaš i to da ima dosta ludih ljudi.

E: I to sigurno stoji.

A: Ako je pak lud suprotan mudrome i jer smo našli mudroga, svakako već razumiješ tko je lud.

10 E: Tko da ne vidi da je to onaj u kojem duh nema najviše vlasti?

A: Što dakle valja reći kad je čovjek u takvom duševnom stanju? Je li on bez duha ili je pak duh bez vlasti makar on bio u njemu?

⁴⁰ Aristotel također smatra da su igranje i smijanje vlastiti razumskoj duši, usp. *Eth. Nic.* 10, 6 (1176 a 30 sl); 4, 8 (1128 a 10 sl).

Sunt alia quaedam, quae iam cadere in feras non uidentur nec tamen in homine ipso summa sunt, ut iocari et ridere; quod humanum quidem, sed infimum hominis iudicat, quisquis de natura humana rectissime iudicat. Deinde amor laudis et gloriae et adfectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est. Nam et iste appetitus, cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putavit. Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur. An tibi non uidentur?

E. Manifestum est.

A. Ratio ista ergo uel mens uel spiritus cum inrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus.

E. Intellego ac sequor.

IX. 19. A. Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens uidetur?

E. Nescio alius quis mihi sapiens homo uideri possit, si hic non uidetur.

A. Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse.

E. Hoc quoque satis constat.

A. At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intellegis.

E. Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?

A. Quid igitur dicendum, cum homo ita est adfectus? deesse illi mentem, an quamuis insit, eam carere dominatu?

⁴¹ Valja upozoriti da za razliku od stoika Augustin, poput Platona, Aristotela i neoplatonika, smatra da čovjek može i treba razumom upravljati nagonima i strastima a ne ih iskorijeniti.

E: Bit će više ovo zadnje što si dodao.

15 A: Jako bih volio čuti od tebe na temelju kojih dokaza si shva-
tio da je u čovjeku prisutan duh koji ne vrši svoje vlasti.

E: Kamo sreće kad bi ti htio učiniti svojom tu zadaću jer mi nije
lako svladati to što mi namećeš.

20 A: Lako ti je sjetiti se onoga što smo rekli malo prije: kako
ljudima služe životinje koje su oni pripitomili i obuzdali. Nasuprot
tome i kako je razum pokazao, ljudi bi isto podnosili od životinja
kad ih ne bi nekako nadmašivali. To pak nismo pronašli u tijelu;
kad se tako pokazalo da je to u ljudskoj duši, nismo otkrili kako bi
25 to trebalo drugačije nazvati nego razum; zatim smo se sjetili da se
to naziva također duh i um. Ako je pak jedno razum, a drugo duh,
sigurno stoji da se samo duh može služiti razumom. Odatle slijedi
da onaj koji ima razum ne može biti bez duha.

E: Dobro se toga sjećam i to držim.

30 A: Ali vjeruješ li možda da samo mudri mogu biti krotitelji zvi-
jeri? Mudrima naime nazivam one za koje istina zahtijeva da se
tako nazivaju, to jest one koji su smireni zbog posvemašnje podvr-
gnutosti požude pod vlast duha.

35 E: Smiješno je da se takvima smatraju oni koje obično nazivaju
krotiteljima ili također pastirima ili govedarima ili kočijašima koji-
ma je, vidimo, podvrgnuta ukroćena stoka i čiji je posao u tome da
krote neukroćenu stoku.

40 A: Evo, imaš dakle veoma siguran dokaz po kojemu biva očito
da je u čovjeku prisutan duh koji je bez vlasti. On je dakako u
njima jer čine takve stvari koje ne bi mogli činiti bez duha; no on
ipak ne vlada jer su nerazumni i jer je dobro poznato da je vla-
davina duha svojstvena samo mudrima.⁴²

E: Čudnovato je da smo to već prije bili zaključili, a nije mi
moglo doći na pamet što da odgovorim.

⁴² Ovakvo potcjenjivanje određenih profesija radi stjecanja mudrosti
odražava duh vremena kojemu je i Augustin bio podložan.

E. Hoc potius quod ultimum subiecisti.

A. Peruellem abs te audire quibus documentis perceptum ha-
beas mentem inesse homini, quae suum non exerat principatum.

E. Utinam tuas istas partes facere uelles, nam non mihi facile
est sustinere quod ingeris.

A. Illud saltim facile est tibi recordari, quod paulo ante dixi-
mus, quemadmodum bestiae mansuefactae ab hominibus ac domi-
tae seruiant; quod ab eis uicissim homines, ut demonstraui ratio,
paterentur, nisi aliquo excellerent. Id autem non inueniebamus in
corpore; ita cum in animo esse appareret, quid aliud appellandum
esset quam ratio non comperimus; quam postea et mentem et spi-
ritum uocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud mens, con-
stat certe non nisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud confici-
tur, eum qui rationem habet mente carere non posse.

E. Probe ista reminiscor ac teneo.

A. Quid? illud credisne, domitores beluarum nisi sapientes
esse non posse? Eos enim sapientes uoco, quos ueritas uocari
iubet id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati
sunt.

E. Ridiculum est tales putare istos, quos uulgo mansuetarios
nuncupant uel etiam pastores aut bubulcos aut aurigas, quibus
omnibus domitum pecus subiectum uidemus et quorum industria
indomitum subici.

A. En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum
fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt
enim talia quae agi sine mente non possent; non tamen regnat;
nam stulti sunt neque regnum mentis nisi sapientium esse percog-
nitum est.

E. Mirum est hoc iam fuisse a nobis in superioribus confectum
et mihi quid responderem non potuisse in mentem uenire.

X. 20. Ali nadovežimo ono drugo. Već smo naime otkrili da vladavina ljudskog duha tvori ljudsku mudrost, a duhu je također moguće da ne vlada.

5 A: Misliš li da je požuda jača od tog duha za kojeg razabiremo da mu je po vječnom zakonu predano vladanje nad požudama? Ja naime to nipošto ne mislim. I nikako ne bi bilo u redu da ono slabije zapovijeda jačemu. Stoga smatram nužnim da duh može više negoli žudnja i to samim time što pravilno i s pravom vlada nad žudnjom.

10 E: I ja mislim tako.

A: Ali zar ćemo dvojiti da postavimo svaku vrlinu ponad svake opačine tako da vrlina bude to snažnija i postojanija što je bolja i viša?

E: Tko da o tome dvoji?

15 A: Nikoja dakle pokvarena ljudska duša ne nadilazi ljudsku dušu utvrđenu u vrlini.⁴³

E: To je posve istinito.

A: Mislim da nećeš zaniijekati da je bilo kakva ljudska duša bolja i jača od svakoga tijela.

20 E: To ne niječe nitko tko vidi – što je lako – da živo biće treba više cijeniti od neživog ili ono koje daje život od onoga koje ga prima.⁴⁴

A: Tijelo dakle, kakvo god ono bilo, mnogo manje nadvladava dušu opremljenu krepošću.

25 E: To je posve očito.

⁴³ Usp. 3, 14, 39.

⁴⁴ Evodije tu iznosi platonske ili neoplatonske stavove o hijerarhijski strukturiranoj razlici neživo–živo–razumsko živo itd., čime se Augustin nadugo bavio pobijajući manihejce u *De duabus animabus* 2, 2 sl.

X. 20. Sed alia contexamus. Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam et eam posse etiam non regnare compertum est.

A. Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiolem esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iustaque dominatur.

E. Ego quoque ita sentio.

A. Quid? uirtutem omnem num dubitabimus omni uitio sic antepone, ut uirtus, quanto melior atque sublimior, tanto firmior inuictiorque sit?

E. Quis dubitauerit?

A. Nullus igitur uitiosus animus uirtute armatum animum superat.

E. Verissimum est.

A. Iam corpore omni qualemlibet animum meliorem potentiolemque esse non te arbitror negaturum.

E. Nemo id negat qui – quod facile est – uidet aut substantiam uiuentem non uiuenti aut eam quae uitam dat ei quae accipit esse praefendam.

A. Multo minus igitur corpus, qualecumque id sit, animum uirtute praeditum uincit. PL 1233

E. Euidetissimum est.

A: A zar može pravedna duša i duh koji bdije nad vlastitim pravom i vlašću izbaciti iz utvrde⁴⁵ i podložiti požudi drugi duh koji vlada jednakom pravednošću i krepošću?

30 E: Nikako, i to ne samo zbog iste izvrsnosti koja je u jednom i u drugom nego i zato što će duh koji će nastojati da pokvari drugoga sâm prvo otpasti od pravednosti i postati pokvarenim, pa će samim time biti slabiji.

21. A: Dobro si shvatio. Stoga preostaje da još odgovoriš, ako je moguće, čini li ti se da ima bilo što izvrsnije od razumskog i 35 mudrog duha?

E: Mislim da nema, osim Boga.⁴⁶

A: I ja sam tog mišljenja. Ali budući da je problem težak, nije sada prikladan trenutak da se istražuje i dođe do njegova punog razumijevanja. I makar ga najčvršćom vjerom držimo, neka cjelovita obrada tog problema bude brižljiva i oprezna.⁴⁷ 40

XI. Za sada pak možemo znati da koja god to narav bila za koju se pristoji da je izvrsnija od duha jakog u kreposti, ona nipošto ne može biti nepravedna.⁴⁸ Stoga ni ona, makar ima moć, neće prisiliti duh da služi požudi.

5 E: Nema zasigurno nikoga tko to ne bi bez ikakva oklijevanja priznao.

A: Budući da sve ono što je jednako ili više od duha, koji vlada sobom i obdaren je krepošću, ne može njega učiniti robom požude zbog pravednosti, a sve što je slabije od njega ne može to učiniti 10 zbog slabosti – kao što nas uči ono što smo međusobno ustanovili

⁴⁵ Stoik Marko Aurelije smatra um, tj. ono što čovjeka vodi, tvrđavom u kojoj je čovjek siguran od svake vanjske navale kao i od požude, usp. *Ad se ipsum (Sjećanja)* 8, 48; H. Schenkl, *Marci Antonini Imperatoris In semet ipsum libri XII*, Ed. maior, Lipsiae 1913 (Bibl. Teubn.); usp. također niže 1, 12, 24.

⁴⁶ U pozadini stoji, čini se, Ciceronova misao (*De nat. deorum* 2, 6), koju je prihvatio od Krizipa: ako ima nečeg što bi bilo bolje od čovjeka ili nečeg čemu čovjek ne može biti uzrokom, to onda mora imati neki uzrok koji je ponad samog čovjeka – a to može biti samo božansko biće. Postoje *res caelestes* i njihov univerzalni red, dakle postoji Bog. »Arogantan« je razum koji misli da u

A. Quid? animus iustus mensque ius proprium imperiumque custodiens num potest aliam mentem pari aequitate ac uirtute regnantem ex arce deicere atque libidini subiugare?

E. Nullo modo, non solum propter eandem in utraque excellentiam, sed etiam quod a iustitia prior decidet fietque uitiosa mens, quae aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior.

21. A. Bene intellegis. Quare illud restat ut respondeas, si potest, utrum tibi uideatur rationali et sapienti mente quicquam esse praestantius.

E. Nihil praeter deum arbitror.

A. Et mea ista sententia est. Sed quoniam res ardua est neque nunc oportune quaeritur, ut ad intellegentiam ueniat, quamquam robustissima teneatur fide, integra nobis sit huius quaestionis diligens et cauta tractatio.

XI. In praesentia enim scire possumus, quaecumque illa natura sit, quam menti uirtute pollenti fas est excellere, iniustam esse nullo modo posse. Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem seruire libidini.

E. Istuc prorsus nemo est qui non sine ulla cunctatione fateatur.

A. Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti conpotique uirtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit seruam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius est^a non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt

univerzumu nema ništa više od njega, koliko god sam razum bio u svom rodu ono od čega ništa ne može biti izvrsnije (*quo nihil potest esse praestantius*). No u Augustina je ovdje odsutan kozmološki vid; on se zadržava na onom psihološkom: ako ima nešto više negoli je *mens rationalis et sapiens*, onda je to Bog. Usp. međutim 2, 6, 14 i također bilj. 5 uz 2, 2, 4.

⁴⁷ Najavljuje se dokaz za Božje postojanje, usp. dolje 2, 3, 7 sl.

⁴⁸ Usp. 1, 1, 1.

^a CC ispustio

– preostaje dakle da nijedna druga stvar ne čini duh dionikom požude doli njegova vlastita volja i slobodna odluka.⁴⁹

E: Vidim da ništa nije tako nužno.

22. A: Sad već slijedi kako ti mora izgledati pravedno da taj
15 duh bude kažnjen za toliki grijeh.

E: Ne mogu to osporiti.

A: Što dakle? Treba li smatrati malom kaznu da požuda vlada duhom te ga ona lišenog bogatstva kreposti, siromašnog i bijednog, baca tamo amo, te on čas odobrava lažne stvari za istinite, sad brani
20 a sad odbacuje ono što je prije odobravao te unatoč tomu srlja u druge zablude, čas ukida svoj pristanak počesto se bojeći jasnih razmišljanja, čas očajava nad cjelovitim pronalaženjem istine⁵⁰ pri-
najući posvema uz tmine nerazumnosti, čas se trudi prodrijeti u svjetlo razumijevanja i opet pada zbog umora? U međuvremenu
25 pak bijesni ta vladavina požude i isprevrće svu čovjekovu dušu i život: ovdje strahom, ondje željom; ovdje tjeskobom, ondje ispraznom i lažnom radošću; ovdje patnjom zboga izgubljene stvari koja je bila voljena, ondje gorućom željom da se postigne ono što se nije posjedovalo; ovdje bolima zbog nanesenih nepravda, ondje pla-
30 menovima osвете. Sa svih strana može ga stisnuti škrtost, razoriti bludnost, zarobiti častohleplje, naduti oholost, mučiti zavist, pokopati lijenost, podbadati tvrdoglavost, izjedati poniženje – i što još sve drugo i bez broja ne ispunja i ne uznemiruje kraljevstvo one

⁴⁹ *Cupiditas* ovdje uzimamo u smislu *cupiditas sfrenata* i prevodimo “požuda”, usp. gore bilj. 22 i 25. Uz cijeli odlomak usp. dolje 3, 1, 2; 3, 14, 39; *Civ. dei* 12, 6. – Plotin ističe da je sloboda razumske duše u tome da slijedi svoje pravilno rasuđivanje (*recta ratio*) koje je čisto i nepromjenljivo (*Enn.* 3, 1, 9–10; 6, 8, 1–7), a ideja o neospornoj superiornosti duha koji vodi tijelo tipična je stoička, napose neostoička ideja (usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 198–210 i str. 106, bilj. 277). Važno je međutim znati da kad god se navode utjecaji poganske starine i njezine filozofije kod Augustina, onda to ulazi u njegovu kršćansku optiku. Uvjereni kršćanin Augustin smatra naime da ga njegova vjera autorizira

docent, nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria uoluntas et liberum arbitrium.

E. Nihil tam necessarium restare uideo.

22. A. Sequitur iam ut tibi uideatur iuste illam pro peccato tanto poenas pendere.

E. Negare non possum.

A. Quid ergo? Num ista ipsa poena parua existimanda est quod ei libido dominatur expoliataque uirtutis opulencia per diuersa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro ueris adprobantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probauisset et nihilominus in alia falsa inruentem, nunc adsensionem, suspendentem suam et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem, nunc desperantem de tota inuentione ueritatis et stultitiae tenebris penitus inherentem, nunc conantem in lucem intelligendi rursusque fatigatione decidentem; cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeuat et uariis contrariisque tempestatibus totum hominis animum uitamque perturbet, hinc timore inde desiderio, hinc anxietate inde inani falsaque laetitia, hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur inde ardore adipiscendae quae non habebatur, hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus uindicandae; quaquauersum potest coartare auaritia, dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere inuidia, desidia sepelire, peruicacia concitare, adflictare subiectio et quaecumque alia innumeralia regnum illius libidinis frequentant et exercent? Possumusne^a

te smije koristiti iz prethodne kulture sve što drži korisnim i nužnim da bi racionalno produbio spoznaju problema kojima se kao kršćanin bavi. Ti misaoni dometi uvijek se prihvaćaju (ili eventualno reinterpreteraju) kad nisu u suprotnosti s temeljima Augustinove kršćanske vjere; usp. o tome *Conf.* 7, 9, 13–15; 7, 20, 26–27.

⁵⁰ Usp. 1, 2, 4.

^a CC pogrešno: *Possumisne*

požude?⁵¹ Napokon, možemo li smatrati ništetnom tu kaznu koju, kao što vidiš, moraju podnositi svi koji ne prijanjaju uz mudrost?

23. E: Zaista smatram da je velika ta kazna i posve pravedna ako netko tko je već utvrđen u uzvišenosti mudrosti odluči da odande siđe i podvrgne se požudi. Ali nesigurno je može li biti koga tko bi ovo htio ili hoće učiniti. Jer premda vjerujemo da je Bog stvorio čovjeka tako savršenim i utvrđenim u blaženom životu da je on po svojoj vlastitoj volji odande pao u muke smrtnoga života,⁵² ipak još nisam to dokučio razumom makar to najčvršćom vjerom držim. Ako misliš da sada treba odgoditi pažljivo istraživanje ove stvari, onda to činiš protiv moje volje.

XII. 24. No najviše me muči to, zašto trpimo takve i tako okrutne kazne mi koji smo sigurno nerazumni i nikad nismo bili mudri da bi se s pravom moglo reći za nas kako podnosimo to jer smo napustili utvrdu kreposti i izabrali robovanje požudi. Ako si u stanju da to kroz raspravu izneseš na vidjelo, ne bih se nikako složio da to smiješ odgoditi.

A: Ovo veliš tako kao da jasno i pouzdano znaš da nikad nismo bili mudri; misliš naime na vrijeme polazeći od kojeg smo rođeni u ovaj život. Ali budući da je mudrost u duši, veliko je pitanje je li duša živjela nekim drugim životom prije združenosti s ovim tijelom te je li nekoć živjela mudrije; to je velika tajna i treba je promotriti na prikladnome mjestu.⁵³ Ipak, i to što imamo u rukama, ne priječi da bude izneseno na vidjelo onako kako je moguće.

⁵¹ Ovi opisi sigurno imaju autobiografsku pozadinu, usp. *Conf.* 2 passim; 3 passim.

⁵² Usp. 3, 18, 51 sl.

⁵³ Augustin ovdje spominje pitanje o nekom eventualnom prethodnom životu ljudi u kojemu bi oni bili mudri (usp. također 1, 12, 26 i 1, 13, 28). No on to postavlja kao veliko pitanje i veliku tajnu, a sve u kontekstu racionalnog istraživanja. Zato smijemo to shvatiti kao hipotezu za istraživanje, a ne kao Augustinovo osobno uvjerenje ili stav. Problem će se ponovo postaviti u drugačijem kontekstu u 3, 20, 56 – 3, 22, 65 gdje se raspravlja o porijeklu ljudske duše od

tandem nullam istam poenam putare quam, ut cernis, omnes qui non inherent sapientiae necesse est perpeti? PL 1234

23. E. Magnam quidem istam poenam esse iudico et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae conlocatus inde descendere ac libidini servire delegerit. Sed utrum esse quisquam possit incertum est qui haec aut uoluerit facere aut uelit. Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a deo et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit, tamen hoc cum firmissima fide teneam, intelligentia nondum adsecutus sum; cuius rei diligentem inquisitionem si nunc differendam putas, me inuito facis.

XII. 24. Verum illud quod me maxime mouet, cur huiuscemodi acerbissimas poenas patiamur nos, qui certe stulti sumus nec sapientes umquam fuimus, ut merito haec dicamur perpeti propter desertam uirtutis arcem et electam sub libidine seruitutem, quin aperias disputando, si uales, nullo modo tibi differendum esse concesserim.

A. Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes; attendis enim tempus ex quo in hanc uitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam uita uixerit animus et an aliquando sapienter uixerit, magna quaestio est, magnum secretum et suo considerandum loco; neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur quominus aperiatur ut potest.

Boga (usp. već prije toga o stanju neznanja i muke u 3, 19, 53 – 3, 20, 55). F. de Capitani (*nav. dj.* str. 479, bilj. 88) otkriva ovdje blizinu Ciceronove ideje, koji sa svoje strane mnogo duguje Arcesilajevim i Karneadovim pozicijama: »Koje je od tih mnijenja istinito, znat će samo neki bog; koje je pak istini najbližije, magna quaestio est«, *Tusc.* 1, 11, 23. Raspravljajući naime o porijeklu, naravi i sudbini duše Ciceron veli da se trebamo zadovoljiti onim što je vjerojatno odnosno istini najbliže (*Tusc.* 1, 9, 18). To je dovoljno da se opravda božansko porijeklo duše, njezina jednostavna (tj. nesastavljena) narav te njezina duhovnost, vječnost i besmrtno određenje (usp. *Tusc.* 1, 26, 65; 1, 27, 66).

25. Stoga te pitam imamo li mi neku volju?
- 15 E: Ne znam.
- A: Hoćeš li to znati?
- E: I to ne znam.
- A: A sad me nemoj više ništa pitati!
- E: Zašto?
- 20 A: Jer kad pitaš, ne trebam ti ništa odgovoriti ako ne želiš znati ono što pitaš. Zatim, ako ne želiš prispjeti k mudrosti, ne treba s tobom voditi razgovor o tim stvarima. I na kraju, ne bi mogao biti moj prijatelj ako ne bi htio da mi bude dobro. A sada, ti sâm o sebi vidi imaš li ikakvu volju za blaženim životom.
- 25 E: Priznajem, ne može se zaniijekati da imamo volju. Nastavi, da vidimo što ćeš iz toga zaključiti.
- A: Učinit ću to, ali mi prije reci osjećaš li i to da imaš dobru volju.⁵⁴
- E: Što je to dobra volja?
- 30 A: Volja kojom težimo k pravičnom i čestitom življenju te da prispijemo k najvišoj mudrosti.⁵⁵ Pogledaj sada: ne težiš li za pravim i čestitim životom, ili ne želiš li žarko biti mudar, ili se zacijelo usuđuješ nijekati da imamo dobru volju onda kada ove stvari hoćemo?
- 35 E: Ne niječem ništa od toga i zato priznajem da već imam ne samo volju nego i dobru volju.
- A: Molim te, koju vrijednost pridaješ toj volji? Zar misliš da se ikojim dijelom trebaju s njome uspoređivati bogatstvo ili časti ili tjelesne naslade ili sve to skupa?

⁵⁴ Augustin čini se preuzima Senekinu misao koji je u stoičko razmišljanje uveo distinkciju *bona voluntas* – *mala voluntas* (uz onu već poznatu o mudrom i bezumnom ili ludom čovjeku), usp. *De beneficiis* (2 voll., Paris 1961), 1, 5–6; 2, 35; 7, 15; *Ad Lucilium Epistule morales*, 2 voll (Oxford 1965.), 34, 3; 37; 71, 36.

25. Nam quaero abs te, sitne aliqua nobis uoluntas.
- E. Nescio.
- A. Visne hoc scire?
- E. Et hoc nescio.
- A. Nihil ergo deinceps me interrogas.
- E. Quare?
- A. Quia roganti tibi respondere non debeo nisi uolenti scire quod rogas. Deinde nisi uelis ad sapientiam peruenire, sermo tecum de huiusmodi rebus non est habendus. Postremo amicus meus esse non poteris nisi uelis ut bene sit mihi. Iam uero de te tu ipse uideris, utrum tibi uoluntas nulla sit beatæ uitæ tuæ.
- E. Fateor, negari non potest habere nos uoluntatem. Perge iam, uideamus quid hinc conficias.
- A. Faciam, sed dic etiam prius, utrum et bonam uoluntatem habere te sentias.
- E. Quid est bona uoluntas?
- A. Voluntas, qua adpetimus recte honesteque uiuere et ad summam sapientiam peruenire. Modo tu uide, utrum rectam honestamque uitam non adpetas aut esse sapiens non uehementer uelis aut certe negare audeas, cum haec uolumus, nos habere uoluntatem bonam.
- E. Nihil horum nego et propterea me non solum uoluntatem, sed etiam bonam uoluntatem iam habere confiteor.
- A. Quanti pendis, oro te, hanc uoluntatem? Numquidnam ei ulla ex parte diuitias aut honores aut uoluptates corporis aut haec simul omnia conferenda arbitraris?

⁵⁵ Dobra volja se tu pokazuje kao htijenje dobrog htijenja koje ima svoj sadržaj u stožernim krepostima i cilja na mudrost, usp. 1, 13, 27 – 1, 15, 33.

40 E: Neka Bog odvrati od mene tu opaklu ludost!

A: Zar se ne trebamo bar malo radovati⁵⁶ stoga što imamo nešto u duši – velim, tu dobru volju – u usporedbi s kojom je posve nisko ono čega smo se prisjetili i za čije postignuće vidimo da mnoštvo ljudi ne odbija nikakve napore i nikakve opasnosti?

45 E: Naprotiv, valja se radovati i to jako!

A: A smatraš li da su oni koji ne uživaju u toj radosti pogođeni malom štetom zbog gubitka tolikog dobra?

E: Naprotiv, veoma velikom.

26. A: Mislim dakle da sada vidiš kako je u našoj volji utemeljeno da u tom uživamo ili da budemo bez tolikog i tako istinskog dobra. Jer što je u moći volje toliko koliko sama volja? Kad svaki ima dobru volju, sigurno ima ono čemu treba dati prednost daleko pred svim zemaljskim kraljevstvima i svim tjelesnim užicima. A tko je nema, zaista je bez one stvari koja je izvrsnija od svih dobara
55 koja nisu stavljena u našu moć,⁵⁷ a koju bi mu volja sama po sebi dala. I tako, kad bi ovaj samog sebe smatrao najnesretnijim ako bi izgubio slavno ime, silne izvore dobara i svakakva tjelesna dobra, nećeš li ga ti smatrati najnesretnijim makar on obilovao svime time jer prijanja uz ono što veoma lako može izgubiti i što nema onda
60 kad hoće, a nedostaje mu dobra volja koja se ni usporediti ne smije s tim dobrima i, makar je ona tako veliko dobro, treba je samo htjeti da bi se imala?

E: To je sušta istina.

A: S pravom su dakle i po zasluži nerazumni ljudi pogođeni
65 takvom nesrećom, makar nikad nisu bili mudri – to je naime dvojbeno i veoma nejasno.

E: Slažem se.

XIII. 27. A: Promotri sada, čini li ti se da je razboritost znanje o stvarima za kojima valja težiti i koje valja izbjegavati.⁵⁸

⁵⁶ Usp. 1, 13, 29 prema kraju.

⁵⁷ Usp. 1, 4, 10 sl.

E. Auerterit deus istam sceleratam dementiam.

A. Parumne ergo gaudendum est habere nos quiddam in animo, hanc ipsam dico bonam uoluntatem, in cuius conparatione abiectissima sint ea quae commemorauimus, pro quibus adipiscendis multitudinem uidemus hominum nullos labores, nulla pericula recusare?

PL 1235

E. Gaudendum uero ac plurimum.

A. Quid? hoc gaudio qui non fruuntur, paruo damno eos adfectos putas tanti boni?

E. Immo maximo.

26. A. Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono. Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet, quod terrenis omnibus regnis uoluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiorem omnibus bonis in potestate nostra non constitutis sola illi uoluntas per se ipsam daret. Itaque cum se ipse miserimum iudicet, si amiserit gloriosam famam, ingentes opes et quaelibet corporis bona, tu eum non miserimum iudicabis, etiamsi talibus abundet omnibus, cum his inhaeret^a quae amittere facillime potest neque dum uult habet, caret autem bona uoluntate, quae nec comparanda est cum istis et cum sit tam magnum bonum, uelle solum opus est, ut habeatur?

E. Verissimum est.

A. Iure igitur ac merito stulti homines, tametsi numquam sapientes fuerunt – hoc enim dubium et occultissimum est –, huiusmodi adficiuntur miseria.

E. Adsentior.

XIII. 27. A. Considera nunc utrum tibi uideatur esse prudentia adpetendarum et uitandarum rerum scientia.

⁵⁸ Ovdje započinje rasprava o stožernim krepostima. Usp. o tome također *Civ. dei* 19, 4, 2.

^a CC pogrešno: *inheret*

E: Izgleda mi tako.

5 A: A nije li jakost ono stanje duše u kojem ne hajemo za sve neugode ni za gubitke onih stvari koje nisu u našoj moći?

E: Ja mislim tako.

A: Nadalje, umjerenost je stanje duše koje svladava i obuzdaje težnju za stvarima za kojima je sramotno težiti. Ili se ne slažeš?

E: Naprotiv, mislim tako kako veliš.

10 A: A što da velimo za pravednost ako ne to da je ona krepost po kojoj se svakome daje ono što ga ide?

E: Nema za mene drugog pojma pravednosti.

15 A: Svaki dakle koji ima dobru volju, o čijoj izvrsnosti već dugo govorimo, neka obuhvati ljubavlju nju jedinu od koje za sada nema ništa bolje; neka se u njoj naslađuje i napokon neka u njoj uživa i veseli joj se promatrajući je i misleći o tome kolika je i kako mu je nitko ne može oteti ili ukrasti mimo volje. Možemo li sumnjati da se taj čovjek protivi svim onim stvarima koje su u neprijateljstvu s ovim jedinim dobrom?

20 E: Posvema je nužno da se tome protivi.

A: Zar smatramo da nema nikakve razboritosti u onoga koji vidi da za tim dobrom valja težiti, a izbjegavati sve što mu se protivi?

E: Ne izgleda mi da bi itko to bilo kako mogao bez razboritosti.

25 A: Pravo je; ali zašto da mu ne pridamo također jakost? Naravski, taj čovjek ne može ni voljeti ni visoko cijiniti ono što nije u našoj moći. To se naime voli lošom voljom i nužno je suprotstaviti joj se kao neprijateljici najdražeg vlastitog dobra. A kad on to ne voli, ne boli ga izgubljenost i on to do kraja prezire; rečeno je i priznali smo da je to djelo jakosti.

E. Videtur.

A. Quid? fortitudo nonne illa est animae adfectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?

E. Ita existimo.

A. Porro temperantia est adfectio coercens et cohibens appetitum ab his rebus quae turpiter adpetuntur. An tu aliter putas?

E. Immo ita ut dicis sentio.

A. Iam iustitiam quid dicamus esse nisi uirtutem, qua sua cuique tribuuntur?

E. Nulla mihi alia iustitiae notio est.

A. Quisquis ergo habens bonam uoluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans, quanta sit quamque inuito illi eripi uel subripi nequeat, num dubitare poterimus istum aduersari rebus omnibus quae huic uni bono inimicae sunt?

E. Necesse est omnino ut aduersetur.

A. Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum adpetendum et uitanda ea quae huic inimica^a sunt^b uidet?

E. Nullo modo mihi uidetur hoc posse quisquam sine prudentia.

A. Recte; sed cur non huic etiam fortitudinem tribuimus? Illa quippe omnia, quae in nostra potestate non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. Mala enim uoluntate amantur, cui tamquam inimicae carissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat haec, non dolet amissa et omnino contemnit;^c quod opus esse fortitudinis dictum atque concessum est.

^a CC pogrešno: *inmica*

^b CC ispustio (pogrešno)

^c CC pogrešno: *contemit*

30 E: Dakako, pridajmo mu i jakost; ne shvaćam naime koga bih istinskije mogao nazvati jakim ako ne onoga koji staložena i mirna duha prihvaća manjak ovih stvari za koje nam nije dano da ih stekemo niti da ih zadržimo,⁵⁹ a utvrdili smo da ovaj to nužno čini.

A: Pogledaj sada možemo li mu zanijekati umjerenost, jer to je 35 krepost koja suzbija požudu. A što se toliko protivi dobroj volji koliko požuda? Iz toga svakako razumiješ da se taj ljubitelj svoje dobre volje na svaki način opire i protivi požudama pa se tako s pravom naziva umjerenim.

E: Nastavi, slažem se.

40 A: Preostaje pravednost; naprosto ne vidim kako bi ona tom čovjeku manjkala. Tko naime ima i voli dobru volju te se, kao što je rečeno, opire svemu onome što je njoj protivno, ne može nikome htjeti zlo. Slijedit će dakle da nikome ne čini nepravde, a što nikako ne bi mogao kad ne bi svakome dao što je njegovo. A sjećaš se, mislim, kako si odobrio kad sam rekao da to spada na pravednost. 45

E: Da, sjećam se i priznajem da se u tom čovjeku, koji svoju dobru volju visoko cijeni i voli, nalaze sve četiri kreposti koje si malo prije uz moj pristanak opisao.

28. A: Što dakle priječi i zašto ne bismo prihvatili da je život 50 ovog čovjeka vrijedan pohvale?

E: Savršeno ništa, naprotiv sve nas potiče i čak sili na to.

A: Ali zar ikako možeš a da ne pomisliš kako valja izbjegavati nesretan život?

E: Doista mislim upravo tako i smatram da ne treba činiti ništa 55 drugo.

⁵⁹ Krepost jakosti potsjeća ovdje na Epiktetovu distinkciju između stvari koje jesu odnosno nisu u našoj moći; to je *διάρεσις* koja upućuje dalje na temeljnu moralnu odluku, *προχαίρεσις*, usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, IV. *Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1992. (9. ed.), str. 107 sl. 114 sl.

E. Tribuamus sane; non enim intellego, quem fortem uerius PL 1236 appellare possim quam eum, qui rebus his, quas neque ut adipiscamur neque ut optineamus in nobis situm est, aequo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est.

A. Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit uirtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum^a bonae uoluntati est quam libido? Ex quo profecto intellegis istum bonae suae uoluntatis amatorem resistere omni modo atque aduersari libidinibus et ideo iure temperantem uocari.

E. Perge, adsentior.

A. Iustitia restat, quae quomodo desit huic homini non sane uideo. Qui enim habet et diligit uoluntatem bonam et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam uelle non potest. Sequetur ergo ut nemini faciat iniuriam, quod nullo pacto potest nisi qui sua cuique tribuerit. Hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem, adprobasse te, ut puto, meministi.

E. Ego uero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam uoluntatem magni pendit et diligit, omnes quattuor uirtutes quae abs te paulo ante me adsentiente descriptae sunt esse compertas.

28. A. Quid igitur impedit cur huius uitam non concedamus esse laudabilem?

E. Nihil prorsus, immo hortantur uel etiam cogunt omnia.

A. Quid? uitam miseram potesne ullo modo non iudicare fugiendam?

E. Et magnopere quidem iudico nihilque aliud agendum existimo.

^a CC pogrešno: *iniquum* (usp. Pellegrino, 186–187).

A: A svakako ne misliš da valja izbjegavati život vrijedan hvale.

E: Štoviše, smatram da treba pomno za njim težiti.

A: Nije dakle nesretan onaj život koji je vrijedan hvale.

E: To svakako slijedi.

60 A: Sada ti, mislim, ne ostaje više nijedna poteškoća da se složiš kako je blažen onaj život koji nije nesretan.

E: To je posve jasno.

A: Slažemo se dakle da je blažen čovjek ljubitelj svoje dobre volje, te da u odnosu na nju prezire što god se drugo nazvalo
65 dobrim i što se može izgubiti⁶⁰ čak i kad postoji volja da se zadrži.

E: Zar da se ne složimo s obzirom na ono kamo nas nužno vuče to što smo prije priznali?

A: Dobro shvaćaš. Ali reci, molim te, nije li dobra volja također to, da se voli vlastita dobra volja i tako visoko cijeni kao što je rečeno?
70

E: Istinu veliš.

A: Ako pak tog čovjeka s pravom smatramo blaženim, zar ne smatramo s pravom da je nesretan onaj koji ima suprotnu volju?

75 E: Posve s pravom.

A: Ima li dakle razloga da pomislimo kako valja dvojiti, makar nikad prije nismo bili mudri, da ipak po volji zaslužujemo i vodimo pohvalan i blažen život, te isto tako po volji onaj sramotan i bijedan?

E: Priznajem da smo na to došli pomoću sigurnih i neospornih
80 razloga.

⁶⁰ Usp. 1, 13, 29 prema kraju i 1, 4, 10 sl.

A. At laudabilem fugiendam profecto non putas.

E. Quin^a etiam adpetendam sedulo existimo.

A. Non ergo misera est quae laudabilis uita est.

E. Hoc utique sequitur.

A. Nihil iam, quantum opinor, difficile tibi ut adsentiaris relinquitur, eam scilicet quae misera non est beatam esse uitam

E. Manifestissimum est.

A. Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae uoluntatis suae et prae illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere, etiam cum uoluntas tenendi manet.

E. Quidni placeat, quo superiora quae concessimus necessario trahunt?

A. Bene intellegis. Sed dic, quaeso, nonne bonam suam uoluntatem diligere et tam magni aestimare, quam dictum est, etiam ipsa bona uoluntas est?

E. Verum dicis.

A. Ac si hunc beatum recte iudicamus, nonne recte miserum qui contrariae uoluntatis est?

E. Rectissime.

A. Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi numquam antea sapientes fuimus, uoluntate nos tamen laudabilem et beatam uitam, uoluntate turpem ac miseram mereri ac degere?

E. Fateor huc certis et minime negandis rebus esse peruentum.

^a CC pogrešno: *Quid*

29. A: Pogledaj također ono drugo jer vjerujem da pamtiš što smo rekli za dobru volju; mislim naime da je tako nazvana volja kojom težimo za pravim i čestitim životom.⁶¹

E: Da, sjećam se.

85 A: Ako dakle tu volju volimo i grlimo⁶² voljom koja je također
dobra te je stavljamo ponad sviju stvari čije posjedovanje ne ovisi
o našem htijenju, dosljedno će – kao što nas je razum poučio –
našu dušu nastanjivati one kreposti čije posjedovanje jest upravo u
pravom i čestitom življenju. Odatle se zaključuje da svaki koji hoće
90 pravo i čestito živjeti, ako to hoće htjeti više od prolaznih dobara,
postiže tako vrijednu stvar takvom lakoćom da mu ne treba ništa
drugo doli samo htijenje onoga što hoće imati.

E: Iskreno ti velim, jedva se suzdržavam da od radosti ne po-
čnem vikati kad mi se iznenada pokazalo tako veliko i tako lako os-
95 tvarivo dobro.

A: A ipak ta sama radost⁶³ koja se rađa iz postignuća ovog
dobra naziva se blažen život jer blago, spokojno i postojano uzdiže
dušu; osim ako ti ne misliš da je blaženo življenje nešto drugo ne-
goli uživanje u pravim i sigurnim dobrima.

100 E: Mislim baš tako.

XIV. 30. A: Točno. Ali zar smatraš da ima čovjeka koji ne bi
na sve načine htio i želio blažen život?

E: Dvoji li itko da svaki čovjek to hoće?

⁶¹ Usp. 1, 12, 25.

⁶² Augustin hoće reći da nije dosta imati i poznavati dobru volju u nekom općem smislu, nego je čovjek treba »voljeti i grliti«, tj. temelj kreposnoga djelovanja nije samo u pukoj dobroj nakani (stoici, skeptici nove akademije) nego najdublje u ljubavi (*diligere, amplectare*). F. de Capitani smatra da se ovdje u Augustina počinje jasno pokazivati dubina razlike između intelektualizma klasičnih antičkih etika i kršćanskog morala, *nav. dj.* str. 480, bilj. 106.

29. A. Vide etiam aliud, nam credo te memoria tenere quam dixerimus esse bonam uoluntatem; opinor enim, ea dicta est qua recte atque honeste uiuere adpetimus.

E. Ita memini.

A. Hanc igitur uoluntatem si bona itidem uoluntate diligamus atque amplectamur rebusque omnibus, quas retinere non quia uolumus possumus, anteponamus, consequenter illae uirtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere id ipsum est recte honesteque uiuere. Ex quo conficitur ut, quisquis recte honesteque uult uiuere, si id se uelle prae fugacibus bonis uelit, adsequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit.

PL 1237

E. Vere tibi dico, uix me contineo quin exclamem laetitia, repente mihi oborto tam magno et tam in facili constituto bono.

A. Atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur; nisi tu putas aliud esse beate uiuere quam ueris bonis certisque gaudere.

E. Ita sentio.

XIV. 30. A. Recte. Sed censesne quemquam hominum non omnibus modis uelle atque optare uitam beatam?

E. Quis dubitat omnem hominem uelle?

⁶³ Usp. dolje 1, 12, 25. – Radost ili veselje (*gaudium, laetitia*) jest stanje duše koje se razlikuje od užitka (*delectatio, oblectatio, voluptas*) i sastoji se u poletu i ushITU duha do čega dolazi kad se čovjek korektno služi razumom u postizanju svoje svrhe; usp. *Civ. dei* 14, 7 gdje se veli da ljubav koja žudi za tim da ima što ljubi jest *cupiditas* (žudnja, strast), a ljubav koja to ima i u tome uživa jest *laetitia* (radost, veselje).

A: Zašto ga dakle ne postižu svi? Bijasmo naime rekli i složili
 5 se da ga ljudi po volji zaslužuju i da po volji zaslužuju također nesretan život, te da tako zaslužuju kako primaju. Sad se pak, ne znam kako, pomalja prigovor i ako ga pažljivo ne ispitamo, on je u stanju poremetiti prijašnje tako pomno sprovedeno i čvrsto dokazivanje. Kako se naime trpi nesretan život zbog volje kad uopće nitko neće
 10 nesretno živjeti? Ili kako čovjek zbog volje postiže blažen život kad su toliki nesretni, a svi hoće biti sretni? Je li to proizlazi odatle jer jedno je htjeti dobro ili zlo, a drugo zaslužiti nešto zbog dobre ili zle volje? Jer oni koji su blaženi i koji također treba da budu dobri, nisu zato blaženi jer su htjeli blaženo živjeti – jer to hoće i zli –
 15 nego zato što su htjeli pravo živjeti, a što zli neće. Stoga nije čudno što nesretni ljudi ne postižu ono što hoće, to jest blažen život. Jer oni neće na isti način ono što prati blažen život i bez čega ga nitko nije vrijedan niti ga postiže, to jest pravo življenje. Doista, onaj vječni zakon, čijem razmatranju je već vrijeme da se vratimo, utvrdio je
 20 u nepromjenljivoj postojanosti ovo: da u volji bude zasluga, a u blaženstvu i nesreći nagrada i kazna. Prema tome, kad velimo da su ljudi zbog volje nesretni, ne velimo time da oni hoće biti nesretni, nego da su u onoj volji koju mora slijediti nesreća pa bilo to i protiv njihove volje. Zato se ne protivi gornjemu dokazivanju to da
 25 svi hoće, a ne mogu biti blaženi; neće naime svi pravo živjeti – a jedinom tom htijenju duguje se blažen život. Osim ako nemaš nešto protiv toga.

E: Zaista nemam.

XV. 31. No pogledajmo sada kako se to odnosi prema onom prije postavljenom pitanju o dva zakona.⁶⁴

A: Neka bude. Ali reci mi prije je li onaj koji voli pravo živjeti, i u tome tako uživa da mu je to ne samo pravo nego također slatko
 5 i ugodno, ljubi taj zakon te mu je on najdraži jer po njemu vidi da je blažen život dodijeljen dobroj, a nesretan zloj volji?

⁶⁴ Usp. 1, 6, 14.

A. Cur igitur eam non adipiscuntur omnes? Dixeram enim atque conuenerat inter nos uoluntate illam mereri homines, uoluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant. Nunc uero existit nescio qua repugnantia, et nisi diligenter dispiciamus, perturbare nititur superiorem tam euigilatam firmamque rationem. Quomodo enim uoluntate quisque miseram uitam patitur, cum omnino nemo uelit misere uiuere? Aut quomodo uoluntate beatam uitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint et beati esse omnes uelint? An eo euenit, quod aliud est uelle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam uel malam uoluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati quia beate uiuere uoluerunt – nam hoc uolunt etiam mali –, sed quia recte, quod mali nolunt. Quam ob rem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod uolunt, id est, beatam uitam. Illud enim, cui comes est et sine quo^a ea nemo dignus est nemoque adsequitur, recte scilicet uiuere, non itidem uolunt. Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmauit, ut in uoluntate meritum sit, in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium. Itaque cum dicimus uoluntate homines miseros esse, non ideo dicimus quod esse miseri uelint, sed quod in ea uoluntate sunt, quam etiam his inuitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod uolunt omnes beati esse nec possunt; non enim omnes uolunt recte uiuere, cui uni uoluntati uita beata debetur. Nisi quid habes aduersus haec dicere.

E. Ego uero nihil.

XV. 31. Sed uideamus iam quomodo haec ad propositam illam quaestionem de duabus legibus referantur.

A. Fiat. Sed dic mihi prius, utrum qui recte uiuere diligit eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque iucundum, amet hanc legem habeatque carissimam, qua uidet tributam esse bonae uoluntati beatam uitam, malae miseram?

^a CC pogrešno: *qua*

E: Voli, dakako, i to žarko; on naime živi držeći se tog zakona.

10 A: Ali kad ga voli, zar on voli nešto promjenljivo i vremenito ili pak postojano i vječno?

E: Zasigurno ono vječno i nepromjenljivo.

A: A oni koji ustrajuć u zloj volji ništa manje ne žele biti blaženi – mogu li oni voljeti taj zakon koji takvim ljudima po zasluži odmjeruje nesreću?

15 E: Mislim da nikako ne mogu.

A: Zar ne vole ništa drugo?

E: Naprotiv, mnogo toga, ali – zna se – one stvari oko čijeg se postizanja ili čuvanja trudi zla volja.

20 A: Slutim da ciljaš na bogatstva, časti, užitke⁶⁵ i ljepotu tijela te na sve drugo što mogu bilo htijući postići bilo protiv volje izgubiti.

E: Upravo to.

A: Zar misliš da su ta dobra vječna kad su podvrgnuta nepostojanosti vremena?

E: Tko da to pomisli, ma bio i posvema lud?

25 A: Dakle, budući da je očito kako su jedni ljudi ljubitelji vječnih stvari, a drugi onih vremenitih i jer je dolikovalo da budu dva zakona, jedan vječni a drugi vremeniti, ako imaš nekog smisla za pravednost, reci sada za koje od ovih sudiš da trebaju potpasti pod vječni, a za koje pod vremeniti zakon?

30 E: Mislim da je očividno što tražiš: smatram naime da blaženi djeluju zbog ljubavi prema vječnim stvarima pa su oni pod vječnim zakonom, a nesretnima je nametnut onaj vremeniti.

A: Pravo sudiš, samo ako postojano držiš što je razum već sasvim bjelodano dokazao: da oni koji robuju vremenitom zakonu ne

⁶⁵ Usp. 1, 12, 25.

E. Amat omnino ac uehementer; nam istam ipsam sequens ita uiuit.

PL 1238

A. Quid? cum hanc amat, mutabile aliquid amat ac temporale an stabile ac sempiternum?

E. Aeternum sane atque incommutabile.

A. Quid?^a illi qui in mala uoluntate perseuerantes nihilominus beati esse cupiunt? possuntne amare istam legem, qua talibus hominibus miseria merito rependitur?

E. Nullo modo, arbitrator.

A. Nihilne amant aliud?

E. Immo plurima, ea scilicet in quibus adipiscendis uel retinendis mala uoluntas illa persistit.

A. Opinor te dicere diuitias, honores, uoluptates et pulchritudinem corporis ceteraque omnia, quae possunt et uolentes non adipisci et amittere inuiti.

E. Ista ipsa sunt.

A. Num haec aeterna esse censes, cum temporis uolubilitati uideas obnoxia?

E. Quis hoc uel dementissimus senserit?

A. Cum igitur manifestum sit alios esse homines amatores rerum aeternarum, alios temporalium cumque duas leges esse conuenerit, unam aeternam, aliam temporalem, si quid aequitatis sapis, quos istorum iudicas aeternae legi, quos temporali esse subdendos?

E. Puto in promptu esse quod quaeris, nam beatos illos ob amorem ipsorum aeternorum sub aeterna lege agere existimo, miseris uero temporalis inponitur.

A. Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas quod apertissime iam ratio demonstrauit, eos, qui temporali legi serui-

^a CC pogrešna interpunkcija

35 mogu biti slobodni od vječnoga pa rekosmo da se odatle jasno
pokazuje sve što je pravedno i što se pravedno mijenja; a pokazalo
se da dovoljno razumiješ kako onima koji po dobroj volji prianjaju
uz vječni zakon nije potreban vremeniti zakon.

E: Shvaćam što veliš.

40 32. A: Vječni zakon dakle zapovijeda da se ljubav odvrati od
vremenitih stvari te da se očisti i okrene prema vječnima.

E: Da, zapovijeda.

A: Što onda prema tvom mišljenju nalaže vremeniti zakon
ako ne to da ljudi, kad sa žudnjom prianjaju uz one stvari koje se
45 mogu privremeno nazvati našima, posjeduju njih po onom pravu ko-
je čuva mir i ljudsko društvo, koliko je to moguće u tim stvarima? A
ta dobra jesu: najprije ovo tijelo i dobra koja se nazivaju njegovim,
kao dobro zdravlje, oštrina osjetila, jakost, ljepota i ako ima još ne-
kih drugih dobara koja su dijelom nužna za plemenita umijeća pa
50 ih stoga valja više cijeniti, a dijelom ona koja su manje vrijedna. Za-
tim sloboda; no nema istinske slobode osim one blaženikâ i onih
koji prianjaju uz vječni zakon – sada pak govorim o slobodi na tem-
elju koje se smatraju slobodnima oni koji nemaju ljude za gospo-
dare i koju žele oni koji hoće da ih njihovi ljudski gospodari otpu-
55 ste ispod svoje vlasti. Zatim: roditelji, braća, braćni drug, djeca,
rodbina, bližnji, obiteljski prijatelji te svi oni koji su s nama pove-
zani nekom uskom vezom. Nadalje, sama država koja se običava
smatrati roditeljicom, zatim također časti i hvala, te ono što se na-
ziva slava u narodu. I na kraju novac; u tom jednom imenu sadrža-
60 no je sve čime po pravu raspoložemo te nam se čini da smo vlastni
sve to prodati ili darovati. Teško je i dugo da objašnjavamo kako
vremeniti zakon od svih tih dobara raspoređuje svakome njegovo,
a sigurno to nije nužno radi onoga što smo naumili. Dovoljno je
naime da se uoči kako se vlast tog zakona u kažnjavanju ne proteže
65 preko toga da zabranjuje i oduzima ova dobra ili neko od njih
onome kojega kažnjava. Strahom dakle steže, te k onome što hoće
usmjeruje i preusmjeruje duše nesretnika za čije upravljanje je taj
zakon upriličen. Dok se naime boje da će izgubiti ta dobra, oni se

unt, non esse posse ab aeterna liberos, unde omnia quae iusta sunt
iusteque uariantur exprimi diximus; eos uero, qui legi aeternae per
bonam uoluntatem haerent,^a temporalis legis non indigere, satis,
ut apparet, intellegis.

E. Teneo quod dicis.

32. A. Iubet igitur aeterna lex auertere amorem a temporalibus
et eum mundatum ad aeterna conuertere.

E. Iubet uero.

A. Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec, quae
ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate
inherent, eo iure possideant quo pax et societas humana seruet-
tur, quanta in his rebus seruari potest? Ea sunt autem primo hoc
corpus et eius quae uocantur bona, ut integra ualitudo, acumen
sensuum, uires, pulchritudo et si qua sunt cetera, partim, neces-
saria bonis artibus et ideo pluris pensanda, partim uiliora; de-
inde libertas; quae quidem nulla uera est nisi beatorum et legi
aeternae adhaerentium,^b sed eam nunc libertatem commemoro
qua se liberos putant qui dominos homines non habent et quam
desiderant hi qui a dominis hominibus manumitti uolunt; deinde
parentes, fratres, coniunx, liberi, propinqui, adfines, familiares et
quicumque nobis aliqua necessitudinc adiuncti sunt; ipsa deni-
que ciuitas, quae parentis loco haberi solet, honores etiam et laus
et ea quae dicitur gloria popularis; ad extremum pecunia, quo
uno nomine continentur omnia quorum iure domini sumus et quo-
rum uendendorum aut donandorum habere potestatem uidemur.
Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, dif-
ficile et longum est explicare et plane^c ad id quod proposuimus
non necessarium. Satis est enim uidere non ultra porrigi huius
legis potestatem in uindicando, quam ut haec uel aliquid horum
adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo et ad id
quod uult torquet ac retorquet miserorum^d animos quibus re-
gendis accomodata est. Dum enim haec amittere timent, tenent

^a CC pogrešno: *herent*

^b CC pogrešno: *adherentium*

^c CC dodao: *et* (pogrešno)

^d CC ispustio (pogrešno)

70 u njihovu korištenju drže načina koji pristaje povezanosti države
kakva se može izgraditi iz te vrste ljudi. A on ne kažnjava pogrešku
kad se vole ta dobra nego kad se ona oduzimaju drugima zbog
nepoštenja. Pogledaj stoga jesmo li već došli do onoga što si sma-
trao bez kraja i konca. Jer postavismo si za cilj da istražimo dokle
75 ima pravo kažnjavanja onaj zakon koji upravlja zemaljskim naro-
dima i državama.

E: Vidim da smo došli do toga.

33. A: Ti dakle vidiš također to da ne bi bilo kazne koja se
nanosi ljudima bilo po nepravdi bilo po primjeni takvog zakona
kad oni ne bi voljeli one stvari koje mogu izgubiti protiv volje.

80 E: I to vidim.

A: Tako dakle, istim stvarima jedan se služi loše, a drugi dobro.
Koji se služi loše, ljubavlju je za njih prilijepljen i u njih upleten –
dakako, podvrgnuo se onim stvarima koje trebaju njemu biti pod-
vrgnute postavljajući si kao dobre stvari one kojima bi on sam tre-
85 bao biti dobro jer on treba njima upravljati i dobro se njima služiti.
Onaj pak koji se pravo služi tim stvarima, svakako pokazuje da su
dobre – one naime ne čine njega dobrim ili boljim, nego prije on
čini njih – pa se ne lijepi ljubavlju za njih niti ih čini poput udova
svoje duše, što biva kad se nešto voli, da ga ne bi iznakazile trplje-
90 njem i propadanjem kad se stanu trgati od njega; naprotiv, on se
sav uzdiže ponad njih spreman da ima ta dobra te njima upravlja i
još spremniji da ih izgubi i bude bez njih ako je potrebno. Kad je
dakle tome tako, zar misliš da zbog škrtica treba optuživati srebro
ili zlato, ili hranu zbog lakomaca, ili vino zbog pijanica, ili žensku
95 ljepotu zbog ženskara i preljubnika i tako dalje sve ostalo, pogotovo
kad vidiš da se liječnik na dobar način služi vatrom, a trovatelj
zločinački kruhom?⁶⁶

E: Posve je istinito da ne treba okrivljavati same stvari nego
ljudе koji se njima na loš način služe.

⁶⁶ Usp. *Civ. dei* 12, 8.

in his utendis quendam modum aptum uinculo ciuitatis, qualis
ex huiuscemodi hominibus constitui potest. Non autem ulcisci-
tur peccatum cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem
auferuntur. Quam ob rem uide utrum iam peruentum sit ad id
quod infinitum putabas. Institueramus enim quaerere quatenus
habeat ius ulciscendi ea lex qua populi terreni ciuitatesque guber-
nantur.

E. Video peruentum.

33. A. Vides ergo etiam illud, quod poena non esset, siue quae
per iniuriam siue quae per talem uindictam infertur hominibus, si
eas res quae inuito auferri possunt non amarent.

E. Id quoque uideo.

A. Cum igitur eisdem rebus alius male alius bene utatur, et is
quidem qui male, amore his inhaereat^a atque implicetur – scilicet
subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi
constituens quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique
deberet bonum –, ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem
bona esse, sed non sibi – non enim eum bonum melioremue faci-
unt, sed ab eo potius fiunt –, et ideo non eis amore adglutinetur
neque uelut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum
resecari coeperint, eum cruciatu ac tabe foedent, sed eis totus su-
perferatur, et habere illa atque regere, cum opus est, paratus et
amittere ac non habere paratior – cum ergo haec ita sint, num
aut argentum et aurum propter auaros accusandum putas aut
cibos propter uoraces aut uinum propter ebriosos aut muliebres
formas propter scortatores et adulteros atque hoc modo cetera,
cum praesertim uideas et igne bene uti medicum et pane scelerate
ueneficum?

E. Verissimum est non res ipsas, sed homines qui eis male
utuntur esse culpandos.

^a CC pogrešno: *inhereat*

XVI. 34. A: Točno. Ali budući da mislim kako već započinjemo sagledavati što vrijedi vječni zakon, a pronađeno je i dokle može ići vremeniti zakon u kažnjavanju, i jer su dovoljno očito razlikovane dvije vrste stvari, vječne i vremenite, i dvije vrste ljudi, jedni koji slijede i ljube vječna a drugi vremenita dobra, te jer je ustanovljeno kako u moć volje spada da svaki izabere za čim treba ići i što treba prigrliti pa se stoga nikojom stvari duh ne može odvratiti od utvrde u kojoj vlada ni od pravog reda doli po volji, i jer je bjelodano da ni jednu stvar ne valja okrivljavati kad se njome netko zlo služi već samo onoga koji se njome zlo služi – vratimo se opet, ako se slažeš, k problemu postavljenom na početku ovog razgovora i pogledajmo je li on riješen. Bijasmo naime naumili istražiti što je to: zlo činiti, pa smo radi toga kazali sve što je bilo rečeno. S obzirom na to može se sada pripaziti i promotriti je li zlo činjenje nešto drugo negoli to da su zanemarene vječne stvari u kojima duh sam po sebi uživa i sam po sebi ih opaža i koje ne može izgubiti ako ih ljubi, te se pristaje uz vremenita dobra kao da su velika i za divljenje, i uz ona koja se osjećaju po tijelu, tom najslabijem dijelu čovjeka, i koja nikada ne mogu biti sigurna. Meni se naime čini da su u toj jednoj vrsti uključeni svi zli čini, to jest grijesi. A ja čekam da doznam što se tebi čini.

35. E: Tako je kako veliš i slažem se da su svi grijesi sadržani u ovoj jednoj vrsti: kad se netko okrene od božanskih zbiljnosti koje su zaista trajne te se obrati k onima koje su promjenljive i nesigurne. Makar su ove pravo smještene u svojem redu i ostvaruju neku svoju ljepotu, ipak je svojstveno pokvarenu i neurednu duhu da im se težeći za njima podvrgne, premda je on po redu i Božjem pravu postavljen ispred njih, da njima prema svojoj odlučnoj volji upravlja. I čini mi se da istodobno vidim kako je već razriješeno i dokazano ono što smo naumili istražiti u slijedu nakon pitanja o tome što je to zlo činjenje: naime, odakle nam je zlo činjenje? Ako se ne varam, mi to činimo po slobodnoj odluci volje, kako je pokazalo dokazivanje koje smo poduzeli. No pitam: je li nam onaj koji nas je stvorio, trebao dati to slobodno odlučivanje po kojemu, kako smo uvjereni, imamo sposobnost grijеšenja? Čini se naime da mi

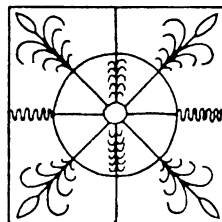
XVI. 34. A. Recte. Sed quoniam et quid ualeat aeterna lex, ut opinor, uidere iam coepimus, et quantum lex temporalis in uindicando progredi possit inuentum est, et rerum duo genera, aeternalium et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum aeternas aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt, quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat in uoluntate esse positum constitit nullaue re de arce domnandi rectoque ordine mentem deponi nisi uoluntate, et est manifestum non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum – referamus nos, si placet, ad questionem in exordio sermonis huius propositam et uideamus utrum soluta sit. Nam quaerere institueramus quid sit male facere, et propter hoc omnia quae dicta sunt diximus. Quocirca licet nunc animaduertere et considerare utrum sit aliud male facere quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur et per se ipsam percipit et quae amans amittere non potest, temporalia et quaeque per corpus, partem hominis uilissimam, sentiuntur et nunquam esse certa possunt quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi uidentur includi. Tibi autem quid uideatur exspecto cognoscere.

35. E. Est ita ut dicis, et adsentior peccata omnia hoc uno genere contineri, cum quisque auertitur a diuinis uereque manentibus et ad mutabilia atque incerta conuertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint et suam quandam pulchritudinem peragant, peruersi tamen animi est et inordinati eis sequendis subici quibus ad nutum suum ducendis potius diuino ordine ac iure praelatus est. Et illud simul mihi uidere iam uideor absolutum atque compertum, quod post illam quaestionem, quid sit male facere, deinceps quaerere institueramus, unde male facimus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstrauit, id facimus ex libero uoluntatis arbitrio. Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere conuincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui

ne bismo grijehili kad bi nam ta sposobnost manjkala, a treba se bojati da se ne bi na taj način Bog smatrao začetnikom naših zlodjela.

40 A: Nemoj se toga bojati, ali trebamo uglaviti drugo vrijeme da se to pažljivije istraži. Ova naime rasprava već zahtijeva mjeru i završetak te bih htio da budeš uvjeren kako smo njome pokucali kao na vrata velikih i dubokih pitanja koja valja istražiti. A kada uz Božje vodstvo budemo počeli ulaziti u njihove unutarnje prostore, zsigurno ćeš prosuditi kolika je razlika između ove rasprave i onoga što
45 slijedi i koliko su ona pitanja izvrsnija ne samo po prodornosti istraživanja nego i po veličanstvenosti predmeta i prejasnom svjetlu istine. Neka samo uz nas bude duh pobožnosti kako bi nam Božja providnost dopustila da nastavimo i dovršimo put koji smo poduzeli!

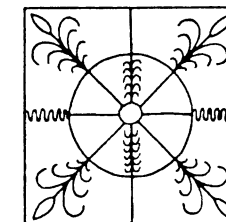
50 E: Prepuštam se tvojoj volji te joj umom i srcem rado pridružujem svoju.



nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi si isto careremus, et metuendum est, ne hoc modo deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.

A. Nullo modo istuc timueris, sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam haec iam sermocinatio modum terminumque desiderat, qua uelim credas magnarum abditarumque rerum inquirendarum quasi fores esse pulsatas. In quarum penetralia cum deo duce uenire coeperimus, iudicabis profecto quantum inter hanc disputationem et eas quae sequuntur intersit quantumque illa praestent non modo inuestigationis sagacitate, sed etiam maiestate rerum et clarissima luce ueritatis. Pietas tantum adsit, ut nos diuina prouidentia cursum quem instituimus tenere et perficere permittat.

E. Cedo uoluntati tuae et ei meam iudicio et uoto libentissime adiungo.

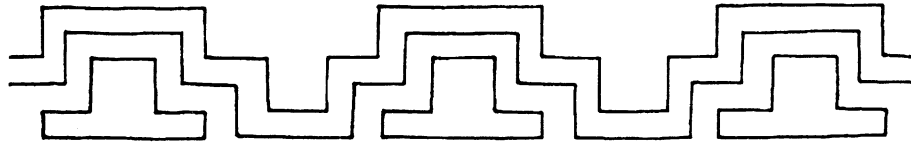




KNJIGA DRUGA

LIBER SECVNDVS





I. 1. E: Objasni mi sada, ako je moguće, zašto je Bog dao čovjeku slobodno odlučivanje volje; jer da ga nije dobio, čovjek sigurno ne bi mogao sagriješiti.¹

A: Za tebe je dakle već sigurno i dokazano da je Bog dao
5 čovjeku to za što misliš da mu nije trebalo biti dano?

E: Ovo je koliko mi se činilo da sam razumio u prethodnoj knjizi: imamo slobodno odlučivanje volje i ne griješimo osim po njemu.

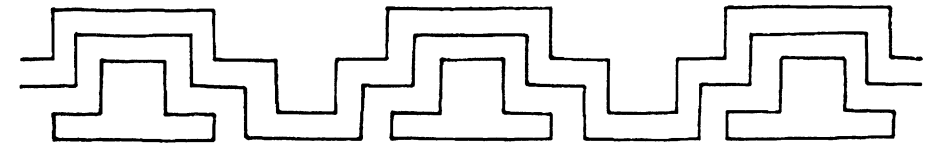
A: I ja se sjećam da nam se to već sasvim razbistrilo. No sada sam te pitao, znaš li da nam je Bog dao to što je očito da imamo i
10 po čemu griješimo.

E: Mislim da nije nitko drugi. Jer od njega smo² i od njega zaslužujemo i kaznu i nagradu, bilo da griješimo bilo da pravo činimo.

A: Želim znati također ovo: razumiješ li to jasno i sigurno ili pak, pokrenut autoritetom, radije to vjeruješ makar ti bilo nepoznato.

¹ Taj prigovor nalazimo u njegovoj racionalnoj varijanti već kod skeptika (Karnead) te u Ciceronovu spisu *De natura deorum* (Stuttgart 1961), 3, 31, 78: »Ako ljudi namjerno u prevaru i zloću preusmjeruju razum što su im ga dali besmrtni bogovi, bolje bi bilo da im ga nisu dali nego li to da su im ga dali.«

² Ova vrlo široko shvaćena ovisnost čovjeka i drugih stvorova o Bogu precizirana je u kontekstu Augustinove raspre s manihejcem Feliksom; na njegovu tvrdnju da je sve stvoreno zapravo dio Boga Augustin odgovara: »Pripazi kako shvaćaš da je Bog svemogući stvoritelj. Sve što postaje i što netko čini ili je od njega (*de se*) ili iz nečega (*ex aliquo*) ili iz ničega (*ex nihilo*). Čovjek od sebe čini sina jer nije svemoguć; iz nečega pak kao zanatlija škrinju od drveta, posudicu od srebra. Mogao je naime načiniti posudicu, ali nije mogao načiniti srebro; mogao



I. 1. E. Iam, si fieri potest, explica mihi, quare dederit deus PL 1239/
homini liberum arbitrium uoluntatis, quod utique si non accepisset, peccare non posset. 1240

A. Iam enim certum tibi atque cognitum est deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas?

E. Quantum in superiori libro intellegere mihi uisus sum, et habemus liberum uoluntatis arbitrium et non nisi eo peccamus. PL 1241

A. Ego quoque memini iam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogauit, utrum hoc quod nos habere et quo nos peccare manifestum est, deum nobis dedisse scias.

E. Nullum alium puto. Ab ipso enim sumus et siue peccantes siue recte facientes ab illo poenam meremur aut praemium.

A. Hoc quoque utrum liquido noueris an auctoritate commotus libenter etiam incognitum credas, cupio scire.

je načiniti škrinju, ali nije mogao načiniti drvo. Iz ničega pak, tj. iz toga što uopće nije, načiniti da bude – to ne može nitko od ljudi. Ali može Bog jer je svemoguć pa od sebe rada Sina, iz ničega stvara svijet, a iz blata oblikuje čovjeka: da bi po tim trima moćima (tj. po rađanju, stvaranju i oblikovanju, S.K.) pokazao svoju učinkovitost koja je u svemu jaka. Što je on od sebe načinio, ne smije se reći da je načinio, nego da je rodio (*genuisse*). Ono pak što je iz nečega, kao čovjek iz zemlje, nije ... tako da bi mu netko drugi načinio zemlju iz koje bi on načinio čovjeka kao što je Bog srebraru načinio srebro iz kojega taj pravi posudicu: nego, on je učinio da bude što nije bilo i opet ono što iz toga jest, što je već on sam iz ničega stvorio da bude. Tako se dakle shvaća tijelo, tako duša i tako svekoliko stvorenje što ga je Bog načinio; nije rođeno od Boga da bude ono što je Bog« (*De actis cum Felice Manichaeo* 2, 18; PL 42, 547–548).

15 E: Potvrđujem da sam o toj stvari prvo povjerovao autoritetu. No što je istinitije negoli da je sve dobro od Boga i da je sve pravedno dobro te da je pravedno da za grešnike bude kazna, a za one koji pravo djeluju nagrada? Iz toga se zaključuje da Bog grešnicima daje nesreću, a onima koji pravo čine blaženstvo.

20 2. A: Ničemu se ne suprotstavljam. Ali pitam za ono drugo: kako znaš da smo mi od njega? Sada naime nisi to objasnio, nego ovo da od njega zaslužujemo ili kaznu ili nagradu.

E: Vidim da je i to očito ne od drugud osim odatle što je već sigurno da Bog grijehe kažnjava jer od njega je sva pravednost.
25 Doista, kao što je svojstveno nečijoj dobroti da tuđincima iskaže dobročinstva, nije isto tako svojstveno pravednosti da postupa protiv tuđinaca. Odatle je bjelodano da njemu pripadamo jer on ne samo da je prema nama veoma dobrohotan u davanju nego i sasvim pravedan u kažnjavanju. Nadalje, iz toga što sam naveo i s čime si
30 se ti složio, da je naime sve dobro od Boga, može se također razumjeti da je i čovjek od Boga. Zaista, sâm čovjek ukoliko je čovjek, jest neko dobro budući da može pošteno živjeti kada hoće.³

3. A: Jasno, ako je tome tako, riješeno je pitanje koje si postavio. Ako je čovjek neko dobro i ne može dobro djelovati osim kada
35 to hoće, mora imati slobodnu volju bez koje ne može pravedno djelovati. Stoga pak što se po njoj također griješi, ne smije se vjerovati da ju je Bog za to dao. Dovoljan je dakle razlog zašto ju je morao dati u tome što bez nje čovjek ne može pošteno živjeti. A da je ona baš za to dana, može se razumjeti odatle: ako bi se netko njo-
40 me koristio da bi griješio, taj bi po Božjoj odredbi bio kažnjen. To bi pak bilo nepravedno da je slobodna volja dana ne samo da se pošteno živi nego i zato da se griješi. Jer kako da bude pravedno kažnjen onaj koji se voljom služi za onu stvar za koju je ona dana? Sad pak kad Bog kažnjava grešnika, što ti se drugo čini da on veli

³ Tu je anticipiran odgovor na polazišno pitanje druge knjige *De libero arbitrio*: ako je Bog dobar i svako dobro dolazi od njega, onda od njega dolazi i čovjek sa svim svojim sposobnostima ili moćima kojima se treba služiti na dobro.

E. Auctoritati quidem me primum de hac re credidisse confirmo. Sed quid uerius quam omne bonum ex deo esse et omne iustum bonum esse et peccantibus poenam recteque facientibus praemium iustum esse? Ex quo conficitur a deo adfici et peccantes miseria et recte facientes beatitate.

2. A. Nihil resisto. Sed quaero illud alterum, quomodo noueris nos ab ipso esse. Neque enim hoc nunc, sed ab ipso nos uel poenam uel praemium mereri explicasti.

E. Hoc quoque non aliunde uideo esse manifestum, nisi quod iam constat deum uindicare peccata, siquidem ab illo est omnis iustitia. Non enim ut alicuius est bonitatis alienis praestare beneficia, ita iustitiae uindicare in alienos. Vnde manifestum est ad eum nos pertinere, quia non solum in nos benignissimus in praestando, sed etiam iustissimus in uindicando est. Deinde ex eo, quod ego posui tuque concessisti, omne bonum ex deo esse, etiam hominem ex deo esse intellegi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est, quia recte uiuere cum uult potest.

3. A. Plane si haec ita sunt, soluta quaestio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum uellet, recte facere, debuit habere liberam uoluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest uiuere. Ad hoc autem datam uel hinc intellegi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, diuinitus in eum uindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte uiueretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset uoluntas data. Quomodo enim iuste uindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset uoluntate, ad quam rem data est? Nunc uero deus cum peccantem punit, quid aliud tibi uidetur dicere nisi: “Cur

Taj će se odgovor sustavno i u pojedinostima razrađivati u tijeku cijele druge knjige. Kasnije se Pelagije poslužio tim mjestom (uz još neka druga mjesta) da bi umanjio značenje milosti; usp. Augustinovu reakciju u *Preispitivanja* 1, 9, 3 (str. 356–360).

45 ako ne ovo: “Zašto se nisi koristio slobodnom voljom za onu stvar za koju sam ti je dao, to jest da dobro djeluješ?” Nadalje, kad bi čovjeku nedostajala slobodna odluka volje, kako bi onda postojalo ono dobro kojim se odlikuje sama pravednost kad osuđuje grijehe i nagrađuje dobra djela? Jer ono što se ne bi događalo po volji, ne bi bilo ni grijeh ni dobro djelo. A da čovjek nema slobodne volje, bila bi po tome nepravedna i kazna i nagrada. Bilo je dakle nužno da pravednost bude i u kazni i u nagradi jer je i to jedno od dobara koja su od Boga. Bog je dakle morao dati čovjeku slobodnu volju.

II. 4. E: Slažem se sada da ju je Bog dao. Ali molim te, ne izgleda li ti kako nije smjelo biti moguće da se ona okrene prema grijehšenju ako je dana da se čini dobro, kao što je i sama pravednost dana ljudima da žive kako valja? Zaista, može li uopće netko po svojoj pravednosti živjeti kako ne valja? Tako, ako je volja dana da se dobro djeluje, nitko ne bi mogao grijehšiti po volji.

A: Bog će mi, nadam se, udijeliti da ti uzmognem odgovoriti; štoviše, dat će da ti sam sebi odgovoriš zahvaljujući istini koja unutra poučava i koja je vrhovna učiteljica svijetu.⁴ Nego, hoću da mi malko veliš, držiš li sigurnim i dokazanim ono o čemu te bijah upitao, da nam je naime Bog dao slobodnu volju; je li možda potrebno reći da nam Bog nije smio dati ono što priznajemo da nam je dao? Jer ako je nesigurno da je on dao slobodnu volju, s pravom pitamo je li dobro da nam je ona dana, kako bi se onda kada bismo doznali da je dobro što nam je dana, doznalo i to da ju je dao onaj od kojega je duša dobila sva dobra; ako bismo pak saznali kako nije dobro da nam je dana, da onda razumijemo kako je nije dao onaj kojega nije dopušteno okriviti. Ali ako je sigurno da ju je on dao, potrebno je da priznamo: niti nam je morala biti uskraćena niti nam je morala biti drugačije dana negoli je dana, bez obzira na to kako nam je

⁴ Podsjećanje na prosvjetljenje istinom odozgor i iznutra (tj. od Boga), usp. 2, 7, 19; 2, 10, 29; 2, 13, 35 – 2, 15, 39; usp. 2, 12, 33 i bilj. ondje. – Na ovim mjestima pokazuje se nešto poput koordinatnog sustava Augustinove ontologije, i to u paru *foris* – *intus* (vani – unutra); tome se još pridružuju neki drugi parovi, npr. *sensibilia* – *intelligibilia* (osjetilne i umske zbiljnosti), *temporalia* – *aeterna* (vremenite i vječne zbiljnosti), *caralia* – *spiritalia* (putene i duhovne

non ad eam rem usus es libera uoluntate, ad quam tibi eam dedi?” hoc est ad recte faciendum? Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero uoluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset aut recte factum quod non fieret uoluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo uoluntatem liberam non haberet. Debuit autem et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex deo. Debuit igitur deus dare homini liberam uoluntatem.

II. 4. E. Iam concedo eam deum dedisse. Sed nonne tibi uideatur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse conuerti, sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene uiuendum? Numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male uiuere? Sic nemo posset per uoluntatem peccare, si uoluntas data est ad recte faciendum.

PL 1242

A. Donabit quidem deus, ut spero, ut tibi ualeam respondere, uel potius ut ipse tibi, eadem quae summa omnium magistra est ueritate intus docente, respondeas. Sed paulisper uolo mihi dicas, si id quod abs te quaesieram certum et cognitum tenes, deum nobis dedisse liberam uoluntatem, utrum oporteat dicere dari non debuisse quod dedisse confitemur deum. Si enim incertum est utrum dederit, recte quaerimus utrum bene sit data, ut cum inuenimus bene datam esse, inueniatur etiam illum dedisse a quo animae data sunt omnia bona; si autem inuenerimus non bene datam esse, non eum dedisse intellegamus, quem culpae nefas est. Si uero certum est quod ipse illam dederit, oportet fateamur, quoquo modo data est, neque non dari neque aliter eam dari debuisse

zbiljnosti); u pozadini stoji Platonovo razlikovanje osjetilnog i umskog. Ti su pojmovi poput polova i ne smiju se shvaćati dualistički u smislu počela, jer je Bog samo Dobro i Stvoritelj svega dobra. Stoga je i stvorenje stvoreno dobro. Ako je sve ono što je vanjsko, osjetilno i vremenito također pod znakom zla, to je zbog nereda koji se uspostavio u svijetu – u konačnici po ljudskom grijehu, i to od početka. Usp. *Conf.* 7, 3, 4; 7, 5, 7; 7, 7, 11; 7, 12, 18; 7, 16, 22.

dana. Jer dao ju je onaj čije se djelovanje ni na koji način ne može s pravom kuditi.⁵

5. E: Ali budući da to još ne posjedujem u spoznaji iako to postojanom vjerom držim, istražujmo tako kao da je sve nesigurno.
 25 Vidim naime da iz toga što nije sigurno je li slobodna volja dana da se dobro djeluje, jer po njoj možemo također griješiti, biva nesigurno i to je li ona morala biti dana. Ako pak nije sigurno da je dana kako bi se dobro djelovalo, nesigurno je i to da je morala biti dana; po tome će pak također biti nesigurno je li je Bog dao, jer ako nije
 30 sigurno da ju je bio dužan dati, nesigurno je i to da ju je dao on za kojega je bezbožno vjerovati da je nešto dao što nije moralo biti dano.

A: Ali barem je za tebe sigurno to da Bog postoji?

E: I to držim postojanim, ali ne po motrenju umom, nego po vjerovanju.

- 35 A: Kad bi ti dakle netko od onih ludih, o kojima je pisano: *Reče luda u svom srcu: nema Boga*⁶, rekao ovo i ne bi s tobom htio vjerovati ono što ti vjeruješ nego spoznati vjeruješ li istinite stvari, bi li ostavio čovjeka ili bi smatrao da ga na neki drugi način trebaš uvjeriti u ono što nepoljuljanom vjerom držiš, osobito ako se onaj ne bi
 40 tvrdokorno protivio nego bi to željno htio spoznati?

E: Ovo zadnje što si rekao podsjeća me na ono što treba da mu odgovorim. Jer zaista, makar on bio i najluđi, složio bi se da uopće ni o čemu ne treba raspravljati s nekim prijevornim i tvrdokornim čovjekom, a pogotovo ne o tako važnoj stvari. Dopustivši ovo on bi

⁵ Primjer svojevrsnog augustinskog optimizma: bogohulno je imati pojam o Bogu koji ne bi bio najbolji što ga je uopće moguće misliti, usp. 1, 2, 5; 2, 6, 14; 3, 3, 6–7; 3, 5, 12–13. 16. 18; 3, 9, 24–28; 3, 12, 36 – 3, 16, 46. I u drugim Augustinovim djelima nailazimo na slične izraze, usp. »Oportet esse Trinitatem, qua nihil praestantius, intelligentius et beatius invenire perfecta ratio potest«, *De diversis quaestionibus* 83, q. 18; »Unum certe quaerimus quo simplicius nihil est«, *De vera religione* 35, 65. – Oni su prisutni već u stoičkoj i neoplatonskoj filozofiji prije Augustina: Ciceron govori o ljudskom pamćenju (*memoria*) i mašti (*phantasia*) kao božanskim značajkama po kojima je čovjek nekako sro-

quam data est. Ille enim dedit cuius factum recte reprehendi nullo pacto potest.

5. E. Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint. Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum uoluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum, utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse; ac per hoc etiam utrum eam deus dederit incertum erit, quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse aliquid quod dari non debuit.

A. Illud saltim tibi certum est deum esse.

E. Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo.

- A. Si quis ergo illorum insipientium de quibus scriptum est: *Dixit insipiens in corde suo: non est deus*, hoc tibi diceret nec uellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum uera credideris, relinqueresne hominem an aliquo modo quod inconcussum tenes persuadendum esse arbitrareris, praesertim si ille non obluctari peruicaciter, sed studiose id uellet agnoscere?

E. Hoc quod ultimum posuisti satis me admonet quid ei respondere deberem. Certe enim quamuis esset absurdissimus, concederet mihi cum doloso et peruicaci de nulla omnino et maxime de re tanta non esse disserendum. Quo concesso prior mecum ageret, ut

dan s božanskim bićima pa veli za njih: »To je zaista ono od čega se ni u bogu ništa veće ne može spoznati...« (*Tusc.* 1, 26, 65); Laktancije navodi Senekinu izreku: »Božanstvo je nepojmljivo veliko i veće nego li se može zamisliti« (*Div. inst.* 6, 24, 11; PL 6, 724 A); usp. također Epiktet (djela u izd. H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes etc.*, Stuttgart 1965, Bibl. Teubn.), *Enchiridion* 31, 1; *Diatriba* 1, 12, 4–16; Plotin, *Enn.* 5, 3, 15.

⁶ Ps 14 (13), 1; 53 (52), 1.

45 me najprije nastojao uvjeriti kako dobra srca ovo traži te da se u njemu, što se tiče ove stvari, ne krije ništa prijevarno ni tvrdokorno. Tada bih mu dokazao, što smatram veoma lakom stvari za bilo koga, koliko bi bilo pravednije – budući da on hoće da drugi, koji ih ne poznaje, vjeruje o tajnama njegove duše njemu koji ih poznaje – da i on povjeruje kako Bog postoji zbog knjiga tako velikih muževa koji su ostavili pismeno svjedočanstvo o tom da su živjeli s Božjim Sinom; jer pisali su da su vidjeli one stvari koje se nikako ne bi mogle dogoditi da nema Boga; i odviše bi bio bezuman on koji hoće da vjerujem njemu, kad bi mi predbacio što sam povjerovao njima. A sada, što nije mogao s pravom prekoriti, nikako neće iznaći razloga zašto ne bi to htio nasljedovati.⁷

A: Ako dakle smatraš da je o pitanju Božjeg postojanja dovoljno što smo prosudili kako se ne trebamo bojati da povjerujemo tako velikim muževima, zašto, molim te, slično ne misliš da i o tim stvarima, o kojima smo kao o nesigurnima i potpuno nepoznatima odlučili istraživati, treba isto tako vjerovati autoritetu onih muževa kako se više ne bismo mučili u istraživanju tih stvari?

E: Ali mi želimo također znati i razumjeti ono što vjerujemo!⁸

6. A: Dobro se sjećaš; i ne možemo zaniijekati ono što smo ustanovili na početku prethodne rasprave.⁹ Jer kad vjerovanje ne bi bila jedna stvar, a razumijevanje druga i kad ne bi trebalo prije vjerovati ono veliko i božansko što želimo razumjeti, uzalud bi bio rekao prorok: *Ako ne budete vjerovali, nećete razumjeti*.¹⁰ A i sam naš Gospodin riječima i djelima poticao je one koje je pozvao na spase-nje da najprije vjeruju, a poslije kad je govorio o onom daru što ga kani dati vjernicima nije rekao: “Ovo je vječni život da vjeruju”, nego: *Ovo je, reče, vječni život da spoznaju tebe, pravoga Boga i*

⁷ Evodije nastoji dokazati razumnost nečeg što se u vjeri prihvaća na temelju svjedočanstva vjerodostojnih svjedoka, usp. *Util. cred.* 12, 26; *Civ. dei* 11, 3.

⁸ Nakon što je metodološka sumnja sudionika u razgovoru obuhvatila sve, uključujući i Božje postojanje, još se jednom ističe osnovna nakana dijaloga: racionalno produbiti sve razloge i tvrdnje što ih njihov vjerski život pred njih

sibi crederem bono animo eum istuc quaerere neque aliquid in se, quod ad rem hanc adtinet, doli ac peruicaciae latere. Tum ego demonstrarem, quod cuius facillimum puto, quanto esset aequius, cum sibi de occultis animi sui quae ipse nosset uellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum uirorum libris, qui se cum filio dei uixisse testatum litteris reliquerunt, esse deum crederet, quia et ea se uidisse scripserunt quae nullo modo fieri possent si non esset deus et nimium stultus esset si me reprehenderet quod illis crediderim qui sibi uellet ut crederem. Iam uero quod recte reprehendere non ualeret, nullo modo reperiret cur etiam nollet imitari. PL 1243

A. Si ergo utrum sit deus satis esse existimas, quod non temere tantis uiris credendum esse iudicauimus, cur non, quaeso te, de his quoque rebus, quas tamquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorundem uirorum auctoritati sic esse credendum ut de inuestigatione earum nihil amplius laboremus?

E. Sed nos id quod credimus nosse et intellegere cupimus.

6. A. Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse negare non possumus. Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et diuinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: *Nisi credideritis, non intellegetis*. Ipse quoque dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est quos ad salutem uocauit, sed postea cum de ipso dono loqueretur quod erat daturus credentibus non ait: “Haec est autem uita aeterna ut credant”, sed: *Haec est, inquit, uita aeterna ut cognoscant te uerum*

stavlja te odbiti manihejske prigovore na račun kršćanstva. – U nastavku (2, 3, 7) Augustin predlaže plan rasprave sve do konca 2. knjige.

⁹ Usp. 1, 2, 4–5.

¹⁰ Iz 7, 9 (LXX).

75 onoga kojega si poslao, Isusa Krista.¹¹ Zatim veli onima koji već vjeruju: *Tražite i naći ćete*;¹² jer ne može se reći da je nađeno što se vjeruje a da nije spoznato, niti je tkogod sposoban da nađe Boga ako prije nije povjerovao ono što potom hoće spoznati. Stoga slušajući Gospodnje zapovijedi tražimo uporno; jer što na njegov nalog tražimo, to ćemo naći kad on to bude pokazao,¹³ koliko je nama takvima moguće otkriti te stvari u ovom životu. Trebamo naime
80 vjerovati da će ove stvari promatrati i posjedovati čak za svog zemaljskog života oni bolji, a svi dobri i pobožni jasnije i savršenije nakon ovog života; a trebamo se nadati da će i nama tako biti te da na svaki način valja željeti i voljeti ove stvari pošto su prezrene one zemaljske i ljudske.

III. 7. Istražujmo dakle, ako se slažeš, ovim redom: ponajprije, kako se pokazuje da Bog postoji;¹⁴ zatim, jesu li od njega bilo koja dobra u bilo kojoj mjeri; na kraju, treba li u dobra ubrajati slobodnu volju. Kad ovo budemo otkrili, mislim da će se u dovoljnoj mjeri
5 očitovati je li ona čovjeku s pravom dana. Da krenemo dakle od onoga što je najjasnije: pitam te, postojiš li ti? Ili se možda bojiš da pri tom pitanju ne pogriješiš, budući da onda kada te ne bi bilo, ne bi mogao ni pogriješiti?¹⁵

E: Prijedi radije na ono što slijedi!

10 A: Budući da je dakle jasno da postojiš, a ne bi ti drugačije moglo biti jasno nego tako što živiš, jasno je i to da živiš. Razumiješ li da je to dvoje sušta istina?

¹¹ Iv 17, 3. – Usp. o biblijskom pojmu spoznaje u X. Léon–Difour (ur.): *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969: čl. spoznati st. 1244–1250.

¹² Mt 7, 7.

¹³ Naznaka Augustinove teorije iluminacije, usp. 2, 15, 39.

¹⁴ Ovaj Augustinov uspon duha k Bogu (2, 3, 7 – 2, 15, 39) odvija se u tri progresivna koraka: a) postojanje (*esse*) – življenje (*vivere*) – razumijevanje/umsko motrenje (*intelligere*): 2, 3, 7; b) osjetilo (*sensus*) – unutarnje osjetilo (*sensus interior*) – razum (*ratio*): 2, 3, 8 – 2, 6, 13; c) pristup u područje motrenja ponad i preko razuma: 2, 6, 14 – 2, 15, 39. Sve ovo ima dakako svoje neoplatonske korijene, ali je Augustin to samostalno razvijao. On poduzima slične

deum et quem misisti Iesum Christum. Deinde iam credentibus dicit: *Quaerite et inuenietis*; nam neque inuentum dici potest quod incognitum creditur neque quisquam inueniendo deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus. Quapropter domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter; quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inueniemus, quantum haec^a in hac uita et a nobis talibus inueniri queunt. Nam et a melioribus, etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc uitam euentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est et nobis ita fore sperandum et ista contemptis terrenis et humanis omni modo desideranda et diligenda sunt.

III. 7. Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo manifestum est deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit uoluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris? cum utique si non esses falli omnino non posses.

E. Perge potius ad cetera.

A. Ergo quoniam manifestum est esse te nec tibi aliter manifestum esset nisi uiueres, id quoque manifestum est, uiuere te. Intellegisne duo ista esse uerissima?

misaone uspone k Bogu još u *De quant. an.* 33, 70–76; *De Musica* 6, 5, 8; *De div. qaest.* 83, q. 45, 7–8; q. 54; *Conf.* 7, 10, 16; 7, 17, 23; 9, 10, 23–25; 10, 6, 8 – 10, 28, 39; 10, 40, 65; *Enarr. in Ps.* Ps. 41; *De vera rel.* 29, 52 – 36, 66.

¹⁵ Ovo je tzv. Augustinov *cogito*; usp. također *Civ. dei* 11, 26: »Jer ako se varam, postojim. Tko naime ne postoji, ne može se ni varati; i po tome jesam ako se varam.« – Sada slijedi razrada prvoga koraka u usponu duha k Bogu, tj. razmatranje o stupnjevima bitka: postojanje, življenje, razumijevanje (shvaćanje).

^a CC ispustio (pogrešno)

E: Potpuno razumijem.

A: Dakle je očito i ovo treće, naime to da razumiješ.

15 E: Jasno je.

A: Što ti se čini najboljim u ovom trojem?

E: Razumijevanje.¹⁶

A: Zašto ti se to čini?

E: Budući da jest ovo troje: postojanje, življenje i razumijevanje,
20 a kamen postoji i životinja živi, ipak ne mislim da kamen živi ili da životinja razumije; ali onaj koji razumije sasvim sigurno i postoji i živi. Stoga se ne ustručavam prosuditi izvrsnijim ono biće koje posjeduje sve ovo troje od onoga kojemu nedostaje makar samo jedno. Jer ono koje živi, sigurno i postoji, ali ne slijedi da i razumije; smatram da je takav život životinje. A za ono što postoji ne slijedi da
25 također živi i razumije; mogu naime reći da postoje mrtvaci, ali nitko neće reći da oni žive. Ono pak što ne živi, još mnogo manje razumije!

A: Prihvaćamo dakle da od ovog trojeg dvoje nedostaje mrtvacu,
30 jedno životinji, a nijedno čovjeku.

E: Tako je.

A: Prihvaćamo i to da je u ovom trojem bolje ono što čovjek posjeduje uz preostalo dvoje, to jest razumijevanje, iz čijeg posjedovanja slijedi i postojanje i življenje.

35 E: Dakako da prihvaćamo!

8. A: Reci mi sada znaš li da imaš ona najraširenija osjetila vida, sluha, njuha, okusa i opipa?¹⁷

E: Znam.

¹⁶ Usp. 1, 8, 18 bilj. 39.

¹⁷ Slijedi analiza spoznajne razine ljudske duše te osjetilnih i drugih predmeta spoznaje: osjetila, unutarnje osjetilo, razum (2, 3, 8 – 2, 6, 13); na kraju se

E. Prorsus intellego.

A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te.

E. Manifestum.

A. Quid in his tribus tibi uidetur excellere?

E. Intellegentia.

A. Cur tibi hoc uidetur?

E. Quia cum tria sint haec, esse uiuere intellegere, et lapis est et pecus uiuit, nec tamen lapidem puto uiuere aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et uiuere certissimum est. Quare non dubito id excellentius iudicare cui omnia tria insunt quam id cui uel unum desit. Nam quod uiuit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intellegat, qualem uitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et uiuat et intellegat, nam esse cadauera possum fateri, uiuere autem nullus dixerit. Iam uero quod non uiuit, multo minus intellegit. PL 1244

A. Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaueri, unum pecori, nihil homini.

E. Verum est.

A. Tenemus etiam id, esse in his tribus praestantius quod homo cum duobus ceteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et uiuere.

E. Tenemus sane.

8. A. Dic mihi iam utrum illos uulgatissimos corporis sensus habere te noueris, uidendi et audiendi et olfaciendi et gustandi et tangendi.

E. Noui.

dolazi do onog što je ponad razuma (2, 6, 14), ali se vraća na ono što je zajedničko u osjetilnoj spoznaji u 2, 7, 15 – 19.

A: Što ti se čini da spada u osjetilo vida; to jest, što misliš da
40 gledajući osjećamo?

E: Bilo što tjelesno.

A: Osjećamo li vidom i ono što je tvrdo i meko?

E: Ne.

A: Što je dakle vlastito očima te njima to dotično osjećamo?

45 E: Boja.

A: A što ušima?

E: Zvuk.

A: A njuhu?

E: Miris.

50 A: A osjetilu kušanja?

E: Okus.

A: A opipu?

E: Meko ili tvrdo, glatko ili hrapavo i mnogo takvoga.

A: Ali oblike tjelesa, velike, male, četvrtaste, okrugle i drugo
55 što takvo – ne osjećamo li to opipom i vidom tako da to ne možemo
pripisati ni opipu ni vidu, nego i jednom i drugom?

E: Razumijem.

A: Razumiješ li također da pojedina osjetila imaju nešto vlastito
o čemu nam javljaju, a da neka osjetila imaju nešto zajedničko?

60 E: Razumijem i to.

A: Možemo li dakle ono što spada na neko od osjetila i što
imaju zajedničko među sobom ili sva ili neka od njih prosuditi iko-
jim od njih?

E: Nipošto, nego to prosuđujemo nekim unutarnjim osjetilom.

65 A: A da nije to možda sâm razum kojega životinje nemaju? Mi-
slim naime da sve to razumom shvaćamo te spoznajemo da je tako.

A. Quid putas pertinere ad uidendi sensum? id est, quid putas
nos uidendo sentire?

E. Quaecumque corporalia.

A. Num etiam dura et mollia uidendo sentimus?

E. Non.

A. Quid ergo proprie ad oculos pertinet, quod per eos sentimus?

E. Color.

A. Quid ad aures?

E. Sonus.

A. Quid ad olfactum?

E. Odor.

A. Quid ad gustatum?

E. Sapor.

A. Quid ad tactum?

E. Molle uel durum, lene uel asperum et multa talia.

A. Quid? corporum formas, magnas breues quadras rotundas
et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et uidendo sentimus
et ideo nec uisui proprie nec tactui tribui possunt, sed utrique?

E. Intellego.

A. Intellegis ergo et quaedam singulos sensus habere propria
de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia?

E. Et hoc intellego.

A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat et quid inter se
uel omnes uel quidam eorum communiter habeant, num possumus
ullo eorum sensu diiudicare?

E. Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur.

A. Num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent? Nam, ut opi-
nor, ratione ista comprehendimus et ita se habere cognoscimus.

E: Ja pak mislim da razumom shvaćamo kako postoji neko unutarne osjetilo kojemu se od ovih pet najpoznatijih osjetila sve prenosi. Jedno je naime ono čime životinja vidi, a drugo ono čime
70 izbjegava ili teži za onim što gledajući osjeća. Onaj je osjet u očima, dok je ovaj unutra, u samoj duši; njime životinje ili žude i grabe ne samo ono što vide nego i ono što čuju i ono što opažaju ostalim osjetilima tijela ako ih privlači ili izbjegavaju i odbacuju ako ih odbija. Ovo se pak osjetilo ne može nazvati ni vid ni sluh ni miris ni okus ni
75 opip, nego ne znam što drugo što upravlja svima zajedno. A budući da ovo, kao što rekoh, razumom shvaćamo, onda to isto ne možemo nazvati razumom jer je očito da se to nalazi i u životinjama.

9. A: Priznajem ovo što god to bilo i ne ustručavam se da to nazovem unutaršnjim osjetilom.¹⁸ Ali ne može prispjeti k znanju
80 ono što nam prenose tjelesna osjetila ako se ne prijede također preko toga. Što god naime znamo, držimo da je to shvaćeno razumom. No znamo da se boje ne mogu osjećati sluhom niti glasovi vidom, a da o ostalome i ne govorim. A kada to znamo, ne znamo to ni očima ni ušima, a niti onim unutaršnjim osjetilom koje ne
85 dostaje ni životinjama. Ta nećemo valjda vjerovati da one znaju kako se svjetlo ne osjeća ušima ni glas očima budući da to ne razlikujemo drugačije negoli razumskom pozornošću i razmišljenjem.

E: Ne mogu reći da sam to potpuno shvatio. A što ako onim unutaršnjim osjetilom, za koje dopuštaš da ni životinjama ne nedostaje, one razlučuju i to da se boje ne mogu osjetiti sluhom ni glasovi
90 vidom?

A: Zar također misliš da one mogu razlikovati jedno od drugoga: i boju koja se opaža, i osjet koji je u oku, i ono unutarne osjetilo pri duši, i razum kojim se to pojedinačno određuje i nabraja?

¹⁸ Augustinovo izlaganje o osjetilima i o "šestom", unutaršnjem osjetilu (2, 3, 8 – 2, 5, 12), odgovara Aristotelovoj teoriji o nekom zajedničkom osjetilu (*sensus communis*) kojim se osjeća osjećanje, kao o počelu koje objedinjuje i prosuđuje osjetilne datosti (*De anima* III, 1–2; 426 b 10 i 23; 427 b 3). Čini se da je Augustin tek posredno, preko stoika i neoplatoničara, primio taj nauk; usp.

E. Magis arbitrator nos ratione comprehendere esse interiorem quendam sensum ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo uidet bestia et aliud quo ea quae uidendo sentit uel uitat uel appetit. Ille enim sensus in oculis est, ille autem in ipsa intus anima, quo non solum ea quae uidentur, sed etiam ea quae audiuntur quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, uel adpetunt animalia delectata et adsumunt uel offensa deuitant et respuunt. Hic autem nec uisus nec auditus nec olfactus nec gustatus nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem uocare non possum, quoniam et^a bestiis inesse manifestum est.

9. A. Agnosco istuc quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, peruenire ad scientiam non potest. Quicquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, PL 1245 ut de ceteris taceam, nec colores auditu nec uoces uisu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis nec auribus scimus neque illo sensu interiore quo nec bestiae carent. Non enim credendum est eas nosse nec auribus sentiri lucem nec oculis uocem, quoniam ista non nisi rationali animaduersione et cogitatione discernimus.

E. Non possum dicere hoc me habere perceptum. Quid si enim sensu illo interiore, quo eas non carere concedis, hoc quoque diiudicant, nec colores auditu nec uisu uoces posse sentire?

A. Num etiam putas eas posse discernere ab inuicem colorem qui sentitur et sensum qui in oculo est et illum interiorem sensum apud animam et rationem qua ista singillatim definiuntur et dinumerantur?

bilješku G. Madeca u: *Oeuvres de Saint Augustin, 6: Dialogues philosophiques: De magistro – De libero arbitrio*, Paris, 1986. (3. izd.), str. 566 sl. Vjerojatno je *interior vis* (unutarnja moć) u *Conf.* 7, 17, 23 istovjetna s unutaršnjim osjetilom; isto i *interior sensus* u *Conf.* 1, 20, 31.

^a CC pogrešno: *est*

95 E: Nipošto.

A: No može li sâm razum razlikovati ova četiri osjetila jedno od drugoga te ih definicijama odrediti ako se k njemu ne prenose i boja po osjetilu očiju, i ovo opet po onom unutarnjem osjetilu koje njime upravlja, i ovo isto unutarnje samo po sebi ako nema
100 više ništa između njih?

E: Ne vidim kako bi mogao drugačije.

A: A ne vidiš li da se osjetilom očiju osjeća boja, a da se isto to osjetilo ne osjeća tim osjetilom? Jer onim osjetilom kojim vidiš boju ne vidiš i to da ono vidi.

105 E: Nipošto.

A: Potrudi se da to dobro razlučiš. Smatram naime da nećeš osporiti kako je jedno boja, a drugo vidjeti boju, dok je opet drugo imati osjetilo – makar boja ne bila nadomak – kojim se ona može vidjeti kad bi bila nadomak.

110 E: Razlučujem i dopuštam da se ovo međusobno razlikuje.

A: Zar vidiš očima ikoje od tog trojega osim boje?

E: Ništa drugo.

A: Reci mi dakle kako vidiš drugo dvoje. Ne možeš ih naime razlikovati ako ih ne vidiš.

115 E: Ne znam što drugo; znam da jest, ništa više.

A: Ne znaš dakle upravlja li tjelesnim osjetilima sam razum ili onaj život što ga zovemo unutarnjim osjetilom ili nešto drugo?

E: Ne znam.

A: A ipak znaš da se to ne može odrediti drugačije doli razumom te da razum to ne čini osim kod onoga što mu je dano na ispitivanje.
120

E: Zasigurno.

E. Nullo modo.

A. Quid? ista ratio posset haec quattuor discernere ab inuicem et definitionibus terminare, nisi ad eam referretur et color per oculorum sensum et ipse rursus per illum interiorem qui ei praesidet et idem interior per se ipsum, si tamen iam nihil aliud interpositum est?

E. Non uideo quomodo aliter posset.

A. Quid? hoc uidesne, sensu oculorum colorem sentiri, eundem autem sensum eodem sensu non sentiri? Non enim quo sensu colorem uides, hoc eodem uides etiam ipsum uidere.

E. Non omnino.

A. Enitere etiam ista diiudicare. Nam credo te non negare aliud colorem esse et aliud colorem uidere et item aliud, etiam cum color non subest, habere sensum quo uideri posset si subest.

E. Discerno et ista et inter se differre concedo.

A. Num horum trium quicquam uides oculis nisi colorem?

E. Nihil aliud.

A. Dic ergo unde uideas alia duo. Non enim ea posses non uisa discernere.

E. Nescio quid aliud; esse scio, nihil amplius.

A. Nescis igitur, utrum iam ipsa sit^a ratio an illa uita sit, quam sensum interiorem uocamus praecellentem sensibus corporis, an aliquid aliud?

E. Nescio.

A. Illud tamen scis, ea definire nisi ratione non posse neque rationem id facere nisi de his quae sibi examinanda offeruntur.

E. Certum est.

^a CC ispustio (pogrešno)

125 A: Što god drugo dakle bilo to čime se može osjetiti ono što znamo, posao je razuma kojemu se daje i javlja sve što se događa da one stvari koje se opažaju mogu biti svojim međama razmeđene i shvaćene ne samo opažanjem nego i spoznanjem.

E: Tako je.

130 A: Zar dakle sam razum, koji razlikuje svoje sluge jednog od drugoga i ono što oni donose te također spoznaje ono što ga dijeli od njih i potvrđuje da im je nadmoćan, shvaća samoga sebe nekom drugom stvari osim samim sobom? Ili bi nekako drugačije znao da imaš razum ako to ne bi razumom opažao?

E: Sušta je istina.

135 A: Jer kad osjećamo boju, ne osjećamo istim osjetilom i to da osjećamo, i ne čujemo svoje čujenje kada zvuk čujemo, niti nam nečim miriši naš njuh kada mirišemo ružu, i ne kušamo u ustima samo osjetilo okusa kada bilo što kušamo, niti možemo osjetiti samo osjetilo opipa kada nešto diramo, očito je dakle da se tih pet osjetila ne mogu osjetiti nikojim od njih, premda se njima osjeća
140 svaki tjelesni predmet.

E: Očito je.

IV. 10. A: Držim da je očito i to kako ono unutarne osjetilo ne osjeća samo ono što prima od pet tjelesnih osjetila već osjeća i njih same. Životinja se naime ne bi kretala težeći za nečim ili izbjegavajući nešto ako ne bi osjećala da osjeća; ovo pak ne spada na znanje, jer se ono tiče razuma, nego samo na kretanje, a to ne osjeća nijednim od onih pet osjetila. Ako je to još nejasno, postaje jasnim ako promotriš na primjer ono što je dovoljno u jednom bilo kojem osjetilu kao što je vid. Nikako naime nije moguće otvoriti i pokretati oko gledajući prema onome što se želi vidjeti, osim ako se osjeća kako se to ne vidi jer je oko zatvoreno ili jer nije tako pokrenuto. Ako osjeća da ne vidi dok ne gleda, nužno je da također osjeća kako vidi dok gleda; jer onaj koji vidi, ne pokreće oko onom težnjom kojom ga pokreće onaj koji ne vidi te pokazuje da osjeća i jedno i drugo.

A. Quicquid est igitur aliud quo sentiri potest omne quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quicquid attingit, ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi.

E. Ita est.

A. Quid? ipsa ratio quae ministros suos et ea quae suggerunt discernit inuicem et item quid inter haec et se ipsam distet agnoscit seque illis praepotentior esse confirmat, num alia re se ipsam nisi se ipsa, id est ratione, comprehendit? an aliter scires te habere rationem nisi id ratione perciperes?

E. Verissimum est.

A. Quoniam ergo, cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus, neque cum audimus sonum nostrum etiam audimus auditum, neque cum olfacimus rosam olet nobis aliquid et noster olfactus, neque quicquam gustantibus sapit in ore ipse gustus nec tangentes aliquid ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere, manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamuis eis corporalia quaeque sentiantur.

PL 1246

E. Manifestum est.

IV. 10. A. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire quae accepit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moueret se uel adpetendo aliquid uel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad mouendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit. Quod si adhuc obscurum est, elucescet, si animaduertas quod exempli gratia sat est in uno aliquo sensu, uelut in uisu. Namque aperire oculum et mouere aspiciendo ad id quod uidere adpetit nullo modo posset, nisi oculo clauso uel non ita moto se id non uidere sentiret. Si autem sentit se non uidere dum non uidet, necesse est etiam sentiat se uidere dum uidet, quia, cum eo adpetitu non mouet oculum uidens quo mouet non uidens, et indicat se utrumque sentire.

15 No da li ovaj život, koji osjeća da osjeća tjelesne predmete, također sam sebe osjeća, nije baš jasno, osim ako svaki ispitujući svoju nutrinu ne otkrije kako svaka živa stvar izbjegava smrt; budući da je ona suprotna životu, nužno je da život osjeća također samoga sebe kad izbjegava svoju suprotnost. Ako ovo još nije bje-
20 lodano, okanimo se toga da se za ono što hoćemo ne bismo upirali osim o sigurne i očite dokaze.¹⁹ Očito je naime ovo: osjetilom tijela osjećaju se tjelesne stvari; istim osjetilom ne može se osjetiti isto osjetilo; unutar njim pak osjetilom osjećaju se i tjelesne stvari po tjelesnom osjetilu i samo tjelesno osjetilo; razum pak spoznaje sve
25 ovo i sam sebe te drži to u znanju. Ne čini li ti se da je tako?

E: Dakako da mi se čini.

A: Hajde, odgovori sada gdje smo s pitanjem čijem rješenju želimo prispijeti, a već se dulje vremena s mukom krećemo tim putem?

V. 11. E: Koliko se sjećam, sada dolazi na red prvo od ona tri pitanja koja smo malo prije postavili da bismo naznačili red naše rasprave, to jest kako se može bjelodano pokazati da Bog postoji, makar to valja najupornije i najčvršće vjerovati.

5 A: Pravo se sjećaš. Ali hoću da se točno sjetiš također onoga kad sam pitao o tebi, znaš li da postojiš: znaš da nam se pokazalo ne samo ovo nego i druge dvije stvari.

E: I toga se sjećam.

A: Sada dakle pogledaj kojoj stvari od onih triju misliš da pri-
10 pada sve ono s čime ima posla tjelesno osjetilo; to jest, što ti se čini u koju vrstu stvari treba smjestiti što god naša moć osjećanja dotakla, bilo očima bilo kojim god tjelesnim sredstvom: da li u onu koja samo postoji ili u onu koja također živi ili pak u onu koja također razumije?

15 E: U onu koja samo postoji.

¹⁹ Naznaka racionalne metodologije kojom sugovornici kane obraditi predmet dijaloga, usp. 1, 1, 1, bilj. 2. Tu je vidljiva opreznost u istraživanju (*cante*

Sed utrum et se ipsam haec uita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans inuenit omnem rem uiuentem fugere mortem; quae cum sit uitae contraria, necesse est ut uita etiam se ipsam sentiat, quae contrarium suum fugit. Quod si adhuc non liquet, omittatur, ut non nitamur ad id quod uolumus nisi certis manifestisque documentis. Manifesta enim sunt: sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum; ratione uero et illa omnia et eandem ipsam notam fieri et scientia contineri. An tibi non uidetur?

E. Videtur sane.

A. Age, nunc responde unde sit quaestio, ad cuius solutionem peruenire cupientes iam diu ista molimur uia.

V. 11. E. Quantum memini, trium illarum quaestionum quas paulo ante ad contexendum ordinem huius disputationis posuimus, nunc prima uersatur, id est quomodo manifestum fieri possit, quomuis tenacissime firmissimeque credendum sit, deum esse.

A. Recte hoc tenes. Sed etiam illud diligenter tenere te uolo, cum de te ipso quaererem utrum esse te noueris, non solum hoc, sed alia etiam duo nobis apparuisse quod noueris.

E. Id quoque teneo.

A. Nunc ergo uide ad quam rem istarum trium intellegas pertinere omne quod corporis sensus attingit; id est, in quo rerum genere tibi ponendum uideatur, quicquid uel oculorum uel alio quolibet corporis instrumento noster sensus attingit, utrum in eo, quod tantum est, an in eo, quod etiam uiuit, an in eo, quod etiam intellegit.

E. In eo quod tantum est.

quaerere) koje ide naprijed oslanjajući se samo na sigurne dokaze ili uvide. – Suprotnost života i smrti potsjeća ovdje na Platonovu argumentaciju u prilog besmrtnosti duše u *Fedonu* 103a – 107b.

A: A što misliš u kojoj je vrsti od onih triju sólo osjetilo?

E: U onoj koja živi.

A: Što dakle od toga dvoga smatraš boljim? Sólo osjetilo ili ono što osjetilo dotiče?

20 E: Osjetilo, dakako.

A: Zašto?

E: Jer bolje je ono što i živi od onoga što samo postoji.

12. A: A bi li se ustručavao pretpostaviti unutarne osjetilo što smo ga gore istraživali, koje nam je zajedničko sa životinjama a ispod je razuma, onom osjetilu kojim dotičemo tijelo i za koje si već rekao da ga valja pretpostaviti samome tijelu?

E: Nipošto se ne bih ustručavao.

A: Hoću od tebe čuti i to zašto se ne bi ustručavao. Ne bi naime mogao reći da ovo unutarne osjetilo treba staviti u onu vrstu od onih triju koja također razumije, već u onu koja postoji i živi, premda je bez uma; to je naime osjetilo prisutno i u životinja, ali um nije u njima. Budući da je tome tako, pitam te zašto unutarne osjetilo pretpostavljaš ovom osjetilu kojim se osjećaju tjelesne stvari kad su jedno i drugo u onoj vrsti koja živi. A isto si tako osjetilo koje dotiče tjelesne stvari pretpostavio predmetima jer oni su u vrsti onoga što samo postoji, a osjetilo je u onome što također živi; a budući da se u ovome nalazi i unutarne osjetilo, reci mi zašto ga držiš boljim. Ako veliš: zato što ono osjeća ovo, ne vjerujem da si našao pravilo u koje se možemo pouzdati, da je naime ono koje osjeća bolje od onoga što se njime osjeća, da ne bismo možda stoga bili prisiljeni reći kako je svako biće koje razumije bolje od onoga što ono razumije. A to je krivo, jer čovjek razumije mudrost, ali nije bolji od same mudrosti. Stoga promotri zbog čega ti se činilo da unutarne osjetilo treba pretpostaviti onom osjetilu kojim osjećamo predmete.

A. Quid? ipsum sensum in quo genere trium horum esse censes?

E. In eo quod uiuit.

A. Quid igitur horum duorum melius esse iudicas? sensum ipsum an quod sensus attingit?

E. Sensum scilicet.

A. Quare?

E. Quia melius est id quod etiam uiuit quam id quod tantum est.

12. A. Quid? illum sensum interiorem, quem quidem infra rationem et adhuc nobis communem cum bestiis superius indagauimus, dubitabisne huic sensui praeponere, quo corpus attingimus et quem iam ipsi corpori praeponendum^a esse dixisti?

E. Nullo modo dubitauerim.

A. Etiam hoc cur non dubites uolo abs te audire. Non enim poteris dicere hunc sensum interiorem iam in eo genere trium illorum esse ponendum quod etiam intellegit, sed adhuc in eo quod et est et uiuit, etiamsi intellectu caret; iste enim sensus inest et bestiis, quibus intellectus non inest. Quae cum ita sint, quaero cur praeponas sensum interiorem huic^b sensui quo corporalia sentiuntur, cum sit uterque in eo genere quod^c uiuit. Sensum autem istum qui corpora adtingit ideo praeposuisti corporibus, quia illa sunt in eo genere quod tantum est, iste uero in eo quod etiam uiuit; in quo cum et ille interior reperiatur, cur eum meliorem putes dic mihi. Si enim dixeris quia ille istum sentit, non te credo inuenturum regulam qua fidere possimus, omne sentiens melius esse quam id quod ab eo sentitur, ne fortassis ex hoc etiam cogamur dicere omne intellegens melius esse quam id quod ab eo intellegitur. Hoc enim falsum est, quia homo intellegit sapientiam et non est melior quam ipsa sapientia. Quamobrem uide qua causa tibi uisum sit sensum interiorem huic sensui quo sentimus corpora esse praeferendum.

PL 1247

^a CC pogrešno: *praeponendem*

^b CC ispustio (pogrešno)

^c CC pogrešno: *qold*

45 E: Jer spoznajem da je ono ovomu poput nekog upravitelja i
 suca. Ako naime ovo ne vrši svoju službu, ono zahtijeva da sluga
 učini tako kako je dužan, kao što je prije bilo raspravljeno. Osjetilo
 oka naime ne vidi je li ono vidi ili ne vidi, a budući da ne vidi, ne
 može prosuditi što mu nedostaje ili što mu dostaje; ali ono unutar-
 50 nje osjetilo upozorava dušu životinje da otvori zatvoreno oko te da
 namakne ono što osjeća da joj nedostaje. A nitko ne sumnja da je
 bolji onaj koji sudi od onoga o čemu sudi.²⁰

A: Opažaš li dakle da ovo tjelesno osjetilo na neki način sudi o
 predmetima? Ide ga naime užitak i bol kad ga predmet dodirne
 55 blago ili grubo. Kao što naime unutarnje osjetilo sudi o onome što
 nedostaje ili što dostaje osjetilu očiju, tako i samo osjetilo očiju
 prosuđuje što nedostaje ili što dostaje bojama. I kao što unutarnje
 osjetilo sudi o našem sluhu je li on manje ili dostatno pažljiv, tako
 i sam sluh prosuđuje glasove: koji od njih prodiru blago ili buči vrlo
 60 grubo. Nije potrebno da nastavimo s ostalim tjelesnim osjetilima.
 Već si naime, mislim, zapazio što hoću reći: da unutarnje osjetilo
 prosuđuje o tjelesnim osjetilima kad odobrava njihovu cjelovitost i
 zahtijeva ono što su mu dužna, a na taj način sude i sama tjelesna
 osjetila o predmetima primajući u njima blagi dodir i odbacujući
 65 suprotan.

E: Zaista vidim i slažem se da je to sasvim istinito.

VI. 13. A: Promotri nadalje sudi li razum također o ovom unu-
 tarnjem osjetilu. Ne pitam te sada dvojiš li je li on bolji od ono-
 ga jer ne sumnjam da tako sudiš; uostalom, ne mislim da bi uopće

²⁰ Ova duga analiza osjetilne spoznaje, koja se proteže od 8 do 20 paragrafa, pokazuje kako je Augustin shvaćao intencionalnost osjetilne spoznaje te ujedno otkriva da Augustin nadilazi kvalitativnu razliku između spoznajućeg subjekta i spoznatog objekta i traži drugu mjeru za superiornost da bi misaono dopro do spoznaje Boga. Nalazi je u razlici i superiornosti onoga koji sudi i predmeta o kojemu sudi. U tom smislu je unutarnje osjetilo više od vanjskog osjetila, makar oba spadala u isti red živoga, jer njime upravlja i sudi. To pravilo superiornosti suca nad onim o čemu sudi posebno je važno s obzirom na razum odnosno na umsku spoznaju: uz pomoć tog pravila razum razlikuje sve razine spoznaje i nji-

E. Quia moderatorem et iudicem quendam huius illum esse cognosco. Nam et si quid huic in officio suo abfuerit, ille tamquam debitum a ministro flagitat, sicut paulo ante disputatum est. Non enim se uidere aut non uidere sensus oculi uidet, et quia non uidet, non potest quid sibi desit aut quid satis sit iudicare, sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculum clausum et quod deesse^a sentit implere. Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem.

A. Cernis ergo etiam istum corporis sensum de corporibus quodam modo iudicare? Ad illum enim pertinet uoluptas et dolor, cum uel leniter uel aspere corpore attingitur. Nam sicut ille interior quid desit uel satis sit oculorum sensui iudicat, sic ipse sensus oculorum quid desit uel satis sit coloribus iudicat. Item sicut ille interior de auditu nostro iudicat, utrum minus an sufficienter intentus sit, sic iudicat auditus ipse de uocibus, quid earum leniter influat aut aspere perstrepat. Non necesse est ceteros sensus corporis persequi. Iam enim, ut opinor, animaduertis quid uelim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat, quem ad modum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, adsumentes in eis lenem tactum reicientesque contrarium.

E. Cerno sane et uerissima esse consentio.

VI. 13. A. Adtende iam, utrum etiam ratio de hoc interiore PL 1248
 sensu iudicet. Iam enim non quaero utrum eam meliorem illo esse
 dubites, quia non dubito id te iudicare; quamquam ne id quidem

hovo ontološko stupnjevanje te ih također razlikuje od sebe, pa se time pokazuje da je bolji od njih i ponad njih, njihov sudac. Time je Augustin našao nosivu os koja ga vodi do vječnih istina i do Boga. Ova ideja superiornosti duhovnog u noetičkom redu, s kojom je u podudarnosti viši ontološki rang i dublja psihološka nutrina, jest neoplatonskog porijekla, usp. Plotin: *Enn.* 1, 6, 3, 1–5; to je pomoglo Augustinu da definitivno prevlada manihejski materijalizam, usp. *Conf.* 7, 9, 13–15; 7, 20, 26.

^a CC pogrešno: *desse*

5 trebalo ispitivati sudi li razum o tom osjetilu. Jer, napokon, tko da nas izvijesti ako ne razum kako je među svima ovima što su ispod njega, to jest u predmetima i u tjelesnim osjetilima i u samom unutarnjem osjetilu, jedno bolje od drugoga i koliko je on od njih izvrsniji? To on doista ne bi mogao ni na koji način kad o ovima ne bi sudio.

10 E: To je očito.

A: Dakle, budući da onu narav koja samo postoji, a ne živi i ne razumije, nadvisuje ona narav koja ne samo postoji nego i živi, ali ne razumije, kao što je duša životinje, a ovu opet nadvisuje ona koja ujedno i postoji i živi i razumije, kao razumna duša u čovjeku, zar misliš da se u nama, to jest u ovome što usavršava našu narav 15 te smo ljudi, može naći nešto izvrsnije negoli to što smo u ovim trima postavili na treće mjesto? Očito je naime da imamo i tijelo i neki život kojim se samo tijelo oduhovljava i raste, a to dvoje spoznajemo također u životinjama, i nešto treće poput glave ili oka²¹ 20 naše duše ili ako se može reći nešto prikladnije za razum i um koje nema životinjska narav. Stoga pogledaj, molim te, možeš li naći nešto što bi u ljudskoj naravi bilo uzvišenije od razuma.

E: Ne vidim uopće ništa boljega.

14. A: A što ako možemo naći nešto za što ne samo da ne 25 sumnjaš kako postoji, nego da je također izvrsnije od samoga našeg razuma? Bi li se ustručavao da ovo, štogod to bilo, nazoveš Bogom?

E: Ako bih mogao otkriti nešto bolje od onoga što je u mojoj naravi najbolje, ne bih to odmah nazvao Bogom. Ne pristajem naime zvati Bogom onoga od kojega je moj razum manji, nego onoga 30 od kojega nitko nije veći.²²

²¹ Augustin napominje u *Div. quaest.* 83, q. 46 da razum vidi ideje »kao nekim svojim unutarnjim i umskim obrazom ili okom«.

²² Ovdje je Evodije oprezniji negoli je bio u 1, 10, 21. Ideja o Bogu kao onom od kojega nitko nije veći niti je išta od njega više (usp. gore bilj. 5) kod Augustina je uklopljena u pokret pounutarnjivanja te dijalektičkog i mističkog

iam quaerendum putem, utrum de isto sensu iudicet ratio. Namque in his ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quo modo sit aliud alio melius et quam sit illis ipsa praestantior, quae tandem nisi ipsa renuntiat? Quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret.

E. Manifestum est.

A. Cum ergo eam naturam quae tantum est neque uiuit neque intellegit, sicut est corpus exanime, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam uiuit neque intellegit, sicuti est anima bestiarum, et rursus hanc praecedat ea quae simul et est et uiuit et intellegit, sicut in homine mens rationalis: num arbitraris in nobis, id est in his quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inuenire posse praestantius quam hoc quod in his tribus tertio loco posuimus? Nam et corpus nos habere manifestum est et uitam quandam qua ipsum corpus animatur atque uegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum aut si quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare uide, obsecro, utrum aliquid inuenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius.

E. Nihil omnino melius uideo.

14. A. Quid si aliquid inuenire potuerimus quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est deum dicere?

E. Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est inuenire potuero, deum esse dixerim. Non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior.

uspona tipičnog za misao koja je kršćanski nadahnuta i na originalan način nastoji učiniti plodnima neoplatonske i stoičke misaone domete o Bogu. Augustin drži da je takav najbolji mogući pojam o Bogu prisutan u umovima sviju koji su u stanju razumjeti riječ Bog te tko je god religiozan drži razumnim imati takav pojam o Bogu makar u krajnjoj liniji ne zna reći zašto, pa stoga on sačinjava zajedničku baštinu čovječanstva, usp. *De doctrina christiana* 1, 7, 7, 19–22; 1, 6,

A: Dakako; ta on je sam udijelio tvom razumu da o njemu osjeća tako pobožno i istinito. No pitam te ako ne bi našao ništa iznad našeg razuma osim onoga što je vječno i nepromjenljivo, bi
35 li se ustručavao da to nazoveš Bogom? Znaš naime da su tjelesne stvari promjenljive te da je očito kako i samom životu kojim je tijelo oduhovljeno ne nedostaje promjenljivost uslijed različitih čuvstava, a i sam razum sigurno dokazuje da je promjenljiv jer se čas trsi da
40 prisprije k istini čas se ne trsi, te koji put prisprijeva, a koji puta ne prisprijeva. Ako razum ne upotrebljavajući nikoje tjelesno sredstvo, ni opip ni okus ni miris ni sluh ni vid ni ikoje drugo osjetilo niže od sebe, nego sam po sebi spoznaje nešto vječno i nepromjenljivo te istodobno samoga sebe nižim od toga, onda je nužno da prizna to svojim Bogom.

45 E: Zasigurno ću nazvati Bogom ono od čega se neće naći ništa više.

A: Dobro je. Bit će mi naime dovoljno da pokažem kako postoji nešto takvo što ćeš ili priznati da je Bog ili, ako je nešto ponad njega, složiti ćeš se da je ovo zadnje Bog. Stoga, bilo da je nešto
50 ponad bilo da nije, bit će očito da Bog postoji jer ću uz pomoć samoga Boga dokazati ono što obećah da je ponad razuma.

E: Dokaži dakle ono što obećaješ.

VII. 15. A: Učinit ću to. No prije te pitam je li moje tjelesno osjetilo isto kao i tvoje ili je pak moje samo moje, a tvoje samo tvoje. Jer da nije tako, ne bih mogao vidjeti svojim očima nešto što ti ne bi vidio.²³

5 E: Svakako se slažem da imamo zasebna osjetila, makar ona bila iste vrste: gledanje ili slušanje ili bilo koje drugo od preostalih. Neki čovjek može ne samo vidjeti nego i čuti što drugi ne čuje i bilo kojim drugim osjetilom osjetiti nešto što drugi ne osjeća. Jasno je dakle da je tvoje osjetilo samo tvoje, a moje samo moje.

6, 13–17. – Sve to dakako tvori idejno-povijesnu pozadinu kasnijeg Anselmovog “jedinog argumenta”, usp. *Proslogion* 2–4 (S. Kušar (ur.), *Srednjovjekovna filozofija* (Hrestomatija filozofije, sv. 2), Zagreb 1996., str. 304–307.

A. Ita plane, nam ipse huic tuae rationi dedit tam de se pie uereque sentire. Sed, quaeso te, si non inueneris esse aliquid supra nostram rationem nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis et ipsam uitam qua corpus animatur per adfectus uarios mutabilitate non carere manifestum est et ipsa ratio, cum modo ad uerum peruenire nititur modo non nititur et aliquando peruenit aliquando non peruenit, mutabilis profecto esse conuincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento neque per tactum neque per gustatum neque per olfactum neque per aures neque per oculos neque per ullum sensum se inferiorem, sed per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem et illum oportet deum suum esse fateatur.

E. Hunc plane fatebor deum quo nihil superius esse constiterit.

A. Bene habet. Nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huius modi quod aut fateberis deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum deum esse concedes. Quare siue supra sit aliquid siue non sit, manifestum erit deum esse, cum ego, quod promisi, esse
PL 1249 supra rationem eodem ipso adiuuante monstrauero.

E. Demonstra ergo quod polliceris.

VII. 15. A. Faciam. Sed prius quaero utrum sensus corporis meus idem sit qui tuus an uero meus non sit nisi meus et tuus non sit nisi tuus. Quod si non ita esset, non possem per oculos meos uidere aliquid quod tu non uideres.

E. Concedo prorsus, quamuis eiusdem generis, tamen singulos nos habere sensus, uidendi uel audiendi uel quoslibet alios ceterorum. Non enim solum uidere sed etiam audire potest aliquis hominum quod alius non audiat, et aliud aliquid quolibet alio sensu quisquam sentire quod alius non sentiat. Vnde manifestum est et tuum non nisi tuum et meum sensum non esse nisi meum.

²³ Drugi korak u argumentaciji: razlikovanje vlastitoga i zajedničkoga u svijetu osjetila (2, 7, 15–19) i prijelaz na red uma s otkrivanjem zakona brojeva (2, 8, 20–24) i pravila mudrosti (2, 9, 25 – 2, 10, 29).

10 A: Bi li jednako odgovorio i o onom unutarnjem osjetilu? Ili bi rekao nešto drugo?

E: Zasigurno ništa drugo. Jer moje unutarnje osjetilo osjeća moj osjet, a tvoje tvoj; stoga me netko tko nešto vidi često pita vidim li i ja to isto, budući da ja osjećam da vidim ili ne vidim, a ne
15 onaj koji me pita.

A: A misliš li da svaki od nas ima i svoj razum? Jer može se dogoditi da ja razumijem nešto, dok ti to isto ne razumiješ i ne možeš znati razumijem li ja to, dok ja to znam.

E: Očito je i to da svaki od nas ima svoju vlastitu razumsku
20 dušu.

16. A: Zar bi mogao reći i to da imamo svaki svoje vlastito sunce koje vidimo ili mjesec ili jutarnju zvijezdu ili što drugo takvo, premda svaki to vidi svojim vlastitim osjetilom?

E: Nipošto ne bih rekao nešto takvo.

25 A: Mi mnogi možemo dakle istodobno vidjeti jednu te istu stvar, makar svaki od nas ima svoja vlastita osjetila kojima opaža ono što istodobno vidimo; tako se može dogoditi, makar jedno bilo moje osjetilo a drugo tvoje, da ono što vidimo ne bude jedno moje a drugo tvoje nego da to jedno te isto bude nadohvat i jednome i
30 drugome od nas te da obojica vidimo tu istu stvar.

E: To je sasvim jasno.

A: Možemo također istodobno čuti neki isti glas tako da, makar je moj sluh jedno a tvoj drugo, glas što ga istodobno čujemo ipak nije kod tebe jedan a kod mene drugi, ili da bi moj sluh uhva-
35 tio jedan njegov dio a tvoj drugi; nego što god se oglasilo, dano je kao jedno i cijelo da to obojica istodobno čujemo.

E: I to je sasvim jasno.

17. A: Sada ti je već moguće da i o ostalim tjelesnim osjetilima zapaziš ono što velimo: što se tiče te stvari, ona se ne ponašaju sa-
40 svim onako kao osjetila vida i sluha niti se ponašaju sasvim različito.

A. Hoc idem respondebis de illo etiam sensu interiore? an aliquid aliud?

E. Nihil sane aliud. Nam et ille utique sensum meum sentit meus et tuum sentit tuus; nam ideo plerumque interrogor ab eo qui aliquid uidet, utrum hoc etiam ego uideam, quia ego me uidere aut non uidere sentio, non ille qui interrogat.

A. Quid? ipsam rationem nonne unus quisque nostrum habet suam? quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intellegam cum tu id non intellegis, nec utrum intellegam tu scire possis, ego autem sciam.

E. Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere.

16. A. Num etiam poteris dicere singulos soles nos habere quos uidemus aut lunas aut luciferos aut cetera huius modi, quamuis suo quisque ac proprio sensu ista uideat?

E. Nullo modo istuc dixerim.

A. Possumus ergo uidere unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, quibus omnibus illud unum sentimus quod simul uidemus, ut quamuis alius sensus meus sit et alius tuus, possit tamen fieri ut id quod uidemus non sit aliud meum aliud tuum, sed unum illud praesto sit utrique nostrum et simul ab utroque uideatur.

E. Manifestissimum est.

A. Possumus etiam unam aliquam uocem simul audire, ut quamuis alius sit auditus meus alius tuus, non sit tamen alia mea et alia tua uox quam simul audimus, uel alia pars eius auditu meo capiatur et alia tuo, sed quicquid sonuerit, et unum et totum audiendum simul adsit ambobus.

E. Et hoc manifestum est.

17. A. Iam etiam de ceteris sensibus corporis licet animaduer-
tas quod dicimus, neque omnino illos, quod ad hanc rem adinet, ita se habere, ut illos duos oculorum et aurium, neque omnino non

Doista, i ja i ti možemo uzeti dah iz jednog te istog zraka te njuhom osjetiti djelovanje tog zraka; isto tako obojica možemo okusiti jedan te isti med ili bilo koje drugo jelo ili pilo te osjetiti djelovanje njegovog okusa makar to jelo bilo jedno te isto, a naša osjetila posebna: tebi tvoja, meni moja. I tako obojica osjećamo jedan miris ili jedan okus, a ti ga ne osjećaš mojim osjetilom ni ja tvojim niti bilo kojim drugim koje bi jednom i drugom od nas moglo biti zajedničko, nego ja imam svoje, a ti svoje, makar obojica osjetili jedan te isti miris ili okus: odatle dakle slijedi da ta osjetila imaju svojstva slična vidu i sluhu. No razlikuju se u tome što se tiče onoga čime se sada bavimo: makar obojica nosnicama udisali isti zrak ili okusom kušali istu hranu, ipak ja ne uzimam onaj dio zraka koji uzimaš ti niti onaj dio jela što ga uzimaš ti. I tako dok dišem, od svega zraka uzimam onoliko koliko mi treba, a isto tako i ti od svega ga uzimaš onoliko koliko ti treba. I hrana, makar je obojica uzeli istu i svu, ipak je svu ne mogu uzeti ja ni svu ti, kao što istodobno čujemo cijelu riječ bilo ja bilo ti ili istodobno vidimo neki lik koliko ti toliko i ja; no s obzirom na jelo ili pilo nužno je da jedan dio prijede u mene, a drugi u tebe. Ili možda ne razumiješ dovoljno ove stvari?

E: Naprotiv, slažem se da su sasvim očite i sigurne.

18. A: Misliš li da se osjetilo opipa treba usporediti s osjetilima vida ili sluha s obzirom na onu stvar kojom se sada bavimo? Njime možemo obojica pipajući osjetiti ne samo isto tijelo nego i ti možeš opipati isti dio što sam ga ja opipao; tako obojica možemo pipajući osjetiti ne samo isto tijelo nego i njegov isti dio. Ali kad obojica jedemo neko ponuđeno jelo, ne možemo ga cijelog pojesti i ti i ja, kao što je to slučaj kod pipanja; jednu i cijelu stvar koju sam ja opipao možeš i ti tako da je obojica opipavamo, i to ne u pojedinim dijelovima, nego svaki pojedini cijelu.

E: Priznajem da je na taj način osjetilo opipa veoma slično onim dvama višim osjetilima. Ali vidim da je različito u ovom: obojica možemo skupa, to jest u isto vrijeme, i vidjeti i čuti nešto što je jedna

ita. Nam quia ex uno aere et ego et tu possumus implere spiramentum et eius aeris adfectionem odore sentire, et item quia ex uno melle uel quolibet alio cibo seu potu ambo gustare possumus et eius adfectionem sapore sentire, quamuis ille unus sit, nostri autem sint sensus singuli, tibi tuus et mihi meus, ut unum odorem uel unum saporem cum ambo sentiamus, nec tu tamen eum meo sensu sentias nec ego tuo nec aliquo uno qui utriusque nostrum possit esse communiter, sed prorsus mihi meus sensus sit et tuus tibi, etiam si unus aut odor aut sapor ab utroque sentiatur: hinc ergo isti sensus inueniuntur habere aliquid tale quale illi duo in uisu et auditu; sed in eo dispares sunt, quantum ad id quod nunc agimus pertinet, quod, etsi unum aerem naribus ambo trahimus aut unum cibum gustando capimus, non tamen eam partem aeris duco quam tu nec eandem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego aliam tu. Et ideo de toto aere cum spiro, duco partem quanta mihi satis est, et tu item de toto aliam quanta tibi satis est ducis. Et cibus quamuis unus et totus ab utroque absumatur, non tamen et a me totus et a te totus absumi potest, quomodo uerbum et ego totum audio et tu totum simul et speciem quamlibet quantam ego uideo tantam et tu simul; sed cibi uel potionis alia pars in me alia in te transeat necesse est. An parum ista intellegis?

E. Immo uero apertissima et certissima esse consentio.

18. A. Num censes tangendi sensum comparandum esse oculorum et aurium sensibus in ea re de qua nunc agitur? qua non solum corpus unum ambo possumus sentire tangendo, sed etiam eandem partem tu quoque poteris tangere quam ego tetigero, ut non solum idem corpus, sed eandem quoque corporis partem possimus ambo sentire tangendo. Non enim sicuti cibum aliquem adpositum non possumus et ego totum et tu totum capere cum ambo illo uescimur, sic etiam in tangendo accidit; sed et unum et totum quod ego tetigero etiam tu potes, ut id ambo tangamus, non singulis partibus, sed totum singuli.

E. Fateor hoc modo duobus illis superioribus sensibus hunc tangendi sensum esse simillimum. Sed in hoc uideo esse dissimilem, quod simul, id est uno tempore, et uidere aliquid unum totum

75 cjelina, no opipati nešto cijelo možemo doduše obojica u isto vrijeme, ali u pojedinačnim dijelovima; isti pak dio ne možemo dodirnuti drugačije nego u zasebnim momentima; nijednom naime dijelu što si ga opipom ti duhvatilo ne mogu ja približiti svoj opip ako ti ne budeš povukao svoj.

80 19. A: Odgovorio si veoma pažljivo. No treba da uočiš također ovo: od svega onoga što osjećamo jedno je što osjećamo obojica, a drugo ono što osjeća svaki pojedini od nas; svoja pak osjetila osjećamo svaki pojedini svoje, tako da ja ne osjećam tvoje osjetilo niti ti moje; ali što je s onim stvarima koje osjećamo tjelesnim osjetilima, to jest što o tjelesnim stvarima ne možemo osjetiti obojica nego
85 svaki pojedini i što ne može postati našim osim tako da to promijenimo i pretvorimo u same sebe? Tako je s jelom i pilom čiji nijedan dio ne možeš uzeti ti ako sam ga uzeo ja. Jer iako hraniteljice daju djeci sažvakano hranu, ipak ono što je odande osjetilo okusa oduzelo i pretvorilo u organizam one koja je žvakala, ni na koji se način
90 ne može vratiti da bi se dalo djetetu za hranu. Ako naime usta u nečemu uživaju, ona si nepovratno prisvajaju dijelčić toga, ma bio on i neznatan, i nužno je da se ono zbude što naravi tijela pristaje. Jer kad ne bi tako bilo, u ustima ne bi ostao nikakav okus nakon što je sažvakana hrana bila predana ili ispljunuta.

95 To se s pravom može reći i za dijelove zraka koje udišemo. Premda i ti možeš udahnuti nešto od zraka što sam ga ja izdahnuo, ipak nećeš moći ono što je odande prešlo u moju hranu jer se to ne može dati natrag. Liječnici nas naime uče da hranu uzimamo također nosnicama i da tu hranu mogu u udisanju osjetiti ja te da je
100 u izdisanju ne mogu vratiti kako bi je udahnutu i ti osjetio.

A ostale osjetilne stvari, koje doduše osjećamo, ali ih osjećajući ne mijenjamo u svoje tijelo tako da ih razaramo, možemo oćutjeti obojica bilo u isto vrijeme bilo jedan za drugim u različito vrijeme tako da i ti ćutiš bilo sve bilo dio onoga što i ja ćutim. Takvi su bilo
105 svjetlo, bilo zvuk, bilo tjelesne stvari koje dodirujemo, ali ih ne oštećujemo.

ambo possumus et audire, tangere autem possumus quidem totum aliquid ambo uno tempore, sed partibus singulis, eandem autem partem non nisi temporibus singulis; nam nulli parti quam tactu capis possum meum tactum admouere nisi tu remoueris tuum.

19. A. Vigilantissime respondisti. Sed oportet te etiam illud uidere: cum horum omnium quae sentimus alia sint quae ambo alia quae singuli sentiamus, ipsos uero sensus nostros suos quisque singuli sentiamus, ut neque ego sentiam sensum tuum neque tu meum, quid de his rebus quae sentiuntur a nobis per corporis sensus, id est quid de corporalibus rebus non possumus sentire ambo, sed singuli, nisi quod ita fit nostrum ut hoc in nos uertere et commutare possimus? Sicuti est cibus et potus, cuius nullam partem quam ego percepero et tu percipere poteris, quia et si nutrices alimenta mansa infantibus reddunt, illud tamen, quod inde gustatus rapuerit atque in mandentis uiscera commutauerit, nullo modo reuocari poterit ut in escam refundatur infantis. Gula enim cum aliquid iucunde sapit, etiamsi exiguam, tamen inreuocabilem partem sibi uindicat et hoc cogit fieri quod naturae corporis conuenit. Quod nisi ita esset, nullus remaneret sapor in ore, posteaquam fuerint mansa illa reddita atque desputata.

PL 1251

Quod etiam de aeris partibus recte dici potest quas naribus ducimus. Nam etiamsi aliquid aeris quod ego^a reddidero possis etiam tu ducere, non tamen poteris etiam illud quod inde in alimentum meum cesserit, quia nec reddi potest. Nam etiam naribus alimentum nos capere medici docent, quod alimentum et spirando solus sentire possum et reflando restituere non possum, ut abs te etiam ductum naribus sentiatur.

Nam cetera sensibilia, quae quamuis sentiamus, non tamen ea sentiendo in nostrum corpus corrupta mutamus, possumus ea siue uno tempore siue singulis uicissim temporibus ambo sentire, sic ut uel totum uel pars ipsa quam sentio abs te etiam sentiatur. Qualia sunt siue lux siue sonus siue corpora quae attingimus, non tamen laedimus.

^a CC ispustio (pogrešno)

E: Razumijem.

A: Jasno je dakle da stvari koje opažamo tjelesnim osjetilima, a da ih ne mijenjamo, ne spadaju u narav naših osjetila pa su nam
110 stoga više zajedničke jer se ne mijenjaju i ne preobražavaju u ono što je nama vlastito i takoreći privatno.

E: Posvema se slažem.

A: Treba dakle razumjeti da je vlastito i takoreći privatno ono što je svaki od nas sam sebi i što sam u sebi osjeća da navlastito pri-
115 pada njegovoj naravi. A zajedničko je i takoreći javno ono što bez kvarenja i preobrazbe čute svi koji osjećaju.²⁴

E: Tako je.

VIII. 20. A: Hajde reci mi sada ima li nečega što vide zajedno svi oni koji razmišljaju, svaki svojim razumom i svojim umom, budući da je ono što se vidi nadohvat svima i ne mijenja se poput jela ili pila kad se njime služe oni kojima je nadohvat, nego ostaje ne-
5 promijenjeno i cijelo, bilo da ga oni vide bilo da ga ne vide.²⁵ Ili možda misliš da nešto takvo ne postoji?

E: Naprotiv, vidim da ima mnogo što takovo, a dovoljno će biti da spomenem jedno: da je pravilo i istina broja na raspolaganju svima koji računaju tako da se svi koji računaju trude da usvoje tu
10 istinu, svaki svojim razumom i umom; netko to može lakše, netko teže, a netko uopće ne može, makar je ona jednako na raspolaganju svima koji je mogu shvatiti; a kad je netko spazi, ona se ne obrće i ne mijenja poput hrane u onoga koji ju je spazio, niti se ona

²⁴ Ovdje završava Augustinova pronicava analiza osjetilne spoznaje; cilj joj je bio pokazati razliku između subjekta osjećanja i osjetilnog objekta, čemu je još pridodano posebno razlikovanje između objekata koji su vlastiti samo jednom osjetilu i objekata koji su zajednički raznim osjetilima, u prvom redu vidu i sluhu (usp. napose 2, 7, 15–19). Po tom uvježbavanju duha (*exercitatio animi*) Evodije će na polju intelektualne spoznaje lakše shvatiti zajedničke i opće (i u tom smislu transcendentne) racionalne uvide u odnosima među brojevima kao i načela naravne mudrosti te napose specifičnost istine, usp. 2, 13, 35 sl.

E. Intellego.

A. Manifestum est ergo ea quae non commutamus et tamen sentimus corporis sensibus, et non pertinere ad naturam sensuum nostrorum et propterea magis nobis esse communia, quia in nostrum proprium et quasi priuatum non uertuntur atque mutantur.

E. Prorsus adsentior.

A. Proprium ergo et quasi priuatum intellegendum est quod unus quisque nostrum sibi est et quod in se solus sentit quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur.

E. Ita est.

VIII. 20. A. Age, nunc attende, et dic mihi utrum inueniatur aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter uideant, cum illud quod uidetur praesto sit omnibus nec in usum eorum quibus praesto est commutetur quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat, siue illi uideant siue non uideant. An forte nihil huiusmodi esse arbitraris?

E. Immo multa esse uideo, e quibus unum commemorari satis est: quod ratio et ueritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intellegentia conetur adprehendere et alius id facilius alius difficiliter possit, alius omnino non possit,^a cum tamen ipsa aequaliter se omnibus praebeat^b ualentibus eam capere, nec cum eam quisque percipit in sui perceptoris quasi alimentum uertatur atque mutetur^c, nec cum in

²⁵ U dijalogu se već pokazalo da je razum najvlastitija čovjekova moć (usp. 2, 6, 13), a sada je potrebno pokazati da je on upravljani nečim što je vječno i nepromjenljivo (usp. 2, 6, 14). Augustin će to pokazati u sljedeća tri koraka: a) nepromjenljivo pravilo i istina broja zadani su ljudskom duhu (2, 8, 20–24); b) mudrost (2, 9, 24 – 2, 10, 29); c) istovjetnost broja i mudrosti u istini (2, 11, 30 – 2, 12, 34), a što kulminira u pohvali Istini (2, 13, 35 – 2, 15, 39).

^a CC ispustio (pogrešno)

^b CC pogrešno: *praebet*

^c CC pogrešno: *commutetur*

15 kviri kad se netko u njoj prevario, nego – dok ona ostaje istinita i cjelovita, onaj je to više u zabludi što je manje vidi.

21. A: Zaista je tako. A vidim da nisi loš poznavalac tih stvari kad si brzo našao ono što ćeš reći. No kad bi ti netko rekao da su nam ovi brojevi utisnuti u dušu ne po nekoj svojoj naravi nego, poput slika nečeg vidljivog, po onim stvarima koje zahvaćamo tjelesnim osjetilom, što bi ti odgovorio? Zar i ti misliš tako?

25 E: Nipošto! Jer ako sam tjelesnim osjetilom spazio brojeve, nisam stoga mogao tjelesnim osjetilom spaziti također pravilo dije-
ljenja ili zbrajanja brojeva. Tim naime svjetlom duha ispravljam onoga koji, dok računa, bilo u zbrajanju bilo u oduzimanju iznosi
30 krivi zbroj. I što god zahvatio tjelesnim osjetilom, poput ovog neba i ove zemlje i koje god druge predmete u njima zapazio, ne znam dokle će to trajati. Sedam i tri je deset ne samo sada nego uvijek i nikada nikako nije bilo da sedam i tri nije bilo deset niti će ikada biti da sedam i tri neće biti deset. Rekoh dakle da je ova nepokvar-
30 ljiva istina broja²⁶ zajednička meni i svakome koji računa.

22. A: Ne opirem ti se jer odgovaraš savršeno istinito i sigurno. Međutim, lako ćeš razabrati da se brojevi ne dobivaju tjelesnim osjetilima ako budeš promislilo da se bilo koji broj tolikostruko zove kolikostruko posjeduje jedinicu; na primjer, ako bude imao
35 dva puta jedinicu naziva se dva, ako triput tri, a ako ima jedinicu deset puta naziva se deset – i uopće kolikostruko bilo koji broj ima jedinicu, odatle mu je ime i tolikostruko se naziva.²⁷ Zaista, svaki koji razmišlja sasvim u skladu s istinom bez sumnje otkriva da se jedinica ne može osjetiti tjelesnim osjetilima. Jer što god se tim
40 osjetilom dohvatilo, dokazano je da nije jedinica, nego množina; to je naime tjelesni predmet pa stoga ima bezbrojne dijelove. Ali, da

²⁶ Spoznaje o naravi brojeva Augustin crpi iz stoičkih (Posidonije), neopitagorejskih (Nikomah iz Gerase) te napose iz neoplatonskih izvora (usp. Plotin, *Enn.* 6, 6). Brojevi su kod njega uvijek prirodni ili cijeli brojevi, a dobivaju se zbrajanjem monada ili jedinica.

ea quisque fallitur ipsa deficiat, sed ea uera et integra permanente ille in errore sit tanto amplius quanto minus eam uidet.

21. A. Recte sane. Sed uideo te tamquam non rudem harum rerum cito inuenisse quod diceres. Tamen, si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex his rebus quas corporis sensu attingimus inpressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque uisibilium, quid responderes? An tu quoque id putas? PL 1252

E. Nullo modo id putauerim. Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum uel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum quisquis uel in addendo uel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiauerit. Et quicquid sensu corporis tango, ueluti est hoc caelum et haec terra et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio. Septem autem et tria decem sunt et non solum nunc sed etiam semper neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri ueritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.

22. A. Non resisto tibi uerissima et certissima respondentem. Sed ipsos quoque numeros non per corporis sensus adtractos esse facile uidebis, si cogitaueris quemlibet numerum tot uocari quotiens unum habuerit; uerbi gratia, si bis habuerit unum duo uocantur, si ter tria, et si decies unum habent tunc uocantur decem, et quilibet omnino numerus quotiens habet unum hinc illi nomen est et tot appellatur. Vnum uero quisquis uerissime cogitat profecto inuenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum sed multa esse conuincitur; corpus est enim et ideo habet innumerabiles partes. Sed ut minutas quasque mi-

²⁷ Riječ je o zakonu po kojem se podvostručuju cijeli brojevi: da bi se dobila dvostruka vrijednost nekog broja, treba mu toliko puta dodati jedinicu koliko puta je on udaljen od jedinice: $2 = 1+1$; $4 = 2+(1+1)$; $6 = 3+(1+1+1)$ itd. Usp. dolje 2, 8, 23.

se ne bih bavio onim najsićušnjim i najslabije razlučenim dijelovima, koliko god to tjelešce maleno bilo, zasigurno ima jednu desnu i drugu lijevu stranu, jednu višu, a drugu nižu, ili jednu prednju, a
 45 drugu stražnju, ili dvije krajnje i jednu srednju. Nužno je da to priznamo koliko god bila malena masa tijela te stoga ne dopuštamo da bude naprosto i čisto jedinica ikoji tjelesni predmet u kojem se ipak ne bi moglo toliko toga nabrojiti osim nakon što je razlučena spoznaja te jedinice. Kad naime u tijelu tražim jedinicu i ne sum-
 50 njam da ću je naći, dobro znam što ću ondje tražiti i da se to ne može naći i da štoviše toga ondje uopće nema. Gdje sam dakle doznao da tijelo nije jedinica? Jer kad ne bih poznavao jedinice, ne bih u tijelu mogao nabrojiti mnoštvo. Gdje god dakle ja doznao za jedinicu, sigurno je nisam spoznao tjelesnim osjetilom jer po tje-
 55 lesnom osjetilu ništa nisam spoznao osim tjelesnog predmeta o kojem dokazujemo da zaista i naprosto nije jedinica. Nadalje, ako jedinicu nismo opazili tjelesnim osjetilom, onda tim osjetilom ne opažamo niti jedan broj, barem ne od onih brojeva koje umom razabiremo. Nema naime nijednog od njih koji se ne bi tolikostruko
 60 zvao kolikostruko ima jedinicu koju ne opažamo tjelesnim osjetilom. Polovica bilo kojeg tjelešca, makar se cjelina sastojala od njih dvije, ima naime i sama svoju polovicu; tako su dakle ona dva dijela u tijelu, a da ipak nisu naprosto dva; a polovica broja koji se zove dva, jer dvaput ima ono što je naprosto jedno, ne može opet imati
 65 svoju polovicu ili svoju trećinu ili bilo koji drugi dio jer je uistinu i samo jedinica.

23. Nadalje, budući da se držimo reda brojeva, nakon jedan vidimo dva, a taj broj uspoređen s jedan pokazuje se dvostruk; dvo-
 70 struko pak od dva ne nadovezuje se na nj neposredno, nego tek kad je između stavljen trojni broj, slijedi četverostruki broj koji je dvostruk od dva. I ovo pravilo obuhvaća sasvim sigurnom i nepromjenljivom zakonitošću sve ostale brojeve: nakon jedan, tj. nakon prvog od svih brojeva, izuzevši njega prvi je onaj koji ga ima dvostruko, slijedi naime dva; a nakon drugog, tj. nakon dva, izuzevši

nusque articulatas non persequar, quantulumcumque illud corpusculum sit, habet certe aliam partem dexteram aliam sinistram, aliam superiorem aliam inferiorem aut aliam ulteriorem aliam citeriorem aut alias finales aliam mediam. Haec enim necesse est quamlibet exiguo corporis modulo inesse fateamur, et propterea nullum corpus uere pureque unum esse concedimus, in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta. Cum enim quaero unum in corpore et me non inuenire non dubito, noui utique quid ibi quaeram et quid ibi non inueniam et non posse inueniri uel potius omnino ibi non esse. Vbi ergo noui quod non est corpus unum? Vnum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Vbicumque autem unum nouerim, non utique per corporis sensum noui, quia per corporis sensum non noui nisi corpus, quod uere pureque unum non esse conuincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum dumtaxat numerorum quos intellegentia cernimus. Nullus est enim ex his qui non tot uocetur quotiens habet unum, cuius perceptio sensu corporis non fit. Cuiuslibet enim corpusculi pars dimidia, quamuis duabus totum constat, habet et ipsa dimidiam suam; sic ergo sunt illae duae partes in corpore ut nec ipsae simpliciter duae sint; numerus autem ille qui uocatur duo, quoniam bis habet illud quod simpliciter unum est^a, pars eius dimidia, id est illud ipsum quod simpliciter unum est, non
 PL 1253 potest rursus habere partem dimidiam uel tertiam uel quotamlibet, quoniam simplex et uere unum est.

23. Deinde quoniam tenentes ordinem^b numerorum post unum duo uidemus, qui numerus ad unum collatus duplus inuenitur, duplus duorum non consequenter adiungitur, sed interposito ternario quaternarius sequitur qui duplus est duorum. Et haec ratio per omnes ceteros numeros certissima et incommutabili lege per tenditur, ut post unum, id est post primum omnium numerorum, ipso excepto primus sit qui duplum eius habet, duo enim sequuntur; post secundum autem, id est post duo, ipso excepto secundus

^a CC pogrešno dodao: *non potest*^b CC pogrešno: *ordines*

75 njega drugi jest onaj koji ga ima dvostruko: jer nakon dva prvi je trostruki broj, a drugi četverostruki, dvostruk od dva. Nakon trećeg, tj. nakon trostrukog, prvi je četverostruki, drugi peterostruki, treći je šesterostruki – dvostruk od tri. I tako je nakon četvrtog: izuzevši njega četvrti ga broj sadrži dvostruko; nakon četvrtog na-
80 ime, tj. nakon četverostrukog, prvi je peterostruki, drugi šesterostruki, treći sedmerostruki, četvrti osmerostruki – on je dvostruk od četverostrukog. I tako ćeš opet naći kroza sve ostale brojeve ono što je pronađeno u prvom paru, tj. u jedan i u dva: za koliko je svaki broj udaljen od samog početka, za toliko je i njegov dvostruki na-
85 kon njega.

Otkuda uočavamo to što uočavamo da je čvrsto, nepokretno i nepromjenljivo za sve brojeve? Budući da su brojevi bezbrojni, nitko ih sve ne dohvaća ni po kojem tjelesnom osjetilu. Pa odakle smo doznali da je tako za sve njih ili po kojoj slici odnosno kojom
90 predodžbom slike²⁸ se tako vjerno uočava toliko sigurna istina broja u bezbroj slučajeva ako ne u unutarnjem svjetlu što ga tjelesno osjetilo ne poznaje?

24. Tim i drugim takvim dokazima obvezani su oni kojima je Bog dao duhovnu sposobnost za raspravljanje, a zadrstost ih nije
95 obavila tminom da priznaju kako pravilo i istinitost brojeva ne potpadaju pod tjelesna osjetila te da se drže nepromjenljivima i čistima i zajedno su dani na uvid svima koji razmišljaju. Stoga, budući da se mogu navesti mnoge druge stvari koje su zajedničke i kao javno nadohvat onima koji razmišljaju te ih duhom i razumom vidi
100 svaki pojedini od onih koji gledaju, a one ostaju nepovredive i nepromjenljive, ipak nisam nerado prihvatio što navodiš u prvom redu pravilo i istinu broja kad hoćeš odgovoriti na ono što sam pitao. Ta

²⁸ Kod Augustina *fantasia* označava sliku ili predodžbu zbiljski viđenog predmeta, dok je *fantasma* slika slike, predodžba slike, fikcija; usp. »Na jedan način zamišljam svog oca kojeg sam često vidio, a na drugi svog dalekog pretka kojeg nisam nikada vidio. Od ovih prvo je slika (*fantasia*), a drugo slika slike (*fantasma*)«, *De musica* 6, 11, 32. Usp. ponešto drugačiju podjelu u *Epist.* 7, 4

sit qui duplum eius habet; post duo enim primus est ternarius, secundus quaternarius duplus secundi; post tertium, id est post ternarium, ipso excepto tertius sit qui duplus est eius; post tertium enim, id est post ternarium, primus est quaternarius, secundus quinarius, tertius senarius qui duplus est tertii. Atque ita post quartum ipso excepto quartus habet duplum eius; post quartum enim, id est post quaternarium, primus est quinarius, secundus senarius, tertius septenarius, quartus octonarius, qui duplex est quarti. Atque ita per omnes ceteros hoc reperies quod in prima copula numerorum id est uno et duobus inuentum est, ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus eius.

Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile firmum incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros attingit, innumerabiles enim sunt. Vnde ergo nouimus per omnes hoc esse, aut qua fantasia uel fantasmate tam certa ueritas numeri per innumerabilia tam fidenter nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?

24. His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus deus donauit ingenium et pertinacia caliginem non obducit, rationem ueritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere et inuertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad uidentum esse communem. Quapropter, cum multa alia possint occurrere quae communiter et tamquam publice praesto sunt ratiocinantibus et ab eis uideantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium eaque inuiolata et incommutabilia maneant, non tamen inuitus acceperim quod ista ratio et ueritas numeri tibi potissimum occurrit, cum ad id quod interrogaueram respondere uoluisses. Non enim frustra in sanctis libris

(PL 33, 69) prema kojoj postoje tri tipa *fantasiae* ili *imagines*: »Unum sensis rebus impressis, alterum putatis, tertium ratis« (od *reor*, mnjeti, misliti); slika stvari opaženih osjetilima, slika zamišljenih (tj. samo u predodžbenoj moći stvorenih) stvari i slika racionalno pojmljenih stvari; ovaj treći slučaj odnosi se na brojeve.

nije uzalud povezan broj s mudrošću u svetim knjigama gdje je rečeno: *I svoje srce istraživah da bih doznao, promotrio i ispitao mudrost i broj.*²⁹

IX. 25. A molim te, što smatraš da treba misliti o samoj mudrosti?³⁰ Misliš li da svaki pojedini čovjek ima svoju pojedinačnu mudrost? Ili je pak ona samo jedna, zajednička i nadohvat svima te je svaki toliko mudriji, koliko više ima na njoj udijela?

5 E: Ne znam još o kojoj si mudrosti nakanio govoriti; vidim dakako da ljudima različito izgleda ono što bi bilo ili se nazivalo mudrim. Doista, i oni koji vojuju misle si da mudro čine; i oni koji prezirući vojevanje ulažu brigu i napor u obradu njiva više hvale ovo i pripisuju mudrosti; i oni koji su lukavi u iznalaženju načina
10 kako da steknu bogatstvo izgledaju sami sebi mudrima; i oni koji sve to i takva vremenita dobra zanemaruju ili odbacuju te usmjeruju sve svoje nastojanje na istraživanje istine kako bi spoznali same sebe i Boga smatraju da je to velika zadaća mudrosti; i oni koji se ne žele prepustiti toj dokolici traženja i motrenja onoga što
15 je istinito, već se radije bave vrlo napornim zadaćama i službama kako bi koristili ljudima te vode uredovne postupke oko pravednog sređivanja i upravljanja ljudskim stvarima smatraju da su mudri; a i oni koji se bave i jednom i drugom od tih stvari te dijelom žive u motrenju istine, a dijelom u službenim poslovima za koje misle da
20 ih duguju ljudskom društvu uvjereni su da drže palmu mudrosti. Ostavljam po strani bezbrojne sljedbe od kojih nema nijedne koja ne bi, stavljajući svoje sljedbenike ispred svih ostalih, tvrdila da su samo oni mudri. Stoga, jer je sada među nama riječ o tome kako smo dužni odgovoriti ne ono što vjerujemo, nego ono u što imamo
25 jasan uvid, neću ti moći odgovoriti na ono što si pitao o naravi same

²⁹ Sir 7, 26 (prema Itali odnosno Vulgati, tj. lat. prijevodima što ih je koristio Augustin).

³⁰ U sljedećim odsjecima povezuje se govor o mudrosti (*sapientia*), blaženstvu (*beatitudo*, *beatitas*) i najvišem dobru (*summum bonum*; 2, 9, 25 – 2, 10, 29). Blaženstvo se sastoji u motrenju i posjedovanju najvišega dobra, a

sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: *Circui(i) ego et cor meum ut scirem et considerare et quaererem sapientiam et numerum.*

IX. 25. Verumtamen, quaeso te, quid de ipsa sapientia putas existimandum? Singulas quasque suas arbitraris singulos quosque homines habere sapientias? an uero una praesto est communiter omnibus, cuius quanto magis quisque fit particeps tanto est sapientior? PL 1254

E. Quam dicas sapientiam nondum scio, uideo quippe uarie uideri hominibus quid fiat dicaturae sapienter. Nam et qui militant sapienter sibi facere uidentur, et qui contempta militia colendo agro curam atque operam inpendunt, hoc potius laudant tribuuntque sapientiae, et qui astuti sunt ad excogitandos modos conquirendae pecuniae uidentur sibi esse sapientes, et qui haec omnia neglegunt uel abiciunt et quaeque sunt huius modi temporalia et totum studium suum ad inuestigationem conferunt ueritatis ut semet ipsos deumque cognoscant, magnum hoc esse sapientiae munus iudicant; et qui huic otio quaerendi et contemplandi ueri nolunt se dare, sed potius laboriosissimis curis et officiis agunt ut hominibus consulant, et in rerum humanarum iuste moderandarum et gubernandarum actione uersantur, sapientes se esse arbitrantur, et qui utrumque horum agunt et partim uiuunt in contemplatione ueritatis, partim in laboribus officiosis quos humanae societati deberi putant, sibi palmam sapientiae uidentur tenere. Omitto innumerabiles sectas, quarum nulla est quae non sectatores suos praeponens ceteris eos solos uelit esse sapientes. Quam ob rem cum id nunc agatur inter nos ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intellegentia teneamus, nullo modo tibi ad id quod interrogasti

mudrost je istina u kojoj se vidi i posjeduje to dobro; ljudskom je duhu vlastito poimanje blaženstva i mudrosti (2, 9, 26–27), ali ljudi ne postižu blaženstva, koje je njihovo najviše dobro, jer ne slijede putove koji k njemu vode. Poznavanje puta istovjetno je s uvidom u pravila ili svjetla kreposti odnosno u mudrosne istine (usp. 2, 10, 28); one su dostupne svakome koji ih hoće i može promatrati i usvojiti (2, 10, 29).

mudrosti osim ako ne budem također razumskim promatranjem i spoznavanjem doznao što vjerujući držim.³¹

26. A: Zar misliš da je mudrost nešto drugo, a ne istina u kojoj se spoznaje i posjeduje najviše dobro? Svi oni naime koje si spomenuo da idu za različitim stvarima teže za dobrim, a izbjegavaju zlo; no oni idu za različitim stvarima zbog toga što se svakom od njih drugo čini dobrim. Tko god dakle teži za onim za čim nije smio težiti i makar ne bi bio težio da mu se to nije činilo dobrim, ipak je u zabludi. U zabludi pak ne može biti onaj koji ni za čim ne teži, a ni onaj koji teži za onim za čim treba težiti. Ukoliko svi ljudi teže za blaženim životom, oni nisu u zabludi; ukoliko se pak netko ne drži onog puta života koji vodi k blaženstvu, makar izjavljivao i priznavao da ne ide ni za čim doli za blaženstvom, utoliko je u zabludi. Zabluda je naime kad se slijedi nešto što ne vodi onamo kamo hoćemo prispjeti.³² I što se više netko varao na putu života, to je manje mudar: to je naime više udaljen od istine u kojoj se spoznaje i posjeduje najviše dobro. A kad je najviše dobro dosegnuto i posjedovano, svatko postaje blažen, što svi neosporno želimo. Kako je dakle sigurno da hoćemo biti blaženi, tako je i sigurno da hoćemo biti mudri jer nitko nije blažen bez mudrosti. Nitko naime nije blažen osim po najvišem dobru koje se spoznaje i posjeduje u onoj istini koju zovemo mudročću. Kao što nam je dakle u duh utisnuto poimanje blaženstva prije nego li smo postali blaženi – po tome naime znamo te smjelo i bez ikakve sumnje tvrdimo da hoćemo biti blaženi – tako i prije negoli smo postali mudri imamo u duhu utisnuto poimanje mudrosti po kojem svaki od nas, ako je pitan hoće li biti mudar, bez tračka sumnje odgovara da hoće.

27. Stoga, ako smo se već složili oko toga što je mudrost a što možda ti nisi uspio razjasniti riječima – kad je naime ni na koji

³¹ Ponovo se podsjeća na metodu razumskog tumačenja i argumentiranja.

³² O tome kako nije dovoljno htjeti blaženstvo da bi ga čovjek postigao, već ga valja htjeti na pravi način, tj. u dobroj volji odnosno u "htijenju dobrog hti-

respondere potero, nisi quod credendo teneo, contemplando etiam et ratione cernendo nouerim, quae sit ipsa sapientia.

26. A. Num aliam putas esse sapientiam nisi ueritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum? Nam illi omnes, quos commemorasti diuersa sectantes, bonum adpetunt et malum fugiunt; sed propterea diuersa sectantur quod aliud alii uidetur bonum. Quisquis ergo adpetit quod adpetendum non erat, tametsi id non adpeteret nisi ei uideretur bonum, errat tamen. Errare autem neque ille potest qui nihil adpetit neque ille qui hoc adpetit quod debet adpetere. In quantum igitur omnes homines adpetunt uitam beatam, non errant; in quantum autem quisque non eam tenet uitae uiam quae ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem peruenire, in tantum errat. Error est enim cum sequitur aliquid quod non ad id ducit quo uolumus peruenire. Et quanto magis in uia uitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a ueritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono adsecuto et adepto beatus quisque fit, quod omnes sine controuersia uolumus. Vt ergo constat nos beatos esse uelle, ita nos constat esse uelle sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea ueritate quam sapientiam uocamus cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis – per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse uelle –, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unus quisque nostrum, si interrogetur uelitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se uelle respondet.

27. Quare si iam constat inter nos quae sit sapientia, quam fortasse uerbis explicare non poteris – nam si eam nullo modo animo

jenja" koje se ozbiljuje u kreposnom životu, govori se u 1, 12, 25 – 1, 14, 30. Kada je s čovjekom tako, on stječe vrhunsko dobro poštenog i časnog života; »radosť pak koja se rađa iz postizanja ovog dobra zove se blažen život jer blago, spokojno i postojano uzdiže dušu« (1, 13, 29).

55 način ne bi duhom spoznavao, nikako ne bi znao da hoćeš i da
trebaš htjeti biti mudar; smatram da to nećeš opovrći – hoću da mi
sada kažeš smatraš li da se mudrost daje zajedno poput pravila i
istine broja svima koji razmišljaju, ili pak misliš, jer ima toliko ljud-
skih pameti koliko i ljudi te ja ne spoznajem ništa u tvojem duhu
60 niti ti u mojem, da ima također toliko mudrosti koliko može biti
mudraca.

E: Ako je najviše dobro jedno za sve, treba da i istina u kojoj
se ono spoznaje i posjeduje, to jest mudrost, svima bude jedna i za-
jednička.

65 A: A dvojiš li da je najviše dobro, što god to bilo, za sve ljude
jedno?

E: Dakako da dvojim, ta vidim da se razni ljudi raduju raznim
stvarima kao svojim najvišim dobrima.

A: Htio bih svakako da o najvišem dobru nitko ne dvoji tako da
70 ni o tome ne dvoji da može postati blaženim čovjekom kad ga bude
postigao, što god ono bilo. No budući da je to veliko pitanje i možda
zahtijeva dugu raspravu, zamislimo si naprosto da ima toliko najvi-
ših dobara koliko ima onih stvari za kojima različiti ljudi teže kao
za najvišim dobrima. Ne proizlazi li odatle da i sama mudrost nije
75 svima jedna i zajednička jer su mnoga i različita ona dobra koja
ljudi u njoj spoznaju i izabiru? Ako naime to mniješ, možeš sum-
njati i o sunčevu svjetlu, je li ono jedno jer su mnoge i različite stvari
koje u njem vidimo. Između njih mnogih svaki po volji izabire u če-
mu će po osjetilu očiju uživati: jedan rado gleda vrh nekog brda i
30 uživa u tom pogledu, drugi ravninu polja, ovaj zelenilo šuma, onaj
gibljivu površinu mora, poneki pak stavlja sve to skupa ili ponešto
od toga na radost gledanju. Kao što su dakle mnoge i različite stvari
koje ljudi u sunčevu svjetlu vide i biraju na uživanje, a jedno je svjetlo
u kojem pogled svakog pojedinog gledatelja vidi i posjeduje u
35 čemu će uživati, tako je također moguće da ono svjetlo mudrosti u

cerneres, nullo modo scires et uelle te esse sapientem et uelle de-
bere, quod te negaturum esse non arbitror –, uolo iam dicas mihi
utrum etiam sapientiam sicut numeri rationem et ueritatem omni-
bus ratiocinantibus communem se praebere arbitreris, an, quoniam
tot sunt mentes hominum quot homines sunt, unde nec ego de tua
mente aliquid cerno nec tu de mea, tot etiam putes esse sapientias
quot potuerint^a esse sapientes.

E. Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam ueri-
tatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam
esse communem.

A. Dubitas autem summum bonum, quicquid illud est, omni-
bus hominibus unum esse?

E. Dubito sane, quod diuersos diuersis rebus gaudere uideo
tamquam summis bonis suis.

A. Vellem quidem, ut de summo bono ita nemo dubitaret, ut
nemo dubitat quicquid illud est non nisi eo adepto posse fieri
hominem beatum. Sed quoniam magna quaestio est et longum
sermonem forte desiderat, putemus omnino tot summa bona esse
quot sunt ipsae res diuersae quae a diuersis tamquam summa bona
adpetuntur. Num ideo sequitur ut etiam ipsa sapientia non sit una
communis omnibus, quia ea bona quae in illa cernunt et eligunt
homines multa et diuersa sunt? Si enim hoc putas, potes et de luce
solis dubitare quod una sit, quia multa et diuersa sunt quae in ea
cernimus. De quibus multis eligit quisque pro uoluntate quo fru-
atur per oculorum sensum; et alius altitudinem montis alicuius
libenter intuetur et eo gaudet aspectu, alius campi planitiem, alius
conuexa uallium, alius nemorum uiriditatem, alius mobilem aequa-
litate maris, alius haec omnia uel quaedam horum simul plura
confert ad laetitiam uidendi. Sicut ergo ista multa et diuersa sunt
quae in luce solis homines uident et eligunt ad fruendum, lux ta-
men ipsa una, in qua uidet et tenet quo fruatur unius cuiusque intu-
entis aspectus, ita, etiam si multa sunt bona eaque diuersa, e quibus

^a CC pogrešno: *potuerunt*

kojem se ta dobra mogu vidjeti i posjedovati bude jedno zajedničko, makar bile mnoge dobre i različite stvari između kojih svatko izabire ono što hoće te videći i posjedujući to s pravom i po istini si pribavlja najviše dobro za uživanje.

90 E: Priznajem da je to moguće te da ništa ne može osujetiti kako bi mudrost bila jedna i zajednička svima, makar postojala mnoga i različita dobra. Ali htio bih znati je li uistinu tako. Slažemo se naime kako se može zbiti da tako bude, ali se ne slažemo da tako doista jest.

95 A: Zasada shvaćamo da mudrost postoji; no je li ona jedna i zajednička svima ili pak svaki pojedini mudrac ima svoju mudrost kao što ima svoju dušu ili duh, to još ne shvaćamo.

E: Tako je.

X. 28. A: Ali ovo što shvaćamo: da mudrost postoji, da svi ljudi hoće biti mudri i blaženi, gdje to uočavamo? Nipošto naime nisam posumnjao da ti to vidiš i da je to istina. Vidiš li dakle tu istinu kao i svoju misao za koju ja uopće ne bih znao ako mi je ti ne bi pripćio? Ili je pak tako da misliš kako i ja mogu vidjeti tu istinu, a da mi ti ništa ne kažeš?

E: Ne sumnjam da i ti to možeš tako vidjeti, čak meni usprkos.

10 A: Nije li nam dakle zajednička jedna istina što je obojica vidimo svaki svojom pameću?

E: Sasvim je očevidno!

A: Isto tako smatram da nećeš zanijekati kako treba nastojati oko mudrosti i da priznaješ kako je to istina.

E: Oko toga se uopće ne dvoumim.

15 A: Isto tako, zar ćemo ikad moći zanijekati da je ta istina jedna te svima koji to znaju zajednička za spoznavanje, makar to svaki pojedini motrio ni mojim ni tvojim ni ičijim drugim doli svojim duhom, budući da je to što se motri na raspolaganju svima zajedno koji motre?

eligat quisque quod uolet idque uidendo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte uereque constituat, fieri tamen potest ut lux ipsa sapientiae, in qua haec uideri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis.

E. Fateor fieri posse nec impedire aliquid ut non sit omnibus communis una sapientia, etiam si multa et diuersa sint summa bona. Sed uellem scire an ita sit. Quod enim concedimus fieri posse ut ita sit, non continuo ita esse concedimus.

A. Tenemus interim esse sapientiam; sed utrum sit communis una omnibus an singuli sapientes suas habeant sicut animas uel mentes suas, hoc nondum tenemus.

E. Ita est.

X. 28. A. Quid? hoc quod tenemus uel esse sapientiam uel PL 1256 sapientes et beatos esse omnes homines uelle, ubi uidemus? Nam hoc te uidere et uerum esse nullo modo utique dubitauerim. Hoc ergo uerum sic uides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro? an ita, ut intellegas et a me uideri posse hoc uerum, tametsi mihi abs te non dicatur?

E. Immo ita^a ut abs te quoque, etiam me inuito, uideri posse non dubitem.

A. Quod ergo unum uerum uidemus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est?

E. Manifestissime.

A. Item credo te non negare studendum esse sapientiae atque hoc uerum esse concedere.

E. Prorsus non dubito.

A. Hoc item uerum et unum esse et omnibus qui hoc sciunt ad uidendum esse commune, quamuis unus quisque id nec mea nec tua nec cuiusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id quod conspicitur omnibus conspicientibus communiter praesto sit, numquid negare poterimus?

^a CC ispustio

E: Nipošto.

20 A: Nećeš li se također složiti kako je sušta istina i zajednički na raspolaganju i meni i tebi i svima koji to vide, da treba pošteno živjeti, da lošije treba biti podređeno boljemu, a jednako uspoređivano s jednakim te da svakome treba biti dodijeljeno što je njegovo?

E: Slažem se.

25 A: No bi li mogao zaniijekati da je bolje ono što nije pokvareno od onoga što jest, vječno od vremenitog, nepromjenljivo od promjenljivoga?

E: Tko bi to mogao?

30 A: Može li dakle svatko reći da je ta istina njegovo vlasništvo makar se ona na nepromjenljiv način predstavljala motrenju svih koji su u stanju motriti?

E: Zaista nitko ne bi rekao da je to njegovo vlasništvo jer je to tako jedno i svima zajedničko kako je i istinito.

35 A: Isto tako, nijeće li tko da dušu valja odvratiti od pokvarenosti te je usmjeriti prema neporočnosti, to jest da treba voljeti ne pokvarenost, nego neporočnost? Ili, ako se prizna da je to istina, ne shvaća li se također da je ona nepromjenljiva i ne vidi li se da je ona zajednički na raspolaganju svakom duhu koji je u stanju da je uoči?

E: Sušta je to istina.

40 A: A bi li netko posumnjao da je bolji onaj život koji se ni zbog kakvih protivština ne bi odmaknuo od čvrste i časne odluke nego li onaj koji se lako krši i preokreće zbog vremenitih nepogodnosti?

E: Tko bi u to posumnjao?

45 29. A: Neću više tražiti takvih primjera. Dovoljno je naime da vidiš jednako kao i ja te da se složiš kako je sasvim sigurno da su ova pravila i svjetla kreposti istinita i nepromjenljiva te bilo pojedina bilo sva zajedno na raspolaganju za motrenje onima koji su u stanju da to uoče, svaki svojim razumom i duhom. Nego radije te

E. Nullo modo.

A. Item iuste esse uiuendum^a, deteriora melioribus esse subdenda et paria paribus comparanda et propria suis quibusque tribuenda nonne fateberis esse uerissimum et tam mihi quam tibi atque omnibus id uidentibus praesto esse communiter?

E. Adsentior.

A. Quid? incorruptum melius esse corrupto, aeternum temporali, inuiolabile uiolabili poteris negare?

E. Quis potest?

A. Hoc ergo uerum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus qui hoc contemplari ualent?

E. Nullus hoc uere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quam uerum est.

A. Item a corruptione auertendum animum atque ad incorruptionem conuertendum esse, id est non corruptionem sed incorruptionem diligendam esse quis negat? Aut quis, cum uerum esse fateatur, non etiam incommutabile intellegat atque omnibus mentibus id ualentibus intueri communiter praesto esse uideat?

E. Verissimum est.

A. Quid? eam uitam quae nullis aduersitatibus de certa et honesta sententia demouetur, dubitabit^b aliquis esse meliorem quam eam quae facile incommotis temporalibus frangitur atque subuertitur?

E. Quis dubitauerit?

29. A. Iam huius modi plura non quaeram. Satis est enim quod istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum et uera et incommutabilia et siue singula siue omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec ualent sua quisque ratione ac mente conspiciere, pariter mecum uides certissimumque esse concedis. Sed sane

^a CC pogrešno: *uidendum* ^b CC pogrešno: *dubitauit* ^a CC pogrešno: *quod*

pitam misliš li da se to tiče i mudrosti? Smatram naime da si mišljenja kako je mudar onaj koji je postigao mudrost.

E: Posvema sam tog mišljenja.

A: No bi li mogao onaj koji živi pravedno živjeti tako kad ne bi vidio koje niže stvari da podredi višima, koje jednake da međusobno poveže i koje vlastite da podijeli, svakome njegovo?

55 E: Ne bi mogao.

A: Zar ćeš dakle zanijekati da mudro zapaža onaj koji to vidi?

E: Ne niječem.

A: A zar onaj koji razborito živi ne izabire neporočnost i ne odlučuje da je treba staviti ispred pokvarenosti?

60 E: Sasvim jasno.

A: Kada dakle izabire ono prema čemu će usmjeriti duh, a nitko ne sumnja da ovo treba izabrati, zar se može osporiti da je mudro izabrao?

E: Nikako ne bih to osporio.

65 A: Kada dakle usmjerava duh prema onome što po mudrosti izabire, onda svakako mudro čini?

E: Sasvim sigurno.

A: I bez sumnje mudro djeluje onaj koji nikakvim zastrašiva-
njima ili kaznama nije odbijen od onoga što razumno izabire i čemu se mudro priklanja.

70 E: Bez svake sumnje.

A: Sasvim je dakle očito da sve to što smo nazvali pravilima i svjetlima kreposti spada u mudrost, jer što više se time svatko služi da bi živio i po tome živi, to više on mudro živi i djeluje; a ne može se s pravom reći da je odijeljeno od mudrosti sve što po mudrosti biva.

E: Posvema je tako.

quaero utrum haec tibi uideantur ad sapientiam pertinere. Nam credo uideri tibi eum qui sapientiam adsecutus est esse sapientem.

E. Videtur omnino.

A. Quid? Ille qui iuste uiuit, possetne ita uiuere nisi uideret quae inferiora quibus potioribus subdat et quae paria sibimet copulet et quae propria suis quibusque distribuat?

E. Non posset.

A. Qui ergo haec uidet, num eum negabis sapienter uidere?

E. Non nego.

A. Quid? ille qui prudenter uiuit, nonne eligit incorruptionem et eam corruptioni praeponendam esse decernit^a? PL 1257

E. Manifestissime.

A. Cum ergo id eligit quo conuertat animum, quod eligendum esse nemo ambigit, num negari potest sapienter eligere?

E. Nullo modo negauerim.

A. Cum ergo ad id quod sapienter eligit conuertit animum, sapienter utique conuertit.

E. Certissimum est.

A. Et qui ab eo quod sapienter eligit et quo se sapienter conuertit, nullis terroribus poenisque depellitur, sapienter sine dubio facit.

E. Prorsus sine dubio.

A. Manifestissimum est igitur omnes has quas regulas diximus et lumina uirtutum ad sapientiam pertinere, quandoquidem quanto magis quisque ad agendam uitam eis utitur et secundum haec agit uitam, tanto magis uiuit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit non potest recte dici a sapientia esse separatum.

E. Omnino ita est.

^a CC pogrešno: *decernet*

A: Kao što su dakle istinita i nepromjenljiva pravila brojeva, za čiju si normu i istinu rekao da je na nepromjenljiv i općenit način na raspolaganju svima koji je vide, tako su istinita i nepromjenljiva pravila mudrosti za koja si, kad si bio pitan posebice o nekima od njih, odgovorio da su istinita i očevidna te priznaješ da su zajedno na raspolaganju za promatranje svima koji ih mogu uvidjeti.

XI. 30. E: Ne mogu u to sumnjati. No jako bih volio znati jesu li to dvoje, mudrost naime i broj, sadržani u jednom te istom rodu budući da si podsjetio kako su i u Svetim pismima stavljeni zajedno;³³ postoji li jedno po drugom ili jedno stoji u drugom, kao broj po mudrosti ili u mudrosti? Ne bih se naime usudio reći da mudrost postoji po broju ili se sastoji u broju. Ne znam naime kako, ali mudrost mi izgleda daleko časnijom od broja, jer upoznao sam mnoge matematičare ili zbrajala – ili kako bi ih već trebalo zvati – koji izvrsno i čudesno računaju, ali mudrih bijaše malo ili možda čak nijedan.

A: Spomenuo si stvar kojoj se i ja običavam čuditi. Kad naime u sebi promatram nepromjenljivu istinu brojeva i njezinu, gotovo bih rekao, ložnicu i unutarnji prostor ili neko područje, ili ako se može naći i neki drugi prikladni naziv kojim bismo nazvali ono nešto poput boravišta i sjedišta brojeva, odmaknem se daleko od tijela. A kad možda nađem na nešto što bih mogao zamisliti, a da ipak nisam u stanju iznijeti riječima ono nešto na što sam naišao, vraćam se kao umoran u tu našu stvarnost da bih mogao govoriti te govorim o stvarima koje su nam postavljene pred oči kako se o njima običava govoriti.³⁴ I stoga se jako čudim budući da je to dvoje u najtajnijoj i najsigurnijoj istini te kad se tome još doda svjedočanstvo Pisama na koje sam podsjetio – da je ondje oboje stavljeno skupa – silno se čudim, kao što rekoh, zašto je broj mnoštvu ljudi bezvrijedan, a mudrost dragocjena. A jamačno se radi o jednoj te istoj stvari. Ipak, budući da se u Božanskim knjigama svejednako

³³ Usp. Sir 7, 26 (Vg). U 2, 11, 30 – 2, 12, 34 pokazuje se istovjetnost broja i mudrosti s istinom.

A. Quam ergo uerae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque ueritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt uerae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse ueras atque manifestas easque omnibus qui haec intueri ualent communes ad contemplandum adesse concedis.

XI. 30. E. Dubitare non possum. Sed peruellem scire utrum uno aliquo genere contineantur haec duo, sapientia scilicet et numerus, quia coniuncta etiam in scripturis sanctis haec posita esse commemorasti, an alterum existat ab altero aut alterum in altero consistat ueluti numerus a sapientia uel in sapientia. Nam sapientiam existere a numero aut consistere in numero non ausim dicere. Nescio quo enim modo, quia multos noui numerarios aut numeratores uel si quo alio nomine uocandi sunt qui summe atque mirabiliter computant, sapientes autem perpaucos aut forsitan neminem, longe uenerabilior mihi occurrit sapientia quam numerus.

A. Rem dicis quam ego quoque mirari soleo. Nam cum incommutabilem ueritatem numerorum mecum ipse considero et eius quasi cubile ac penetrabile uel regionem quandam uel si quod aliud nomen aptum inueniri potest quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum, longe removeor a corpore. Et inueniens fortasse aliquid quod cogitare possim, non tamen aliquid inueniens quod uerbis proferre sufficiam, redeo tamquam lassatus in haec nostra ut loqui possim, et ea quae ante oculos sita sunt dico sicut dici solent. Hoc mihi accidit etiam cum de sapientia, quantum ualeo, uigilantissime atque intentissime cogito. Et propterea multum miror, cum haec duo sint in secretissima certissimaque ueritate, accedente etiam testimonio scripturarum quo commemorauimus coniuncte illa posita, plurimum miror, ut dixi, quare numerus uilis sit multitudini hominum et cara sapientia. Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est. Verumtamen, quoniam nihi-

³⁴ Usp. opis ekstatičkih iskustava u *Conf.* 7, 10, 16; 7, 17, 23.

30 veli za mudrost da se *moćno proteže od kraja do kraja i svime blago ravna*,³⁵ možda se može nazvati brojem ona snaga kojom moćno dopire od kraja do kraja, a ona kojom sve blago ravna navlastito se naziva mudrost, makar jedna i druga pripadaju jednoj te istoj mudrosti.

31. Ali budući da je mudrost dala brojeve svim stvarima, čak i onim najnižima i smještenima na rubu stvarnosti – doista, i svi tjelesni predmeti makar bili zadnji u zbiljnosti imaju svoje brojeve, a nije dala svim tjelesnim bićima i svim dušama da mudro misle, nego
35 samo onim razumnima, kao da si je u njima namjestila sjedište s kojeg raspoređuje sve pa i ono najniže čemu je dala brojeve – dakle, budući da o tjelesnim stvarima olako sudimo kao o stvarima koje su raspoređene ispod nas pa na njima vidimo kao da su im utisnuti brojevi, mislimo da su također sami brojevi ispod nas te ih zbog toga
40 držimo manje vrijednima. A kad se počnemo postupno vraćati kao prema gore, otkrivamo da brojevi čak nadilaze našu moć razmišljanja te ostaju nepromjenljivi u samoj istini. I jer malobrojni mogu biti mudri, a brojiti je dano i glupima, ljudi se dive mudrosti, a preziru brojeve. Oni pak koji su učeni i revni što se više odmiču od
45 zemaljskoga propadanja, toliko više sagledavaju i broj i mudrost u samoj istini te oboje smatraju dragocjenim; i u usporedbi s tom istinom gube za njih na vrijednosti ne samo zlato i srebro i sve ostalo za što se ljudi bore nego i oni sami pred sobom.

32. I nemoj se čuditi da su ljudima brojevi manje vrijedni a dragocjena im je mudrost jer lakše im je brojiti negoli biti mudrima,
50 kad vidiš da drže dragocjenijim zlato od svjetlosti svjetiljke u usporedbi s kojom je zlato smiješno. Ali više se drži do daleko niže stvari jer svjetiljku si upali i prosjak, a zlata imaju samo malobrojni; što se pak tiče mudrosti, daleko bilo od nas da je u usporedbi s brojem
55 smatramo nižom kad mu je istovjetna, ali ona zahtijeva oko kojim se to može uočiti. No kao što se u vatri osjeća da su takoreći istovjetni sjaj i toplina te se ne mogu odijeliti jedno od drugoga, ali toplina dopire do onih stvari koje su bliže primaknute dok se svjetlo

³⁵ Mudr 8, 1.

lominus in diuinis libris de sapientia dicitur quod *adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauius*, ea potentia, qua fortiter a fine usque ad finem adtingit, numerus fortasse dicitur, ea uero, qua disponit omnia suauius, sapientia proprie iam uocatur, cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae.

31. Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis et in fine rerum locatis – et corpora enim omnia, quamuis in rebus extrema sint, habent numeros suos, sapere autem non dedit corporibus neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locauerit de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit –, itaque quoniam de corporibus facile iudicamus tamquam de rebus quae infra nos ordinatae sunt, quibus impressos numeros cernimus, putamus etiam ipsos numeros infra nos esse et eos propterea uilius habemus. Sed cum coeperimus tamquam sursum uersus recurrere, inuenimus eos etiam nostras mentes transcendere atque incommutabiles in ipsa manere ueritate. Et quia sapere pauci possunt, numerare autem stultis concessum est, mirantur homines sapientiam numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi quantum remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa ueritate contuentur et utrumque carum habent; et in eius ueritatis comparatione non eis aurum et argentum et cetera de quibus homines dimicant, sed ipsi etiam uilescunt sibi.

32. Nec mireris numeros ideo uiluisse hominibus et caram esse sapientiam quia facilius possunt numerare quam sapere, cum uideas carius illos habere aurum quam lumen lucernae, cui comparatum aurum ridetur. Sed honoratur amplius res longe inferior, quia lucernam sibi et mendicus accendit, aurum uero pauci habent; quamquam sapientia absit ut in comparatione numeri inueniatur inferior, cum eadem sit, sed oculum quo id cerni possit includat. Sed quem ad modum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor nec separari ab inuicem possunt, calor tamen ad ea peruenit quae prope admouentur, fulgor uero etiam longius latius-

širi dalje i šire, tako se i po moći našeg razumijevanja koje je u
 60 mudrosti ugrije ono što je bliže, poput razumskih duša, a ono što
 je udaljenije, poput tjelesnih stvari, ne zahvaća se toplinom mudro-
 vanja, nego se kupa u svjetlu brojeva. To je tebi po svoj prilici ne-
 jasno; ne može se naime nikoja vidljiva sličnost posvema primije-
 65 niti na nevidljivu stvar. Pripazi samo na ono što dostaje istraživa-
 nju kojeg smo se prihvatili i što se pokazuje čak i skromnijim
 umovima poput nas, jer makar nam ne može biti jasno je li broj u
 mudrosti ili iz mudrosti, ili je pak mudrost u broju ili iz broja, ili se
 pak može pokazati da je oboje naziv samo jedne stvari, ipak je zaci-
 jelo očito da je oboje istina, i to nepromjenljiva istina.

XII. 33. Zbog toga ni na koji način ne možeš zanijekati da po-
 stoji nepromjenljiva istina koja sadrži sve to što je nepromjenljivo
 istinito i za koju ne možeš reći da je tvoja ili moja ili bilo kojeg dru-
 gog čovjeka, već da je zajednički na raspolaganju i da se daje svima
 5 koji motre ono što je nepromjenljivo istinito, poput čudnovato
 tajne i javne svjetlosti.³⁶ Ta tko će reći da sve ono što je na raspo-
 laganju svima skupa koji razmišljaju i shvaćaju pripada navlastito
 naravi jednoga od njih? Mislim naime da se sjećaš što je bilo malo
 prije rečeno o tjelesnim osjetilima:³⁷ da ono što zajednički dotičemo
 10 osjetilom vida ili sluha, kao što su boje i zvuci što ih ti i ja istodobno
 vidimo ili čujemo, ne pripada naravi naših očiju ili ušiju nego da nam
 je to zajedničko ukoliko je predmet osjećanja. Stoga dakle nipošto
 nemoj reći da one stvari koje ja i ti svaki svojim umom skupa uočav-
 amo, pripadaju naravi uma nekog od nas. Ono naime što istodobno
 15 vide oči dvojice ti nećeš moći nazvati očima ovoga ili onoga, nego
 je nešto treće ono prema čemu se usredotočuje pogled obojice.

³⁶ Istina je za Augustina nepromjenljiva i nepokvarljiva te je kao takva mjerilo valjanosti ljudskih spoznajnih, estetskih i vrijednosnih sudova; poistovjećuje se s dobrim i s mudročću (usp. 2, 13, 35–36). On je do tih spoznaja došao primjenjujući metodu pounutarnjivanja koja vodi čovjeka od izvanjskosti prema otkrivanju i priznanju vlastite podređenosti normama i pravilima prosuđivanja. Po njoj, nadalje, čovjek postaje svjestan svojevrsnog izokretanja perspektive:

que diffunditur, sic intellegentiae potentia quae inest sapientiae propinquiora feruescunt, sicuti sunt animae rationales, ea uero quae remotiora sunt sicuti corpora non adtingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum. Quod tibi fortassis obscurum est, non enim ulla uisibilis similitudo inuisibili rei potest ad omnem conuenientiam coaptari. Tantum illud adtende, quod et quaestioni quam suscepimus satis est et humilioribus etiam mentibus quales nos^a sumus sese manifestat, quia, etsi clarum nobis esse non potest utrum in sapientia uel ex sapientia numerus an ipsa sapientia ex numero an in numero sit an utrumque nomen unius rei possit ostendi, illud certe manifestum est utrumque uerum esse et incommutabiliter uerum.

XII. 33. Ouapropter nullo modo negaueris esse incommutabilem ueritatem, haec omnia quae incommutabiliter uera sunt continentem, quam non possis dicere tuam uel meam uel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia uera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intellegentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paula ante tractatum sit: ea scilicet quae oculorum uel aurium sensu communiter tangimus, sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul uidemus uel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumue naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul uident, nec huius nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur aspectus.

PL 1259

istinu koju je tražio u sebi on otkriva i spoznaje kao višu (tj. ponad sebe) i transcendentnu. Odvajanje od nje rezultira sljepočom spoznaje. On je u konačnici poistovjećuje s Bogom (usp. 2, 13, 37; Conf. 12, 25, 34). – Pritom su presudan utjecaj izvršili *libri Platoniorum*, usp. Conf. 7, 9, 13–15; 7, 10, 16; 7, 17, 23.

³⁷ Usp. 2, 7, 15–19.^a CC ispustio (pogrešno)

E: To je sasvim jasno i istinito.

34. A: Misliš li dakle da je ova istina o kojoj jednoj već dulje vremena razgovaramo i u kojoj jedinoj toliko toga uočavamo izvr-
 20 snija od našega uma, ili je jednaka našim pametima, ili je pak niža od njih? No kad bi bila niža, ne bismo rasuđivali po njoj nego o njoj kao što sudimo o tjelesnim stvarima jer su dolje pa vrlo često velimo ne samo da su tjelesne stvari ovako ili onako nego i da trebaju biti ovako ili onako, tako i o našim ljudskim dušama znamo ne sa-
 25 mo da ljudska duša jest ovako nego ponajvećma da i treba biti ovako. I o tjelesnim stvarima također tako sudimo kad velimo “manje je bijelo nego li bi trebalo biti” ili “manje je četvrtasto” i mnogo toga sličnoga; a o ljudskim ćudima³⁸ velimo: “manje je ugodna nego li treba biti” ili “manje je nježna” ili “manje je žestoka”, kako to
 30 već bude zahtijevalo svojstvo našeg ponašanja. I to sudimo prema onim unutarnjim pravilima istine koja zajednički razabiremo, a o kojima nitko ni na koji način ne sudi. Jer kad bi netko rekao da su vječne zbiljnosti izvršnije od vremenitih ili da je sedam i tri deset, nitko ne veli da bi tako trebalo biti, nego, razabirući da tako jest, ne isprav-
 35 lja kao ispitivač već se samo raduje kao pronalazač.

A kad bi ta istina bila jednaka našim pametima, bila bi i ona sama promjenljiva. Jer naše je pameti vide koji put manje koji put više pa time očituju da su promjenljive, dok ona, ostajući u sebi, niti se uvećava kad je mi vidimo više niti se umanjuje kad je mi vidi-
 40 mo manje, nego – cjelovita i nepokvarljiva – svjetlom veseli one koji se okreću prema njoj, a sljepoćom kažnjava one koji se okreću od nje. Štoviše, o njoj nikako ne možemo suditi jer i o samim našim pametima sudimo u skladu s njom. Velimo naime “razumije manje negoli bi trebao” ili “koliko mora toliko razumije”. Pamet pak
 45 toliko mora razumjeti koliko se može primaknuti bliže nepromjenljivoj istini i prijanjati uz nju. Stoga ako istina nije ni niža ni njoj jednaka, preostaje da bude viša i izvršnija od nje.

³⁸ *Animus* ovdje prevodimo “ćud”; *animus* je počelo čovjekove ne samo umne i pohotljive ili apetitivne djelatnosti nego i njegove čuvstvene djelatnosti (usp. 1, 8, 18, bilj. 39).

E. Apertissimum atque uerissimum est.

34. A. Hanc ergo ueritatem de qua iam diu loquimur et in qua una^a tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est an aequalem mentibus nostris an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicarem, sicut iudicamus de corporibus quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum ita esse uel non ita, sed ita uel non ita esse debere, sic et de animis nostris non solum ita esse animum nouimus, sed plerumque etiam ita esse debere. Et de corporibus quidem sic iudicamus cum dicimus “minus candidum est quam debuit” aut “minus quadrum” et multa similiter; de animis uero “minus aptus est quam debet” aut “minus lenis” aut “minus uehemens”, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas ueritatis quas communiter cernimus, de ipsis uero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita^b esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens non examinatur corrigi, sed tantum laetatur inuentor.

Si autem esset aequalis mentibus nostris haec ueritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam minus aliquando eam plus uident et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis uidetur nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta et conuersos^c laetificet lumine et auersos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim “minus intellegit quam debet” aut “tantum quantum debet intellegit”. Tantum autem mens debet intellegere quantum propius admoueri atque inherere potuerit incommutabili ueritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, re-
 1260 stat ut sit superior atque excellentior.

^a CC ispustio (pogrešno) ^b CC ispustio (pogrešno)

^c CC pogrešno: *conuersus*

XIII. 35. Ako se sjećaš, obećao sam da ću ti pokazati kako postoji nešto što je uzvišenije od našeg duha i razuma. Eto ti same istine: zagrlj je ako možeš, uživaj u njoj i *raduj se u Gospodinu i dat će ti što ti srce želi*.³⁹ Za čim naime više težiš negoli da budeš blažen? A tko je blaženiji od onoga koji uživa u neoborivoj, nepromjenljivoj i najizvršnijoj istini? Ne proglašuju li se blaženima ljudi kad grle lijepa tjelesa, žučena velikom žudnjom, bilo supruga bilo čak bludnica, a mi da sumnjamo kako smo blaženi u zagrljaju istine? Ljudi proglašuju da su blaženi kad su žegom osušena grla prispjeli k obilnom i čistom izvoru, ili kad su se gladni dokopali spremljenog i obilnog ručka ili večere, a mi da zaniječemo kako smo blaženi kad se napajamo i nasićujemo istinom? Običavamo čuti glasove onih koji se proglašuju blaženima ako leže u ružama i drugom cvijeću ili uživaju u najopojnijim mirisima: a što je mirišljivije i što ugodnije od udisanja istine? – a mi da se ustručavamo nazvati se blaženima kad smo od nje zadahnuti? Mnogi si priskrbljuju blažen život u pjevu glasova, struna i svirala, a kad im to nedostaje smatraju se nesretnima, kad pak to imaju, nošeni su radošću: a kad u naše pameti prodre bez ikakve buke ona neka da tako velim blagoglasna i rječita tišina istine, što da tražimo jedan drugi blaženi život i ne uživamo u tako sigurnom i prisutnom? Kad su ljudi obradovani svjetlom zlata i srebra, svjetlom dragulja i drugih boja ili jasnoćom i ugodnošću samoga svjetla koje pogađa ove oči bilo u zemaljskim vatrama bilo u zvijezdama ili u mjesecu ili suncu i kad od te radosti nisu odvrćeni nikojim smetnjama ni potrebama, smatraju se blaženima i zbog toga žele uvijek živjeti: a mi da se bojimo smjestiti blažen život u svjetlo istine?

36. Dakako da ne, jer u istini se spoznaje i posjeduje najviše dobro, a ta je istina mudrost; u nju gledajmo, imajmo najviše dobro i uživajmo u njemu. Blažen je uistinu onaj koji uživa u najvišem dobru. Jer ta istina pokazuje sva prava dobra koja si, bilo pojed-

³⁹ Ps 37 (36), 4. – Od teme uživanja u savršenoj istini (2, 13; 35–36) prelazi se na isticanje njezine uzvišenosti ponad ljudskog duha koji tek u njezinu svjetlu

XIII. 35. Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstratum esse aliquid quod sit nostra mente atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa ueritas: amplectere illam si potes et fruire illa et *delectare in domino et dabit tibi petitiones cordis tui*. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima ueritate? An uero clamant, homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita siue coniugum siue etiam meretricum amplexantur, et nos in amplexu ueritatis beatos esse dubitabimus? Clamant homines se beatos esse cum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perueniunt aut esurientes prandium cenamue ornatam copiosamque reperiunt, et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque ueritate? Solemus audire uoces clamantium se beatos, si iaceant in rosa et aliis floribus uel etiam unguentis odoratissimis perfruantur: quid fragrantius, quid iocundius inspiratione ueritatis? et dubitamus nos cum ab illa inspiramur dicere beatos? Multi beatam uitam in cantu uocum et neruorum et tibiaram sibi constituunt, et cum ea sibi desunt se miseros iudicant, cum autem adsunt efferuntur laetitia: et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium ueritatis inlabitur, aliam beatam uitam quaerimus et tam certa et praesente non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum siue ipsius lucis, quae ad hos oculos pertinet siue in ignibus terrenis siue in stellis uel luna uel sole, claritate et iocunditate delectati homines, cum ab ista laetitia nullis molestiis nulla indigentia reuocantur, beati sibi uidentur et propter haec semper uolunt uiuere: et nos in luce ueritatis beatam uitam collocare metuimus?

36. Immo uero quoniam in ueritate cognoscitur et tenetur summum bonum eaque ueritas sapientia est, cernamus in ea tenemusque summum bonum eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono. Haec enim ueritas ostendit omnia bona

može prosuđivati sebe i sve drugo (2, 14, 38). Ako bi bilo nešto ponad nje, bio bi to Bog; ako nema ništa ponad nje, onda je ona Bog (2, 15, 39).

načna bilo mnoga, uviđavni ljudi po svom shvaćanju biraju da bi u njima uživali. Ali kao što oni koji u svjetlu sunca izabiru ono što rado gledaju te u tom gledanju uživaju – a ako bi između njih nekoji bili opskrbljeni krepkijim, zdravim i veoma jakim očima, ništa drugo ne bi radije promatrali od sunca koje osvjetljava i druge stvari u kojima uživaju slabije oči – tako i jak i čio pogled duha nakon što bude sigurnom mišlju spoznao mnoge istinite i nepromjenljive stvari, usmjerava se prema samoj istini po kojoj sve postaje bjelodanim te prijanjajući uz nju tako reći zaboravlja ono preostalo i u njoj uživa istodobno sve stvari. Jer što je god ugodno u preostalim stvarima, sigurno je ugodno po samoj istini.

37. Ovo je naša sloboda kad se podredimo toj istini; a sam naš Bog je onaj koji nas oslobađa od smrti, to jest od stanja grijeha. Doista i sama Istina razgovarajući kao čovjek s ljudima reče onima koji joj povjerovaše: *Ako budete ostali u mojoj riječi, zaista ste moji učenici i upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi.*⁴⁰ Ni u čemu duša ne uživa sa slobodom ako ne uživa sa sigurnošću.

XIV. A nitko nije siguran u onim dobrima koja može izgubiti protiv volje. Istinu pak i mudrost nitko ne gubi protiv svoje volje. Jer nitko se ne može odijeliti od nje po prostorima, nego je ono što se naziva odijeljenost od istine i mudrosti opaka volja kojom se vole niže stvari.⁴¹ A nitko neće nešto ne htijući.⁴² Imamo dakle ono u čemu svi jednako i zajednički uživamo, a nema zabrana ni zapreka. Istina prihvaća sve svoje ljubitelje a da oni ne zavide jedan drugome te je svima zajednička i svakom pojedinom čista. Jedan ne veli drugom: “Odstupi da i ja pristupim, makni ruke da i ja zaglim.” Svi su s njome sljubljeni, svi jedno te isto dodiruju; njezina

⁴⁰ Iv 8, 31–32. Za Augustinovo kršćansko mišljenje istinska čovjekova sloboda nije samo čovjekovo postignuće nego još više djelo božanske Istine u čovjeku.

⁴¹ Ovdje Augustin povezuje misaona dostignuća do kojih su sugovornici do sada došli s onim što je prije (1, 16, 34) bilo rečeno o slobodi: mudrost, krepost, pošteno, slobodno i dobro ponašanje sastoje se u ljubavi prema onim zbiljnostima koje čovjek ne može protiv volje izgubiti – to je ljubav prema vječnim i nepromjenljivim zbiljnostima. Nadalje, zbog poistovjećivanja istine i mudrosti s

quae uera sunt, quae sibi suo captu intellegentes homines uel singula uel plura eligunt quibus fruuntur. Sed quem ad modum illi, qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur – in quibus si qui forte fuerint uegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera quibus infirmiores oculi delectantur inlustrat –, sic fortis acies mentis et uegeta, cum multa uera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit in ipsam ueritatem qua cuncta monstrantur eique inherens tamquam obliuiscitur cetera et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim iocundum est in ceteris ueris, ipsa utique ueritate iocundum est. PL 1261

37. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur ueritati; et ipse est deus noster qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati. Ipsa enim ueritas etiam homo cum hominibus loquens ait credentibus sibi: *Si manseritis in uerbo meo, uere discipuli mei estis et cognoscetis ueritatem et ueritas liberabit uos.* Nulla enim re fruitur anima cum libertate nisi qua fruitur cum securitate.

XIV. Nemo autem securus est in his bonis quae potest inuitus amittere. Veritatem atque sapientiam nemo amittit inuitus. Non enim locis separari ab ea quisquam potest, sed ea, quae dicitur a ueritate atque sapientia separatio, peruersa uoluntas est, qua inferiora diliguntur. Nemo autem uult aliquid nolens. Habemus igitur qua fruamur omnes aequaliter atque communiter; nullae sunt angustiae, nullus in ea defectus. Omnes amatores suos nullo modo sibi inuidos recipit et omnibus communis est et singulis casta est. Nemo alicui dicit: “Recede ut etiam ego accedam, remoue manus ut etiam ego amplectar”. Omnes inherent, id ipsum omnes tangunt.

Bogom i božanskim Logosom utjelovljenim u Isusu Kristu sav Augustinov diskurs, u kojem se vjera i razum brižljivo razlikuju ali ne rastavljaju, u konačnici ide za tim da pokaže kako je sloboda ujedno i čovjekovo postignuće i rezultat povjerljivog prihvaćanja onog što razum otkriva i pokazuje izvorom čvrstoće i sigurnosti, usp. 2, 13, 37.

⁴² *Nemo autem uult aliquid nolens*: uvijek nam valja htjeti htijenje, ono je neizbježno; svaki “neću” znači “hoću da ne...”; slobodna volja jest “htjeti htijenje” i nema koraka natrag koji bi vodio preko ili iza toga, usp. 3, 17, 49.

hrana ne mrvl se ni u kojem dijelu; ništa od nje ne upijaš ti što ne bih mogao i ja. Od njezinog naime zajedništva ništa ne pretvaraš u svoje privatno vlasništvo, nego što od nje uzimaš to i za mene cjelovito ostaje. Što nadahnjuje tebe, to ja ne čekam da od tebe odstupi te se i ja time nadahnem; ništa naime što je njezino ne postaje posjedom nekog pojedinca ili nekolicine, nego je ona cijela istodobno svima zajednička.⁴³

38. Toj istini manje su slične stvari koje dodirujemo ili kušamo ili mirišemo, a više one koje čujemo i vidimo; jer svaku riječ koju ljudi čuju, cijelu čuju svi i istodobno cijelu svaki pojedini; i svaki lik koji je pred očima jedan vidi toliko koliko istodobno i drugi. Ali to je slično samo izdaleka jer nijedna izgovorena riječ ne zvuči istodobno cijela budući da se rasteže i produžuje u vremenu te jedan njezin dio zvuči prije, a drugi kasnije; i svaki vidljivi lik kao da se po mjestima napuhava te nije posvuda cijeli. A sve to zasigurno nam može biti oteto protiv naše volje, pa makar mi u tome mogli uživati, tjeskobama smo u tom spriječeni. Jer kad bi mogla postojati neka slatka pjesma beskonačnog trajanja i kad bi njezini ljubitelji takmeći se došli da je čuju, zbijali bi se i borili za mjesta što ih više ima da svaki bude bliže pjevaču; a u slušanju ne bi ništa zadržali da ostane s njima nego bi bili samo dirnuti svim glasovima koji nestaju. Kad bih pak htio i mogao ustrajno promatrati ovo sunce te bi me ono na zalazu napustilo i bilo zastrto oblakom i mnogim drugim smetnjama, izgubio bih protiv svoje volje užitak da ga gledam. Napokon, čak kad bi i bila uvijek dana slatkoća svjetla gledatelju i zvuka slušatelju, što bi me to velikog dopalo kad bi mi to bilo zajedničko sa životinjama?

Ali ona ljepota istine i mudrosti, samo ako ima ustrajne volje da se u njoj uživa, ne uskraćuje se onima koji nadolaze kad se zgrnuo mnoštvo slušatelja niti prolazi s vremenom niti se seli po mjestima niti je noć preotima niti je sjena zastire niti je tjelesnim osje-

⁴³ Ovaj i sljedeći paragraf svojevrsna su transpozicija analize funkcioniranja osjetilnih organa i njihove spoznaje (usp. 2, 7, 15–19) na razinu umske dje-

Cibus eius nulla ex parte discerpitur; nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab eius communione in priuatum tuum mutas aliquid, sed quod tu de illa capis et mihi integrum manet. Quod te inspirat non exspecto, ut reddatur abs te et sic ego inspirer ex eo; non enim aliquid eius aliquando fit cuiusquam unius aut quorundam proprium, sed simul omnibus tota est communis.

38. Minus ergo ea quae tangimus uel quae gustamus uel quae olfacimus huic sunt ueritati similia, sed magis ea quae audimus et cernimus, quia et omne uerbum a quibus auditur totum auditur ab omnibus et simul a singulis totum, et species omnis quae oculis adiacet, quanta uidetur ab uno, tanta et ab alio simul. Sed multum longo interuallo sunt ista similia; nec tota enim simul sonat quaelibet uox, quia per tempora tenditur et producitur et aliud eius prius sonat aliud posterius, et species omnis uisibilis tamquam intumescit per locos nec ubique tota est. Et certe omnia haec auferuntur inuito, et quominus eis frui possimus quibusdam impedimur angustiis. Nam et si posset esse cuiusquam suavis cantus sempiternus et studiosi eius certatim ad eum audiendum uenirent, coartarent sese atque pugnarent de locis, quanto plures essent, ut cantanti esset quisque propinquior; et in audiendo nihil tenerent manere secum, sed omnibus uocibus fugientibus tangerentur. Solem autem istum si uellem intueri atque id pertinaciter possem, et in occasu me desereret et subuelaretur nubilo et multis aliis obstaculis uoluptatem uidentia^a eum inuitus amitterem. Postremo etiam si adesset semper suauitas et lucis uidenti et uocis audienti, quid magnum ad me perueniret, cum mihi esset commune cum beluis?

At illa ueritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseuerans uoluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit uenientes nec peragitur tempore nec migrat locis nec nocte intercipitur nec umbra intercluditur nec sensibus corporis

latnosti čiji je predmet Istina/Mudrost; ona je cijela ujedno svima zajednička.

^a CC pogrešno: *uidentia*

tilima podložna. Bliska je svima koji se iz cijeloga svijeta okreću prema njoj i koji je vole, za sve njih neprestano traje, nigdje smještena i nigdje odsutna, izvana opominje, a iznutra poučava,⁴⁴ sve koji je
 45 motre čini boljima, nitko je ne kvari i nitko je ne sudi niti itko bez nje dobro sudi. Stoga je bjelodano: ona je bez sumnje silnija od naših umova, koji po njoj jednoj svaki posebice bivaju mudrima i sucima, i to ne nad njom, nego po njoj nad drugim stvarima.

XV. 39. A ti si se bio složio, ako ja dokažem da postoji nešto iznad naših umova, da ćeš priznati kako je to Bog ako nema ničeg višeg od toga. Prihvaćajući tvoje slaganje rekoh kako će biti dovoljno da ovo dokažem. Jer ako postoji nešto izvrsnije, dapače, onda
 5 je to Bog; ako pak ne postoji, onda je već sama istina Bog. Bilo dakle ono ili ne bilo, ipak nećeš moći zanijekati da Bog postoji; ovo smo si pitanje postavili za obrađivanje i raspravljanje. Ako te pak smeta što smo kod svete Kristove nauke primili kao predmet vjere, da naime postoji Otac Mudrosti, sjeti se da smo kao predmet vjere
 10 primili i to da je Mudrost jednaka Vječnom Ocu i da je od njega rođena. O tome sada ne treba raspravljati nego to valja čvrstom vjerom držati.⁴⁵ Bog naime postoji uistinu i u najvišem stupnju. A smatram da to držimo nesumnjivim ne samo u vjeri nego i da do toga dopiremo sigurnim oblikom spoznaje, koliko god ona još bila
 15 slabašna. Ovo je dovoljno za istraživanje kojeg smo se latili da bismo mogli razjasniti preostalo što spada na stvar, osim ako ti nemaš nešto što bi tomu suprotstavio.

⁴⁴ (*Veritas*) *foris admonet, intus docet* = (istina) izvana opominje, iznutra poučava – tipičan izraz Augustinove metode pounutarnjivanja koja vodi u teologijsku problematiku. Augustin drži da je ljudska oholost (usp. Sir 10, 12–13, u Vg. rr. 14–15) razorila red unutarosti, tj. intimnu povezanost, direktni, intuitivni i neposredni kontakt Boga i čovjeka na početku (iskonski grijeh); čovjek u oholosti odbacuje svoju nutrinu i teži prema izvanjskostima; stanje blaženstva, punine bitka i prisnosti s Bogom i s inteligibilnim, vječnim i nepromjenljivim zbiljnostima izgubljeno je, a čovjek je uronjen u svijet promjenljivoga, vremenitoga, osjetilnog i putenog. Ali inkarnacijom božanskog Logosa ili Istine u Isusu Kristu Bog prihvaća tu ljudsku izvanjskost i pokazuje povratak iz izvanjskosti u izvornu unutarost: put povratka polazi od osjetilnih stvari i preko njih vodi k inteligibilnima, nevidljivima; utjelovljeni Logos vani opominje i poziva u unutarost; usp. gore bilj. 4.

subiacet. De toto mundo ad se conuersis qui diligunt eam omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est nusquam deest, foris admonet intus docet, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur, nullus de illa iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potioem.

XV. 39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa ueritas deus est. Siue ergo illud sit siue non sit, deum tamen esse negare non poteris; quae nobis erat ad tractandum et disserendum quaestio constituta. Nam si te hoc mouet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse patrem sapientiae, memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno patri aequalis sit quae ab ipso genita est sapientia. Vnde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum. Est enim deus et uere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamuis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus. Quod quaestioni susceptae sufficit ut cetera quae ad rem pertinent explicare possimus, nisi quid habes aduersus ista quae opponas.

⁴⁵ Pošto je u 2, 11, 30–32 prikazao istovjetnost naravi i različitost funkcije broja i istine s obzirom na stvorene stvari, Augustin je zatim prikazao istovjetnost istine brojeva i moralnih istina u Istini koja je nepromjenljiva i otvorena svima koji je vide i koji na njezinu temelju sude; ako su naime istine brojeva i moralne istine nepromjenljivo istinite, onda je također istinito da su one takve, tj. nepromjenljive, budući da postoji Istina koja obuhvaća sve što je nepromjenljivo istinito. Riječ je o istini nad ljudskim duhom koja je u konačnici poistovjeđena s Istinom ili božanskim Logosom odnosno Mudrošću, rođenom od Oca i istobitnom s njim. Stoga čini se da i nije problematično Augustinovo osciliranje između jedne Istine u kojoj i po kojoj spoznajemo druge nepromjenljive istine (usp. 2, 13, 36 kraj) i moralnih istina i istine brojeva – sve one su, čini se, ta jedna Istina odnosno njezin izraz (usp. 2, 12, 34). Augustin može pritom ostati jer ovdje mu nije cilj da odredi narav božanskog bića, nego samo njegovo postojanje.

E: Naprotiv, ja to prihvaćam prožet posvema nevjerojatnom radošću koju ti ne mogu objasniti riječima te glasno očitujem da je
20 to sasvim sigurno. Kličem naime unutarnjim glasom i žudim da me sama istina usliša te da prianjam uz ono što priznajem da je ne samo dobro nego da je čak najviše dobro koje čini blaženim.

40. A: Sasvim pravo, i ja se silno radujem. No molim te, zar smo zbilja već mudri i blaženi? Ili još težimo k tome da nam se to
25 zbude?

E: Više mislim da težimo.

A: Po čemu dakle shvaćaš te istinite i sigurne zbiljnosti zbog kojih kličeš od radosti te priznaješ da spadaju k mudrosti? Ili možda neki bezumni može spoznati mudrost?

30 E: Dokle god je bezumni, ne može.

A: A jesi li ti već mudar ili pak još nisi upoznao mudrost?

E: Očito, još nisam mudar, ali ni bezumnim se neću prozvati ukoliko sam upoznao mudrost; jer to što sam upoznao sigurno je i ne mogu zaniijekati da spada k mudrosti.

35 A: Reci, molim te, ne bi li ustvrdio da je nepravedan onaj koji nije pravedan, da je nerazborit onaj koji nije razborit i da je neumjeren onaj koji nije umjeren? Ili se u nešto od toga može posumnjati?

E: Priznajem da je čovjek nepravedan onda kada nije pravedan; to bih također odgovorio o razboritom i umjerenom.

40 A: Zašto dakle ne bi bio bezuman kad nije mudar?

E: Priznajem i to: kad netko nije mudar, on je bezuman.

A: A sada ti: što si od toga dvojega?

E: Čime me god ti od toga dvojega nazvao, još se ne usuđujem reći da sam mudar, a na temelju toga što sam priznao vidim kako
45 je dosljedno da se ne ustručavam nazvati bezumnim.

E. Ego uero incredibili omnino et quam tibi uerbis explicare non possum laetitia perfusus accipio ista et clamo esse certissima. Clamo autem uoce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa ueritate et illi inherere, quod non solum bonum, sed etiam summum bonum et beatificum esse concedo.

40. A. Recte sane, etiam ego plurimum gaudeo. Sed, quaeso te, numquid iam sapientes et beati sumus? an adhuc eo tendimus, ut id nobis esse proueniat?

E. Ego nos potius tendere existimo.

A. Vnde ergo ista comprehendis, quibus ueris certisque gaudere te clamas et haec ad sapientiam pertinere concedis? an quisquam insipiens potest nosse sapientiam?

E. Quamdiu insipiens est non potest.

A. Tu ergo iam sapiens es aut nondum nosti sapientiam.

E. Non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim, in quantum noui sapientiam; quoniam et certa sunt ista quae noui et ad sapientiam pertinere negare non possum.

A. Dic, quaeso te, nonne fateberis eum qui non est iustus iniustum esse, et qui non est prudens imprudentem esse, et qui non est temperans intemperantem? An dubitari de his aliquid potest?

E. Fateor hominem quando iustus non est iniustum esse; hoc PL 1263 etiam de prudente et temperante responderim.

A. Cur ergo et quando sapiens non est, non sit insipiens?

E. Hoc quoque fateor, quando quisque sapiens non est, eum esse insipientem.

A. Nunc ergo tu quid horum es?

E. Quodlibet horum me appelles, nondum audeo me dicere sapientem et ex his quae concessi uideo esse consequens ut me insipientem non dubitem dicere.

A: Bezumnik je dakle upoznao mudrost. Doista, kao što je već rečeno, ne bi bio siguran kako hoće i treba biti mudar da poimanje mudrosti nije prisutno u njegovom umu,⁴⁶ slično poimanju onih stvari za koje si odgovorio, kad si o njima posebice bio pitan, da
50 pripadaju mudrosti i zbog čije si se spoznaje obradovao.

E: Tako je kako veliš.

XVI. 41. A: Što dakle drugo radimo kad nastojimo biti mudri-
ma doli to da cijelu našu dušu s kolikim nam je moguće poletom
na neki način sastavimo s onim što pameću dotičemo te da je ondje
stavimo i čvrsto ustalimo kako ne bi uživala u svojem privatnom
5 dobru koje ju je uvuklo u prolazne stvari, nego da se lišena svih
čuvstava vezanih uz vremena i mjesta uhvati za ono što je uvijek
jedno i isto? Jer kao što je duša sav život tijela, tako je Bog blaženi
život duše.⁴⁷ Dokle god to činimo i sve dok to nismo dovršili, na putu
smo. I ako je dopušteno uživanje u tim istinskim i sigurnim dobrima,
10 makar ona samo svjetlucala na ovom mračnom putovanju, pogledaj
je li to ono što je napisano o mudrosti, što ona radi s onima koji je
ljube kada k njoj prispiju i nju traže. Rečeno je naime: *Smiješeci se*
pokazat će im se na putovima i izaći će im u susret sa svom provid-
*nošću.*⁴⁸ Jer kamo se god okrenuo, ona ti govori po tragovima koje
15 je utisnula u svoja djela i poziva te po samim oblicima izvanjskih
stvari da se vratiš u nutrinu, ti koji si upao u izvanjskosti, da bi vidio
kako je brojem odmjereno i skladno sve što ti se sviđa u tijelu i što
te po tjelesnim osjetilima mami te da bi tražio odakle je to pa se
vratio natrag u samog sebe i razumio kako ti nije moguće ni odo-
20 briti ni ne odobriti ono što dotičeš tjelesnim osjetilima ako pri sebi
nemaš neke zakone ljepote po kojima prosuđuješ sve ono lijepo što
si izvana zapazio.

⁴⁶ Usp. 2, 9, 26. – Ovdje se govori o udioništvu duše u mudrosti (2, 15, 40 – 2, 16, 41), a zatim se s tog noetičkog plana prelazi na ontološki: udioništvo svih stvorenih formi (oblikovnica) ili bića na nepromjenljivoj oblikovnici odnosno nepromjenljivoj Biću (2, 14, 44 – 2, 17, 45). Time je ovdje (2, 18, 47) riješeno drugo od gore postavljenih pitanja (usp. 2, 3, 7).

⁴⁷ Vrlo česta i omiljena Augustinova tema, usp. npr. *Conf.* 3, 6, 10; 10, 6, 10; 10, 20, 29; *Serm.* 62, 1, 2; 65, 4, 5; 156, 6, 6; 161, 6, 6; 180, 7, 8.

A. Nouit ergo insipiens sapientiam. Non enim, sicut iam dictum est, certus esset uelle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhereret, sicut earum rerum de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent, quorum cognitione laetatus es.

E. Ita est ut dicis.

XVI. 41. A. Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate ad id quod mente contingimus totam animam nostram quodam modo colligamus et ponamus ibi atque stabiliter infigamus, ut non iam priuato suo gaudeat quod implicauit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum adfectionibus adprehendat id quod unum atque idem semper est? Sicut enim tota uita corporis anima est, sic beata uita animae deus est. Quod dum agimus, donec peragamus, in uia sumus. Et quod istis ueris et certis bonis, quamuis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est, uide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam ueniunt et eam quaerunt. Dictum^a est enim: *In uiis ostendet se illis hilariter et omni prouidentia occurret illis.* Quoquo enim te uerteris, uestigiis quibusdam quae operibus suis inpressit loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro reuocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos inlicit sensus, uideas esse numerosum et quaeras unde sit et in te ipsum redeas atque intellegas te id quod adtingis sensibus corporis probare aut inprobare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges ad quas referas quaeque pulchra sentis exteriorius.

⁴⁸ Mudr 6, 17 Vg (usp. 6, 16). – Za Augustina je tipično poistovjećivanje filozofijske mudrosti postignute razmišljanjem i objavljene Mudrosti koja izlazi čovjeku u susret osvjetljujući mu njegov filozofski uspon, usp. Augustinovo poistovjećivanje neoplatonskog Logosa s objavljenim Logosom u *Conf.* 7, 9, 13. Riječ je o načinu kako Augustin shvaća uključenost razuma u vjeri i vjere u razumu, usp. naš uvod.

^a CC pogrešno: *Dicum*

42. Promotri nebo, zemlju, more i što god u njima ili gore sja ili dolje gmiže ili leti ili pliva. Sve to ima oblike jer ima brojeve;⁴⁹
 25 oduzmi im to i neće ih biti. Od koga su ako ne od onoga od kojega je i broj kad utoliko postoje ukoliko imaju udjela na brojevima? I ljudi koji oblikuju sve tjelesne likove imaju u umijeću brojeve s kojima usklađuju svoja djela te u proizvođenju tako dugo pokreću ruke i alate dok ono što se izvana oblikuje, stavljeno
 30 u odnos s onim svjetlom brojeva koje je unutra, ne postigne koliko je moguće potpunost te se sviđi unutaranjem sucu koji posredstvom osjetila razabire višnje brojeve.⁵⁰ Pitaj zatim tko pokreće udove samog umjetnika: bit će to broj, jer i oni se pokreću odmjereno po ritmu. Ako pak rukama oduzmeš djelo i duhu nakanu
 35 proizvođenja, a kretanje se udova svede na uživanje, zvat će se to ples. Pitaj zato što se sviđa u plesu, odgovorit će ti broj: “Evo me”; pogledaj sada ljepotu oblikovanog tijela: na mjestu su sadržani brojevi; pogledaj ljepotu kretanja u tijelu: brojevi prelaze u vrijeme; uđi u umijeće odakle oni proizlaze i traži u njemu vrijeme i mjesto: neće ih biti nikada i nigdje, a ipak u njemu živi broj, ali njegovo područje nema prostor niti mu dob ima dan. A kad se oni koji žele postati umjetnicima upuste u učenje umjetnosti, pokreću oni svoje tijelo u prostoru i vremenu, a svoj duh u vremenu; jer kako vrijeme nadolazi, oni postaju vještijima. Prije
 40 di dakle i preko duha umjetnikova pa ćeš vidjeti vječiti broj: mudrost će ti sada sjati iz onog unutarnjeg boravišta i svetišta istine. Ako ona bude odbila tvoj još suviše slabašan pogled, usmjeri pogled duha na onaj put gdje se ona veselo pokazivala.⁵¹ Samo ne zaboravi da si odgodio gledanje koje ćeš ponoviti kada budeš
 50 jači i zdraviji.

⁴⁹ Oblikovnice (*formae*) i brojevi istovjetni su u Pitagorinoj, Platonovoj i Plotinovoj filozofiji, usp. *Enn.* 5, 1, 5, 5–18; 5, 4, 2, 7–8; 6, 6, 9. – Izraz oblikovnica (*forma*) kazuje nutarnje dinamičko počelo koje određuje ili oblikuje svako biće u njegovoj biti da *bude* i da bude ono *što* jest; isto znači također “odrednica”, dok “lik” ili “oblik” više označuju vanjske obrise stvari.

42. Intuere caelum et terram et mare et quaecumque in eis uel desuper fulgent uel deorsum repunt uel uolant uel natant. Formas habent quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt nisi a quo numerus? quandoquidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse. Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros quibus coaptant opera sua, et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando mouent, donec illud quod formatur foris ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest, impetret absolutionem placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moueat: numerus erit, nam mouentur etiam illa numerose. Et si detahas de manibus opus et de animo intentionem fabricandi motusque ille
 PL 1264 membrorum ad delectationem referatur, saltatio uocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet: respondebit tibi numerus: “Ecce sum”; inspice iam pulchritudinem formati corporis: numeri tenentur in loco; inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore: numeri uersantur in tempore; intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum: numquam erit, nusquam erit, uiuit in ea tamen numerus nec eius regio spatiorum est nec aetas dierum. Et discendae arti tamen cum se accomodant qui se artifices fieri uolunt, corpus suum per locos et tempora mouent, animum uero per tempora; accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum uideas: iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit et de ipso secretario ueritatis. Quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reuerberat, refer oculus mentis in illam uiam ubi ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te uisionem quam fortior, saniorque repetas.

⁵⁰ Ovaj vrlo sintetički i tipično augustinski iskaz o umjetnosti podsjeća na Platona (*Tim.* 27c–29d) i Plotina (*Enn.* 1, 6, 3; 5, 8, 1; 5, 9, 3).

⁵¹ Usp. 2, 6, 41; *Mudr.* 6, 17. – Svoju zamisao o brojevima Augustin je razradio u *De ord.* 2, 41–42; *Mus.* 6, 34 sl.

43. Jao onima koji napuštaju tebe, voditeljice, i lutaju na tvojim tragovima, koji vole tvoje znakove umjesto tebe i zaboravljaju ono što im pokazuješ, o Mudrosti, najmilije svjetlo očišćenog duha! Jer ti nam ne prestaješ pokazivati koja i kolika si, a tvoji su znaci sav ures stvorenja. Jer i umjetnik na neki način daje znak gledatelju svojega djela po ljepoti samoga djela da se ne bi ondje dušom i tijelom prilijepio, nego da očima tako prolazi izgledom napravljenog tijela da se s čuvstvom vine u onoga koji je djelo napravio. Oni pak koji umjesto tebe ljube ono što ti činiš slični su ljudima koji kad slušaju nekog rječitog mudraca, dok suviše željno slušaju milinu njegovoga glasa i ustroj prikladno poredanih slogova, gube prvi i glavni smisao rečenice što ga one riječi poput znakova zvučno kazuju. Jao onima koji se okreću od tvog svjetla i slatko prijanjaju uz vlastitu tminu! Zaista, kao da ti okreću leđa, oni su ukopani u putenom djelovanju kao u svojoj sjeni, a ipak ono u čemu čak i ondje uživaju, još uvijek imaju to od sjaja tvoje svjetlosti što uokolo svijetli. Ali dok se ljubi sjena, ona čini oko duha slabijim i nemoćnijim da podnese tvoj pogled. Zbog toga se čovjek sve više i više obavlja tminom dok radije pristaje uza sve ono koje s njim kao slabijim snošljivije postupa. Tu pak započinje to da on ne može vidjeti ono što u najvišem stupnju postoji, a smatra zlim sve što ga kao neopreznog vara ili kao potrebitog mami ili kao uhvaćenog muči, tako da on to trpi kao pravednu plaću za svoje odvratanje od Mudrosti; a što je pravedno, ne može biti zlo.⁵²

44. Ako dakle ništa od onoga što vidiš kao promjenljivo ne možeš opažati tjelesnim osjetilom ili duhovnim promatranjem osim ako nije držano nekom brojevnim oblikovnicom te se gubi u ništavilu ako se ona ukine, nemoj sumnjati u ovo: da ove promjenljive stvari ne bi bile prekinute smrću, nego da bi se sveudilj kretale u odmjerenim pokretima i u razlučenoj različitosti oblika kao po nekim redovima vremenâ, postoji jedna vječna i nepromjenljiva obli-

⁵² Čovjekova sljepoća s obzirom na najviše dobro i trpljenje zbog zala čijom je on žrtvom za Augustina je pravedna kazna zbog prethodnog samoskrivljenog slobodnog čovjekovog odstupanja od smjera u kojem je on trebao ići. Za razliku

43. Vae qui derelinquunt te ducem et oberrant in uestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant et^a obliuiscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia! non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis, et nutus tui sunt omne creaturarum decus. Et artifex enim quodam modo innuit spectatori operis sui de ipsa operis pulchritudine, ne ibi totus hereat, sed speciem corporis fabricati sic percurrat oculis, ut in eum qui fabricauerit recurrat affectu. Similes autem sunt, qui ea quae facis pro te amant, hominibus, qui, cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suauitatem uocis eius et structuras syllabarum apte locatarum auide audiunt, amittunt sententiarum principatum, cuius illa uerba tamquam signa sonuerunt. Vae qui se auertunt a lumine tuo et obscuritati suae dulciter inherent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes in carnali opere^b uelut in umbra sua defiguntur et tamen etiam ibi quod eos delectat adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae. Sed umbra dum amatur languidiorem facit oculum animi et inualidiorem ad perferendum conspectum tuum. Propterea magis magisque homo tenebratur, dum sectatur libentius quicquid infirmiore tolerabilius excipit. Ex quo incipit non posse uidere quod summe est, et malum putare quicquid fallit inprouidum aut illicitum indignum aut captum excruciat, cum ea pro merito patiatu auersionis suae et quicquid iustum est malum esse non possit.

44. Si ergo, quicquid mutabile aspexeris, uel sensu corporis uel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat, noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus et distincta uarietate formarum quasi quosdam uersus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque

od Plotina (*Enn.* 5, 1, 1) Augustin ističe punu slobodu u kojoj se događa grijeh i zlo, usp. 1, 11, 21; 3, 1, 2; 3, 14, 39; *Civ. dei* 12, 6.

^a CC pogrešno: *te*

^b CC pogrešno: *opera*

kovnica⁵³ koja nije sadržana i razlivena po mjestima te se ne proteže i ne mijenja u vremenima, a po njoj se sve to može oblikovati te prema svojoj vrsti ispuniti i pokretati brojeve mjesta i vremena.

XVII. 45. Nužno je, dakako, da svaka promjenljiva stvar također bude oblikovljiva. Kao što promjenljivim zovemo ono što se može mijenjati, tako sam nazvao oblikovljivim ono što se može oblikovati. No nikoja stvar ne može samu sebe oblikovati jer nijedna stvar ne može dati ono čega nema, a sigurno se nešto oblikuje da bi imalo oblik. Stoga ako bilo koja stvar već ima neki oblik, ona ne mora primiti ono što već ima; ako pak neka nema oblika, ne može si sama dati ono čega nema. Kao što dakle rekosmo, nijedna stvar ne može oblikovati samu sebe. Što da još povrh toga velimo o promjenljivosti tijela i duha? Gore je naime dosta toga rečeno. Stoga se izvodi zaključak da su tijelo i duh oblikovani nekom nepromjenljivom i trajnom oblikovnicom. A ovoj je oblikovnici rečeno: *Promijenit ćeš ih i bit će promijenjeni; a ti si ista i tvoje godine ne nestaju.*⁵⁴ Proročki govor označio je godinama bez nestanka vječnost. A o toj oblikovnici rečeno je da *ostajući u samoj sebi sve obnavlja.*⁵⁵ Zaradi toga se također shvaća da je sve upravljano providnošću. Jer ako će sve što postoji biti ništavnim kad mu se sasvim oduzme oblikovnica, onda je sama nepromjenljiva oblikovnica, po kojoj sve promjenljive stvari postoje tako da budu ispunjene i vođene brojevima svojih oblikovnica, zapravo njihova providnost. Jer da nema nje, ni ovih ne bi bilo. Tko god dakle krene putem prema mudrosti pošto vidi i promotri svekolika stvorenja, opaža da mu se Mudrost veselo pokazuje na putu i da mu u svojoj providnosti pritječe u pomoć.⁵⁶ I toliko vatrenije on žudi da prođe tim putem koliko je i sam put ljepši po Mudrosti do koje on vruće želi prispjeti.

46. A ti, ako budeš našao neki drugi rod stvorenja uz ono koje jest, a ne živi, ono koje jest i živi, ali ne razumije, te ono koje i jest i živi i razumije, usudi se tada reći da postoji neko dobro koje ne bi

⁵³ Usp. gore bilj. 49; *forma* se pokazuje istoznačnom s postojanjem ili egzistencijom; dok "ima" oblikovnice, "ima" i postojanja dotične stvari. Augustin zatim smješta sve *formae* u mudrost, a ona je u konačnici božanska Mudrost:

contineatur et quasi diffundatur locis neque protendatur atque uarietur temporibus, per quam cuncta ista formari ualeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros. PL 1265

XVII. 45. Omnis enim res mutabilis etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellauerim. Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare quod non habet, et utique ut habeat formam formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua uero formam non habet, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui formae dictum est: *Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem es et anni tui non deficient.* Annos sine defectu pro aeternitate posuit prophetica locutio. De hac item forma dictum est quod *in se ipsa manens innouet omnia.* Hinc etiam comprehenditur omnia prouidentia gubernari. Si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum prouidentia. Non enim ista essent si illa non esset. Intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter et in omni prouidentia occurrere sibi. Et tanto alacrius ardescit uiam istam peragere quanto et ipsa uia per illam pulchra est ad quam exaestuat peruenire.

46. Tu autem si praeter id quod est et non uiuit, et id quod est et uiuit neque intellegit, et id quod est et uiuit et intellegit inuenis aliquod aliud creaturarum genus, tunc aude dicere aliquod

nepromjenljiva oblikovnica i providnost koja čuva stvorena promjenljiva bića odnosno njihove oblikovnice.

⁵⁴ Ps 102 (101), 27 sl.

⁵⁵ Mudr 7, 27 Vg.

⁵⁶ Usp. Mudr 6, 17 Vg.

30 bilo od Boga! Ovo troje može se naime izraziti dvama nazivima
 ako ih se nazove tijelo i život, jer sasvim ispravno se naziva životom
 i ono biće koje samo živi, a ne razumije kao što je vlastito životi-
 njama, i ono koje razumije kao što je vlastito ljudima. A ovo dvoje,
 to jest tijelo i život, barem ukoliko se smatraju stvorenjima – jer
 govori se i o životu samog Stvoritelja, i to je život u najvišem stupnju
 35 – dakle, ta dva stvorenja, tijelo i život, jer se daju oblikovati kao što
 su to poučile one stvari koje su bile gore rečene, padaju u ništavilo
 kad posvema gube oblikovnicu; time ona dostatno pokazuju da sa-
 mostalno postoje po onoj oblikovnici koja je uvijek ovakva.⁵⁷ Zbog
 toga kolika god bila dobra, bilo velika bilo najmanja, ne mogu biti
 40 osim od Boga. Jer što može u stvorenjima biti veće od života koji
 razumije ili što manje od tijela? Koliko god stvorenja opadala i
 time težila prema nestanku, ipak im preostaje nešto od oblikovnice
 da na neki način postoje. A koliko god preostalo od oblikovnice
 bilo kojoj stvari koja nestaje, to dolazi od one oblikovnice koja ne
 45 pozna umanjivanja i ne dopušta da promjene onih stvari koje ne-
 staju ili napreduju premaše pravila svojih brojeva. Što se god dakle
 hvale vrijedno opazilo u naravi stvari i smatralo se vrijednim male
 ili velike hvale, valja to dovesti u vezu s najizvršnijom i neizrecivom
 hvalom Stvoritelja⁵⁸ – osim ako ti nemaš što god prigovoriti.

XVIII. 47. E: Priznajem da sam dostatno uvjeren kako Bog po-
 stoji, i to također načinom kako je to postalo očito koliko je mogu-
 će u ovom životu i među takvima kakvi smo mi, te kako su od Boga
 sva dobra jer sve što postoji od Boga dolazi, bilo da razumije i živi
 5 i postoji, bilo da samo živi i postoji, bilo da samo postoji. Pogle-
 dajmo sada još treće pitanje, može li se i ono riješiti: treba li među
 dobra ubrojiti i slobodnu volju?⁵⁹ Kada to bude dokazano, bez sum-
 nje ću priznati da nam ju je Bog dao i da nam je morala biti dana.

⁵⁷ *Ex illa forma subsistere* valja shvatiti u smislu samostalnog postojanja i očuvanja u tom postojanju, u skladu s 2, 17, 45 gdje su poistovječene *forma* i *providentia* (promisao, providnost). Odatle je razumljivo da Augustin u sljedećoj rečenici može ustvrditi kako sva dobra potječu od Boga.

bonum esse quod non sit ex deo. Tria enim haec duobus etiam
 nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et uita, quia et
 illa quae tantum uiuit neque intellegit, qualis est pecorum, et haec
 quae intellegit, sicuti est hominum, rectissime uita dicitur. Haec
 autem duo, id est corpus et uita, quae quidem creaturae deputan-
 tur – nam et creatoris ipsius uita dicitur et ea summa uita est –,
 istae igitur duae creaturae, corpus et uita, quoniam formabilia
 sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in
 nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae
 semper eius modi est. Quam ob rem quantacumque bona quamuis
 magna quamuis minima nisi ex deo esse non possunt. Quid enim
 maius in creaturis quam uita intellegens aut quid minus potest esse
 quam corpus? Quae quantumlibet deficient et eo tendant ut non
 sint, tamen aliquid formae illis remanet ut quoquo modo sint. Quic-
 quid autem formae cuius rei deficienti remanet, ex illa forma est
 quae nescit deficere motusque ipsos rerum deficientium uel profi-
 cientium excedere numerorum suorum leges non sinit. Quicquid
 igitur laudabile aduertitur in rerum natura, siue exigua siue ampla
 laude dignum iudicetur, ad excellentissimam et ineffabilem lau-
 dem referendum est conditoris – nisi quid habes ad haec. PL 1266

XVIII. 47. E. Satis mihi persuasum esse fateor, et quem ad mo-
 dum manifestum fiat, quantum in hac uita atque inter tales quales
 nos sumus potest, deum esse, et ex deo esse omnia bona, quando-
 quidem omnia quae sunt, siue quae intellegunt et uiuunt^a et sunt
 siue quae tantum uiuunt et sunt siue quae tantum sunt, ex deo
 sunt. Nunc iam tertiam quaestionem uideamus, utrum expediri
 possit: inter bona esse numerandam liberam uoluntatem. Quo de-
 monstrato sine dubitatione concedam deum dedisse nobis eam da-
 rique oportuisse.

⁵⁸ Usp. 3, 5, 12 – 3, 6, 18.

^a CC pogrešno: *uiunt*

⁵⁹ Volja je srednje dobro sposobno da se okrene bilo k višim bilo k nižim dobrima ili u sebeljublje. Usp. 2, 3, 7 (plan rasprave).

A: Dobro si zapamtio ono što smo bili nakanili riješiti i pažljivo
 10 si upozorio na to da smo već razjasnili drugo pitanje; no trebao si
 uočiti da je i treće već riješeno. Jer rekao si u stvari kako ti se čini
 da slobodno odlučivanje volje nije trebalo biti dano jer svaki po
 njemu griješi. A kad sam ja na tvoju primjedbu odgovorio kako se
 ne može pravo djelovati osim po tom slobodnom odlučivanju volje
 15 te sam ustvrdio kako nam ga je Bog upravo za to dao, odgovorio si
 da nam je slobodna volja trebala biti dana tako kako nam je dana
 pravednost; njome se naime nitko ne može drugačije služiti nego
 samo pravo.⁶⁰ Taj tvoj odgovor prisilio nas je da se upustimo u
 mnoga zaobilazna raspravljanja kojima smo dokazivali da bilo veća
 20 bilo manja dobra nisu od drugud doli od Boga. A to ne bi bilo
 moguće tako jasno pokazati protiv mišljenja bezbožne ludosti, u
 kojoj reče *luda u svom srcu: Nema Boga*,⁶¹ da se razmišljanje o tako
 važnoj stvari, započeto u skladu s našim mogućnostima i uz pomoć
 samog Boga, na tako opasnom putu nije prije usmjerilo prema ne-
 25 čem očitom. I ovo dvoje, to jest da Bog postoji i da sva dobra dolaze
 od njega, makar to bilo već prije čvrsto držano u postojanoj vjeri,
 ipak je tako obrađeno da i ovo treće postaje sasvim očevidno: među
 dobra valja ubrojiti i slobodnu volju.

48. Već se naime u prethodnoj⁶² raspravi pokazalo, i mi smo se
 30 složili o tome, da je narav tijela nižeg stupnja od naravi duha te da
 je uslijed toga duh veće dobro od tijela. Ako dakle među tjelesnim
 dobrima nalazimo neka kojima se čovjek može služiti ne na pravi
 način, ipak nećemo zato reći da ona nisu trebala biti dana jer pri-
 znajemo da su dobra; koje li čudo onda ako i u duhu postoje neka
 35 dobra kojima se također možemo služiti ne na pravi način, ali bu-
 dući da su dobra, nisu mogla biti dana ni od koga osim od onoga
 od kojega su sva dobra? Doista, vidiš koliko dobra nedostaje tijelu
 kojemu nedostaju ruke, a ipak se rukama na zlo služi onaj koji čini
 okrutna i sramotna djela. Ako bi spazio nekoga bez nogu, priznao
 40 bi da cjelovitosti tijela nedostaje najveće dobro, a ipak ne bi nije-

⁶⁰ Usp. 2, 2, 4.

⁶¹ Ps 14 (13), 1; 53 (52), 1; usp. 2, 2, 5.

A. Bene meministi proposita et secundam quaestionem iam
 explicatam uigilanter animaduertisti. Sed uidere debuisti etiam
 istam tertiam iam solutam. Propterea quippe tibi uideri dixeras dari
 non debuisse liberum uoluntatis arbitrium, quod eo quisque peccat.
 Cui sententiae tuae cum ego retulisset recte fieri non posse nisi
 eodem libero uoluntatis arbitrio, atque ad id potius hoc deum de-
 disse adseuerarem, respondisti liberam uoluntatem ita nobis dari
 debuisse ut iustitia data est, qua nemo uti nisi recte potest. Quae
 responsio tua in tantos circuitus disputationis nos ire compulit, qui-
 bus tibi probaremus et maiora et minora bona non esse nisi ex deo.
 Quod non tam dilucide ostendi posset, nisi prius aduersus opiniones
 inopiae stultitiae qua dicit *insipiens in corde suo: Non est deus*, qualis-
 cumque de re tanta pro nostro modulo inita ratio, eodem ipso deo
 in tam periculoso itinere nobis opitulante, in aliquid manifestum
 intenderetur. Quae duo tamen, id est deum esse et omnia bona ex
 ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic ta-
 men tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numeran-
 dam liberam uoluntatem, manifestissime appareat.

48. Iam enim superiore disputatione patefactum est constitit-
 que inter nos naturam corporis inferiore gradu esse quam animi
 naturam ac per hoc animum maius bonum esse quam corpus. Si
 ergo in corporis bonis inuenimus aliqua quibus non recte uti homo
 possit, nec tamen propterea dicimus non ea dari debuisse, quoniam
 esse confitemur bona, quid mirum, si et in animo sunt quaedam
 bona quibus etiam non recte uti possimus, sed quia bona sunt non
 potuerunt dari nisi ab illo a quo sunt omnia bona? Vides enim
 quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus
 male utitur qui eis operatur uel saeua uel turpia. Sine pedibus
 aliquem si aspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum
 bonum, et tamen eum, qui ad nocendum cuipiam uel se ipsum

⁶² Usp. 1, 7, 16 – 1, 8, 18.

kao da upotrebljava noge za zlo onaj koji se služi njima kako bi nekome naškodilo ili samog sebe osramotio. Očima vidimo ovo svjetlo i razabiremo oblike tjelesa; i to je u našem tijelu najljepše, pa su zato ovi udovi stavljeni na veoma visok stupanj dostojanstva, a
 45 upotreba očiju usmjerena je na očuvanje zdravlja i na mnogo što drugoga što koristi životu. A ipak očima mnogi izvode mnogo toga sramotnoga te ih sile da služe požudi; a vidiš koliko dobro nedostaje na obrazu ako nema očiju. Ako ih pak ima, tko ih je drugi dao ako ne Bog, darovatelj sviju dobara?

50 Kako dakle odobravaš ta dobra u tijelu ne obazirući se na one koji se njima zlo koriste i hvališ onoga koji ih je udijelio, tako je potrebno da slobodna volja, bez koje nitko ne može pošteno živjeti, bude i dobra i po Božjoj volji dana te da prije valja osuditi one koji se tim dobrom zlo služe negoli da rekneš kako ga nije trebao
 55 dati onaj koji ga je dao.

49. E: Prije bih volio da mi dokažeš kako je slobodna volja neko dobro pa bih se ja složio da nam ju je Bog dao jer priznajem da su od Boga sva dobra.

A: Zaboga, zar nisam to dokazao toliko napornom prethodnom
 60 raspravom kada si priznao da sva ljepota i oblik tijela postoje zahvaljujući najvišoj oblikovnici sviju stvari, to jest Istini, i kad si se složio da je to dobro? Doista, sama Istina veli u Evanđelju da su i naše vlasi izbrojene.⁶³ A zar ti je izmaklo što smo govorili o najizvrsnijemu mjestu i o snazi broja koja se rasprostire od početka do kraja?
 65 Koja je to dakle tolika naopakost da se naše vlasi ipak ubrajaju među dobra, makar među najmanja i posvema niska, a da se ne zna kojem bi se začetniku ona pripisala ako ne Bogu, stvoritelju sviju dobara, jer su najviša i najniža dobra od njega od kojega dolazi svako dobro; a zar da sumnjamo o slobodnoj volji bez koje se ne može pošteno
 70 živjeti, što priznaju čak i oni koji žive sasvim naopako? A sad mi, molim te, barem odgovori što ti se u nama čini boljim: ono bez čega se može pošteno živjeti ili ono bez čega se ne može pošteno živjeti?

⁶³ Usp. Mt 10, 30; usp. također 3, 5, 16.

dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. PL 1267
 Oculis hanc lucem uidemus formasque internoscimus corporum; idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis haec membra locata sunt, et ad salutem tuendam multaque alia uitae commoda refert usus oculorum. Oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter et eos militare cogunt libidini; et uides quantum bonum desit in facie si oculi^a desint. Cum autem adsunt, quis hos dedit nisi bonorum omnium largitor deus?

Quem ad modum ergo ista probas in corpore et non intuens eos qui male his utuntur laudas illum qui haec dedit bona, sic liberam uoluntatem, sine qua nemo potest recte uiuere, oportet et bonum et diuinitus datum^b et potius eos damnandos, qui hoc bono male utuntur quam eum qui dederit, dare non debuisse fateris.

49. E. Prius ergo uellem, ut mihi probares aliquid bonum esse liberam uoluntatem, et ego concederem deum illam dedisse nobis, quia fateor ex deo esse omnia bona.

A. Itane tandem non probaui tanto molimine superioris disputationis, cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma id est a ueritate subsistere fatereris et bonum esse concederes? Nam et capillos nostros numeratos esse ipsa in euangelio ueritas loquitur. De numeri autem summitate atque a fine usque ad finem pertendente potentia quae locuti fuerimus^c excidit tibi? Quae igitur ista est tanta peruersitas, capillos nostros quamuis inter exigua et omnino abiectissima tamen inter bona numerare nec inuenire, cui auctori tribuantur nisi bonorum omnium conditori deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt a quo est omne bonum, et dubitare de libera uoluntate, sine qua recte uiui non posse concedunt etiam qui pessime uiuunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi^d esse melius uideatur in nobis, sine quo recte uiui potest an sine quo recte uiui non potest?

^a CC pogrešno: *ocuii*

^b CC pogrešno: *datam*

^c CC pogrešno: *summus*

^d CC ispustio (pogrešno)

E: Oprosti mi, molim te; stidim se svoje sljepoće. Jer tko bi se dvoumio da je daleko izvrsnije ono bez čega nema poštenog života?

75 A: Zar bi sada zaniijekao da jednooki čovjek može pošteno živjeti?

E: Daleko bila od mene tako silna bezumnost!

80 A: Kad se dakle slažeš da je oko u tijelu neko dobro te da njegov gubitak ne sprečava pošteno življenje, hoće li ti se onda činiti da nije nikakvo dobro slobodna volja bez koje nitko ne živi pošteno?

50. Doista, promotri pravednost kojom se nitko ne služi na zlo. Ona se ubraja među najviša dobra što postoje u čovjeku, a tako i sve kreposti duha od kojih se sastoji sâm pošten i častan život. 85 Nitko se naime ne koristi na zlo niti razboritošću niti jakošću niti umjerenošću; jer u svima ovima, kao i u samoj pravednosti koju si ti spomenuo, također je na snazi pravilno rasuđivanje bez kojega kreposti ne mogu postojati.⁶⁴ A nitko se ne može zlo služiti pravilnim prosuđivanjem.

5 XIX. Ovo su dakle velika dobra. Ali trebaš se sjetiti da ne samo velika nego i najmanja dobra ne mogu biti ni od koga doli od onoga od kojega su sva dobra, to jest od Boga. U to nas je naime uvjerila prethodna rasprava koju si toliko puta i tako radosno odobravao. Kreposti dakle po kojima se pošteno živi velika su dobra, a svakovrsne tjelesne ljepote, bez kojih se može pošteno živjeti, najmanja su dobra; moći pak duha, bez kojih se ne može pošteno živjeti, srednja su dobra.⁶⁵ Krepostima se nitko ne služi na zao način; drugim pak dobrima, to jest srednjima i nižima, svatko se može

⁶⁴ Na duhovnom području ima dobara kojima se nitko ne može služiti na zlo; to su kreposti (npr. stožerne: pravednost, razboritost, jakost i umjerenost) kao najviša dobra. Čovjek se njima može služiti samo *cum recta ratione* (s pravilnim odnosno ispravnim prosuđivanjem razuma – *ratio* ovdje shvaćamo kao organ i čin prosuđivanja), inače one ne bi bile kreposti. O tome kako se ljudska krepost sastoji u ispravnom usmjeravanju i djelovanju onoga što je čovjeku kao takvom vlastito, tj. u skladu s ljudskom (razumskom) naravi, govore već Platon

E. Iam iam parce, quaeso, pudet caecitatis. Quis enim ambigat id longe esse praestantius sine quo recta uita nulla est?

A. Iam ergo tu negabis luscum hominem recte posse uiuere?

E. Absit tam inmanis amentia.

A. Cum ergo in corpore oculum concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte uiuendum non impeditur, uoluntas libera tibi uidebitur nullum bonum, sine qua recte nemo uiuit?

50. Intueris enim iustitiam, qua nemo male utitur. Haec inter summa bona, quae in ipso sunt homine, numeratur omnesque uirtutes animi, quibus ipsa recta uita et honesta constat. Nam neque prudentia neque fortitudine neque temperantia male quis utitur; etiam in his enim omnibus, sicut in ipsa quam tu commemorasti iustitia, recta ratio uiget, sine qua uirtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti^a nemo potest.

XIX. Ista ergo magna bona sunt. Sed meminisse te oportet non solum magna sed etiam minima bona non esse posse nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est deo. Id enim superior disputatio per- PL 1268
suasit cui totiens tamque laetus adsensus es. Virtutes igitur quibus recte uiuitur magna bona sunt; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte uiui potest, minima bona sunt; potentiae uero animi, sine quibus recte uiui non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; ceteris autem bonis, id est mediis et

(*Polit.* I, 353d sl), Aristotel (*Eth. Nic.* 1, 7, 1097b sl) i stoici.

⁶⁵ Augustin donosi u ovom i u sljedećim paragrafima svoju verziju teorije o trima vrstama dobara (*tria genera bonorum*, usp. Aristotel, *Eth. Nic.* 1, 8, 1098b 12–15). U srednja dobra spadaju moći razumske duše (*potentiae animi: ratio, memoria, voluntas*) bez kojih nema dobrog djelovanja, ali kojima se čovjek može služiti također *non recte* ili *male*, tj. nepravilno ili zlo.

^a CC pogrešno: *tui*

10 služiti ne samo dobro nego i zlo. Krepošću se zato nitko ne služi na
zao način jer je djelo kreposti dobro korištenje onih dobara kojima
se također možemo koristiti na način koji nije dobar. A služeći se
na dobar način nitko se ne služi na zao način. Zato obilje i veličina
Božje dobrote jamči da su dobra ne samo ona velika nego i ona
15 srednja i najniža. Njegovu dobrotu treba više hvaliti u velikima
negoli u srednjim dobrima i više u srednjima negoli u nižima, ali u
svima više negoli da ih nije sva udijelio.

51. E: Slažem se. Ali ne da mi mira ovo, jer je pitanje o slo-
bodnoj volji i vidimo da se ona dobro ili loše služi drugim dobrima:
20 kako možemo i nju ubrojiti među ona dobra kojima se služimo?

A: Na onaj isti način kako razumom spoznajemo sve ono što
spoznajemo kao predmet znanja, a ipak se i sam razum ubraja me-
đu one zbiljnosti koje spoznajemo razumom. Ili si zaboravio da si,
kad smo ispitivali sve ono što se razumom spoznaje, bio priznao
25 kako se također razum razumom spoznaje?⁶⁶ Nemoj se dakle
čuditi ako se po slobodnoj volji služimo drugim dobrima, da se i po
njoj samoj možemo služiti istom slobodnom voljom, tako da se na
neki način volja koja se služi drugim dobrima također služi samom
sobom, kao što i razum koji spoznaje ostale stvari spoznaje također
30 sam sebe. Zaista, i pamćenje obuhvaća ne samo sve druge stvari
kojih se sjećamo nego se ono, jer ne zaboravljamo da imamo pam-
ćenje, na neki način zadržava u nama te pamti ne samo druge
stvari nego i samo sebe; ili bolje, po pamćenju se sjećamo i drugih
stvari i njega samoga.

35 52. Kad se dakle volja, koja je srednje dobro, drži njoj zajed-
ničkog, a ne vlastitog nepromjenljivog dobra, kao što je to ona isti-
na o kojoj smo mnogo govorili, a nismo rekli ništa nje dostojno,
onda čovjek posjeduje blaženi život; i sam taj blaženi život, to jest
stanje duha koji se drži nepromjenljivog dobra, vlastito je i prvo
40 čovjekovo dobro. U njemu su također sve kreposti kojima se nitko
ne može služiti na zao način. Jer makar su ova dobra velika i prva

⁶⁶ Usp. gore 2, 3, 9 – 2, 4, 10.

minimis, non solum bene sed etiam male quisque uti potest. Et
ideo uirtute nemo male utitur quia opus uirtutis est bonus usus
istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene
utendo male utitur. Quare abundantia et magnitudo bonitatis dei
non solum magna sed etiam media et minima bona esse praestitit^a.
Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis et magis
in mediis quam in minimis bonis, sed magis in omnibus quam si
non omnia tribuisset.

51. E. Adsentior. Sed illud me mouet, quoniam de libera uolun-
tate quaestio est et uidemus ipsam bene uti ceteris uel non bene,
quo modo et ipsa inter illa quibus utimur numeranda sit.

A. Quo modo omnia, quae ad scientiam cognoscimus, ratione
cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur quae
ratione cognoscimus. An oblitus es, cum quaereremus quae rati-
one cognoscantur, confessum te fuisse etiam rationem ratione cog-
nosci? Noli ergo mirari, si ceteris per liberam uoluntatem utimur,
etiam ipsa libera uoluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quo-
dam modo se ipsa utatur uoluntas quae utitur ceteris sicut se ipsam
cognoscit ratio quae cognoscit et cetera. Nam et memoria non
solum cetera omnia quae meminimus comprehendit, sed etiam
quod non obliuiscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria
quodam modo tenet in nobis, quae non solum aliorum sed etiam
sui meminit; uel potius nos et cetera et ipsam per ipsam memini-
mus.

52. Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inheret incom-
mutabili bono eique communi, non proprio, sicuti est illa de qua
multum locuti sumus et nihil digne diximus ueritas, tenet homo
uitam beatam; eaque ipsa uita beata, id est animi adfectio inheren-
tis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum.
In eo sunt etiam uirtutes omnes, quibus male uti nemo potest. Nam
haec quamuis magna in homine et prima sint, propria tamen esse

^a CC pogrešno: *praestitit*

u čovjeku, ipak se dobro razumije da su vlastita svakom pojedinom čovjeku i da nisu zajednička. A po istini i mudrosti koja je zajednička svima, svi postaju mudri i blaženi držeći se nje. Blaženstvom pak jednog čovjeka drugi ne biva blažen, jer i kad ga oponaša da bi bio blažen, on teži da postane blažen po onome od čega vidi da je blaženim postao onaj drugi, to jest po onoj nepromjenljivoj i zajedničkoj istini. Isto tako, nitko ne postaje razborit po tuđoj razboritosti niti itko biva jakim, umjerenim ili pravednim po jakosti, umjerenosti ili pravednosti nekog drugog čovjeka, nego prilagođujući duh onim nepromjenljivim pravilima i svjetlima kreposti koje nepokvarljivo žive u samoj zajedničkoj istini i mudrosti kojima se prilagodio i u njima učvrstio duh onaj koji je opskrbljen tim krepostima i koji si je stavio za cilj da ih oponaša.

55 53. Volja dakle postiže prva i velika čovjekova dobra prijanjajući uza zajedničko i nepromjenljivo dobro, iako je ona srednje dobro. A griješi volja koja se odvrtila od nepromjenljivog i zajedničkog dobra i okrenula prema vlastitom ili izvanjskom ili nižem dobru. Ona se okreće prema vlastitom dobru kad hoće biti sama svoj gospodar, k izvanjskom kad nastoji saznati što je vlastito drugima i sve što se nje ne tiče, a k nižem kada uvelike cijeni tjelesnu nasladu. I postavši tako ohol, znatiželjan i razuzdan čovjek biva zahvaćen jednim drugim životom koji je u usporedbi s višim životom zapravo smrt; a ipak i taj drugi život upravljani je vlašću božanske providnosti koja svaku stvar stavlja na odgovarajuće mjesto te prema zaslugama svakome daje što ga ide. Tako biva da nikako nisu zla ona dobra za kojima hlepe grešnici niti je zla slobodna volja za koju pouzdano znamo da je valja ubrojiti među srednja dobra, ali zlo je njezino odvratanje od nepromjenljivog dobra i obraćanje k promjenljivim dobrima; a jer 65 ovo odvratanje i obraćanje nije prisilno nego svojevóljno, slijedi mu 70 dolična i pravedna kazna nesrećom.

XX. 54. Ali budući da se volja pokreće kad se odvrća od nepromjenljivoga prema promjenljivom dobru, ti možda hoćeš pitati odakle potječe taj pokret. On je svakako zao makar je volja slobodna, a jer se bez nje ne može pošteno živjeti, valja je ubrojiti

unius cuiusque hominis, non communia satis intellegitur. Veritate enim atque sapientia, quae communis est omnibus, omnes sapientes et beati fiunt inherendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus, quia et cum eum imitatur ut sit, inde adpetit beatus fieri unde illum factum uidet, illa scilicet incommutabili communique ueritate. Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius aut fortis fortitudine aut temperans temperantia aut iustus iustitia hominis alterius quisquam efficitur, sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque uirtutum quae incorruptibiliter uiuunt in ipsa ueritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptauit et fixit animum quem istis^a uirtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit.

53. Voluntas ergo adherens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium conuertitur, cum suae potestatis uult esse, ad exterius, cum aliorum propria uel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum uoluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lasciuus effectus excipitur ab alia uita, quae in comparatione superioris uitae mors est; quae tamen regitur administratione diuinae prouidentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus adpetuntur ullo modo mala sint neque ipsa uoluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus, sed malum sit auersio eius ab incommutabili bono et conuersio ad mutabilia bona; quae tamen auersio atque conuersio quoniam non cogitur, sed est uoluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.

XX. 54. Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam mouetur uoluntas cum se auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi uoluntas libera, quia sine illa nec recte uiui potest, in bonis nume-

^a CC ispustio

5 među dobra. Ako je pak onaj pokret, to jest odvracanje volje od
 Gospodina Boga, bez sumnje grijeh, zar možemo onda reći da je
 Bog autor grijeha? Stoga taj pokret neće biti od Boga. Otkuda će
 onda biti? Ako bih tebi koji me tako pitaš odgovorio da ne znam,
 ti bi možda bio žalosniji, ali bi moj odgovor ipak bio istinit. Jer ne
 10 može se znati ono što nije ništa. Ti samo čuvaj nepoljuljano religi-
 ozno uvjerenje u skladu s kojim se tvojem opažanju, razumijevanju
 i uopće tvojem razmišljanju ne predstavlja nikakvo dobro koje ne
 bi bilo od Boga. Tako zaista nema nijedne naravi koja ne bi bila od
 Boga. Dakako, nemoj oklijevati da pripišeš božanskom Umjetniku
 15 svaku stvar gdje budeš vidio mjeru, broj i red. Ondje pak gdje bu-
 deš sasvim uklonio ta svojstva neće ostati uopće ništa; jer kad bi
 čak ostao neki početak nekakve oblikovnice, tamo gdje ne bi našao
 ni mjere ni broja ni reda – gdje god su naime ovi, oblikovnica je
 potpuna – trebao bi uništiti čak i sam početak oblikovnice koja
 20 izgleda poput građe dane umjetniku na oblikovanje. Jer ako je do-
 vršenost oblikovnice dobro, nekakvo je dobro već i sam početak
 oblikovnice. Kad je dakle tako sasvim uklonjeno svako dobro, neće
 ostati nekakvo “skoro ništa” nego neće više ostati uopće ništa.⁶⁷ A
 svako je dobro od Boga; nema dakle nijednog bića koje ne bi bilo
 25 od Boga.⁶⁸ Pogledaj dakle o čemu ovisi ona kretanja odvracanja za
 koju priznaješ da je grijeh – to je naime kvarna kretanja,⁶⁹ a svaki
 je kvar iz ničega – i nemoj sumnjati da ovisi o Bogu. Međutim, taj
 je manjak u našoj moći jer je hotimičan. Doista, ako ga se bojiš, ne

⁶⁷ Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil (nekakvo “skoro–
 –ništa”), sed nihil omnino (uopće ništa) remanebit. Ova rečenica i njezin kontekst
 pokazuju vlastitost Augustinove metafizičke koncepcije zbiljnosti: početak obli-
 kovnice (*inchoatio formae*) odgovara prvoj tvari ili pratvari (*materies*) koju je na
 drugom mjestu definirao kao “gotovo ništa” (*prope nihil*, usp. *Conf.* 12, 6, 6).
 Prema Augustinu i ona mora nestati da bi nestala uopće svaka zbiljnost. Stoga
 ona mora biti također nešto pozitivno odnosno neko dobro. U tome se on razli-
 kuje od manihejaca s kojima polemizira i koji vežu tvar uz zli princip, ali i od
 grčke filozofije koja zamišlja tvar kao ono neograničeno, neoblikovano i neodre-
 đeno te je suprotstavlja ograničenom, oblikovanom i određenom u čemu postoji
 mjera, broj i red (*materia – forma*).

⁶⁸ Usp. *Conf.* 12, 7, 7.

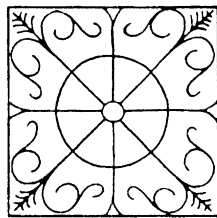
randa sit. Si enim motus iste, id est auersio uoluntatis a domino
 deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem pec-
 cati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Vnde igitur erit?
 Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior,
 sed tamen uera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.
 Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel
 sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod
 non sit ex deo. Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex deo.
 Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uide-
 ris, deo artifici tribuere ne cuncteris. Vnde autem ista penitus
 detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua for-
 mae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum ne-
 que ordinem inuenias – quia ubicumque ista sunt forma perfecta
 est –, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae
 tamquam materies ad perficiendum subiacere uidetur artifici. Si
 enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et
 formae inchoatio. Ita detracto penitus omni bono non quidem non-
 nihil, sed nihil omnino remanebit. Omne autem bonum ex deo, nulla
 ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille auersionis,
 quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis
 autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad deum non
 pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est uolunta-
 rius in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut

PL 1270

⁶⁹ Izrazi: *defectivus motus* (kvarna odnosno ras-tvorna kretanja ili manjkavo
 djelovanje) i *omnis defectus ex nihilo* (svaki kvar ili manjak jest iz ničega) poka-
 zuju deficijentnost, a ne eficientnost voljnog djelovanja s obzirom na zlo. O zlu
 i o djelovanju volje kao kvarnog ili manjkavog uzroka (*causa deficiens*) usp. *Civ.*
dei 12, 6: »Ako je sve stvoreno dobro, kako je dobro uzrokom zla? Volja se
 naime napustivši viša dobra okrenula k nižima i učinila je samu sebe zlom, i to
 ne stoga što bi bilo zlo ono k čemu se okrenula, nego jer je sam taj okret zao.
 Zato nije niža stvar učinila volju zlom, nego volja samu sebe jer je stvorena i jer
 je zlo i neuredno težila za nižom stvari.« 12, 7: »Nitko neka ne traži tvorni uzrok
 zle volje; ona naime nije tvorna (*efficiens*), nego ras-tvorna (*deficiens*, manjkava)
 jer ni zlo nije tvorba (*effectio*), nego ras-tvorba (*defectio*, manjak). Otpadanje od
 onoga koji najvećma jest k onome što je manje jest započinjanje imanjanja zle

30 trebaš ga htjeti; a ako ga nećeš, neće ga biti. Što je dakle sigurnije
negoli biti u onom životu u kojem ti se ne može dogoditi ono što
nećeš? Ali jer čovjek ne može tako svojevóljno ustati kao što je
svojevóljno pao, odozgor nam je pružena Božja desnica, to jest naš
Gospodin Isus Krist; držimo ga čvrstom vjerom, iščekujemo ga sigurnom
nadom i čeznimo za njim gorućom ljubavlju. A ako misliš da o
35 porijeklu grijeha treba nešto još marljivije istražiti – ja naime ne
mislim da uopće treba – ako misliš da ipak treba, moramo to odgo-
diti za drugu raspravu.

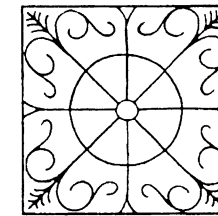
E: Dakako, pristajem uz tvoju volju da za neko drugo vrijeme
odgodimo ono što me tu muči. No ne bih se složio s tobom kad
40 misliš da smo stvar već dovoljno istražili.



volje. Htjeti pak pronaći uzroke tih ras-tvorbi, jer kao što rekoh oni nisu tvorni
nego ras-tvorni, takvo je nešto kao kad bi netko htio vidjeti mrak ili čuti tišinu;
jedno i drugo ipak nam je poznato, ono nikako drugačije doli po očima, ovo nika-
ko drugačije doli po ušima, dakako ne u izglednosti (*in specie*), nego u lišenosti (*in
privatione*). Neka dakle nitko ne traži od mene da dozna to što znam da ne po-
znam, osim možda to da nauči ne znati ono što valja znati da se ne može znati.
Dakako, ako se to može tako reći ili razumjeti, ono što se ne zna ne u svojoj
izglednosti, nego u svojoj lišenosti na neki se način zna ne znajući da bi se ne
znalo znajući.«

nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea
uita ubi non possit tibi euenire quod non^a uis? Sed quoniam non
sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam no-
bis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Chris-
tum, firma fide teneamus et exspectemus certa spe et caritate
ardenti desideremus. Si quid autem de origine peccati diligentius
quaerendum adhuc putas – nam omnino ego iam opus esse non
arbitror –, si quid tamen putas,^b in aliam disputationem differen-
dum est.

E. Sequor sane uoluntatem tuam ut in tempus aliud quod hinc
mouerit differamus. Nam illud tibi non concesserim, ut satis iam
inde quaesitum putes.



^a CC pogrešno: *nan*

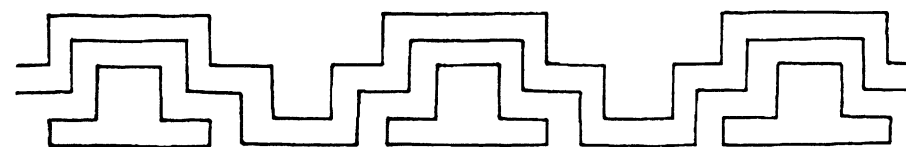
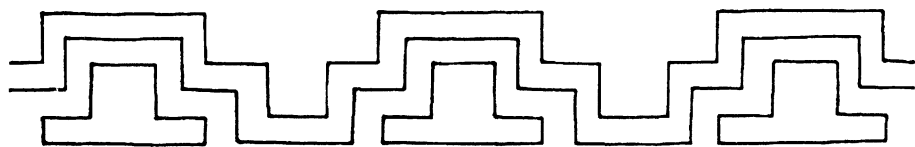
^b CC ispustio (pogrešno); usp. Madec, 86.



KNJIGA TREĆA

LIBER TERTIVS





I. 1. E: Budući da mi je dovoljno jasno kako slobodnu volju valja ubrojiti među dobra, i to ne ona najmanja, čime smo također prisiljeni priznati da nam je dana i da nam je morala biti dana od Boga, sada bih volio doznati od tebe odakle potječe onaj pokret
5 duše kojim se sama volja odvrća od zajedničkog i nepromjenljivog dobra te se okreće k vlastitim ili tuđim ili najnižim dobrima koja su sva promjenljiva.¹

A: A zašto je to potrebno znati?

E: Jer ako je volja dana tako da joj je taj pokret naravan, onda
10 se ona po nužnosti okreće prema ovima i ne može se spočitnuti nikakva krivica ovdje gdje vlada priroda i nužnost.

A: Sviđa li ti se ili ne taj pokret?

E: Ne sviđa mi se.

A: Dakle ga prekoravaš.

15 E: Dakako da ga korim.

A: Prekoravaš dakle onaj pokret duha koji je besprigovorani?

E: Ne prekoravam onaj pokret duha koji je besprigovorani, nego ne znam ima li ikakve krivice kad se napušta nepromjenljivo dobro te se okreće prema promjenljivima.

20 A: Kudiš dakle ono što ne poznaš.

¹ Usp. 2, 19, 53. Razmišljanje sugovornika započinje pitanjem o iskonu onog pokreta volje kojim se ona okreće od najvišega dobra te o tome kakve je

I. 1. E. Quoniam satis mihi manifestatum est inter bona et ea PL 1269
quidem non minima numerandam esse liberam uoluntatem, ex
quo etiam fateri cogimur eam diuinitus datam esse darique oportuisse, iam si oportunum existimas cupio per te cognoscere unde
ille motus existat quo ipsa uoluntas auertitur a communi atque
incommutabili bono et ad propria uel aliena uel infima atque omnia PL 1270
commutabilia bona conuertitur.

A. Quid enim opus est hoc scire?

E. Quia si ita data est ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur.

A. Placetne tibi iste motus an displicet?

E. Displicet.

A. Reprehendis ergo eum.

E. Utique reprehendo.

A. Reprehendis igitur animi motum inculpabilem. PL 1271

E. Inculpabilem animi motum non reprehendo, sed nescio an ulla culpa sit relicto incommutabili bono ad commutabilia conuerti.

A. Reprehendis ergo quod nescis.

naravi taj pokret i u kojemu je on odnosu prema Božjem promislu ili providnosti (3, 1, 1 – 3, 9, 11).

E: Ne pritješnjuj me riječju; rekoh naime “ne znam ima li ikakve krivice” htijući da se tako shvati kako bez sumnje postoji krivica. Jer riječju “ne znam” svakako sam dovoljno ismijao sumnju o očitoj stvari.

25 A: Vidiš što je sasvim sigurna istina koja te prisilila da tako hitro zaboraviš ono što si maločas rekao. Jer ako taj pokret postoji po naravi ili nužnosti, nipošto ne može zaslužiti prijekor. A ti ga tako čvrsto smatraš vrijednim prijekora da si mislio kako sumnju o tako sigurnoj stvari treba čak ismijati. Zašto ti se dakle činilo da treba
30 tvrditi ili bar s nekom sumnjom reći ono za što si ti sam uvjeren da je očito krivo? Rekao si naime: Ako je slobodna volja tako dana da joj je taj pokret naravan, onda se ona po nužnosti okreće k nižim dobrima i ne može se spočitnuti nikakva krivica ondje gdje vlada narav ili nužnost. Ali nikako nisi smio sumnjati u to da nam ona nije
35 tako dana kad ne sumnjaš u to da je taj pokret zaslužio prijekor.

E: Ja sam rekao da taj pokret zaslužuje prijekor i da mi se stoga ne sviđa te ne mogu sumnjati da ga treba prekoriti. Ali niječem da treba kriviti dušu koja se tim pokretom odvlači od nepromjenljivog dobra prema promjenljivima ako je njezina narav takva
40 da je njime² nužno pokretana.

2. A: Čiji je to pokret za koji dopuštaš da ga svakako valja kudititi?

E: Vidim ga u duši, ali ne znam čiji je.

A: Zar zbilja niječeš da je duša pokretana tim pokretom?

45 E: Ne niječem.

A: Osporavaš li da je gibanje kojim se giba kamen gibanje kamena? Ne velim za ono gibanje kojim ga mi pokrećemo ili kad je

² *Eo* čitamo kao instrumentalni ablativ, a ne kao prilog koji kazuje kretanje s nekog mjesta na drugo jer se u argumentaciji pokazuje razlikovanje između ljudske duše i pokreta kojim ona ide prema nepromjenljivom dobru ili se od njega udaljuje. To razlikovanje vidljivo je već u sljedećem paragrafu i ide protiv

E. Noli uerbo premere; ita enim dixi “nescio an ulla culpa sit”, ut intellegi uoluerim sine dubio culpam esse. Nam hoc uerbo quod dixi “nescio”, satis profecto inrasi dubitationem de re manifesta.

A. Vide quid sit certissima ueritas, quae te coegit tam cito obliuisci quod paulo ante dixisti. Si enim natura uel necessitate iste motus existit, culpabilis esse nullo pacto potest. Tu uero esse culpabilem ita firmissime tenes ut dubitationem de hac re tam certa etiam inridendam putaueris. Cur ergo tibi uel adfirmandum uel certe cum aliqua dubitatione dicendum uisum est, quod perspicue falsum esse ipse conuincis? Dixisti enim: Si ita data est uoluntas libera ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec conuertitur, neque ulla culpa deprehendi potest ubi natura necessitasque dominatur. Nullo modo autem dubitare debuisti non esse ita datam, quando istum motum culpabilem esse non dubitas.

E. Ego ipsum motum culpabilem dixi et ideo mihi displicere, et reprehendendum esse dubitare non possum. Animam uero quae isto motu ab incommutabili bono ad commutabilia detrahitur nego esse culpandam, si eius natura talis est ut eo necessario moueatur.

2. A. Cuius est iste motus quem profecto culpandum esse concedis?

E. In^a animo eum uideo, sed cuius sit nescio.

A. Numquid negas eo motu animum moueri?

E. Non nego.

A. Negas ergo motum, quo mouetur lapis, motum esse lapidis? Neque enim illum dico motum quo eum nos mouemus uel aliqua

manihejske dihotomije dviju naravi u jednom čovjeku, usp. *Conf.* 8, 10, 22–24.

^a CC pogrešno: *Iam*

50 pokrenut nekom tuđom silom, kao kad je bačen prema nebu, nego za ono po kojem se on uslijed svoje težnje okreće i pada prema dolje.

E: Dakako da ne niječem da je gibanje kojim je kamen, kao što veliš, pokrenut te hiti prema dolje gibanje kamena, no ono je prirodno. Ali ako duša ima također na taj način svoje gibanje, sigurno je i ono naravno, pa zato ne može s pravom biti karana jer
55 čak ako se kreće u propast, prisiljena je ipak nužnošću svoje naravi. S druge pak strane, budući da ne sumnjamo da taj pokret zaslužuje prijekor, na svaki način treba nijekati da je naravan pa stoga nije sličan onom pokretu kojim se kamen prirodno giba.

A: Jesmo li došli do čega u prethodne dvije rasprave?

60 E: Zasigurno jesmo.

A: Vjerujem dakle da se sjećaš kako smo u prvoj raspravi pozdano saznali da ljudska duša ni po čemu ne postaje robom požude osim po vlastitoj volji; jer na tu sramotu ona ne može biti prisiljena ni od višega ni od jednakoga jer je to nepravedno, a ni od nižega jer nije moguće. Preostaje dakle da joj je vlastit onaj pokret kojim volju za uživanjem obraća od Stvoritelja k stvorenju.³ Ako se
65 drži da taj pokret zaslužuje prijekor – zato ti se i činio vrijednim ruganja onaj koji u to sumnja – on nikako nije naravan nego je hotimičan te je u tome sličan onom pokretu kojim je kamen nošen
70 prema dolje: kao što je ovo vlastito kamenu, tako je ono duši; a ipak nije sličan u tome što kamen nije u stanju spriječiti pokret kojim je nošen naniže, a duša dok neće ne kreće se tako da napustivši viša dobra ljubi niža. I tako je ono gibanje kamenu prirodno dok je ovo duši hotimično. Odatle slijedi: ako netko veli da kamen griješi zato
75 što svojom težinom teži naniže, neću reći da je gluplji od samoga kamena, ali se svakako smatra bezumnim; ljudsku dušu pak okrivljujemo za grijeh kad joj dokažemo da je napustivši viša dobra njima pretpostavila niža kako bi u njima uživala. Pa što još treba zbog toga

³ Usp. 1, 10, 20 – 1, 11, 21.

ui aliena mouetur, ueluti cum in caelum iacitur, sed eum^a quo ad terram nutu suo uergit et cadit.

E. Non equidem nego motum, quo ita ut dicis inclinatur et ima petit, motum esse lapidis, sed naturalem. Si autem hoc modo etiam illum motum habet anima, profecto etiam ipse naturalis est, nec ex eo quod naturaliter mouetur recte uituperari potest, quia etiam si ad perniciem mouetur, naturae suae tamen necessitate compellitur. Porro quia istum motum non dubitamus esse culpabilem, omnimodo negandum est esse naturalem, et ideo non est similis illi motui quo naturaliter mouetur lapis.

A. Egimusne aliquid superioribus duabus disputationibus?

E. Egimus sane.

A. Credo ergo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate; nam neque a superiore neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est, neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi uoluntatem ad creaturam a creatore conuertit. Qui motus si culpae deputatur – unde qui dubitat inrisione dignus tibi uisus est –, non est utique naturalis, sed uoluntarius, in eoque similis est illi motui quo deorsum uersus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis sic ille animi; uerum tamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, animus uero dum
PL 1272 non uult non ita mouetur ut superioribus desertis inferiora diligit. Et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo uero iste uoluntarius. Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior sed profecto demens iudicatur; animum uero peccati arguimus cum eum conuincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere. Propte-

^a CC pogrešno: *eo*

tražiti odakle proizlazi taj pokret kojim se volja okreće od nepromjenljivog dobra k promjenljivom dobru kad priznajemo da on pripada samo ljudskoj duši te da je hotimičan i stoga za osudu, a svako znanje o toj stvari korisno je i podobno za to da, pošto smo osudili i zaustavili taj pokret, našu volju obratimo od pada u vremenite stvari k uživanju u vječnom dobru?

85 3. E: Vidim i na neki način dodirujem te sam čvrsto uvjeren da je istinito to što veliš. Jer ništa ne osjećam tako čvrsto i duboko koliko to da imam volju i da me ona pokreće da u nečem uživam; a ne nalazim što bih nazvao svojim ako volja kojom hoću i neću nije moja. Stoga ako što po njoj loše činim, kome to treba da pripišem
90 ako ne sebi?⁴ Budući da me stvorio Bog i ne činim ništa dobra osim po volji, dovoljno je vidljivo da mi ju je dobri Bog poglavito za to dao. A da onaj pokret kojim se volja okreće ovamo ili onamo nije hotimičan i stavljen u našu moć, ne bi trebalo hvaliti čovjeka kad okreće nešto poput stožera volje k višim dobrima niti ga kuditi kad
95 ga okreće k nižima; i ne bi ga uopće trebalo opominjati da htjedne postići vječna dobra ne mareći za ova i da ne živi loše, nego da hoće živjeti dobro. A tko god misli da čovjeka ne treba poticati na to, treba da bude izagnan iz broja ljudi.⁵

II. 4: Kad je tome tako, neizrecivo me potresa kako to može biti da Bog unaprijed zna za sve buduće stvari, a da mi ne griješimo ni po kakvoj nužnosti. Tko god bi naime rekao da se nešto može drugačije dogoditi negoli kako je Bog unaprijed znao, išao bi za tim

⁴ Ljudska ili razumska duša (*animus*, um i volja skupa, u jedinstvu) i njezin umski i voljni pokret (*motus*) tvore za Augustina jednu jedinstvenu zbiljnost koja se ne da dijeliti; time je (protiv manihejaca) zajamčeno ontološko jedinstvo ljudskog individuuma i jedinstvo njegove voljne moći kao i autonomija voljne odluke sučelice onome što valja činiti. Čovjek kao *animus* ima slobodnu moć raspolaganja samim sobom, pa je stoga i nositelj odgovornosti. Za razliku od toga, kod Plotina silazak duša u tjelesa nije ni hotimičan ni prisilan, one samo slijede neki svoj naravni impuls (*Enn.* 4, 3, 13; usp. također *Enn.* 5, 1, 1 gdje se veli da je počelo zla za duše neka drska smionost po kojoj one žele pripadati same sebi). No nigdje se ne veli da su duše mogle izbjeći silazak u tjelesa i ne

rea quid opus est quaerere unde iste motus existat quo uoluntas auertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum non nisi animi et uoluntarium et ob hoc culpabilem esse fateamur omnisque de hac re disciplina utilis ad id ualeat, ut eo motu improbato atque cohibito uoluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono a lapsu temporalium conuertamus?

3. E. Video et quodam modo tango ac^a teneo uera esse quae dicis. Non enim quicquam tam firme atque intime sentio quam me habere uoluntatem eaque me moueri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam prorsus non inuenio si uoluntas qua uolo et nolo non est mea. Quapropter cui tribuendum est si quid per illam male facio nisi mihi? Cum enim bonus deus me fecerit nec bene aliquid faciam nisi per uoluntatem, ad hoc potius datam esse a bono deo satis apparet. Motus autem quo huc aut illuc uoluntas conuertitur, nisi esset uoluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quendam cardinem uoluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna uellet adipisci atque ut male nollet uiuere, uellet autem bene. Hoc autem monendum non esse hominem quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.

II. 4. Quae cum ita sint ineffabiliter me mouet quo modo fieri possit ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter euenire aliquid posse quam deus ante praesciuit, praescientiam dei destruere insa-

ostaviti vječne zbiljnosti da su to htjele, usp. G. Reale, *Storia delle filosofie antica*, sv. IV., Milano 1992., str. 576–578.

⁵ Tu je sloboda shvaćena kao pretpostavka i temelj svakog moralnog djelovanja i poticanja, “majka vrijednosti i nevrijednosti”, usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 182–191 i 491, bilj. 7 i 8.

^a CC pogrešno: *ae*

- 5 da u najbezumnijoj bezbožnosti ukine Božje predznanje.⁶ Stoga ako je Bog unaprijed znao da će dobar čovjek sagriješiti – a što mi mora priznati svaki koji sa mnom ispovijeda da Bog unaprijed zna sve buduće stvari – ako je dakle tako, ne velim da ga nije trebao stvoriti – jer stvorio ga je dobrim i ni u čemu ne može Bogu naškoditi grijeh onoga kojeg je on stvorio dobrim, štoviše, u stvaranju on bijaše pokazao svoju dobrotu, a pokazao je također pravednost u kažnjavanju i milosrđe u oslobađanju – ne velim dakle da ga nije trebao stvoriti, već velim ovo: budući da je unaprijed znao da će sagriješiti, bilo je nužno da se ono zbude što je Bog unaprijed znao da će biti.
- 15 Kako je dakle volja slobodna ondje gdje se pokazuje tako neizbježna nužnost?

5. A: Žestoko si pokucao na milosrđe Božje. Neka se pojavi i neka otvori onima koji kucaju.⁷ Mogu si misliti da se ovim pitanjem muči najveći dio ljudi samo zato što ne traže zdušno te su brži u ispričavanju negoli u priznavanju svojih grijeha.⁸ Ili pak radije smatraju da ljudskim stvarima ne upravlja nikakva Božja providnost;⁹ i dok se dušom i tijelom podaju slučajnostima, oni se predaju požudama da ih udaraju i razdiru jer odredbe Božje niječu a ljudske varaju te misle da pod okriljem sreće odbijaju one koji ih optužuju;

20 sreću si pak običavaju predočavati i slikati slijepom, tako da su oni ili bolji od nje za koju misle da njima upravlja ili pak priznaju da s istom sljepoćom ovo misle i govore. I doista, nije bezumno priznati da oni sve rade vođeni takvim slučajnostima kada radeći propadaju. Ali, kako mi se čini, u drugoj našoj raspravi dosta smo razglabali

⁶ Čini se da je Ciceron nijekao Božje predznanje kako bi spasio čovjekovu slobodu, usp. *Civ. dei* 5, 9–10. Za Augustina je to lažna dilema nastala iz konfuznog poimanja reda uzročnosti i pojma nužnosti: naše htijenje odnosno svi voljni ili slobodni čini po samoj svojoj biti su takvi, a Božje predznanje za njih nije uzrokom nužnosti koji bi ih predeterminirao.

⁷ Usp. Mt 7,7; Lk 11, 9.

⁸ Riječ je, čini se, o manihejcima koji za Augustina nisu zdušni tražitelji i spremni su ispričati vlastite grijeha pripisujući ih nekoj zloj naravi koja je u njima, a ne slobodnoj odluci volje, usp. *Conf.* 5, 10, 18; 7, 3, 4–5; 9, 4, 10.

nissima impietate molitur. Quapropter, si praesciuit deus peccatum esse bonum hominem – quod necesse est concedat mihi quisquis mecum omnium futurorum praescium fatetur deum –, si ergo ita est, non dico non eum faceret – bonum enim fecit nec obesse quicquam deo posset peccatum eius^a quem bonum ipse fecit, immo in quo faciendo bonitatem suam ostenderat, ostendit etiam in puniendo iustitiam et liberando misericordiam –, non itaque dico, non eum faceret, sed hoc dico, quoniam peccatum esse praesciuerat, necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat deus. Quo modo est igitur uoluntas libera ubi tam ineuitabilis aparet necessitas?

5. A. Pulsasti uehementer misericordiam dei. Adsit aperiatque pulsantibus. Verumtamen maximam partem hominum ista quaestione torqueri non ob aliud crediderim nisi quia non pie quaerunt uelocioresque sunt ad excusationem quam ad confessionem peccatorum suorum. Aut enim nullam diuinam prouidentiam praesesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt, se feriendos et dilaniandos libidinibus, diuina iudicia negantes, humana fallentes, eos a quibus accusantur fortunae patrocini propulsare se putant, quam tamen caecam effingere ac pingere consuerunt, ut aut meliores ea sint a qua se regi arbitrantur, aut se quoque cum eadem caecitate et sentire ista fateantur et dicere. Nec enim talibus absurde etiam conceditur casibus eos agere omnia, quando agendo cadunt. Sed aduersus hanc opinionem plenam stultissimi et dementissimi erro-

PL 1273

⁹ Epikur i njegovi sljedbenici drže da je zlo u svijetu dovoljan dokaz protiv providnosti bogova te da im se ne može pripisati nikakva kauzalnost s obzirom na svijet i ono što se u njem događa: Ili Bog hoće odstraniti zlo, ali ne može – onda je on nemoćan i nije Bog. Ili on to može, ali neće – onda je on zao i zloduh. Ili on to niti hoće niti može – onda to izlazi na ono već rečeno. Ili on to hoće i to može – ali odakle onda zlo?, usp. Laktancije, *De ira dei* 13; PL 7, 121.

^a CC pogrešno: *eis*

30 protiv ovoga mnijenja punog najluđe i najbezumnije zablude.¹⁰ Drugi su pak, makar se ne usude nijekati da ljudski život vodi Božja providnost, ipak u bezbožnoj zabludi skloniji smatrati da je ona ili nemoćna ili nepravedna ili zla negoli da u poniznoj pobožnosti ispovjeda svoje grijehe.¹¹ A kad bi svi ovi podnijeli da budu uvjereni
 35 kako je onda kad razmišljaju o onom najboljem, najpravednijem i najmoćnijem Božja moć, pravednost i dobrota daleko veća i uzvišenija od bilo čega što razmišljanjem dokuče te kad bi shvatili kako bi promatrajući sami sebe trebali Bogu zahvaliti čak kad bi on bio htio da oni budu nižima negoli jesu i kad bi zavapili iz najdublje
 40 nutrine svoje savjesti: *Rekoh, Gospodine, smiluj mi se, izliječi mi dušu jer tebi sagriješih!*¹², onda bi oni bili vođeni k mudrosti tako sigurnim putovima Božjega milosrđa da ne bi postali naduti zbog pronađenih stvari niti uzrujani jer ih nisu pronašli, nego bi po spoznavanju postali spremniji da ih vide, a po nepoznavanju krotkiji
 45 da ih traže.¹³ A pogledaj kako ću tebi, koji si bez sumnje u to uvjeren, lako odgovoriti na tako teško pitanje pošto mi budeš nešto malo odgovorio kad te budem pitao.

III. 6. Sigurno te naime smeta i čudiš se tome kako to da nije protuslovno i odbojno to da Bog unaprijed znade sve buduće stvari i da mi ne griješimo po nužnosti, nego po volji. Veliš: ako Bog unaprijed znade da će čovjek sagriješiti, nužno je da griješi. Ako je pak

¹⁰ Usp. gore 2, 17, 45. *De div. quaest.* 83, q. 24: »Jesu li grijeh i dobro djelo u slobodnom odlučivanju volje?«

¹¹ Ovo se tiče manihejaca kojima Augustin često predbacuje nedosljedan i manjkav pojam Boga. Prema njihovom učenju providnost dobrog Boga ne samo nije u stanju da se odupre pohlepi i navali Boga mraka i njegovih (*gens tenebrarum*) nego je i nepravedna jer daje da dobre duše koje su bez krivnje padnu u trpljenje. One dakle trpe ne zato što su krive, nego jer to ipak na neki način ovisi o Bogu, usp. *Conf.* 7, 2, 3. Nasuprot tome ovdje se navode elementi koji vode k napuštanju manihejske zablude i koje Augustin poznaje iz vlastitog iskustva, usp. *Conf.* 7 passim.

¹² Ps 41 (40), 5; usp. *Conf.* 4, 3, 4.

ris satis, ut arbitror, secunda nostra sermocinatione dissertum est. Alii uero quamquam negare non audeant praesidere humanae uitae prouidentiam dei, malunt tamen eam uel infirmam uel iniustam uel malam nefario errore credere quam sua peccata pietate supplici confiteri. Qui omnes si persuaderi sibi paterentur ut, cum de optimo et iustissimo et potentissimo cogitant, bonitatem et iustitiam et potentiam dei longe maiorem superioremque esse crederent quam quicquid cogitatione concipiunt, considerantesque semet ipsos gratias deo se debere intellexerent, etiam si aliquid inferius eos uoluisset esse quam sunt, omnibusque ossibus et medullis conscientiae suae clamarent: *Ego dixi, domine, miserere mei, cura animam meam, quoniam peccaui tibi*, ita certis itineribus diuinae misericordiae in sapientiam ducerentur, ut neque inuentis rebus inflati neque non inuentis turbulenti et cognoscendo instructiores fierent ad uidendum et ad quaerendum ignorando mitiores. Tibi uero cui hoc iam persuasum esse non dubito, uide quam facile de tam magna quaestione respondeam, cum mihi^a prior interroganti pauca responderis.

III. 6. Certe enim hoc te mouet et hoc miraris, quo modo non sint contraria et repugnantia, ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos non necessitate, sed uoluntate peccemus. Si enim praescius est deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est

¹³ Augustin je ovdje portretirao tipični lik manihejskog vjernika kakav je i sam bio te pokazao doktrinalne i praktično-etičke sastavnice svoje racionalne zamisli o stvarnosti; valja ih slijediti i tako izaći iz manihejske zablude. Najprije se ističe oholost manihejca; zatim se pokazuje put prevladavanja materijalističke zamisli božanskog bića (usp. također *Conf.* 7, 1, 1 – 7, 2, 3; 7, 4, 6; 7, 14, 20; 7, 17, 23); slijedi pouka o tome kako je pokazatelj prave i duhovnije religioznosti u prihvaćanju onog metafizičkog stupnja bitka koji je Božja volja dodijelila ljudima; i na kraju, kritika manihejskog nedostatka poniznosti: oni ne priznaju vlastitu odgovornost u zlom činjenju i ne zazivaju Božje milosrđe. Ovo zadnje proizlazi, čini se, odatle što oni nemaju egzistencijalne svijesti o vlastitom metafizičkom statusu, štoviše, odbijaju je u svojoj religioznoj i racionalnoj samodostatnosti, usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 48–62; 491, bilj. 15.

^a CC ispustio (pogrešno)

5 nužno, onda nema odluke volje u griješenju, nego je tu prije neiz-
bježna i nepromjenljiva nužnost. Jamačno se bojiš da iz tog razmiš-
ljanja ne bi slijedilo to da ili bogohulno zaniječemo kako Bog unaprijed
10 poznaje sve buduće stvari ili da – ako to ne možemo zanije-
kati – priznamo kako ne griješimo po volji, nego po nužnosti. Smeta
li te nešto drugo?

E: Ništa drugo zasada.

A: Ti dakle smatraš da se svekolike stvari koje Bog unaprijed
znade ne zbivaju po volji, nego po nužnosti.

E: Baš tako mislim.

15 A: Probudi se napokon i promotri malo samoga sebe pa mi
reci, ako možeš, kakvu ćeš volju imati sutra: da griješiš ili da pravo
činiš?

E: Ne znam.

A: Što? Misliš li da ni Bog to ne zna?

20 E: Nikako ne bih to pomislio.

A: Ako on dakle poznaje tvoju sutrašnju volju i predviđa bu-
duća htijenja svih ljudi, bilo onih koji postoje bilo onih koji će doći,
on još mnogo više unaprijed vidi što će učiniti s pravednicima i
nepravednicima.

25 E: Dakako, ako velim da Bog unaprijed poznaje moja djela, s
još većom sigurnošću bih se usudio reći da on unaprijed poznaje
svoja vlastita djela te da sasvim sigurno predviđa što će učiniti.

A: A zar se ne bojiš da ti se stoga ne bi reklo kako čak i on, što
god činio, ne djeluje po volji nego po nužnosti, ako se naime po
30 nužnosti a ne po volji zbiva sve što Bog unaprijed znade?

E: Kad sam rekao da se po nužnosti zbiva sve ono što Bog unaprijed
znade da će se dogoditi, imao sam u vidu ono što se zbiva u
njegovom stvorenju, a ne u njemu. To se naime ne zbiva, već ne-
prestano jest.

35 A: Bog dakle ništa ne čini u svojem stvorenju.

ut peccet; si autem necesse est, non ergo est in peccando uoluntatis
arbitrium, sed potius ineuitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocina-
tione hoc uidelicet ne conficiatur times, ut aut deus futurorum om-
nium praescius impie negetur aut, si hoc negare non possumus,
fateamur non uoluntate sed necessitate peccari. An aliquid aliud te
mouet?

E. Nihil interim aliud.

A. Res ergo uniuersas quarum deus est praescius non uolun-
tate sed necessitate fieri putas.

E. Omnino ita puto.

A. Expergiscere tandem teque ipsum paululum intueri et dic PL 1274
mihi, si potes, qualem sis habiturus cras uoluntatem, utrum pec-
candi an recte faciendi.

E. Nescio.

A. Quid? deum itidem nescire hoc putas?

E. Nullo modo id putauerim.

A. Si ergo uoluntatem tuam crastinam nouit et omnium ho-
minum, siue qui sunt siue qui futuri sunt, et futuras praeuidet
uoluntates, multo magis praeuidet quid de iustis impiisque factu-
rus sit.

E. Prorsus si meorum operum praescium deum dico, multo
fidentius eum dixerim praescire opera sua et quid sit facturus cer-
tissime praeuidere.

A. Nonne igitur caues ne tibi dicatur etiam ipsum quaecumque
facturus est non uoluntate sed necessitate facturum, si omnia quo-
rum praescius deus est necessitate fiunt, non uoluntate?

E. Ego cum dicerem necessitate uniuersa fieri quae deus futura
praesciuit, ea sola intuebar quae in creatura eius fiunt, non autem
quae in ipso. Non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna.

A. Nihil ergo in sua creatura operatur deus.

E: On je jednom za svagda ustanovio na koji će se način spro-
voditi red njegovoga svijeta koji je stvorio, jer on ne raspoređuje
ništa po novoj volji.

A: Zar nikoga ne čini blaženim?

40 E: Dakako da čini.

A: On to sigurno čini kad onaj to postaje?

E: Tako je.

A: Ako primjerice budeš postao blaženim za godinu dana, on
će te učiniti blaženim za godinu dana.

45 E: Da.

A: On dakle znade već danas što će učiniti za godinu dana.

E: Oduvijek on to zna unaprijed; slažem se da on i sada to zna-
de unaprijed, ako će to tako biti.

7. A: Reci molim te, nisi li ti njegov stvor i ne događa li se tvoje
50 blaženstvo u tebi?

E: Sigurno sam i njegov stvor i u meni će biti to da ću biti bla-
žen.

A: Tvoje će se dakle blaženstvo zgoditi po Božjem djelovanju,
ali ne po volji, nego po nužnosti.

55 E: Njegova volja za mene je nužnost.

A: Bit ćeš dakle blažen protiv volje.

E: Da mi je moguće biti blaženim, već bih to zasigurno bio. Pa
i sada hoću, a nisam jer ne činim blaženim sam sebe već me on čini.

60 A: Izvrsno kliče istina iz tebe. Jer ti ne bi mogao osjetiti da je
išta u našoj moći ako ne ono što činimo kada hoćemo. Zato ništa
nije toliko u našoj moći koliko je to sama volja. Ona nam je naime
odmah i bez odlaganja na raspolaganju čim hoćemo. Tako s pravom
možemo reći: “Ne starimo po volji, nego po nužnosti”, ili: “Ne umi-

E. Iam semel statuit quem ad modum feratur ordo eius uniuersitatis quam condidit; neque enim aliquid noua uoluntate admini-
strat.

A. Numquid neminem beatum facit?

E. Facit uero.

A. Tunc utique facit quando ille fit.

E. Ita est.

A. Si igitur uerbi gratia post annum beatus futurus es, post
annum te beatum facturum est.

E. Etiam.

A. Iam ergo praescit hodie quod post annum facturum est.

E. Semper hoc praesciuit; nunc quoque hoc eum praescire
consentio, si est ita futurum.

7. A. Dic, quaeso, num tu creatura eius non es aut tua beatitu-
do non in te fiet?

E. Immo et creatura eius sum et in me fiet quod beatus ero.

A. Non ergo uoluntate, sed necessitate in te fiet beatitudo tua
deo faciente.

E. Voluntas illius mihi est necessitas.

A. Tu itaque inuitus beatus eris.

E. Mihi si esset potestas ut essem beatus, iam profecto essem.
Volo enim etiam nunc et non sum, quia non ego sed ille me beat-
um facit.

A. Optime de te ueritas clamat. Non enim posses aliud sentire
esse in potestate nostra, nisi quod cum uolumus facimus. Qua-
propter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est. Ea
enim prorsus nullo interuallo mox ut uolumus praesto est. Et ideo
recte possumus dicere: “non uoluntate senescimus, sed necessitate”

remo po volji, nego po nužnosti”, ili: “Ne obolijevamo po volji nego
 65 po nužnosti” i bilo što drugo takovo; ali tko bi se, ma bio i luđak,
 usudio reći: “Mi nećemo voljom”? Zato, makar Bog unaprijed znao
 naša buduća htijenja, iz toga ne slijedi da mi nešto hoćemo, ali ne
 voljom.¹⁴ Jer i ono što si rekao o blaženstvu, da naime ne postaješ
 70 blaženim sam po sebi, rekao si tako kao da ja to niječem; no velim,
 kad budeš blažen, bit ćeš to ne protiv volje nego jer hoćeš to biti.
 Ako dakle Bog unaprijed znade za tvoje buduće blaženstvo – i
 ne može se drugačije nešto zgoditi a da on to unaprijed nije znao,
 inače nema predznanja – ipak odatle nismo prisiljeni misliti kako
 ćeš biti blažen a da to nećeš, što je krajnje bezumno i daleko od
 75 istine. A kao što ti Božje predznanje, koje je i danas sigurno glede
 tvog budućeg blaženstva, ne ukida volju za blaženstvom kad za-
 počinješ bivati blaženim, tako i volja koja zaslužuje prijekor, ako
 je bude u tebi, neće stoga ne biti volja jer je Bog za nju unaprijed
 znao.¹⁵

80 8. Pa promisli molim te, u kolikoj se to sljepoći veli: “Ako je
 Bog unaprijed poznao moju buduću volju i budući da se ništa ne

¹⁴ Božje predznanje i slobodna ljudska volja za Augustina nisu u protuslovlju. Ako naime postoji Božje predznanje, nije protuslovno misliti da ono predviđa razvoj događaja i njihove uzroke koji postoje jer to Bog hoće i zbog kojih će se događaji događati. Među njima je, u ljudskom djelovanju, također individualna volja koju Augustin gleda u granicama njezina prostora i njezine moći djelovanja, a to je upravo htjeti više dobro ili niže dobro (okret od višega k nižemu jest zlo). To da Božje predznanje i ljudska slobodna volja ne mogu ići skupa tvrdili su pripadnici Nove akademije (Karnead), ali i Plotin; usp. o tome *Civ. dei* 9. i 10. knjigu.

¹⁵ Radi se o odnosu volje koja griješi (*voluntas culpabilis*) i Božjeg predznanja (*praescientia divina*), što ima važno mjesto u polemici kršćanina Augustina i manihejaca. Ovi su naime spočitavali kršćanima da vjeruju u Boga koji je ljudima dao moć da čine dobro i zlo pa je on stoga odgovoran za jedno i za drugo, pri čemu je zapravo problem odgovornost za zlo (usp. 1, 2, 4). To se dakako još više zaoštava ako se uzme u obzir Božje predznanje budućih događaja jer Bog sada ne samo da je uzrokom grijeha i zla nego je on to nužno. On je to naime u svojem predznanju predvidio, a njegovo predviđanje znači da se po nužnosti događa ono što je predvidio. Čovjek dakle ne može ne griješiti, ne može ne činiti

aut: “non uoluntate infirmamur, sed necessitate” aut: “non uoluntate morimur, sed necessitate” et si quid aliud huius modi; “non uoluntate autem uolumus” quis uel delirus audeat dicere? Quam ob rem, quamuis praesciat deus nostras uoluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non uoluntate aliquid uelimus. Nam et de beatitudine quod dixisti, non abs te ipso beatum fieri, ita dixisti quasi hoc ego negauerim; sed dico, cum futurus es beatus non te inuitum, sed uolentem futurum. Cum igitur praescius sit deus futurae beatitudinis tuae – nec aliter aliquid fieri possit quam ille praesciuit, alioquin nulla praescientia est –, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a ueritate seclusum, non te uolentem beatum futurum. Sicut autem uoluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est, sic etiam uoluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea uoluntas non erit, quoniam deus eam futuram esse praesciuit.

PL 1275

8. Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur: “Si praesciuit deus futuram uoluntatem meam, quoniam nihil potest aliter

zlo. – Sugovornici u dijalogu razriješuju problem tako da najprije razlikuju nužnost s obzirom na vječne, izvanvremenske zbiljnosti u Bogu: ono što je u njemu ne zbiva se, nego kao apsolutno nužno to naprosto jest, veli Evodije (usp. 3, 3, 6). Drugo je međutim nužnost primijenjena na stvorene zbiljnosti koje nastaju i podložne su promjeni. Pri toj tzv. hipotetičkoj nužnosti valja voditi računa o uvjetima koje je Bog izvorno ustanovio kako bi se održao njegov sveopći red u stvorenju (On je jednom za svagda ustanovio kako će se sprovesti red njegovog stvorenog svijeta, veli Evodije u 3, 3, 6). Među tim uvjetima je i to da se ponešto događa nužno, npr. starenje, oboljevanje, umiranje (usp. 3, 3, 7), ali i to da postoji autonomna volja te se nešto događa baš zahvaljujući njoj kao autonomnoj, tj. događa se htijenje da se čini zlo ili dobro ili da se postane blaženim. Nelogično je sada misliti da Bog ne poštuje odnosno da ne bi trebao ili čak smio poštivati red koji je on sam htio i stvorio, tj. bilo bi besmisleno kad bi *voluntas culpabilis* ili *voluntas beatitudinis* morale prestati biti to što jesu, naime *voluntas*, zato što Bog u svojem predznanju poznaje njih i njihove buduće učinke. Zbog tog predznanja oni dakako nisu nužni nego ostaju to što jesu: učinci *autonomne* volje. Usp. opširnije F. de Capitani, *nav. dj.* str. 147–150. 183–191. 493, bilj. 21–24; G. Madec, *nav. dj.* str. 571–575

može dogoditi a da on to nije unaprijed znao, nužno je da ja hoću ono što je on unaprijed znao; ako je pak to nužno, mora se priznati da ja to hoću ne po volji, nego po nužnosti.” O jedinstvene li
 85 ludosti! Pa kako da se dakle zbude išta od onoga što je Bog unaprijed znao ako ne bude volje za koju je on unaprijed kao buduću znao? Ostavljam po strani onu isto takvu nakaznost za koju maločas rekoh da ju je izrekao isti onaj čovjek: “Nužno je da ja tako hoću”; on, pošto je pretpostavio nužnost, sada se upinje da ukine volju.
 90 Ako je naime nužno da hoće, odakle će htjeti¹⁶ kada volje neće biti?

A ako on to ne bi rekao u tom smislu, nego bi rekao da nema u moći samu volju, jer je nužno da hoće, prigovorilo bi mu se iz onoga što si ti sam rekao kad sam te pitao hoćeš li biti blažen protiv volje. Odgovorio si naime da bi već bio blažen kad bi ti to bilo
 95 moguće; jer rekao si da hoćeš, ali da još ne možeš. A ja dometnuh da iz tebe kliče istina. Doista, ne možemo zaniijekati da imamo moć ako nam ne manjka to da hoćemo; a dok hoćemo, zapravo uopće nećemo ako nam nedostaje sama volja. Ako se pak to ne može dogoditi da dok hoćemo mi zapravo nećemo, onda oni koji hoće zasigurno imaju volju; i ništa drugo nije u moći osim onoga što imaju oni koji hoće. Naša volja dakle uopće ne bi bila volja kad ne bi bila u našoj moći. Ali, budući da nam je u moći, slobodna nam je. Nije nam naime slobodno ono što nemamo u moći, ili ono što imamo ne može nam ne biti slobodno.¹⁷ Tako biva da ne niječemo ka-
 100 ko Bog unaprijed poznaje sve buduće stvari, a da mi ipak hoćemo ono što hoćemo. Jer ako Bog unaprijed poznaje našu volju, ona koju on unaprijed poznaje doista će i biti ona sama. Bit će dakle volja jer volju unaprijed poznaje. I neće moći biti volja ako neće biti u moći. On dakle unaprijed poznaje također moć. Meni se dakle
 110 ne ukida moć uslijed njegova predznanja; ona će mi još sigurnije

¹⁶ Augustin ističe apsurdnost onog razmišljanja koje ne vodi računa o tome da je volja originarna datost koja je sama po sebi oprečna nužnosti. Budući da je volja *causa sui* (sama svoj uzrok), odakle da joj dođe htijenje (*unde volet*) ako je kao sposobnost zaniijekana?

¹⁷ Augustin ovdje razlikuje volju shvaćenu kao narav koja hoće blaženstvo

fieri quam praesciuit, necesse est ut uelim quod ille praesciuit; si autem necesse est, non iam uoluntate, sed necessitate id me uelle fatendum est.” O stultitiam singularem! Quo modo ergo non potest aliud fieri quam praesciuit deus, si uoluntas non erit, quam uoluntatem futuram ille praesciuerit? Omitto illud aequae monstruosum quod paulo ante dixi eundem hominem dicere: “necesse est ut ita uelim”, qui necessitate supposita auferre nititur uoluntatem. Si enim necesse est ut uelit, unde uolet cum uoluntas non erit?

Quod si non hoc modo dixerit, sed dixerit se, quia necesse est ut uelit, ipsam uoluntatem in potestate non habere, occurreret ex eo quod ipse dixisti cum quaererem utrum inuitus beatus futurus sis. Respondisti enim, quod iam esses beatus si potestas esset, uelle enim te, sed nondum posse dixisti. Vbi ego subieci de te clamasse ueritatem. Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod uolumus; dum autem uolumus, si uoluntas ipsa deest nobis, non utique uolumus. Quod si fieri non potest ut dum uolumus non uelimus, adest utique uoluntas uolentibus nec aliud quicquam est in potestate nisi quod uolentibus adest. Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus. Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur; quae propterea

(to je njezin naravni cilj) i volju kao sposobnost duha. Ono prvo ne postiže se samim time što se hoće, pa to utoliko nije u našem raspolaganju. Valja naime htjeti prihvatiti put koji vodi k tom cilju, ići njime i stići na cilj koji čovjeku jamči sam Bog, usp. 1, 14, 30 – 1, 15, 33; 3, 6, 7–8. Ovo drugo međutim odmah je u našem raspolaganju: dovoljno je “htjeti htijenje” ili volju – ona je već tu!

pripadati baš zato jer je onaj čije se predznanje ne vara unaprijed znao da ću je imati.¹⁸

E: Evo, ne niječem više kako je nužno da se zbude što god je Bog unaprijed znao te da je on unaprijed poznavao i naše grijeha, a da nam volja ipak ostane slobodna i ostavljena u našoj moći.

IV. 9. A: Što te dakle smeta? Zar ćeš možda zaniijekati, zaboravivši što je naš prvi razgovor raspravio, da mi griješimo baš po toj volji jer nema nikakve prisile nečega višeg, nižeg ili jednakog?¹⁹

E: Ne usuđujem se zaniijekati ništa od toga. No ipak priznajem da mi još nije razvidno kako si ne protuslove te dvije stvari: Božje predznanje naših grijeha i naš slobodni odabir u griješenju. Nužno je naime da priznamo kako je Bog pravedan i da ima predznanje. Ali htio bih znati po kojoj će to pravednosti on kazniti grijeha koji se nužno događaju, ili drugačije: na koji to način nije nužno da se zbude ono što je on unaprijed znao da će biti; ili opet drugačije: na koji se to način ne mora pripisati Stvoritelju što god je nužno da se zbude u njegovu stvorenju.

10. A: Otkuda ti se čini da je naš slobodan odabir protivan Božjem predznanju? Jer je to predznanje ili jer je to Božje predznanje?

E: Prije jer je Božje.

A: Što dakle? Kad bi ti unaprijed znao da će netko sagriješiti, ne bi bilo nužno da on sagriješi?

E: Naprotiv, nužno bi bilo da sagriješi. Jer drugačije to ne bi bilo moje predznanje kad ne bih unaprijed znao ono što je sigurno.

¹⁸ Evodijeva polazna poteškoća razrješava se u paradoksnom obratu: upravo Božje predznanje sigurno jamči da će ljudska slobodna volja djelovati upravo kao slobodna.

¹⁹ Usp. 1, 10, 20 – 1, 11, 21; 3, 1, 2. Ovdje se postavljaju pitanja o kojima će se raspravljati u prvoj polovici treće knjige. Najveću pozornost Augustin posvećuje trećem pitanju: kako da se ne pripíše odgovornosti Stvoritelja sve ono što

mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur adfuturam mihi esse praesciuit.

E. Ecce iam non nego ita necesse esse fieri quaecumque praesciuit deus, et ita eum peccata nostra praescire ut maneat tamen nobis uoluntas libera atque in nostra posita potestate.

IV. 9. A. Quid ergo te mouet? an forte oblitus, quid prima disputatio nostra peregit, negabis nullo cogente aut superiore aut inferiore aut aequali, sed ea nos uoluntate peccare?

E. Nihil horum prorsus audeo negare. Sed tamen, fateor, nondum uideo quo modo sibi non aduersentur haec duo, praescientia dei de peccatis nostris et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et iustum deum necesse est fateamur et praescium. Sed scire uellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri, aut quo modo non sit necesse fieri quae futura esse praesciuit, aut quo modo non creatori deputandum est quidquid in eius creatura fieri necesse est. PL 1276

10. A. Vnde tibi uidetur aduersum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae dei? quia praescientia est an quia dei praescientia est?

E. Quia dei potius.

A. Quid ergo? si tu praescires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret?

E. Immo necesse esset ut peccaret. Non enim aliter esset praescientia mea nisi certa praescirem.

se u stvorenju događa, napose zlo? (Usp. 3, 5, 12 – 3, 16, 46; usp. već ranije u prvoj knjizi 1, 10, 20 – 1, 11, 21).

A: Nužno je dakle da se događa ono što je Bog unaprijed znao, ali ne zato što se radi o Božjem predznanju, već samo zato jer se radi o predznanju; ako predznanje ne zna unaprijed ono što je sigurno, onda njega uopće nema.

25 E: Slažem se. Ali čemu to?

A: Jer, ako se ne varam, ti ne siliš da odmah sagriješi onaj za kojega znaš da će sagriješiti, niti ga samo tvoje predznanje sili da sagriješi premda će bez sumnje sagriješiti; jer inače ti ne bi unaprijed znao da će to biti. Prema tome, kao što si ne protuslovi to dvoje,
30 da si naime ti svojim predznanjem znao što će drugi po svojoj volji učiniti, tako i Bog ne sileći nikoga na grijeh unaprijed vidi one koji će po svojoj volji sagriješiti.

11. Zašto dakle da njegova pravednost ne kazni ono što se dogodilo i što njegovo predznanje nije iznudilo? Jer kao što ti iz svoga pamćenja ne siliš da je bilo učinjeno ono što je prošlo, tako ni
35 Bog iz svoga predznanja ne sili da bude učinjeno ono što je buduće. I kao što se ti sjećaš nekih stvari koje si počinio, a ipak nisi sve počinio čega se sjećaš, tako i Bog unaprijed znade sve ono čega je on sam autor, a ipak nije on autor svega onoga što unaprijed zna. A
40 čega on nije zao autor, toga je on pravedan kažnjavatelj. Polazeći odatle shvati po kojoj pravednosti Bog kažnjava grijehe jer ne čini on ono što je znao da će biti. Ako naime zbog toga nije dužan udariti kaznom grešnike jer predviđa da će sagriješiti, on također nije dužan dati nagradu onima koji čine dobro jer on jednako predviđa
45 i to da će oni činiti dobro. Naprotiv, mi priznajemo da u njegovo predznanje spada i to da mu nije skriveno ništa od onog budućeg, a u njegovu pravednost to da grijeh, jer je voljom počinjen, po njegovoj odluci isto tako ne biva nekažnjen kao što i predznanje ne sili da se on zbude.²⁰

²⁰ Božje predznanje spojivo je i podnosi se s ljudskom slobodom jer Bog je slobodu zamislio kao unutarnje slobodnu, tj. jedina njezina nužnost sastoji se u tome da ne može ne biti slobodna. Upravo stoga nema neke nužne uzročno-posljedične veze između Božjeg predznanja i slobodnog samoodređenja volje; kad bi slobodna volja bila determinirana, ona bi bila sama u sebi protuslovnost i ne bi bilo nikakvog razloga za to da ju je Bog zamislio kao slobodnu. Time je Augustin

A. Non igitur quia dei praescientia est necesse est fieri quae praescierit, sed tantum modo quia praescientia est, quae si non certa praenoscit utique nulla est.

E. Consentio. Sed quorsum ista?

A. Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres quem peccaturum esse praescires, neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret quamuis sine dubio peccaturus esset; non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi aduersantur haec duo, ut tu praescientia tua noueris quod alius sua uoluntate facturum est, ita deus, neminem ad peccandum cogens, praeuidet tamen eos qui propria uoluntate peccabunt.

11. Cur ergo non uindicet iustus quae fieri non cogit praescius? Sicut enim tu e memoria tua non cogis facta esse quae praterierunt, sic deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi nec tamen quae meministi omnia fecisti, ita deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor. Hinc ergo iam intellege qua iustitia deus peccata puniat, quia quae nouit futura non facit. Nam si propterea non debet retribuere supplicium peccantibus quia praeuidet peccaturos, nec recte facientibus debet praemia retribuere, quia et recte facturos nihilominus praeuidet. Immo uero fateamur et ad praescientiam eius pertinere ne quid eum lateat futurorum, et ad iustitiam ut peccatum, quia uoluntate committitur, ita iudicio eius inpune non fiat, sicut praescientia non cogitur fieri.

riješio problem odnosa predznanja i slobode. Ono najteže međutim još ostaje otvoreno, naime odnos Božje svemoći i ljudske slobode, usp. 3, 9, 24–28 i dalje passim. – U slijedu izlaganja Augustin postavlja pravilo o dužnosti pohvale Stvoritelja; pomoću tog pravila namjerava on pronaći odgovore na pitanja koja se nameću u vezi s kritikom Stvoritelja zbog zala u njegovom stvorenju.

V. 12. Ono pak što si stavio na treće mjesto – kako se to Stvoritelju ne bi moralo pripisati što god se u njegovom stvorenju događa – neće lako srušiti pravilo pobožnosti za koje dolikuje da ga se sjetimo: mi smo dužni zahvaljivati svome Stvoritelju. Zaista, njegova neizmjerljivo darežljiva dobrota najpravednije bi bila hvaljena čak da nas je i stvorio na nekom nižem stupnju stvorenja. Makar je naša duša grijesima iskvarena, ipak je uzvišenija i bolja negoli da je promijenjena u ovo vidljivo svjetlo.²¹ A zasigurno vidiš koliko hvale Boga radi izvrsnosti ovoga svjetla čak i one duše koje su se predale tjelesnim osjetilima. Stoga neka te više ne smeta jer se prekoravaju grešne duše, da ne bi u svom srcu rekao kako bi bilo bolje da ih nema. Jer one su karane u usporedbi sa samima sobom dok se pomišlja kakve bi bile da nisu htjele grijesiti.²² No njihov Stvoritelj, Bog, vrijedan je najdivnijih pohvala za koje je čovjek sposoban ne samo zato što ih pravedno stavlja u red kada grijese nego i zato što ih je stvorio takvima da čak i kad su umrljane grijesima u dostojanstvu ih ni na koji način ne natkriljuje tjelesno svjetlo zbog kojega je on također s pravom hvaljen.

13. Opominjem te pazi također da ne bi možda rekao ne ono kako bi bilo bolje da ih nema, nego da veliš kako je trebalo da budu drugačijima. Što god ti se naime po zdravom razumu predstavilo kao bolje, znaj da je to stvorio Bog kao stvoritelj sviju dobara. A nije zdrav razum nego zavidna slabost kad pomisliš da je nešto trebalo biti stvoreno boljim te htjeti da ne nastane ništa niže, kao kad bi – pošto si upro oči u nebo – htio da zemlja ne bi bila stvorena; sasvim nepravedno. Tvoje spočitavanje bilo bi pravedno kad bi, ostavivši po strani nebo, vidio da je stvorena samo zemlja, jer bi rekao da je ona trebala biti stvorena takvom kao što bi mogao zamisliti nebo.

²¹ Vidljiva svjetlost za Augustina je najviša među svim osjetilnim zbiljnostima: »Svjetlost je ono što je u tijelu najtananije (*subtilissimum*) i stoga duši bliže negoli sve ostalo«, *De Genesi ad litteram* 12, 16, 32; usp. dolje 3, 5, 16. Plotin koristi metaforu svjetla koje prolazi zrakom da bi pokazao kako je duša prisutna u tijelu, usp. *Enn.* 4, 3, 32.

V. 12. *Iam illud quod tertio loco posuisti, quo modo non creatori deputandum sit quidquid in eius creatura fieri necesse est, regulam illam pietatis facile non mouebit, quam meminisse nos conuenit, gratiarum actionem nos debere creatori nostro. Cuius profecto largissima bonitas iustissime laudaretur, etiamsi aliquo inferiore creaturae gradu nos condidisset. Quamuis enim anima nostra peccatis tabefacta sit, sublimior est tamen et melior quam si in hanc lucem uisibilem uerteretur. Et uides profecto de huius lucis eminentia, quantum laudent animae deum etiam corporis sensibus deditae. Quapropter non te iam moueat quod uituperantur animae peccatrices, ut dicas in corde tuo melius fuisse si non essent. In sui enim comparatione uituperantur, dum cogitatur quales essent si peccare nolissent. Institutor tamen earum deus praeclarissime pro humana facultate laudandus est, non solum quoniam peccantes eas iuste ordinat, sed etiam quia tales instituit ut etiam peccatis sordidatae nullo modo lucis corporalis dignitate superentur, de qua tamen iure^a laudatur.*

PL 1277

13. *Illud quoque moneo caueas, ne forte non dicas quidem melius fuisse ut non essent, sed dicas aliter eas fieri debuisse. Quicquid enim tibi uera ratione melius occurrerit scias fecisse deum tamquam bonorum omnium conditorem. Non est autem uera ratio, sed inuida infirmitas, cum aliquid melius faciendum fuisse cogitaueris, iam nihil aliud inferius uelle fieri, tamquam si perspecto caelo nolles terram factam esse; inique omnino. Recte enim reprehenderes si praetermisso caelo terram factam uideres, quoniam diceres ita eam fieri debuisse sicuti posses cogitare caelum.*

²² Svaku zbiljnost valja uočiti u usporedbi sa samom sobom (*in sui comparatione*) ili s kojom drugom zbiljnošću koja je iste vrste i istog ontološkog reda. Ovo osnovno pravilo Augustinove protumanihejske polemike temelji se na razlikovanju umskog i osjetilnog reda te na hijerarhijskoj rasporedbi bića unutar svakog od tih redova, usp. *Conf.* 7, 13, 19–20.

^a CC ispustio (pogrešno)

30 Kad bi dakle spazio da je stvoreno ono prema čijem izgledu si htio da bude izvedena zemlja, ali da se to ne zove zemlja nego nebo, uvjeren sam da nipošto ne bi trebao zavidjeti što je stvoreno neko niže biće i da je to zemlja, jer nisi zakinut za neku bolju stvar.²³ U toj pak zemlji, već prema njezinim dijelovima, postoji tolika raznovrsnost da se ništa što spada u izgled zemlje ne predstavlja onome koji razmišlja, a da to u svoj njezinoj veličini nije stvorio Bog, stvoritelj svega. I zaista, od najplodnije i najljupkije zemlje korak po korak se tako prispjeva preko onoga što je u sredini sve do najnerodnije i najneplodnije da se ništa ne usuđuješ prekoriti osim u usporedbi s boljim, te se preko svih stupnjeva hvale tako uspinješ da otkriješ najvišu vrstu zemlje, a da ipak nećeš da ona bude jedina. A tek između sve zemlje i neba kolika li je razlika! Jer između njih se stavljaju vlažna i plinovita priroda, a iz tih četiriju elemenata razlikuju se izgled i drugi oblici stvari koje mi ne možemo izbrojiti, a Bog ih broji.

45 Može dakle biti nešto u prirodi što svojim razumom ne možeš zamisliti. No ne može ne biti ono što zamišljaš istinskim razmišljanjem. Pa i ne možeš u stvorenju zamisliti nešto bolje što bi bilo pobjeglo Tvorcu stvorenja. Kad pak ljudska duša, koja je po svojoj naravi povezana s božanskim zamislama²⁴ o kojima ovisi, veli:

50 “Bolje da postane ovo negoli ono”, ako veli ono pravo i vidi to što veli, ona to vidi u onim zamislama s kojima je povezana. Neka ona dakle vjeruje da je Bog stvorio ono što je po istinskom razmišljanju spoznala da je trebao stvoriti čak kad toga ne vidi među stvorenim stvarima jer, kad i očima ne bi mogla vidjeti neba

55 a istinskim bi razmišljanjem zaključila da je nešto takvo trebalo biti stvoreno, ona je morala povjerovati da je nebo stvoreno makar ga očima i ne vidjela. Ne bi naime mišlju vidjela da ono treba biti stvoreno, osim u onim zamislama po kojima je sve stvoreno.

²³ O tome kako su u svijetu nužno suprisutne različite i raznovrsne komponente koje doprinose njegovoj harmoniji razmišljali su već stoici (Krizip) i posebno Plotin, usp. *Enn.* 3, 2, 11. Augustinu je ta ideja važna u polemici protiv manihejaca koji nisu shvaćali hijerarhijski uređeno postojanje raznih dobara u

Cum ergo etiam illud ad cuius speciem uolebas terram perducere factum esse perspiceres, non autem hoc terram sed caelum uocari, credo quod re meliore non fraudatus, ut inferior quoque aliqua fieret et terra esset, nequaquam inuidere deberes. In qua terra rursus secundum partes eius tanta est uarietas, ut nihil quod ad terrae pertinet speciem cogitanti occurrat, quod non in tota eius mole deus omnium conditor fecerit. Namque a terra feracissima et amoenissima usque ad salsissimam et infecundissimam ita gradatim per medias peruenitur ut nullam reprehendere audeas nisi in comparatione melioris atque ita per omnes gradus laudis ascendas ut quod summum genus terrae inueneris solum tamen esse nolis. Iam uero inter totam terram et caelum quanta distantia est! Interponuntur enim umida flabilisque natura atque ex his quattuor elementis aliae innumerabiles nobis, numeratae autem deo rerum species formaeque uariantur.

Potest ergo esse aliquid in rerum natura quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod uera ratione cogitas non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus, cum dicit: “melius hoc fieret quam illud”, si uerum dicit et uidet quod dicit, in illis quibus conexa est rationibus uidet. Credat ergo deum fecisse quod uera ratione ab eo faciendum fuisse cognouit, etiam si hoc in rebus factis non uidet, quia etiam si caelum oculis uidere non posset et tamen ratione uera tale aliquid faciendum fuisse colligeret, credere debuit factum esse, quamuis id oculis non uideret. Non enim cogitatione uideret fuisse faciendum, nisi in his rationibus quibus facta sunt omnia.

stvorenju Božjem.

²⁴ *Rationes divinae*, božanske zamisli, ideje u Božjem umu; usp. *De div. quaest.* 83, q. 46.

60 A ono čega ondje nema, nitko ne može istinitim razmišljanjem vidjeti naprosto stoga što nije istina.²⁵

65 14. Većina ljudi vara se u tome što onda kada su umom spazili ono bolje ne traže to očima na prikladnim mjestima; kao kad bi se netko, pojmivši razumom savršenu okruglost, ljutio što ne nalazi takva oraha ako nikada nije vidio neko drugo okruglo tijelo osim
70 ovakvoga ploda. Tako se naime ponašaju neki kada najistinskijim razumom vide da je bolji onaj stvor koji, učvršćen u Bogu, makar imao slobodnu volju ipak nikad nije sagriješio, te kad vide grijehe ljudi, jadikuju ne radi toga da prestanu griješiti, nego zato što su stvoreni, pa vele: “Mogao nas je stvoriti takvima da uvijek hoćemo
75 uživati u njegovoj nepromjenljivoj istini i nikada ne griješiti.” Neka ovi ne buče i neka se ne srde jer on ih nije prisilio da griješe time što je stvorio one kojima je dao moć da griješe ako hoće; takvi su neki anđeli koji niti su ikada sagriješili niti će ikada sagriješiti. Stoga ako te raduje stvor koji zbog veoma uporne volje ne griješi,
80 ne smije se sumnjati da ga po ispravnom prosuđivanju više cijeniš od onoga koji griješi. Ali kao što mu ti daješ prednost u razmišljanju, tako mu je i Bog stvoritelj dao prednost u uređenom redu bića. Vjeruj da postoji takav stvor u višim predjelima nebeske uzvišenosti, jer ako je Stvoritelj iskazao dobrotu u stvaranju onog stvora čije je buduće grijehe predvidio, on tu dobrotu nikako ne bi uskratio da stvori stvora za kojeg je znao da neće sagriješiti.

85 15. Onaj naime uzvišeni stvor ima svoje neprekidno blaženstvo u postojanom uživanju svoga Stvoritelja, što on i zaslužuje zbog postojane volje da se drži pravednosti. Zatim, svoj red ima i onaj grešni stvor jer je u grijesima izgubio blaženstvo, ali nije izgubio sposobnost da ponovo stekne blaženstvo. Ovaj zasigurno nadilazi

²⁵ Temelj ovih Augustinovih misli jest ideja o postojanju dobrog Boga koji je sve stvorio u skladu s kriterijima koji nisu u suprotnosti s njegovom biti kao bića najviše dobrote. Ukoliko je naime Bog uzrokom postojanja svega što jest i razlogom ili svjetlom sveg ljudskog istinskog spoznavanja, on nije mogao a da ne stvori sve ono što naš razum uspijeva zamisliti kao najbolje moguće i neprotuslovno s najboljim pojmom što ga o Bogu trebamo imati (usp. gore 2, 2, 4 i bilj. 5). Odatle provire Augustinov optimizam s obzirom na stvorenja; matrica mu je

Quod autem ibi non est, tam^a nemo potest ueraci cogitatione uide-re quam non est uerum.

14. In eo plerique homines errant, quia meliora cum mente PL 1278
conspexerint, non in sedibus congruis ea oculis quaerunt, uelut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens stomachetur quod talem nucem non inuenit, si nullum umquam rotundum corpus praeter huiusce modi poma conspexit. Nam ita quidam cum ratione uerissima uideant meliorem esse creaturam quae, quamuis habeat liberam uoluntem, deo tamen semper infixam numquam peccauerit, intuentes peccata hominum non ut peccare desinant sed quia facti sunt dolent, dicentes: “tales nos faceret ut semper incommutabili eius ueritate perfrui, numquam autem peccare uellemus.” Non clament, non suscenseant, quia neque ipsos ideo coegit peccare quia fecit quibus potestatem utrum uellent dedit, et sunt tales angeli quidam qui neque peccauerunt umquam neque peccaturi sunt. Quam ob rem si^b te delectat creatura quae perseuerantissima uoluntate non peccat, non est dubitandum quod eam peccanti recta ratione praeponas. Sed sicut eam tu cogitatione praeponis, sic eam creator deus ordinatione praeposuit. Crede esse talem in superioribus sedibus et in sublimitate caelorum, quia si bonitatem conditor praebeuit ad eam condendam cuius praeuidit futura peccata, nullo modo non praeberet eam bonitatem ut creaturam conderet quam peccaturam non esse praesciuit.

15. Habet enim illa sublimis perpetuam beatitudinem suam in perpetuum fruens creatore suo, quam perpetua tenendae iustitiae uoluntate promeretur. Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate. Quae profecto superat eam quam

kršćanska, a služi se plotinskim analizama da bi istaknuo ontološku i moralnu superiornost nevidljivog nad vidljivim, duhovnog nad materijalnim te ilustrirao dobrotu sveg stvorenog svijeta; usp. o izvorima Augustinovih inspiracija F. de Capitani, *nav. dj.*, str. 192–209.

^a CC pogrešno: *tamen*

^b CC pogrešno: *is*

onoga kojeg čvrsto drži postojana volja za griješenjem; između ovoga i onog prvog, koji trajno ostaje u volji za pravednošću, neku sredinu pokazuje onaj stvor koji opet prima svoju veličinu po poniznosti kajanja. Jer onom stvoru za kojeg je unaprijed znao ne samo da će sagriješiti nego da će čak ustrajati u volji za griješenjem Bog nije uskratio svoju podašnu dobrotu tako da ga ne bi bio stvorio. Kao što je naime bolji konj koji ide ukrivo od kamena koji zato ne ide ukrivo jer mu manjka vlastito kretanje i osjećanje, tako je izvrsniji stvor koji iz slobodne volje griješi od onoga koji zato ne griješi jer nema slobodne volje. I kao što bih hvalio vino koje je u svojem rodu dobro, a kudilo tim vinom opijenog čovjeka, ipak bih dao prednost tom prije prekorenom i još pijanom čovjeku pred onim hvaljenim vinom kojim se on opio, tako i tjelesni stvor s pravom treba biti hvaljen na svom stupnju, dok valja prekoravati one koji su se zbog njegovog neumjerenog korištenja odvrtili od istine; makar ovi isti sa svoje strane već bili iskvareni i nekako opijeni, ipak ih se zbog dostojanstva naravi, a ne zbog zasluge mana, više cijeni od onog stvora koji je u svom redu vrijedan pohvale, dok je njih lakomost prema njemu upropastila.

16. Budući da je dakle svaka duša bolja od svake tjelesne stvari te svaka grešna duša, kamo god ona bila pala, ni po kakvoj promjeni ne postaje tijelom niti joj se uopće oduzima to da je duša i nikako ne gubi to da je bolja od tjelesne stvari, a među tjelesnim stvarima svjetlo drži prvo mjesto, dosljedno je da se zadnja duša cijeni više od prve tjelesne stvari; i može se dogoditi da se od tijela neke duše više cijeni neko drugo tijelo, no nikako to da bi se tjelesa više cijejala od same duše. Zašto dakle da ne bude hvaljen Bog; štoviše, zašto da ne bude hvaljen neizrecivom pohvalom on koji, kad je stvorio duše koje kane trajno ostati u zakonima pravednosti, stvorio je i druge za koje je predviđao da će ili sagriješiti ili čak ustrajati u grijesima i jer su i takve bolje od onih koje ne mogu griješiti jer nemaju nikakve razumske i slobodne odluke volje?²⁶ Pa ipak,

²⁶ *Rationale ac liberum voluntatis arbitrium*, razumska i slobodna odluka volje (*arbitrium*, sud, odluka, odabir, izbor); sintetička formula prema kojoj su

peccandi perpetua voluntas tenet; inter quam et illam priorem permanentem in uoluntate iustitiae haec medietatem quandam demonstrat quae penitendi humilitate altitudinem suam recipit. Nam neque ab illa creatura, quam praesciuit deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi uoluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suae, ut eam non conderet. Sicut enim melior est uel aberrans equus quam lapis propterea non oberrans quia proprio motu et sensu caret, ita est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem. Et sicut laudarem uinum in suo genere bonum in quo uino inebriatum hominem uituperarem, et tamen eundem hominem iam uituperatum et adhuc ebrium laudato illi uino de quo ebrius factus est anteponerem, ita corporalis creatura in suo gradu iure laudanda est, cum illi uituperandi sint qui eius inmoderato usu a ueritatis perceptione auertuntur; quamuis idem rursus iam peruersi et quodam modo temulenti eidem creaturae in ordine suo laudabili cuius auiditate euanuerunt, non iam merito uitiorum, sed adhuc naturae dignitate praeferuntur.

16. Quia igitur omnis anima omni corpore est melior omnisque peccatrix anima quocumque ceciderit nulla commutatione corpus efficitur nec omnino illi aufertur quod anima est et ideo nullo^a pacto amittit quod corpore est melior, in corporibus autem lux tenet primum locum, consequens est ut primo corpori anima extrema praeponatur fierique possit, ut corpori alicuius animae aliquod aliud corpus anteferatur, ut autem ipsi animae, nullo modo. Cur ergo non laudetur deus et ineffabili praedicatione laudetur, qui, cum fecerit eas, quae in legibus essent iustitiae permansurae, fecit etiam alias animas, quas uel peccaturas uel in peccatis etiam perseueraturas esse praeuidebat? cum adhuc et tales meliores sint eis quae, quoniam nullum habent rationale ac liberum uoluntatis arbitrium, peccare non possunt. Quae tamen adhuc etiam ipsae meliores sunt

razum i volja u samom temelju slobode.

^a CC pogrešno: *nulla*

čak su i ove bolje od bilo kojeg najsjajnijeg sjaja kojih mu drago tjelesnih stvari što ga neki časte kao bitnost samoga najvišega Boga, dakako s najvećom zabludom. Pa ako je u redu tjelesnih stvorova, od zvjezdanih korova pa sve do broja naših vlasi na glavi, ljepota dobrih stvari stupnjevito tako skupa složena da bi se sasvim nezna-
 120 lački reklo: “Što je to? I čemu to?” – a sve je stvoreno u svom redu
 125 – koliko li bi se još više neznački reklo to o bilo kojoj duši koja će bez sumnje nadvisiti dostojanstvo svih tjelesnih stvari ma koliko velik bio gubitak ili manjak njezina uresa!

17. Na jedan naime način procjenjuje razum, a na drugi navada. Razum procjenjuje svjetlom istine kako bi po pravilnom sudu
 130 podredio niže višemu; navada se pak, radi uobičajene udobnosti, ponajčešće priklanja tome da više cijeni ono za što istina uvjerava da je manje vrijedno.²⁷ Kad naime razum zbog velike razlike više cijeni nebeska negoli zemaljska tijela, tko od putenih ljudi ipak ne bi više volio da na nebu bude mnogo manje zvijezda negoli da na
 135 njegovoj njivi uzmanjka jedan grmić ili u stadu jedna krava? Ali kao što oni ljudi koji su po dobi stariji ili sasvim preziru ili zasigurno strpljivo iščekuju da budu ispravljeni nazori djece koja više vole da umre bilo koji od ostalih ljudi negoli njihov vrapčić – tim više ako je dotični čovjek užasan, a vrapčić blagoglasan i lijep – tako se tre-
 140 baju naviknuti i ovi koji uzdizanjem duše uznapredovaše do mudrosti ako naiđu na neiskusne prosuditelje stvari koji Boga hvale radi nižih stvorenja jer su im zgodnija budući da se bolje slažu s njihovim putenim osjetilima, dok ga u višima i boljima ne hvale ili ga manje hvale nastojeći djelomice da ga čak i kude ili isprave, a djelomice ne vjerujući da im je Bog tvorac, da sudove takvih ili posve-
 145 ma prezru ako se ne mogu ispraviti ili da ih dobrohotno podnose i trpe dok se ne uzmognu ispraviti.

VI. 18. Budući da je tome tako, od istine je toliko udaljeno što se misli da Stvoritelju valja pripisati grijeh stvorova, makar

²⁷ Opozicija između razuma shvaćenog kao moć ispravnog rasuđivanja i običaja ili navade kao nereflektirane prakse ili uobičajenog postupanja potječe

quam corporum quorumlibet quamlibet splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi dei substantia quidam, quamuis cum magno errore, uenerantur. Quod si in ordine corporearum creaturarum ab ipsis sidereis choris usque ad numerum capillorum nostrorum ita gradatim bonarum rerum pulchritudo contextitur ut inperitissime dicatur: “quid est hoc? utquid hoc?” – omnia enim in ordine suo creata sunt, – quantum inperitius de quacumque anima dicitur, quae, ad quantamlibet sui decoris deminutionem defectumque peruenerit, omnium corporum dignitatem sine ulla dubitatione superabit!

17. Aliter enim aestimat ratio aliter usus. Ratio aestimat luce ueritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus; usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris aestimet quae ueritas minora esse conuincit. Cum enim corpora caelestia corporibus terrestribus magna differentia ratio praeponat, quis tamen carnalium hominum non mallet uel plura deesse in caelo sidera quam unam arbusculam in agro suo aut uaccam in armento? Sed sicut aetate maiores homines uel omnino contemnunt uel certe patienter corrigenda exspectant iudicia paruulorum, qui exceptis quibusdam quorum amore laetantur quemlibet hominum ceterorum mori malunt quam passerem suum – et multo magis si homo sit ille terribilis, passer autem canorus et pulcher –, ita hi qui prouectu animi ad sapientiam profecerunt, inperitos rerum existimatores cum inuenerint deum laudantes in creaturis minoribus, qui eas carnalibus suis sensibus accomodatius adhibent, in superioribus uero atque melioribus partim eum non laudantes minusue laudantes, partim etiam uituperare aut emendare conantes, partim non credentes quod earum ille sit conditor, talium iudicia uel omnino contemnere, si corrigere nequeunt, uel donec corrigant aequo animo tolerare ac sustinere consuescant.

VI. 18. Quae cum ita sese habeant, tantum abest a uero quod creatori deputanda existimantur peccata creaturae, quamuis ne-

od stoika, a Augustinu je posredovana po Ciceronu, usp. F. de Capitani, *nav. dj.*, str. 495, bilj. 46.

bilo nužno da se zbude što je on unaprijed znao da će se zbiti, da ja, kad si ti rekao da ne možeš pronaći kako da se njemu ne pripíše sve što je nužno da se u njegovu stvorenju zbude, ne nalazim načina, i 5 uvjeren sam da ga je nemoguće naći i da ga nema, kako bi se Bogu pripisalo što god je nužno da se u njegovu stvorenju tako dogodi da biva voljom onih koji griješe.²⁸ Jer kad bi netko rekao: “Više bih volio ne biti negoli biti nesretan,” ja bih mu odgovorio: “Lažeš. I 10 sada si naime nesretan i ni radi čega ne želiš umrijeti doli da postojiš; pa makar ne želiš biti nesretan, ipak hoćeš postojati.²⁹ Stoga dakle zahvaljui što si u stanju htjeti, da bude poništeno ono što si protiv volje. U stanju si naime htjeti, a nesretan si protiv volje. Jer ako si nezahvalan za svoje htjeti-biti, s pravom si prisiljen biti ono 15 što nećeš. Stoga dakle što nezahvalan imaš ono što hoćeš ja hvalim Stvoriteljevu dobrotu; zbog toga pak jer, nezahvalan, trpiš ono što nećeš, ja hvalim Redateljovu pravednost.”

19. Kad bi rekao: “Nije da ne želim umrijeti zato što bih više volio biti nesretan negoli uopće ne biti, nego zato da ne budem još 20 nesretniji nakon smrti”, odgovorit ću: “Ako je to nepravedno, nećeš biti u tom stanju; ako je pak pravedno, hvalimo onoga po čijim ćeš zakonima biti u tom stanju.” Kad bi rekao: “Na temelju čega bih mogao smatrati istinitim da neću biti u tom stanju ako je ono nepravedno?”, ja ću odgovoriti: “Ako budeš svoj gospodar, onda ili nećeš 25 biti nesretan ili ćeš s pravom biti nesretan jer si se sam nepravedno vladao; ili, htijući a ne mogavši se pravedno ponašati nećeš biti svoj gospodar te ili nećeš biti ni u čijoj moći ili ćeš biti u moći nekog drugog; ako ni u čijoj, onda ili protiv volje ili pak svojevóljno; ali

²⁸ Usp. dolje 3, 16, 46. – Ovaj Augustinov optimizam jest optimizam istinskog razuma (*ratio vera*), tj. razuma koji je u skladu s istinom. Augustin ga smatra po naravi povezanim s egzemplarnim idejama u božanskom umu tako da on zna da je Stvoritelj svih dobara stvorio ono najbolje što on, istinski razum, može zamisliti (usp. 3, 5, 13). Budući da istinski razum motri savršenstvo univerzuma u njegovom totalitetu i u savršenoj hijerarhiji stvorova, on ništa ne želi isključiti zanoseći se fiktivnim poboljšanjem stvorenja (usp. 3, 5, 16; 3, 9, 24). – Na temelju ove važne spoznaje Augustin će ponuditi odgovore na razne prigovore koji se iznose na račun dobrog Stvoritelja i njegova stvorenja: kako je psihologija

cesse est fiant quae ipse futura praesciuit, ut cum tu dixeris non te inuenire quomodo non ei deputetur quicquid in eius creatura fieri necesse est, ego contra non inueniam modum neque inueniri posse atque omnino non esse confirmem, quo ei deputetur quicquid in eius creatura ita fieri necesse est ut uoluntate peccantium fiat. Si enim quis dixerit: “Non esse quam miserum esse me mallem”, respondebo: “Mentiris. Nam et nunc miser es nec ob aliud mori non uis nisi ut sis; ita cum miser nolis esse, esse uis tamen. Age igitur gratias ex eo quod es uolens, ut quod inuitus es auferatur. Volens enim es et miser inuitus es. Quod si ingratus es in eo quod esse uis, iure cogaris esse quod non uis. Ex illo igitur quod etiam ingratus habes quod^a uis, creatoris laudo bonitatem; ex illo autem quod ingratus pateris quod non uis, ordinatoris laudo iustitiam.”

19. Si dixerit: “Non ideo mori nolo quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim”, respondebo: “Si hoc iniustum est, non sic eris, si autem hoc iustum est, laudemus eum cuius legibus sic eris.” Si dixerit: “Vnde praesumam quod si hoc iniustum est non sic ero?” respondebo: “Quia si eris in tua potestate, aut miser non eris aut tu ipse te iniuste regendo iuste eris miser. Aut uolendo et non ualendo te iuste regere non eris in tua potestate, et aut in nullius eris aut in alterius; si in nullius aut inuitus aut uolens; sed inuitus esse nihil potes nisi te uis aliqua

samoubojice kontradiktorna (3, 6, 18 – 3, 8, 23); jesu li grijesi nužni za savršenstvo stvorenja (3, 9, 24–28); Adam i Krist (3, 9, 28 – 3, 10, 31) itd.

²⁹ Riječ je o odabiru smrti odnosno o želji za smrću umjesto prihvaćanja nesretnog života, usp. također 3, 8, 22. Augustin uzdiže vrijednost života kao primarnog dobra (usp. *Civ. dei* 1, 17–27) nasuprot mogućnosti samoubojstva što su ga uz neke uvjete dopuštali stari grčki i rimski filozofi (neki stoici, epikurejci, peripatetici i pripadnici starije akademije te uz neke ograde i Plotin, *Enn.* 1, 4, 7, 31–32; 1, 9, 1, 12–20). Usp. za cijeli ovaj paragraf analognu argumentaciju kod Plotina, *Enn.* 6, 7, 24, 18–30.

^a CC pogrešno: *quos*

ništa ne bi mogao biti protiv volje osim ako te ne bi nadvladala neka
 30 sila; s druge pak strane, nikakvom silom ne može biti nadvladan onaj
 koji nije ni u čijoj moći; ako naime htijući nećeš biti ni u čijoj moći,
 ponovo se vraća misao da si svoj gospodar, pa si ili s pravom nesretan
 ako se ponašaš nepravedno ili ćeš biti bilo što drugo zato što to hoćeš
 35 pa još imaš razloga da zahvaljuješ dobroti svoga Stvoritelja. No ako
 nećeš biti svoj gospodar, svakako će te imati u moći ili netko moćniji
 ili netko slabiji. Ako slabiji, onda je to tvoja krivica i pravedna nesreća
 jer slabijega bi mogao nadvladati kad bi htio. Ako te pak jer si slabiji
 u moći bude imao netko moćniji,³⁰ nikako nećeš tako pravednu ure-
 40 dbu s pravom smatrati nepravednom”. Posvema je dakle istinita ona:
 “Ako je to stanje nepravedno, nećeš biti u njemu; ako je pak pra-
 vedno, hvalimo onoga po čijim ćeš zakonima biti u njemu.”

VII. 20. Rekne li: “Kad već postojim, više volim biti nesretan
 negoli uopće ne biti; ali da sam mogao biti pitan za mišljenje prije
 negoli postadoh, radije bih bio izabrao da me ne bude negoli da
 budem nesretan. Jer sada se bojim da me ne bude iako sam nesre-
 5 tan, a to spada u samu nesreću u kojoj ja neću ono što bih trebao
 htjeti; trebao bih naime više htjeti to da me nema negoli da budem
 nesretan. Sada zaista priznajem da više volim biti nesretan negoli
 uopće ne biti; ovo pak hoću to luđe što sam nesretniji, a to sam
 nesretniji što istinskije vidim da to ne bih smio htjeti”, ja ću mu
 10 odgovoriti: “Pripazi radije da ne zabludiš ondje gdje misliš da uoč-
 vaš istinu. Doista, da si blažen, svakako bi više htio biti negoli ne biti;
 a sada kad si nesretan, ipak više hoćeš biti pa makar i nesretan,
 negoli uopće ne biti, premda ne voliš biti nesretan. Promisli dakle,
 koliko možeš, kako je veliko dobro sâm bitak koji hoće i blaženici
 15 i nesretnici. Budeš li naime ovo dobro promislio, uvidjet ćeš da si
 utoliko nesretan ukoliko nisi blizu Onome koji najvećma jest³¹ i da
 utoliko misliš kako je bolje da netko ne bude negoli da bude nesre-

³⁰ Augustin ovdje otvara vrata teološkom promišljanju zla, napasti i đavla; usp. 3, 10, 29–32 gdje postavlja teološke temelje svog razmišljanja o iskonu ljudske i anđeoske zloće.

superauerit, porro nulla ui superari potest qui est in nullius potes-
 tate; si autem uolens in nullius eris potestate, ad hoc ratio recurrit
 ut sis in tua et aut te iniuste regendo iuste miser sis, aut quoniam
 quodlibet uolens eris habes adhuc unde gratias agas bonitati con-
 ditoris tui. Quod si in tua potestate non eris, aut potentior profec-
 to aut infirmior te habebit in potestate. Quod si infirmior, tua
 culpa et iusta miseria, poteris enim infirmiozem superare si uoles;
 si autem potentior te infirmiozem habebit in potestate, nullo modo
 tam rectam ordinationem recte iniustam putabis.” Verissime igitur
 dictum est: “Si hoc iniustum est, non sic eris, si autem iustum, la-
 udemus eum cuius legibus sic eris.”

VII. 20. Si dixerit: “Ideo magis uolo uel miser esse quam omni-
 no non esse quia iam sum, si autem priusquam essem possem con-
 suli, eligerem non esse potius quam ut essem miser. Nunc enim
 quod timeo non esse cum miser sim ad ipsam miseriam pertinet
 qua non id uolo quod uelle deberem; magis enim non esse quam
 miser esse uelle deberem. Nunc uero fateor me quidem malle uel
 miserum esse quam nihil; sed tanto stultius id uolo quanto mise-
 rius, tanto autem miserius quanto uerius uideo non hoc me uelle
 debuisse,” respondebo: “Caue potius ne hic erres ubi te uidere
 uerum putas. Nam si beatus esses^a, utique esse quam non esse
 malles; et nunc miser cum sis, mauis tamen esse uel miser quam
 omnino non esse, cum esse nolis miser. Considera igitur, quantum
 potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et mi-
 seri uolunt. Nam si hoc bene consideraueris, uidebis in tantum te
 esse miserum in quantum non propinquas ei quod summe est, in
 tantum autem putare melius esse ut quisque non sit quam ut miser

PL 1281

³¹ *Id quod summe est*, ono što najvećma jest, ono što u najvišem smislu jest ili postoji (Bog).

^a CC pogrešno: *esse*

tan ukoliko ne vidiš ono što najvećma jest, te da ipak hoćeš biti stoga što jesi od Onoga koji najvećma jest”.

- 20 21. Prema tome, ako hoćeš izbjeći nesreću, ljubi u sebi samo to svoje htjeti—biti. Jer, ako bi htio sve više i više biti, približio bi se Onome koji najvećma jest; sad pak zahvaljuj što postojiš. Makar si naime manji od blaženika, ipak si viši od onih stvorova koji nemaju volje za blaženstvom i od kojih mnoge hvale čak i nesretnici.
- 25 Unatoč tome valja hvaliti sva stvorenja naprosto stoga što jesu, jer samim time da jesu dobra su. Jer što jače budeš volio biti, to ćeš jače htjeti vječni život te ćeš zaželjeti da se tako oblikuješ da tvoja duševna stanja ne budu vremenita, ožigosana i obilježena ljubavlju prema vremenitim dobrima; a sve vremenite stvari, prije negoli postadoše, ne postojahu, a kad postadoše, bježe, a kad budu pobjegle, neće ih više biti. Prema tome, dok su buduće, još ih nema, a kad su prošle, više ih nema. Kako će dakle one stvari kojima je započinjanje bivovanja polazak prema nebivovanju biti zaustavljene da ostanu? Ali onaj koji voli biti odobrava ove stvari ukoliko one jesu i
- 35 ljubi ono što uvijek jest. A ako se mijenjao u ljubavi prema njima, učvršćuje³² se u ovome; i ako se gubio u ljubavi prema prolaznima, učvrstit će se u ljubavi prema onom što trajno ostaje te će biti krepak i zadržat će sam bitak,³³ što je i htio kad se bojao da ga ne bude, a nije mogao opstati jer ga je poput mreže zahvatila ljubav prema
- 40 prolaznim stvarima. Neka ti dakle ne bude mrsko, naprotiv, neka ti se u najvećoj mjeri sviđi što više voliš biti, ma bio i nesretan, negoli stoga ne biti nesretan što te neće biti. Ako bi naime ovom početku po kojem hoćeš biti pridometnuo ono biti—sve—više—i—više, ispravio bi se i bio bi podignut prema Onome što najvećma jest, pa
- 45 bi se tako sačuvao od svake prljavštine kroz koju se, da ga ne bude, provlači ono što je najniže te sa sobom uništava i sile onoga koji ga ljubi. Odatle biva da onaj koji više voli da ga ne bude kako ne bi bio nesretan, ostaje da bude nesretan jer ne može ne biti; koji pak više voli biti negoli što mrzi to da je nesretan, pridodavajući k tome ono

³² Prema Augustinovu mišljenju ljubav prema trajnom (vječnom) i istinskom bitku učvršćuje ljubitelja, usp. također *Conf.* 11, 30, 40.

sit in quantum non uides quod summe est, et ideo tamen esse te uelle quoniam ab illo es qui summe est.”

21. Si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum quia esse uis. Si enim magis magisque esse uolueris, ei quod summe est propinquabis; et gratias age nunc quia es. Quamuis enim sis beatus inferior, superior tamen es quam ea quae non habent uel beatitudinis uoluntatem, quorum tamen multa etiam a miseris laudantur. Omnia tamen eo ipso quo sunt iure laudanda sunt, quia eo ipso quo sunt bona sunt. Quanto enim amplius esse amaueris, tanto amplius uitam aeternam desiderabis teque ita formari exoptabis ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et inpressae; quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt, cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quo modo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? Qui autem amat esse probat ista in quantum sunt et amat quod semper est. Et si uariabatur in amore istorum, munitur in illius; et si diffluebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur et stabit et obtinebit ipsum esse, quod uolebat cum timebat non esse et stare non poterat inretitus amore fugientium^a. Non ergo tibi displiceat, immo maxime placeat, quod mauis esse uel miser quam propterea miser non esse quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse uis si adicias magis magisque esse, consurgis atque exstrueris in id quod summe est, atque ita te ab omni labe cohibebis, qua transit ut non sit quod infime est et secum amantis uires subruit. Hinc fiet ut qui mauult non esse ne miser sit, quia non esse non potest, restet ut miser sit, qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adiciendo

³³ *Ipsum esse*, sâm bitak, čisto bivovanje.

^a CC pogrešno: *fugientium*

50 što voli, isključuje ono što mrzi; jer kad u svojem rodu bude zapo-
čeo savršeno bivati, neće više biti nesretan.³⁴

VIII. 22. Pogledaj naime kako se bezumno i nedosljedno veli:
“Više volim ne biti negoli biti.” Jer tko veli: “Više volim ovo negoli
ono,” odabire nešto. Ne biti pak nije nešto nego ništa, pa tako ni
na koji način ne možeš pravo odabrati kad ne postoji ono što oda-
5 bireš. A veliš da hoćeš biti premda si nesretan, ali da nisi to trebao
htjeti. Što si dakle trebao htjeti? “Radije ne biti,” veliš. Ako si to
trebao htjeti, to je bolje. No ono što nije, ne može biti bolje; dakle
nisi to trebao htjeti, pa je istinitiji osjećaj po kojem to ne želiš
negoli mnijenje po kojem sudiš da si to trebao htjeti. Nadalje, kad
10 netko bude k onome prispio što pravilno odabire kao cilj kojemu
treba težiti, nužno je da po tome postane bolji. A bolji neće moći
biti onaj kojega neće biti; stoga nitko ne može pravilno odabrati da
ga ne bude. I ne trebamo se uzrujavati zbog stava onih koji sami
sebe usmrte kad ih je pritisnula nesreća. Jer ili su se onamo utekli
15 gdje su mislili da će im biti bolje pa to nije protiv našeg razloga ka-
ko god si oni to bili zamislili; ili ako su smatrali da ih uopće neće
biti, mnogo manje će nas uzrujati krivi odabir onih koji nisu ništa
odabrali. Doista, kako da slijedim onoga koji odabire, a kad ga bu-
dem pitao što odabire, on će mi odgovoriti: “Ništa”? Jer tko odabi-
20 re da ga ne bude, zasigurno mu je dokazano da nije ništa odabrao
čak ako on to i ne bude htio odgovoriti.

23. Međutim, da rekнем ako budem mogao o cijeloj toj stvari
ono što mislim: čini mi se da nitko, kad samog sebe ubija ili na bilo
koji način želi nestati, nema osjećaj da ga nakon smrti više neće biti
25 makar on to dobrano imao u mislima. Mnijenje naime onoga koji
razmišlja ili vjeruje nalazi se ili u zabludi ili u istini, osjećaj pak vri-

³⁴ Tko tvrdi da više valja htjeti nebitak negoli biti nesretan, smatra da je formulirao istiniti sud, što međutim nije istina jer ne odgovara zbiljskom stanju stvari prema kojemu je bitak u sebi – a žele ga i blaženi i nesretni – dobro, i to naprosto stoga što jest i što mu je iskon Onaj koji najvećma jest. On je odredio da bitak bude bolji od nebitka te da ga s pravom valja pretpostaviti nebitku (ništa) na svim razinama postojanja bića. Čovjeku pak je vlastit takav ontološki

ad id quod amat quod odit excludat; cum enim in suo genere perfecte esse coeperit miser non erit.

VIII. 22. Nam illud uide quam absurde atque inconuenienter dicatur: “Mallem non esse quam miser esse.” Qui enim dicit: “Mallem hoc quam illud”, eligit aliquid. Non esse autem non est aliquid sed nihil et ideo nullo pacto potes recte eligere, quando quod eligas non est. Dicis uelle te quidem esse, cum sis miser sed non hoc uelle debuisset^a. Quid igitur uelle debuisti? “Non esse”, inquis, “potius.” Si hoc uelle debuisti, hoc est melius. Quod autem non est melius esse non potest, non ergo id uelle debuisti ueraciorque sensus est quo id non uis quam opinatio per quam te id uelle debuisset arbitraris. Deinde quod quisque recte eligit adpetendum, cum ad id peruenerit necesse est melior fiat. Melior autem
PL 1282
esse non poterit qui non erit, nemo igitur recte potest eligere ut non sit. Neque enim moueri nos oportet eorum iudicio qui urgente miseria sese interemerunt. Aut enim eo confugerunt ubi melius sibi fore putarunt, et non est contrarium rationi nostrae, quoquo modo putauerint; aut si nullos se futuros omnino crediderunt multo minus falsa electio nihil eligentium commouebit. Quo modo enim sequar eligentem, a quo si quaeram quid eligat respondebit: “Nihil”? Nam qui eligit non esse, profecto se nihil eligere, etiam si hoc nolit respondere, conuincitur.

23. Verum tamen ut de hac tota re, si potero, dicam quod sentio, nemo mihi uidetur cum se ipsum necat aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus, tametsi aliquantum hoc in opinione habeat. Nam opinio aut in errore aut in ueritate ratiocinantis est uel credentis, sensus autem

status (volja za blaženstvom) da može napredovati od nesreće k blaženstvu, od ljubavi prema prolaznostima koje se gube u nebitku k ljubavi prema vječnim zbiljnostima koje su u najvišem stupnju dobre, usp. F. de Capitani, *nav. dj.*, str. 497, bilj. 54.

^a CC pogrešno: *debuise*

jedi snagom navade ili naravi.³⁵ No može se dogoditi da jedno bude u mnijenju, a drugo u osjećaju, pa je odatle lako shvatiti da često smatramo kako nam valja činiti jedno, a sviđa nam se činiti drugo. A koji put je više istinit osjećaj negoli mnijenje kad ovo dolazi iz zablude, a onaj iz naravi; kao kad se bolesnik često koristi hladnom vodom i u njoj uživa makar smatra da će mu naškoditi ako je bude pio. Koji put je pak mnijenje više u skladu s istinom negoli osjećaj ako bolesnik vjeruje zdravstvenom umijeću da će mu hladna voda škoditi jer će mu zaista škoditi, a ipak mu se sviđa piti. Koji put je pak jedno i drugo ispravno kad se ono što je korisno ne samo smatra takvim nego se i sviđa; kojiput je jedno i drugo u zabludi, kad se ono što škodi smatra da koristi i ne prestaje se sviđati. No obično je tako da ispravno mnijenje ispravlja krivu naviku, a krivo mnijenje kvari pravu narav; tolika je snaga u vlasti i prvenstvu razuma. Kada dakle svaki onaj koji misli da ga nakon smrti neće biti, zbog nepodnošljivih poteškoća bude natjeran u posvemašnju želju za smrću te se odluči i zgrabi smrt, on u mnijenju nosi zabludu posvemašnjeg nestanka, a u osjećaju naravnu želju za mirom. A ono što je mirno nije nekakvo ništa, naprotiv veće je od onoga što je nemirno. Jer uznemirenost mijenja raspoloženja tako da jedno drugo poništava, a mir ima onu stalnost u kojoj se u najvišoj mjeri razumije smisao riječi Jest. Stoga se svaka ona čežnja u volji za smrću ne shvaća tako da onaj koji umire ne bude, nego da počiva. Tako neka on sa zabludom vjeruje da ga više neće biti, ali po naravi on želi biti u miru, to jest više biti. Zato, kao što se nipošto ne može dogoditi da se nekome hoće ne biti, isto se tako nipošto ne smije dogoditi da netko, stoga što jest, bude nezahvalan Stvoriteljevoj dobroti.

IX. 24. Ako bi rekao: “Svemogućem Bogu ipak nije bilo teško ili zamorno da sve što je god učinio ima svoj red tako da nijedan stvor ne prisprije sve do u nesreću; to mu naime kao svemogućem

³⁵ Ovaj odgovor na pitanje o vrijednosti nebitka pred bitkom u nesreći produbljuje prethodni i zasniva se na pojmovima stoičke provenijencije: *opinio* (mnijenje), *sensus* (osjećaj, čuvstvo), *consuetudo* (običaj, navika) i *natura* (narav).

aut consuetudine aut natura ualet. Posse autem fieri ut aliud sit in opinione aliud in sensu, uel ex hoc cognoscere facile est, quod plerumque aliud faciendum esse credimus et aliud facere delectat. Et aliquando ueracior est sensus quam opinio, si illa de errore ille de natura est, uelut cum aeger plerumque aqua frigida conducibiliter delectatur, quam tamen credit si biberit esse nocituram. Aliquando ueracior opinio quam sensus, si credat arti medicinae obesse frigidam, cum re uera oberit et tamen bibere delectet. Aliquando utrumque in ueritate est, cum id quod prodest non solum ita creditur sed etiam libet; aliquando utrumque in errore^a, cum id, quod nocet, et prodesse creditur et libere non desinet. Solet autem et recta opinio prauam corrigere consuetudinem et praua opinio rectam deprauare naturam; tanta uis est in dominatu et principatu rationis. Cum ergo quisque credens quod post mortem non erit intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur et decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est non est nihil, immo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim uariat adiectiones ut altera alteram perimat, quies autem habet constantiam in qua maxime intellegitur quod dicitur Est. Omnis itaque ille adpetitus in uoluntate mortis non ut qui moritur non sit sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est, magis esse desiderat. Quapropter sicut nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem libeat, ita nullo pacto fieri oportet ut ex eo quod est quisque bonitati creatoris ingratus sit.

IX. 24. Si dixerit: “Non erat tamen difficile aut laboriosum omnipotenti deo ut omnia quaecumque fecit sic haberent ordinem suum ut nulla creatura usque ad miseriam perueniret; non enim PL 1283

Vrijednosni sud pretpostavlja pozitivnu stvarnost, a nebitak to nije i stoga ne može biti izabran niti poboljšati stanje onoga koji kani birati.

^a CC pogrešno: *errare*

nije bilo nemoguće niti je kao dobar bio zavidan”,³⁶ odgovorit ću
 5 da red stvorova teče od najvišeg sve do najnižeg po tako pravim
 stupnjevima da bi bio zavidan koji bi rekao: “Ovaj stvor ne bi tre-
 bao biti,” a zavidnik bi bio i onaj koji bi rekao: “Taj bi trebao biti
 takav.”³⁷ Ako se naime hoće da bude takav kakav je viši, taj viši već
 postoji te je takav da mu nije potrebno ništa dodavati jer je savr-
 10 šen. Tko dakle veli: “I ovaj bi trebao biti takav,” taj ili hoće savrše-
 nom višem stvoru dodati nešto pa će biti pretjeran i nepravedan ili
 ga hoće uništiti pa će biti zao i zavidan. A tko bi rekao: “Ovaj stvor
 ne treba biti,” ništa manje neće biti zao i zavidan jer neće da postoji
 onaj stvor kojeg je ipak i kao nižeg prisiljen hvaliti; kao kad bi rekao:
 15 “Ne bi trebalo biti mjeseca,” jer bi ili trebao priznati ili posve ludo i
 svadljivo zanijekati da je svakako vrijedna pohvale daleko slabija
 svjetlost neke svjetiljke, koja je u svom rodu ipak lijepa i zemalj-
 skim tminama pristala te za noćne upotrebe prikladna i u svemu
 20 tomu po svojoj mjeri načinjena. Kako će se dakle usuditi da s pra-
 vom veli: “U stvarnosti ne treba mjeseca” netko tko bi osjetio da
 treba biti ismijan kad bi rekao: “Ne treba svjetiljke”? I ako ne veli:
 “Ne treba biti mjeseca,” nego kakovrsnim vidi sunce takovrsnim,
 veli, treba da bude i mjesec, ne shvaća da nije rekao ništa drugo
 doli ovo: “Ne treba mjeseca, nego neka budu dva sunca.” U tome
 25 se dvostruko vara jer želi dodati nešto savršenstvu stvari kad želi
 još jedno sunce i umanjiti ga kad hoće skinuti mjesec.

25. Ovdje bi on možda rekao da uopće ne jadikuje zbog mje-
 seca, jer sjaj mu je doduše manji, ali on nije nesretan; kod duša pak
 da ga ne boli mrak, već njihova nesreća. Taj neka brižno promisli
 30 da mjesečev sjaj nije nesretan niti je sunčev sjaj blažen. Makar su
 to nebeska tijela, ipak su to tijela ukoliko se to tiče onog svjetla koje
 se može osjetiti tjelesnim očima. Nikoja pak tijela, koliko je do njih
 samih, ne mogu biti ni blažena ni nesretna, makar ona mogu biti

³⁶ Augustin je već govorio o zavidnoj slabosti onih koji misle da su u stanju posavjetovati Stvoritelja o tome kako je trebao stvoriti svijet boljim negoli jest, usp. gore 3, 5, 13. O tome kako dobar nikome ne zavidi usp. kod Platona *Tim.* 29 e; *Phaed.* 247 a; zatim Plotin: *Enn.* 2, 9, 17, 16–17; 4, 8, 6, 12–13; 5, 5, 12, 44–45. – Augustinu je cilj teodicejski: skinuti s Boga manihejske (i druge)

hoc aut omnipotens non potuit aut bonus inuidit”, respondebo
 ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis
 ita decurrere ut ille inuideat qui dixerit: “Ista non esset”, inuideat
 etiam ille qui dixerit: “Ista talis esset.” Si enim talem uult esse qualis
 est superior, iam illa est et tanta est ut addi ei non oporteat, quia
 perfecta est. Qui ergo dicit: “Etiam ista talis esset”, aut perfectae
 superiori uult addere et erit immoderatus et iniustus aut istam uult
 interimere et erit malus et inuidus. Qui autem dixerit: “Ista non
 esset”, nihilominus erit malus atque inuidus, cum eam non uult
 esse quam inferiorem laudare adhuc cogitur, uelut si dicat: “Non
 esset luna”, cum etiam lucernae claritatem longe inferiorem, in suo
 tamen genere pulchram et terrenis tenebris decoram atque aptam
 nocturnis usibus atque in his omnibus pro suo modulo utique
 laudabilem aut fateatur aut stultissime uel contentiose neget. Quo
 modo ergo recte dicere audebit: “Luna non esset in rebus”, qui si
 diceret: “Lucerna non esset”, deridendum se esse sentiret? Quodsi
 non dicit: “Luna non esset”, sed qualem solem uidet talem dicit
 lunam esse debuisse, non intellegit nihil aliud se dicere quam:
 “Non esset luna, sed essent soles duo.” In quo dupliciter errat quod
 rerum perfectioni et addere aliquid cupit, cum desiderat alterum
 solem, et minuere, cum lunam uult detrahi.

25. Hic fortasse dicat ideo nihil se de luna conqueri quia
 splendor eius ita minor est ut miser non sit, de animarum autem
 non obscuritate, sed miseria se dolere. Sedulo cogitet ita lunae
 splendorem non esse miserum ut nec splendor solis sit beatus.
 Quamuis enim corpora caelestia sint, corpora sunt tamen quantum
 ad lucem istam pertinet quae per oculos corporeos sentiri potest.
 Nulla autem corpora, quantum ad sese adtinet, uel beata possunt
 esse uel misera, quamquam beatorum aut miserorum corpora pos-

optužbe zbog pokvarenosti i zla u stvorenom svijetu; pritom se on koristi kako filozofijskim tako i teologijskim argumentima.

³⁷ O hijerarhijskoj i pravednoj uređenosti svijeta usp. također *Conf.* 7, 13, 19; Plotin, *Enn.* 3, 3, 3, 1–20.

tijelima blaženika ili nesretnika. No usporedba uzeta od onih svjetala uči ovo: kao što promatrajući razlike tjelesa i videći da su jedna svjetlija nepravedno zahtijevaš da se odstrane ona koja si uočio kao tamnija ili da se izjednače sa svjetlijima, već naprotiv, pošto si stavio sve u suodnos sa savršenošću svemira, toliko bolje uočavaš da sve postoji koliko je sve međusobno više ili manje svjetlo pa ti se savršeni svemir ne pokazuje doli u tome da su veća tijela tako prisutna da manja nisu odsutna – tako promisli i razlike među dušama u kojima ćeš otkriti kako nesreća na koju se tužiš također doprinosi da savršenstvu svemira ne manjkaju čak ni one duše koje su morale postati nesretne jer su htjele biti grešne. I toliko je daleko od istine da Bog nije trebao stvoriti takove, da je hvalevrijedno stvorio čak i druge stvorove koji su daleko niži od nesretnih duša.

26. No čini se da onaj koji manje razumije to što je rečeno ima još jedan prigovor. On naime veli: “Ako čak i naša nesreća upotpunjava savršenstvo svijeta, nedostajalo bi nešto toj savršenosti kad bismo uvijek bili blaženi. Stoga, ako duša ne pada u nesreću osim kad griješi, čak su i naši grijesi nužni za savršenstvo svemira što ga je stvorio Bog. Kako dakle on pravedno kažnjava grijeh kad njegovo stvorenje bez njih ne bi bilo ni potpuno ni savršeno?” Ovdje se odgovara da sami grijesi ili sama nesreća nisu nužni za savršenstvo svijeta, već su to duše ukoliko su duše, koje griješe ako hoće³⁸ te postaju nesretnima ako su sagriješile. Ako nesreća i dalje traje pošto su njihovi grijesi uklonjeni ili čak prethodi grijesima, s pravom se veli da su red i upravljanje svemira narušeni. Nadalje, ako se grijesi događaju, a nesreće nema, nepravda ne bi ništa manje obeščastila red. Jer kad onima koji ne griješe pada u dio blaženstvo, svijet je savršen; a kad nesreća pada u dio grešnicima, svijet nije ništa manje savršen. A premda ne nedostaje onih duša koje postaju nesretne kada griješe ili blažene kada ispravno djeluju, u svim je naravima svijet uvijek potpun i savršen. Jer grijeh i kazna za grijeh

³⁸ Usp. Plotinovu misao da opačina doprinosi savršenstvu univerzuma jer daje božanskoj pravednosti priliku da se iskaže, *Enn.* 3, 2, 5 sl.

sint esse. Sed de illis luminibus similitudo adhibita id docet, ut, quem ad modum corporum differentias contemplando uidens alia clariora iniuste petis auferri quae obscuriora conspexeris aut clarioribus adaequari, sed ad perfectionem uniuersitatis referens omnia quanto magis minusue inter se clara sunt tanto magis cernis esse omnia, nec tibi occurrit perfecta uniuersitas, nisi ubi maiora sic praesto sunt ut minora non desint, sic etiam differentias animarum cogites in quibus hoc quoque inuenies, ut miseriam quam doles ad id quoque ualere cognoscas, ut uniuersitatis perfectioni nec illae desint animae quae miserae fieri debuerunt quia peccatrices esse uoluerunt. Tantumque abest ut deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris.

26. Sed adhuc uidetur minus intellegens quod dictum est habere quod contradicat. Dicit enim: “Si uniuersitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non peruenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni uniuersitatis quam condidit deus. Quo modo ergo iuste punit peccata quae si defuissent creatura eius plena et perfecta non esset?” Hic respondetur non ipsa peccata uel ipsam miseriam perfectioni uniuersitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt, quae si uelint peccant, si peccauerint miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseuerat aut etiam peccata praecedat^a, recte deformari dicitur ordo atque administratio uniuersitatis. Rursus si peccata fiant et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est uniuersitas; cum uero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est uniuersitas. Quod autem ipsae non desunt animae quas uel peccantes sequitur miseria uel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus uniuersitas plena atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati na-

PL 1284

^a CC pogrešno: *praecedat* (usp. Pellegrino, 188)

65 nisu naravi,³⁹ nego su stanja naravi, ono je hotimično a ovo je za
kaznu nametnuto. Hotimično stanje koje nastaje u grijehu sramot-
no je. Na narav se zato primjenjuje kazneno stanje da je usmjeri
onamo gdje nije sramotno da postoji takva narav te je prisili da
70 bude u skladu s ljepotom svemira kako bi se rugoba grijeha očisti-
la kaznom za grijeh.

27. Poradi toga biva da viši stvor koji griješi bude kažnjen nižim
stvorovima jer su oni toliko niski da ih čak i ružne duše mogu
počastiti te tako biti u skladu s ljepotom svemira. Što je naime u
kući tako veliko kao što je čovjek? I što je toliko odvratno i nisko
75 kao što je kućna kloaka? Pa ipak neki rob, koji je bio zatečen u
takvom grijehu da se smatralo kako zaslužuje da očisti kloaku, čak
je uljepšava svojom sramotom. I jedno i drugo, to jest robova sra-
mota i čišćenje kloake, povezano je i dotjerano u svojevrsno jedin-
stvo te se prilagođuje uređenom domu i u nj se tako uklapa da je
80 savršeno uređenom ljepotom usklađeno s njegovom cjelinom. No
da taj rob nije htio griješiti, kućnome redu ne bi manjkala drugačija
briga kojom bi se očistilo što je potrebno. Isto tako, ima li što tako
nevrijedno u stvarnosti kao što je svako zemaljsko tijelo? Ipak
grešna duša tako resi čak i ovu pokvarljivu put da joj daje sasvim
85 doličan izgled i životno kretanje. Takva duša dakle zbog grijeha ne
odgovara nebeskom obitavalištu, ali se po kazni slaže sa zemalj-
skim tako da, što god ona izabrala, svijet koji je Bog stvorio i kojim
on upravlja uvijek bude lijepo urešen najpristalijim dijelovima. Jer
kad najbolje duše borave u najnižim stvorenjima, one ih također
90 krase ne svojom bijedom koje nemaju, već njihovom dobrom upora-
bom. A kad bi grešnim dušama bilo dopušteno da borave na uzvi-
šenim mjestima, ne bi bilo pravedno jer im ta mjesta ne pristaju i jer
se ne mogu njima ni dobro služiti ni njihovoj krasoti bilo što dodati.

³⁹ *Natura*, narav, priroda; biće (određeno svojom naravi); kod Augustina čini se da *natura* označava od Boga stvorenu narav (*creatura*), ukoliko je ona počelo djelovanja i trpnje. – O svijetu kao najboljem stvorenom svijetu Augustin govori također u *Conf.* 7, 12, 18 – 7, 13, 19.

turae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis. Sed uoluntaria quae in peccato fit turpis adfectio est. Cui propterea poenalis adhibetur ut ordinet eam ubi talem esse non turpe sit, et decori uniuersitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati.

27. Hinc fit ut peccans creatura superior creaturis inferioribus puniatur, quia illae tam sunt infimae ut ornari, etiam a turpibus animis possint atque ita decori uniuersitatis congruere. Quid enim tam magnum in domo est quam homo? et quid tam abiectum et infimum quam cloaca domus? Seruus tamen in tali peccato detectus ut mundandae cloacae dignus habeatur ornat eam etiam turpitudine sua. Et utrumque horum, id est turpitudine serui et mundatio cloacae, iam coniunctum et redactum in quandam sui generis unitatem ita dispositae domui coaptatur atque subtexitur^a ut eius uniuersitati ordinatissimo decore conueniat. Qui tamen seruus si peccare noluisset, non defuisset domesticae disciplinae alia prouisio qua necessaria mundarentur. Quid itaque tam infimum in rebus quam corpus omne terrenum? Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat ut ei speciem decentissimam praebeat motumque uitalem. Habitationi ergo caelesti talis anima non congruit per peccatum, terrestri autem congruit per supplicium, ut quodlibet elegerit semper sit pulchra uniuersitas decentissimis partibus ordinata, cuius est conditor et administrator deus. Namque optimae animae cum in infimis creaturis habitant, non eas ornant miseria sua, quam non habent, sed usa earum bono. Si autem peccatrices animae permittantur habitare in sublimibus locis, inhonestum est, quia non conueniunt illis, quibus nec bene uti possunt nec ornamenta aliquid conferunt.

^a CC pogrešno: *subtextiur*

28. Prema tome, koliko god ovaj zemaljski svijet bio dodijeljen
 95 pokvarljivoj stvarnosti, ipak – čuvajući koliko može sliku viših
 zbiljnosti – ne prestaje nam davati primjere i znakove. Ako naime
 vidimo nekog velikog i dobrog muža da je zbog poštenja i dužnosti,
 što se tijela tiče, ognjem spaljen, ne nazivamo to kaznom za grijeh,
 već dokazom jakosti i strpljivosti te ga više volimo kad strahotno
 100 uništavanje razara njegovu tjelesne udove negoli kad ne bi ništa
 takvoga trpio; divimo se jer se narav duha ne mijenja zbog promjen-
 ljivosti tijela. Naprotiv, kad vidimo da su takvim mukama razarani
 udovi nekog okrutnog razbojnika, odobravamo zakoniti poredak.
 Obje su ove muke dakle uresom, ali jedna je to po zasluži vrline, a
 105 druga po grešnoj krivici. A kad bismo nakon ili također prije tih
 lomača vidjeli kako je onaj odlični muž ponesen k zvijezdama, jer
 je promijenjen u skladu s nebeskim obitavalištem, sigurno bismo se
 radovali. A kad bismo vidjeli da je onaj opaki razbojnik ili prije ili
 nakon kazne s istom onom zloćom volje podignut na nebo na vječno
 110 prijestolje časti, tko se ne bi ozlojedio? Tako biva da oba mogu kra-
 siti niže stvorove, a više samo jedan od njih. Time smo upozoreni
 da primijetimo kako je prvi čovjek smrtnost ovoga tijela uresio tako
 da je kazna u razmjeru s grijehom, a naš Gospodin tako da ga je
 milošću oslobodio od grijeha. No kao što je pravednik mogao imati
 115 smrtno tijelo ostajući u samoj pravednosti, tako nepravednik ne mo-
 že, dok je nepravedan, prispjeti k besmrtnosti svetaca, to jest uzvi-
 šenoj i anđeoskoj, i to ne onih anđela o kojima je apostol rekao: *Ne
 znate da ćemo suditi anđele,*⁴⁰ nego onih o kojima je rekao Gospo-
 din: *I bit će jednaki anđelima Božjim.*⁴¹ Koji naime žele jednakost s
 120 anđelima zbog svoje isprazne slave, ne žele time biti jednaki anđe-
 lima, nego samima sebi. I stoga, ustrajući u takvoj volji po kazni će
 biti jednaki izdajničkim anđelima koji su više voljeli svoju moć ne-
 goli Božju svemoć. Takvima naime postavljenima na lijevu stranu,
 jer nisu Boga tražili kroz vrata poniznosti koja je u samome sebi
 125 pokazao Gospodin Isus Krist pa su živjeli nemilosrdno i oholo, bit
 će rečeno: *Odlazite u vječnu vatru pripravljenu đavlu i anđelima nje-
 govim.*⁴²

⁴⁰ 1 Kor 6, 3.⁴¹ Lk 20, 36; Mt 22, 30.⁴² Mt 25, 41.

28. Ideo quamquam orbis iste terrenus rebus corruptibilibus
 deputatus sit, tamen seruens quantum potest imaginem superiorum
 exempla nobis et indicia quaedam demonstrare non cessat. Si enim
 bonum et magnum aliquem uirum, hortante honestatis officio,
 uideamus ignibus, quantum ad corpus adtinet, concremari, non hoc PL 1285
 uocamus poenam peccati, sed fortitudinis et patientiae documen-
 tum, eumque magis diligimus cum foedissima corruptio corporea
 membra eius absumat quam si nihil eius modi pateretur; miramur
 quippe animi naturam mutabilitate corporis non mutari. At uero
 crudelissimi latronis membra cum tali supplicio confici aspiciamus
 adprobamus ordinem legum. Ornant ergo ambo illa tormenta, sed
 ille merito uirtutis, iste peccati. At si post illos ignes uel etiam ante
 illos optimum illum uirum commutatum ad congruentiam caelestis
 habitationis ad sidera uideremus adtolli, utique laetaremur. Si au-
 tem sceleratum latronem siue ante supplicium siue post supplicium
 cum eadem malitia uoluntatis ad sedem honoris sempiternam leuari
 uideremus in caelum, quis non offenderetur? Ita fit ut inferiores
 creaturas ambo ornare potuerint, superiores autem unus illorum.
 Ex quo admonemur aduertere mortalitatem carnis huius et pri-
 mum hominem ornasse, ut peccato poena congrueret, et dominum
 nostrum, ut a peccato misericordia liberaret. Non autem sicut iustus
 potuit in ipsa iustitia permanens corpus habere mortale, ita iniquus
 potest dum iniquus est ad immortalitatem peruenire sanctorum, sci-
 licet sublimem et angelicam, non eorum angelorum de quibus apo-
 stolus ait: *Nescitis quia angelos sumus iudicaturi?* sed eorum de qui-
 bus dominus ait: *Et erunt aequales angelis dei.* Qui enim aequalita-
 tem angelorum desiderant propter inanem gloriam suam^a, non ideo
 uolunt aequales esse angelis, sed sibi. Itaque in tali uoluntate per-
 seuerantes aequabuntur supplicio praeuaricatoribus angelis, potes-
 tatem suam potius quam dei omnipotentis diligentibus. Talibus
 enim ad sinistram constitutis, quia non quaesierunt deum per
 humilitatis ianuam, quam in se ipso dominus Iesus Christus osten-
 dit, et in misericorditer superbeque uixerunt, dicitur: *Ite in ignem
 aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius.*

^a pogrešna interpunkcija

X. 29. Dva su naime izvorišta grijeha, jedno u svojevolumnoj misli, a drugo u nagovoru drugoga kamo, čini mi se, spada ono što prorok veli: *Od mojih tajnih grijeha očisti me Gospodine, a od tuđih poštedi svoga slugu.*⁴³ Ipak jedno i drugo je hotimično – jer kao što se vlastitom mišlju ne griješi ne htijući, tako dok se pristaje uz onoga koji nagovara na zlo ne pristaje se drugačije nego voljom – no ipak je teže, i to ne samo griješenje po vlastitoj namisli bez ičijeg nagovaranja nego i nagovaranje drugoga na grijeh po zavisti i zloći, nego li je to biti naveden na griješenje nagovaranjem drugoga. I u jednom i u drugom grijehu sačuvana je dakle pravednost Gospodnja koja kažnjava.⁴⁴ Jer na vagi jednakosti vagnuto je i to da vlasti samoga đavla ne bude uskraćen čovjek kojeg si je on podvrgao nutkajući ga na zlo; nepravedno bi bilo da ne vlada nad onim kojeg je zarobio. Isto tako, nikako se ne može dogoditi da savršena pravednost višnjega i pravoga Boga, koja se posvuda proteže, napusti ruševine grešnika koje također trebaju biti stavljene u red. A jer je čovjek ipak manje sagriješio od đavla, koristilo mu je za postizanje spasenja upravo to što je sve do smrtnosti tijela, to jest ovog smrtnog i najnižeg dijela stvari, bio podvrgnut knezu ovoga svijeta,⁴⁵ knezu grešnika i predstojniku smrti. Jer tako se čovjek, strašljiv zbog svijesti o smrtnosti i plašeći se propasti i tegoba od najružnijih i najpodlijih pa čak i najmanjih životinja te nesiguran glede budućih stvari, navikao odbijati nedopuštene radosti, a ponajvećma kršiti oholost čijim je nutkanjem bio oboren te je zbog te samo jedne opačine bio uskraćen lijek milosrđa. Jer što toliko treba milosrđa koliko bijednik? I što je toliko nevrijedno milosrđa koliko oholi bijednik?

⁴³ Ps 19 (18), 13–14.

⁴⁴ Augustin navodi tri vrste grijeha: svojevolumjan grijeh, poticanje nekoga na grijeh da se postignu vlastiti zli ciljevi, grijeh onoga koji se daje nagovoriti na grijeh. Prvi i treći skoro su izjednačeni jer su svojevolumjni. Veća je razlika između njih i drugoga čiji je uzor đavao koji griješi iz zavisti i zloće htijući uđiti drugima. Ovo X. poglavlje dijaloga od presudne je važnosti za pravilno shvaćanje Augustinove misli o porijeklu ljudskog i anđeoskog zla (također što se tiče filozofij-

X. 29. Cum enim duae sint origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius, quo pertinere arbitror quod propheta dicit: *Ab occultis meis munda me, domine, et ab alienis parce seruo tuo*, utrumque uoluntarium est quidem – nam sicut propria cogitatione non peccat inuitus, ita dum consentit male suadenti non utique nisi uoluntate consentit –, sed tamen grauius est non solum nullo suadente propria cogitatione peccare, sed etiam peccatum alteri per inuidiam dolomque suadere, quam ad peccandum alterius suasionem traduci. Seruata est ergo in utroque peccato iustitia domini punientis. Nam et illud adpensum est aequitatis examine ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest ut dei summi et ueri perfecta iustitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. Et tamen quia minus peccauerat homo quam diabolus, id ipsum ei ualuit ad reparandam salutem, quod principi huius mundi, partis rerum scilicet huius mortalitatis atque infimae, hoc est principi omnium peccatorum et praeposito mortis, usque ad mortalitatem carnis addictus est. Ita enim conscientia mortalitatis timidus et a uilissimis atque abiectissimis bestiis uel etiam minutissimis molestias atque interitum reformidans incertusque futurorum, et inlicitas cohibere laetitias ex maxime superbiam, cuius persuasione deiectus est et quo uno uitio misericordiae medicina respuitur, frangere consuevit. Quid enim tam opus habens misericordia quam miser? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?

PL 1286

skog vida te problematike) jer se tu postavljaju kršćanski teološki temelji za svako sljedeće racionalno produbljenje ove teme. Pomoću njih moguće je jasno razlikovati i prosuditi svaki drugi pokušaj rješavanja problematike zla i grijeha, pogotovo onaj dualistički manihejski s kojim se Augustin razračunava, usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 48–62.

⁴⁵ Usp. Iv 12, 31; 14, 30; 16, 11.

30. Stoga se dogodilo da je ona Božja Riječ po kojoj je sve stvo-
 reno⁴⁶ i u kojoj se uživa svekoliko anđeosko blaženstvo proširila
 30 svoju blagost sve do naše bijede te Riječ tijelom postade i prebi-
 vaše među nama.⁴⁷ I makar još nije izjednačen s anđelima, čovjek
 može jesti anđeoski kruh⁴⁸ ako se onaj anđeoski kruh udostojao
 izjednačiti s ljudima. I nije k nama sišao tako da je njih napustio,
 nego je istodobno cijeli za njih i cijeli za nas, hraneći njih iznutra
 35 onim što Bog jest, a nas opominjući izvana onim što mi jesmo, a po
 vjeri nas čini prikladnima da jednako budemo hranjeni gleda-
 njem.⁴⁹ Budući da se razumsko stvorenje hrani tom Riječju kao
 svojom najboljom hranom – ljudska je pak duša razumska te je bila
 držana u smrtnim okovima kazne za grijeh i natjerana do te uma-
 40 njenosti da se trudi kako bi razumjela ono nevidljivo po nagađanja-
 ma pomoću vidljivih stvari – hrana razumskog stvorenja postala je
 vidljivom ne po promjeni svoje naravi nego po uzimanju naše da bi
 opet pozvala k sebi nevidljivoj one koji idu za vidljivim stvarima.
 Onoga kojeg je ohola duša iznutra napustila izvana ga pronalazi
 45 poniznog tako da bi nasljedovala njegovu vidljivu poniznost te se
 ponovo vratila k nevidljivoj uzvišenosti.

31. I Riječ Božja, jedini Sin Božji, koji je uvijek imao i imat će
 đavla pod svojim zakonima, postavši čovjekom podvrgao ga je
 čovjeku a da mu ništa nije nasilnim vladanjem oteo, već ga je
 50 nadjačao zakonom pravednosti; pošto je naime đavao prevario
 ženu i po ženi oborio muža, dakako sa zlobnom željom da naudi,
 ali ipak s punim pravom on je sve potomstvo prvoga čovjeka kao
 grešničko podvrgao zakonima smrti kako bi njegovo vladanje bilo
 na snazi sve do dana kad je ubio pravednika u kojem nije mogao
 55 prokazati ništa što bi zaslužilo smrt; on je naime ne samo ubijen
 nedužan nego je i rođen bez požude kojoj je đavao podvrgao sve
 one što ih je zarobio da sve odande rođeno zadrži kao plod svojega
 stabla, doduše po pokvarenoj želji za imanjen, ali ne i po pristra-
 nom pravu na posjedovanje. I tako je posvema s pravom prisiljen
 60 da otpusti one koji vjeruju u onoga što ga je on posve nepravedno

⁴⁶ Usp. Iv 1, 3.

⁴⁷ Usp. Iv 1, 14.

⁴⁸ Usp. Ps 78 (77), 25.

30. Ex quo factum est ut illud dei uerbum per quod facta sunt
 omnia et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam
 nostram clementiam suam porrigeret et uerbum caro fieret et ha-
 bitaret in nobis. Sic enim posset panem angelorum homo mandu-
 care, nondum angelis adaequatus, si panis ipse angelorum homi-
 nibus dignaretur aequari. Nec sic descendit ad nos ut illos desere-
 ret, sed simul integer illis integer nobis, illos intrinsecus pascens
 per id quod deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos
 sumus, idoneos facit per fidem quos per speciem^a pascit aequa-
 liter. Quia enim rationalis creatura uerbo illo tamquam optimo
 cibo suo pascitur, humana autem anima rationalis est – quae
 mortalibus uinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis
 redacta, ut per coniecturas rerum uisibilium ad intellegenda inuisi-
 bilia niteretur –, cibus rationalis creaturae factus est uisibilis, non
 commutatione naturae suae sed habitu nostrae, ut uisibilia sectan-
 tes ad se inuisibilem reuocaret. Sic eum anima quem superbiens
 intus reliquerat foris humilem inuenit, imitatura eius humilitatem
 uisibilem et ad inuisibilem altitudinem reditura.

31. Atque uerbum dei unicus dei filius diabolum, quem semper
 sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini
 subiugauit, nihil ei extorquens uiolento dominatu sed superans
 eum lege iustitiae, ut, quoniam femina decepta et deiecto per femi-
 nam uiro omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem
 legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate sed tamen
 iure aequissimo, uindicabat, tam diu potestas eius ualeret donec
 interficeret iustum, in quo nihil dignum morte posset ostendere,
 non solum quia sine crimine occisus est sed etiam quia sine libidine
 natus, cui subiugauerat ille quos ceperat, ut quicquid inde nascere-
 tur tamquam suae arboris fructus praua quidem habendi cupidi-
 tate sed tamen non iniquo possidendi iure retineret. Iustissime
 itaque dimittere cogitur credentes in eum quem iniustissime occid-

⁴⁹ Usp. 2 Kor 5, 7.

^a CC pogrešno: *speciam*

ubio, da oni privremeno usmrćeni otplate dug, a uvijek živeći žive u onome koji je za njih platio što nije morao; davao pak bi s pravom imao sa sobom kao drugove u trajnoj osudi one koje je bio namamio da ustraju u nevjernosti. Tako se zbililo da đavlu nije bio silom otet čovjek što ga je on nutkanjem a ne silom zarobio; a on, koji je s pravom još više bio ponižen da služi onome uz kojega je pristao na zlo, pravedno je oslobođen po onome uz kojega je pristao na dobro; manje je naime sagriješio onaj koji je na zlo pristao od onoga koji je na zlo nutkao.

XI. 32. Bog je dakle stvorio sva bića i to ne samo ona koja će ostate u kreposti i pravednosti nego i ona koja će sagriješiti, ne da bi griješila nego da bi bila uresom svemira, bilo da hoće bilo da neće griješiti. Kad bi naime među stvorenim stvarima nedostajale duše koje su zadobile vrhunac reda u sveukupnom stvorenju tako da bi svemir bio oslabljen i oštećen kad bi one htjele griješiti, stvorenju bi nedostajalo nešto veliko; falilo bi naime ono čijim bi nestankom bila poremećena postojanost i povezanost stvari. Takvi su najbolji, sveti i uzvišeni stvorovi nebeskih i nadnebeskih moći kojima sam Bog zapovijeda, a svekoliki im je svijet podvrgnut.⁵⁰ Bez njihovih pravednih i savršenih službi svemir ne može postojati. Jednako tako kad bi nedostajali oni stvorovi koji, sagriješili oni ili ne, ne bi umanjili svemirskog reda, ipak bi mu mnogo toga manjkalo. To su naime razumske duše koje po službi doduše nisu jednake onima višima, ali su im jednake po naravi; od njih su opet niži, a ipak hvalevrijedni, mnogi stupnjevi bića koja je stvorio višnji Bog.

33. Ima dakle višu službu ona narav koja bi umanjila red svemira ne samo kad ne bi postojala nego i kad bi sagriješila. Skromniju službu ima ona narav zbog koje bi svemir doduše imao neki nedostatak kad nje ne bi bilo, ali ne i onda kad bi ona sagriješila. Onoj prvoj naravi dana je moć da sve uzdržava po svojoj službi koja

⁵⁰ Zamisao da se sjedinjenje i dijeljenje duhovnih zbiljnosti odvija bez njihova uvećavanja ili umanjivanja Augustinu je najbliža iz neoplatonske misaone tradicije, ali je prisutna u cjelokupnoj spiritualističkoj struji stare grčke i rimske filozofije. S obzirom pak na Augustinove kozmološke i prirodoslovne koncepcije

it, ut et quod temporaliter moriuntur debitum exsoluant et quod semper uiuunt in illo uiuant qui pro eis quod non debebat exsoluit, quibus autem infidelitatis perseuerantiam persuasisset iuste secum haberet in perpetua damnatione consortes. Ita factum est ut neque diabolo per uim eriperetur homo quem nec ipse ui sed persuasione ceperat, et qui iuste plus humiliatus est ut seruiret cui ad malum consenserat, iuste per eum cui ad bonum consensit liberaretur, quia minus iste in consentiendo quam ille in male suadendo peccauerat.

XI. 32. Naturas igitur omnes deus fecit, non solum in uirtute atque iustitia permansuras sed etiam peccaturas, non ut peccarent sed ut essent ornaturae uniuersum, siue peccare siue non peccare uoluissent. Si enim rebus deessent animae quae ipsum fastigium ordinis in uniuersa creatura sic optinerent ut si peccare uoluissent infirmaretur et labefactaretur uniuersitas, magnum quiddam deesset creaturae; illud enim deesset quo remoto stabilitas rerum atque conexio turbaretur. Tales sunt optimae et sanctae et sublimes creaturae caelestium uel supercaelestium potestatum, quibus solus deus imperat, uniuersus autem mundus subiectus est. Sine istarum officiis iustis atque perfectis esse uniuersitas non potest. Item si deessent quae siue peccarent siue non peccarent nihil uniuersitatis ordini minueretur, etiam sic plurimum deesset. Animae sunt enim rationales, et illis superioribus officio quidem impares sed natura pares, quibus adhuc inferiores sunt multi et tamen laudabiles a summo deo constitutarum rerum gradus.

33. Illa ergo natura sublimioris officii est quae non solum si non esset sed etiam si peccaret minueret ordinem uniuersitatis. Inferioris officii est ista quae tantum modo si non esset, non autem si peccaret, aliquid minus haberet uniuersitas. Illi data est potentia omnia continendi officio proprio, quod rerum ordini deesse non

valja reći da je i on dijete svoga vremena te ovisi o spoznajama kojima je raspolagala onodobna znanost; usp. pblžiže A. C. Crombie, *From Augustine to Galileo*, London, 1957. – U odlomcima 3, 11, 32 – 3, 18, 50 posebno se ističe dobrota naravi, prijekor krivice i pohvala Stvoriteljeve mudrosti i dobrote.

ne može nedostajati u redu stvari. Ona ne ostaje u dobroj volji jer je dobila tu službu, već ju je zato dobila što je onaj koji ju je udijelio predvidio da će ona ostati u dobroj volji. Ona ne uzdržava sve svojom suverenosti, nego tako da prianja uz suverenost i najodanije se dragovoljno pokorava naložima onoga od kojeg, po kojem i u kojem je sve stvoreno.⁵¹ A ovoj drugoj naravi, dakako ako ne griješi, dana je veoma moćna služba da sve uzdržava, no ona joj nije vlastita već je ima skupa s onom prvom, a dana joj je kao onoj za koju je Bog unaprijed znao da će sagriješiti. Svi duhovni stvorovi sigurno su međusobno povezani a da se time ne uvećavaju, i rastavljeni a da se time ne umanjuju, tako da onaj prvi ne bi bio potpomognut u lakoći svoga djelovanja kad bi mu ovaj drugi bio pridružen, niti bi mu djelovanje bilo otežano kad bi ovaj drugi napustio svoju službu jer je sagriješio. Jer duhovni stvorovi niti se mogu združiti niti razdružiti po mjestima i veličini tjelesa, nego po sličnosti i različitosti svoje unutarnje uređenosti, makar svaki od njih posjedovao svoje tijelo.⁵²

34. A duša koja je nakon grijeha raspoređena među niža i smrtna tijela upravlja svojim tijelom ne sasvim onako kako joj se sviđa nego kako dopuštaju zakoni svemira. Takva duša zato ipak nije niža od nebeskoga tijela kojemu su podvrgnuta zemaljska tijela. Dakako, otrcano odijelo osuđenog roba vrijedi mnogo manje od odijela zaslužnog roba kojega gospodar jako cijeni, ali sam rob bolji je od bilo kojeg skupocjenog odijela jer je čovjek. Prva dakle narav prianja uz Boga te u nebeskom tijelu resi i po anđeoskoj moći upravlja također zemaljskim tijelom⁵³ kao što to zapovijeda onaj čiji ona mig na neizreciv način neposredno shvaća. Druga pak narav, oteščana smrtnim udovima, jedva iznutra upravlja tim istim

⁵¹ Usp. Rim 11, 36. – Ovdje ostaje teološki problem odnosa Božjeg predznanja i anđeoskog neposlušanja (usp. 3, 25, 74–76), no Augustinov je prvotni cilj ilustrirati ontološki status univerzuma te hijerarhijski uređenu i komplementarnu ulogu svake i svih njegovih komponenti, napose anđela i čovjeka.

⁵² Augustin misli kako i anđeli imaju neku vrstu tijela, možda poput onoga nepropadljivog eteričnog koje Aristotel predviđa za bića ponad lunarne sfere. O

possit. Nec ideo in bona uoluntate permanet quia hoc accepit officium, sed ideo accepit quoniam ab illo qui dedit permansura praeuisa est. Nec tamen sua maiestate continet omnia, sed inherendo illius maiestati et eius imperiis deuotissime optemperando a quo et per quem et in quo facta sunt omnia. Huic autem datum est quidem non peccanti potentissimum officium continendi omnia, non tamen proprium sed cum illa, tamquam ei quae peccatura praecognita est. Habent sane spiritalia quaeque inter se et coniunctionem sine cumulo et seiunctionem sine diminutione, ut neque adiuuaretur illa in actionis suae facilitate, cum haec sibi coniungeretur, neque difficilior illi actio fieret, si haec officium suum peccando desereret. Non enim locis et mole corporum sed parilitate adfectuum iungi et disparilitate seiungi possunt creaturae spirituales, quamuis corpora sua quaeque possideant.

34. In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum ordinata regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio sed sicut leges uniuersitatis sinunt. Nec ideo tamen talis anima inferior est corpore caelesti, cui corpori etiam corpora terrena subiecta sunt. Pannosa quippe uestis damnati serui multo est inferior ueste bene meriti et in honore magno apud dominum constituti, sed ipse seruus melior est qualibet ueste pretiosa, quia homo est. Illa ergo inheret deo et in caelesti corpore angelica potestate etiam terrestre corpus ornat et regit, sicut iubet ille cuius nutum ineffabiliter intuetur. Ista uero mortalibus membris onerata uix

problematici Augustinove angelologije općenito i u kontekstu problematike oko zla u stvorenju usp. uvod u hrv. izdanje Augustinova djela *De civitate dei* (O državi Božjoj), sv. I., Zagreb, 1982., str. LI–LX; sv. II, str. XXV–XXVIII.

⁵³ Augustin ovdje misli na anđele kao inteligencije koje ravnaju kretanjima nebeskih sfera.

50 tijelom kojim je pritisnuta,⁵⁴ a ipak ga resi koliko može; a daleko slabijim djelovanjem ona raspoređuje ostale tjelesne stvari koje ju izvana okružuju.

XII. 35. Odatle slijedi da najnižem tjelesnom stvoru ne bi manjkao najprikladniji ures čak da i ova druga narav nije htjela sagriješiti, jer ono što može upravljati cjelinom⁵⁵ upravlja i dijelom, dok ono što može upravljati manjim ne može bez daljnjega i većim.

5 Doista, izučen liječnik i svrab uspješno liječi, ali ne slijedi da onaj koji uspješno pomaže oboljelom od svraba bez daljnjega može liječiti svekolike ljudske bolesti. Dakako, ako se otkrije siguran razlog po kojem bi postalo očito kako je nužno da postoji stvor koji nikad nije sagriješio niti će ikad sagriješiti, isti razlog otkriva da se

10 on uzdržava od grijeha po slobodnoj volji i da nije prisiljen da ne griješi, već svojevóljno ne griješi. Ipak, čak da je i sagriješio – iako nije sagriješio, kao što je i Bog unaprijed znao da neće sagriješiti – čak da je on ipak sagriješio, neizreciva vlast Božje moći bila bi dostatna za upravljanje ovim svijetom, tako da dajući svima ono što im

15 pripada i što zaslužuju ne bi dopustila da u cijelom njezinom carstvu bude išta sramotno i nedolično; jer – ili bi Bog, da su se sva anđeoska bića griješeći iznevjerila njegovim zapovijedima, po svojoj suverenosti na najprikladniji i najbolji način sam upravljao svime bez onih moći koje su za to bile stvorene i ne bi duhovnom stvorenju zavidio na bitku on koji je tako podašnom dobrotom stvorio čak i

20 tjelesno stvorenje, što je daleko ispod duhovnih koja su sagriješila, tako da ne bi bilo nikoga tko bi s razumijevanjem promatrao nebo i zemlju i sva vidljiva bića koja su u svojim rodovima podešena, oblikovana i uređena te bi povjerovao da postoji neki drugi Stvoritelj svega, a ne Bog, niti bi bilo ikoga tko ne bi priznao da on treba biti neizrecivo hvaljen – ili nema nekog boljeg upravljanja stvarima osim onoga u kojem anđeoska moć zbog izvrsnosti naravi i zbog dobrote volje zauzima najviše mjesto u rasporedbi svemira; pa čak da su i svi anđeli sagriješili, Stvoritelj anđela ne bi se našao

hoc ipsum quo premitur administrat intrinsecus et tamen ornat quantum potest; cetera uero extrinsecus adiacentia longe infirmiore operatione extrinsecus adficit sicut potest.

XII. 35. Vnde colligitur non defuturum fuisse ornatum congruentissimum infimae corporeae creaturae, etiam si ista peccare nolisset, quoniam quae totum potest regere etiam partem regit, quae autem minus potest non continuo potest ampliora. Perfectus enim medicus etiam scabiem sanat efficaciter, at non continuo qui scabioso utiliter consulit uniuersae humanae uoletudini mederi potest. Et ratio quidem si certa conspicitur qua manifestum fiat esse oportuisse creaturam quae numquam peccauerit numquam peccatura, sit etiam illud eadem ratio renuntiat a peccato illam libera uoluntate abstinere neque coactam non peccare sed sponte. Verum tamen etiam si peccaret – quamquam non peccauit, sicut eam non peccaturam praesciuit deus –, tamen si etiam ipsa peccaret, sufficeret dei potestas ineffabilis potentiae ad regendam istam uniuersitatem, ut omnibus congrua et condigna retribuens nihil^a in toto imperio suo turpe atque indecorum esse permetteret, quia siue per nullas ad hoc ipsum conditas potestates, si omnis angelica natura ab eius praeceptis peccando defecisset, maiestate sua decen-tissime atque optime regeret omnia – nec sic inuidens creaturae spiritali^b ut esset, qui etiam corporalem peccantibus quoque spiritalibus longe inferiorem tanta largitate bonitatis instituit, ut nullus sit caelum terramque rationabiliter intuens omnesque naturas uisibiles in suis generibus moderatas formatas ordinatas, qui uel alium credat artificem omnium esse quam deum uel non eum ineffabiliter laudandum esse fateatur – siue nulla est melior rerum ordinatio, nisi potestas angelica naturae excellentia et bonitate uoluntatis in dispositione uniuersitatis superemineat, etiam si omnes peccassent angeli, nullam inopiam facerent ad regendum imperium suum

⁵⁴ Radi se o čovjeku odnosno njegovoj duši, usp. Mudr 9, 15: »Jer propadljivo tijelo tlači dušu i ovaj zemaljski šator pritiskuje um bremenit mislima.«

⁵⁵ Augustin ovdje vjerojatno pomišlja na neku vrstu duše svijeta, i to u neoplatonskoj maniri, usp. Plotin, *Enn.* 4, 2, 1.

^a CC pogrešno: *nihll*

^b CC pogrešno: *spitali*

30 u neprilici da upravlja svojim carstvom. Doista, niti bi se umanjila njegova dobrota kao zbog nekog gađenja niti svemoć kao zbog poteškoće da stvori druge anđele koje bi smjestio na ona mjesta što su ih prvi griješeći napustili; ili isto tako, da su duhovni stvorovi u kojem mu drago broju bili osuđeni zbog svojih prekršaja, ni to ne bi moglo poremetiti red koji prikladno i dolično prima sve koji su osuđeni. Kamo god se dakle naše promatranje usmjerilo, otkrivamo da neizrecivo treba hvaliti Boga, najboljeg Stvoritelja i najpravednijeg Upravitelja sviju bića.

36. Najposlije, ostavimo promatranje ljepote stvari onima koji je po Božjem daru mogu vidjeti i ne nastojmo ih riječima privesti k razmatranju neizrecivih zbiljnosti; ipak, zbog brbljavih, slabih i himbenih⁵⁶ ljudi završimo vrlo kratkim zaključkom tako važno pitanje.

XIII. Svaka narav koja može postati manje dobra dobra je, a svaka narav dok se kvari postaje manje dobrom. Ili joj naime kvarenje ne može naškoditi pa se ne kvari, ili ako se kvari, kvarenje joj škodi, a ako škodi, umanjuje nešto od njezina dobra i čini je manje dobrom. Jer ako je posvema lišava svakog dobra, što god od nje bude ostalo, neće se više moći kvariti jer neće biti nikakvog dobra čijim bi oduzimanjem kvarenje moglo naškoditi; a čemu kvarenje ne može škoditi, to se ne kvari. Nadalje, narav koja se ne kvari, nije pokvarljiva; bit će to dakle narav koja je kvarenjem učinjena nepokvarljivom – reći pak to sasvim je besmisleno.⁵⁷ Stoga je, i to se veli posve istinito, svaka narav dobra ukoliko je narav, jer ako je nepokvarljiva bolja je od pokvarljive; ako je pak pokvarljiva, bez sumnje je dobra jer postaje manje dobrom dok se kvari. A sada, svaka narav je ili pokvarljiva ili nepokvarljiva. Dakle, svaka je narav dobra. Naravlju nazivam ono što se običava zvati također bićem;⁵⁸ prema tome, svako je biće ili Bog ili od Boga jer svako dobro ili je Bog ili je od Boga.

⁵⁶ Čini se da se u oba slučaja radi o manihejcima, usp. *Conf.* 3, 6, 10; 7, 2, 3.

⁵⁷ Usp. *Confessiones* 7, 12, 18.

creatori angelorum. Non enim uel bonitas eius quasi aliquo taedio uel omnipotentia difficultate deficeret ad creandos alios, quos in eis sedibus collocaret quas peccando alii deseruissent, aut creatura spiritalis quantilibet numeri si pro suis meritis damnaretur angustare posset ordinem qui conuenienter et decenter excipit quoscumque damnatos^a. Quaecumque se igitur consideratio nostra conuerterit, ineffabiliter laudandum inuenit deum naturarum omnium conditorem optimum et administratorem iustissimum. PL 1289

36. Postremo, ut relinquamus contemplationem pulchritudinis rerum his, qui eam diuino munere uidere possunt, nec eos ad ineffabilia contuenda uerbis conemur adducere et tamen propter loquaces aut infirmos aut insidiosos homines tantam quaestionem breuissima complexione peragamus.

XIII. Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est, et omnis natura dum corrumpitur minus bona fit. Aut enim non ei nocet corruptio et non corrumpitur, aut si corrumpitur nocet ei corruptio, et si nocet minuit aliquid de bono eius et eam minus bonam facit. Nam si penitus eam priuat omni bono quicquid eius remanebit iam corrumpi non poterit, quia nullum erit bonum cuius ademptione possit nocere corruptio; cui autem non potest nocere corruptio non corrumpitur. Porro natura quae non corrumpitur incorruptibilis est; erit ergo natura – quod absurdissimum est dicere –, corruptione facta incorruptibilis. Quapropter, quod uerissime dicitur, omnis natura in quantum natura est bona est, quia si est incorruptibilis, melior est quam corruptibilis, si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est. Naturam uoco quae et substantia dici solet; omnis igitur substantia aut deus aut ex deo, quia omne bonum aut deus aut ex deo.

⁵⁸ Pojam *substantia* ovdje prevodimo riječju “biće” jer se misli na samostalno biće.

^a CC pogrešno: *damnatas*

37. Pošto smo ovo ustanovili i utvrdili kao za početak našeg razmišljanja, pazi na ono što slijedi. Svaka razumska narav sazdana sa slobodnim odlučivanjem volje bez sumnje zaslužuje pohvalu ako ostane u uživanju najvišeg i nepromjenljivog dobra; i svaka koja teži da u tom ostane, zaslužuje također pohvalu. Svaka pak koja u njemu ne ostaje i ne želi se potruditi da bi ostala zaslužuje prijekor ukoliko ondje nije i ukoliko se ne trsi da ondje bude. Ako se dakle hvali razumska narav koja je stvorena, nitko ne sumnja da treba hvaliti onoga koji ju je stvorio; ako se pak kudi, nitko ne sumnja da je u samom njezinom prekoravanju hvaljen njezin Tvorac. Kad je dakle korimo zbog toga što ne želi uživati u najvišem i nepromjenljivom dobru, to jest u svojem Tvorcu, njega bez svake sumnje hvalimo. Koliko li je dakle dobro i kako li svim neizrecivim jezicima ili svim neizrecivim mislima valja razglašavati i častiti Boga, Stvoritelja sviju stvari, bez čije pohvale niti možemo biti hvaljeni niti karani! Ne može nam se naime spočitavati zašto u njemu ne ostajemo, osim zato jer je veliko i najviše i prvo naše dobro ostati u njemu. A odakle to ako ne odatle što je on neizrecivo dobro? Što se dakle može naći u našim grijesima zbog čega bi on bio prekoravan kad nema prijekora za naše grijeha ako se njega ne hvali?

38. A što se uostalom drugo kudi u samim stvarima koje su pokuđene doli opačina? A ne kudi se opačina nijedne od njih osim one čija se narav hvali. Jer ili je u skladu s naravi ono što kudiš, pa to nije opačina i treba više ispravljati tebe kako bi umio pravedno prekoravati negoli ono što nisi s pravom prekorio; ili ako je opačina, nužno je da bude također protiv naravi⁵⁹ kako bi se mogla s pravom pokarati. Naravski, svaka je opačina protiv naravi samim time što je opačina. Jer ako ne škodi naravi, nije opačina; a ako je opačina stoga jer škodi, opačina je zato što je protiv naravi. Pače, ako se neka narav kvari ne zbog svoje nego zbog tuđe opačine, ne prekorava se s pravom te valja istražiti nije li ona narav uslijed čije

⁵⁹ Nasuprot manihejcima koji su držali da se čovjek po nužnosti kvari i griješi zbog neizbježnog kontakta s već pokvarenim i grešnim naravima Augustin ističe: nije moguće doći do nekog drugog uzroka kvarenja i opačine slo-

37. Quibus constitutis atque firmatis tamquam in capite rationationis nostrae adtende quod dicam. Omnis natura rationalis cum libero uoluntatis arbitrio condita, si manet in fruendo summo atque incommutabili bono, procul dubio laudanda est; et omnis quae tendit ut maneat etiam ipsa laudanda est. Omnis autem quae non in eo manet et non uult agere ut maneat, in quantum ibi non est et in quantum non id agit ut ibi sit, uituperanda est. Si ergo laudatur rationalis natura quae facta est, nemo dubitat laudandum esse qui fecit; et si uituperatur, nemo dubitat eius conditorem in ipsa eius^a uituperatione^b laudari. Cum enim propterea uituperamus hanc, quoniam summo et incommutabili bono id est creatore suo frui non uult, illum sine ulla dubitatione laudamus. Quantum ergo bonum et quam uel ineffabiliter linguis omnibus uel ineffabiliter cogitationibus omnibus praedicandus et honorandus est creator omnium deus, sine cuius laude nec laudari possumus nec uituperari! Non enim uituperari possumus quia in eo non manemus nisi quia magnum et summum et primum nostrum bonum est manere in illo. Vnde autem hoc, nisi quia ille ineffabile bonum est? Quid ergo inueniri potest in nostris peccatis unde ille uituperetur, quando uituperatio peccatorum nostrorum nulla est nisi ille laudetur?

38. Quid quod etiam in ipsis rebus quae uituperantur nullius uituperatur nisi uitium? Nullius autem uituperatur uitium nisi cuius natura laudatur. Aut enim secundum naturam est quod uituperas et non est uitium tuque magis emendandus es ut recte uituperare noueris quam illud quod non recte uituperas, aut si uitium est ut recte uituperari possit, etiam contra naturam sit necesse est. Omne quippe uitium, eo ipso quo uitium est, contra naturam est. Si enim naturae non nocet, nec uitium est; si autem quia nocet ideo uitium est, ideo uitium est quia contra naturam est. Quodsi non suo sed alieno uitio natura corrumpitur, iniuste uituperatur, et quaerendum est utrum illa natura non corrumpatur uitio suo,

bodnoga bića, a da to ne bude njegova vlastita volja da se kvari ili da kvari druge; usp. 3, 17, 47 – 3, 18, 50.

^a CC pogrešna interpunkcija

^b CC pogrešno: *uitaperatione*

se opačine mogla pokvariti druga narav, pokvarena zbog vlastite
 50 opačine. A što je drugo “biti izopačen” ako ne “biti manom iskvaren”? Nadalje, narav koja nije izopačena nema mane, ona pak čijom se opačinom pokvarila neka druga narav svakako ima manu. Ova je dakle prije iskvarena i prije se pokvarila zbog svoje opačine, a njezinom se opačinom može iskvariti druga narav. Odatle se zaključuje kako je svaka opačina protiv naravi, pa i protiv naravi one stvari čija je ona opačina. Stoga, jer se ni u kojoj stvari ne kudi drugo doli opačina, a opačinom je zato što je protiv naravi one stvari čija je opačina, ne prekora se s pravom opačina nijedne druge stvari doli one čija se narav hvali. Jer s pravom ti se u opačini ništa ne
 60 dopada budući da ona kvari ono što ti se u naravi dopada.

XIV. 39. Valja pogledati također ovo: kaže li se s pravom da se neka narav kvari uslijed opačine neke druge naravi, a da nema nikakve vlastite opačine?⁶⁰ Ako naime narav koja k drugoj pristupa sa svojom opačinom da bi je pokvarila u ovoj ne nalazi ništa pokvarljivo, ne kvari je; ako pak nalazi, pošto je pridodala svoju opačinu, ona izvodi njezino kvarenje. Jer onaj koji je jači neće se pokvariti od slabijeg ako se ne želi pokvariti; ako pak želi, prije se počinje kvariti uslijed svoje mane negoli uslijed tuđe. A ne može se pokvariti ni jednaka od jednake ako neće. Doista, koja god narav s opačinom pristupi k onoj koja je bez opačine da bi je pokvarila, već samim
 10 time ne pristupa kao jednaka, nego oslabljena svojom opačinom. No ako jača narav pokvari slabiju, onda ili to biva zbog opačine jedne i druge ako biva uslijed zle želje obiju njih, ili uslijed opačine jače naravi ako je ta narav toliko odličnija da, premda pokvarena,
 15 nadilazi onu nižu koju kvari. Jer tko bi s pravom kudio plodove zemlje zato što se ljudi njima ne služe na dobar način, pa jer su iskvareni svojom opačinom, kvare njih zlorabeći ih za raskoš? Međutim, ludo bi bilo sumnjati u to da je čovjekova narav, ma bila ona i pokvarena, izvrsnija i krepkija od bilo kojeg zemaljskog ploda bez mane.⁶¹

⁶⁰ Usp. 1, 10, 20.

⁶¹ Protiv manihejaca Augustin stalno ističe ontološku izvrsnost i nadmoć

cuius uitio potuit alia natura corrumpi. Sed quid est aliud uitari nisi uitio corrumpi? Porro natura quae non uitatur caret uitio, cuius autem uitio alia natura corrumpitur habet utique uitium. Prior ergo uitiosa est et prior corrumpitur uitio suo, cuius uitio alia quoque corrumpi potest. Ex quo colligitur contra naturam esse omne uitium, etiam eius rei cuius est uitium. Quapropter, quoniam in quacumque re non uituperatur nisi uitium, ideo autem uitium est quia contra naturam eius rei est cuius est uitium, nullius rei recte uituperatur uitium nisi cuius natura laudatur. Non enim tibi recte in uitio displicet nisi quia uitiat quod in natura placet.

XIV. 39. Videndum est etiam illud, utrum uere dicatur aliquam naturam naturae alterius uitio corrumpi, nullo adiuncto uitio suo. Si enim natura quae accedit cum uitio suo ad aliam corrupendam non in ea corruptibile aliquid inuenit, non eam corrumpit; si autem inuenit, adiuncto eius uitio corruptionem eius operatur. Potentior enim ab infirmiore si corrumpi nolit non corrumpitur; si autem uelit, prius incipit uitio suo corrumpi quam alieno. Aequalis autem ab aequali nihilominus corrumpi si nolit, non potest. Nam quaecumque natura cum uitio ad eam quae sine uitio est ut corrupat accedit, eo ipso non aequalis accedit sed infirmior uitio suo. Si uero potentior inualidiorem corrumpit, aut utriusque uitio fit si utriusque praua cupiditate fit, aut uitio potentioris si naturae tanta praestantia est ut inferiorem quam corrumpit etiam uitiosa praecedat. Quis enim recte uituperauerit fructus terrae quod homines non utantur bene corruptique uitio suo corrumpant eos abutendo ad luxuriam, cum tamen dubitare dementis sit praestantioris potentioris esse hominis naturam etiam uitiosam quam non uitiosas quasque fruges?

duhovne razine nad čisto materijalnom i ne dopušta asimilaciju božanske naravi u materijalnost, usp. također *Conf.* 3, 10, 18.

- 20 40. Može se također dogoditi da jača narav pokvari neku slabiju i da to ne bude uslijed opačine nijedne od njih, ako opačinom nazovemo baš ono što zaslužuje prijekor. A tko bi se usudio koristiti bilo čestitog čovjeka koji ništa drugo ne traži od plodova doli pomoć prirode, bilo te plodove koji su se pokvarili pošto su mu poslužili za hranu? Nešto se takvo prema običaju ne naziva pokvarenost jer pokvarenost je obično i ponajprije ime za opačinu. Uostalom, u stvarima se može lako primijetiti da jača narav ponajčešće uopće ne kvari slabiju u korist zadovoljavanja svoje potrebe; nego bilo po redu pravednosti kad osvećuje krivicu – u skladu s tim pravilom
- 25 30 Apostol je rekao: *Ako netko kvari hram Božji, Bog njega kvari*⁶² – bilo po redu promjenljivih stvari koje nastupaju jedne pred drugima u skladu s najprikladnijim zakonima danim prema silama svakog dijela svemira. Ako bi naime sunce svojim sjajem pokvarilo nečije oči nesposobne da podnesu svjetlost kako je u skladu s mjerom naravi, nipošto se ne smije misliti kako ih je sunce promijenilo da bi ili zadovoljilo neku potrebu svoga svjetla, ili da je to učinilo zbog neke svoje opačine, ili da kojim slučajem same oči valja koristiti jer su popustile ne samo svojem gospodaru te se otvorile prema svjetlu nego i samome svjetlu da bi se pokvarile. Od svih dakle načina kvarenja s pravom se kori onaj koji proizlazi iz poroka, a ostali se ne smiju nazivati kvarenjem jer zasigurno nisu iz poroka te ne mogu zaslužiti prijekora. Jer i za samu riječ “prijekor” misli se da je potekla odatle što je *soli vitio parata*: pripremljena je samo za opačinu, to jest odgovara joj i ide je.⁶³
- 35 40 45 41. Opačina pak, kao što započeh govoriti,⁶⁴ nije od drugud zlo, osim zato što se protivi naravi same stvari čija je opačina. Odatle je očito da je ova ista stvar, čija se opačina kudi, narav vrijedna pohvale tako da upravo priznajemo kako je prijekor opačina pohvala naravi, dakako onih čije su opačine prekoravane. Budući

⁶² 1 Kor 3, 17; *corrumpere* bi se ovdje moglo shvatiti kao razaranje, kako je to slučaj u hrv. prijevodu Biblije.

⁶³ Riječ *vituperatio* (prijekor) ima, čini se, neku vezu s *vitium* (opačina), ali samo u svom prvom dijelu, dok njezin drugi dio nema veze s *parare*; usp. A.

40. Potest etiam fieri ut aliquam inferiorem potentior natura corrumpat et hoc nullius earum uitio fiat, si quidem uitium dicimus quod uituperatione dignum est. Quis autem uel frugalem hominem nihil aliud de frugibus quam supplementa naturae quaeritantiem uituperare audeat aut easdem fruges quod usu ciborum eius corrumpuntur? Talis enim nec usitate^a corruptio dicitur, quia maxime uitii nomen solet esse corruptio. Nam et illud in rebus facile animaduerti potest, quod plerumque in nullos usus explendae indigentiae suae natura potentior inferiorem corrumpit, uel iustitiae ordine dum uindicat culpam – ex qua regula illud ab apostolo dictum est: *Si quis templum dei corruperit, corrumpit illum deus* –, uel ordine mutabilium rerum sibi cedentium secundum leges congruentissimas pro ualentia cuiusque partis uniuersitatis datas. Neque enim, si cuiusquam oculos pro naturae suae modulo ferendae lucis inualidos sol fulgore corrumpat, aut ad explendam indigentiam sui luminis eos commutare putandus est aut id facere ullo uitio suo aut saltem ipsi oculi uituperandi sunt, quia et domino suo cesserunt ut contra lucem aperirentur et ipsi luci ut corrumperentur. Omnium igitur corruptionum sola quae uitiosa est corruptio recte uituperatur, ceterae autem aut ne corruptions quidem dicendae sunt aut certe quia uitiosae non sunt dignae uituperatione esse non possunt. Nam et ipsa uituperatio, quod soli uitio parata, id est apta et debita sit, inde traxisse uocabulum creditur ut uituperatio diceretur.

41. Vitium autem, ut dicere coeperam, non aliunde malum est nisi quia naturae aduersatur eius ipsius rei cuius est uitium. Vnde manifestum est hanc eandem rem cuius uitium uituperatur naturam esse laudabilem, ita ut omnino hanc ipsam uituperationem uitiorum naturarum laudem esse fateamur, earum scilicet quarum

Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latin. Histoire des mots*, Paris 1932., str. 1118.

⁶⁴ Usp. 3, 13, 38.

^a CC pogrešno: *uisitate*

50 da se opačina protivi naravi, zloća opačina toliko raste koliko se
 umanjuje cjelovitost naravi. Kada dakle kudiš opačinu, svakako
 hvališ ono čiju cjelovitost želiš. A čiju to ako ne cjelovitost naravi?
 Savršena naime narav u svojem rodu ne samo da ne zaslužuje pri-
 jekor već naprotiv zaslužuje pohvalu. Nazivaš dakle opačinom ono
 55 što si razabrao da nedostaje savršenstvu naravi te u dovoljnoj mjeri
 svjedočiš da ti se sviđa ona za koju karanjem njezine nesavršenos-
 ti hoćeš da bude savršena.⁶⁵

XV. 42. Ako dakle prijekor samih opačina čak preporučuje lje-
 potu i dostojanstvo onih naravi čije se opačine prekoravaju, koliko
 li više u njihovim opačinama valja hvaliti Boga, Stvoritelja svih na-
 ravi! Jer i to imaju od njega da su naravi i utoliko su iskvarene uko-
 5 liko se udaljuju od onoga čijim su umijećem stvorene, te se utoliko
 s pravom kude ukoliko onaj koji ih kudi uočava umijeće po kojem
 su stvorene da bi u njima kudilo ono što u njima ne vidi. I ako samo
 umijeće po kojem je sve učinjeno, to jest najviša i nepromjenljiva
 mudrost Božja,⁶⁶ uistinu i u najvišoj mjeri jest, kao što jest, po-
 10 gledaj kamo teži sve ono što se od nje udaljuje. Taj manjak ipak ne
 bi zaslužio prijekor osim ako nije hotimičan. Ta pripazi, molim te,
 kudiš li s pravom ono što jest tako kako je trebalo biti? Mislim da
 ne, ali sigurno s pravom kudiš ono što nije kako je trebalo biti.
 Nitko pak ne duguje ono što nije primio. I tko god je dužnik, kome
 15 on duguje ako ne onome od koga je primio ono što duguje? Jer i
 ono što se dobiva nasljeđivanjem, duguje se onome koji je to dao u
 nasljedstvo; i što god se od zajmova vraća zakonitim nasljednicima,
 svakako se to vraća onima od kojih su to ovi zakonito naslijedili;
 inače se to ne bi trebalo nazivati vraćanjem nego prijenosom ili
 20 otpustom ili nekako drugačije. Zbog toga sasvim bezumno velimo

⁶⁵ Ovo je tipično protumanihejska argumentacija. Mana ili opačina može se pojaviti samo u nekoj naravi ili biću i time indirektno pokazuje da je to biće vrijedno hvale. Manihejci međutim poistovjećuju opačinu s nekom zlom naravi koja u biću zasebno postoji. Time razaraju jedinstvo bića i njegove naravi. Više o tome u Augustinovoj kritici temeljnog Manijevog spisa zvanog *Fundamenti: Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti* 35–34 (PL 42, 173–206).

⁶⁶ I ovdje je nazočna Augustinova zamisao o Bogu koji poput umjetnika

uitia uituperantur. Quia enim uitium naturae aduersatur, tantum additur malitiae uitiorum quantum naturarum integritati minuitur. Cum ergo uituperas uitium, id profecto laudas cuius integritatem desideras. Cuius autem nisi naturae integritatem? Natura enim perfecta non solum nulla uituperatione sed etiam laude in suo genere digna est. Quod ergo perfectioni naturae deesse perspexeris, id uocas uitium, satis tibi eam placere contestans quam uituperatione imperfectionis eius uelles esse perfectam.

XV. 42. Si igitur uituperatio uitiorum ipsarum etiam quarum sunt uitia naturarum decus dignitatemque commendat, quanto magis deus conditor omnium naturarum etiam in earum uitiiis laudandus est! cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum uitiosae sint in quantum ab eius qua factae sunt arte discedunt, et
 in tantum recte^a uituperentur in quantum earum uituperator artem
 qua factae sunt uidet, ut hoc in eis uituperet quod ibi non uidet. Et
 si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommu-
 tabilis sapientia dei, uere summeque est, sicuti est, respice quo ten-
 dat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset uituperatione dignus nisi esset uoluntarius. Adtende enim, quaeso, utrum recte uituperes quod ita est sicuti esse debuit; non opinor, sed utique quod non ita est ut debuit. Nemo autem debet quod non accepit. Et quisquis debet, cui debet, nisi a quo accepit ut debeat? Nam et quae redduntur tralegando ei redduntur qui tralegauerit, et quod creditorum iustis successoribus redditur, ipsis utique redditur quibus isti iure succedunt; aliter non redditio, sed cessio uel amissio uel si quid aliud huius modi nominanda est. Quapropter

PL 1292

oblikuje svijet prema idejama ili arhetipskim numeričkim uzorcima u svom božanskom umu tako da je u svijetu sve pravilno (ritmički odnosno numerički) raspoređeno te očituje svoju umjetničku vrijednost (usp. također gore 2, 16, 41 – 2, 17, 46). Augustin se pritom oslanja na djelo neopitagorovca iz 2. st. po Kr. Nikomaha iz Gerase *Introductio arithmetica* (ed. R. Hoche, Lipsiae 1886) što ga je Apulej preveo na latinski, usp. F. de Capitani, *nav. dj.*, 197 sl.

^a CC ispustio (pogrešno)

kako ne trebaju manjkati sva vremenita bića koja su u ovom redu stvari tako smještena da ako ne manjkaju, ne bi nakon prošlih mogla nadoći buduća da se u svom rodu razvije sva ljepota vremenâ. Koliko su naime primila toliko djeluju i toliko uzvraćaju onome kome duguju to što jesu onoliko koliko jesu. Tko naime žali što se ona gube, treba da pripazi na svoj govor, barem na onaj kojim se on na to žali, ako se smatra da je pravedan i mudročću prodahnut. Ako bi netko volio jedan dijelić toga govora, što se tiče njegovoga zvuka, i ne bi htio da on nestajući ustupi mjesto drugima čijim je nestajanjem i slijedom satkan sav onaj govor, bio bi smatran čudovišno glupim.⁶⁷

43. U ovim dakle stvarima koje nestaju zbog toga jer im nije bilo dano da i dalje postoje kako bi se sve u svoje vrijeme razvilo, nitko s pravom ne prekoraiva njihov nestanak jer nitko ne može reći: "Trebalo je da to i dalje ostane," budući da se dobivene granice ne mogu prekoračiti. No u razumskim stvorovima, bili oni grešni ili ne, na najprikladnije se načine određuje sveopća ljepota: bilo da u njima nema nikakvih grijeha – što je sasvim ludo reći, jer grijehi barem onaj koji osuđuje kao grijeh ono što nije grijeh – bilo pak da ne treba koriti grijeh – što nije ništa manje ludo, jer počinju li uskraćivati pohvalu onom što je pravilno učinjeno, uskomešalo bi se sveukupno usmjerenje ljudskog duha i izokrenuo bi se život – bilo da se kudi ono što je učinjeno kako je trebalo da bude te bi se pojavila prokletstva vrijedna ludost ili, da se izrazim blaže, najnesretnija zabluda – ili pak ako nas najistinitije razmišljanje obvezuje, kao što nas i obvezuje, da budu karani grijesi i da se s pravom kara što god se stoga kara jer nije onako kako je trebalo da bude, istražuj što je dužna grešna narav i naći ćeš da je to dobro djelo; istražuj kome je dužna i naći ćeš Boga. Od njega je naime dobila to da može pravo djelovati kada hoće, od njega je također dobila da bude nesretna ako ne djeluje pravo i blažena ako djeluje.

⁶⁷ Augustin često (i u protumanihejskim spisima) rabi ovu usporedbu o nužnom slijedu, trajanju i nestajanju slogova i riječi u govoru te ih gleda u odnosu prema ljepoti govora i misli, usp. *De vera rel.* 21, 41; 22, 42; *De natura boni* 8, 8; *Contra epist. Fund.* 41, 48.

omnia temporalia quae in hoc rerum ordine ita locata sunt ut nisi deficient non possint praeteritis futura succedere, ut tota temporum in suo genere pulchritudo peragatur, absurdissime dicimus non debere deficere. Quantum enim acceperunt, tantum agunt, et tantum reddunt ei cui debent quod sunt in quantumcumque sunt. Qui enim dolet ea deficere sermonem suum oportet attendat, eum certe ipsum quo ista conqueritur, si iustum et a prudentia profectum esse arbitratur. Cuius sermonis quod ad sonum eius attinet si quis unam particulam diligit nec eam velit ceteris deficiendo locum dare, quibus decedentibus et succedentibus totus sermo ille contexitur, mirabilis dementiae iudicabitur.

43. In his igitur rebus quae ideo deficient quia non ultra esse acceperunt, ut suis temporibus omnia peragantur, nemo defectum recte uituperat, quia nemo potest dicere: "Debuit permanere", cum acceptas metas transire non posset. In creaturis autem rationalibus, quibus siue peccantibus siue non peccantibus uniuersalis pulchritudo modis congruentissimis terminatur, aut nulla peccata sunt – quod absurdissimum est dicere; peccat enim saltim qui uel damnat quasi peccata quae nulla sunt –, aut non sunt uituperanda peccata – quod nihilominus absurdum est; incipient quippe nec recte facta laudari et tota turbabitur humanae mentis intentio uitamque subuertet –, aut uituperabitur factum quod ita factum est ut debuit, et execrabilis insania uel, ut mitius loquar, error miserimus orietur; aut si cogit uerissima ratio, sicuti cogit, ut et uituperentur peccata et quicquid recte uituperatur ideo uituperetur quia non ita est ut esse debuit, quaere quid debeat natura peccatrix et inuenies recte factum, quaere cui debeat et inuenies deum. A quo enim accepit posse recte facere cum uelit, ab eo accepit ut sit etiam misera, si non fecerit, et beata, si fecerit.

44. A budući da nitko ne nadilazi zakon svemogućega Stvoritelja, nije dopušteno da duša ne uzvрати duga. Ili ga naime uzvraća služeći se dobro onime što je primila, ili ga uzvraća gubeći ono
 55 čime se nije htjela dobro poslužiti. I tako, ako ga ne uzvraća čineći pravdu, uzvratit će ga podnoseći nesreću, jer oba puta odzvanja riječ o onom dugu. Što je rečeno, moglo se reći i na ovaj način: “Ako ne uzvraća čineći ono što je dužna, uzvratit će podnoseći ono što je dužna.” Ove pak stvari nisu razdijeljene nikakvim vremen-
 60 skim razmakom – kao da u jednom vremenu duša ne bi činila što je dužna, a u drugom bi podnosila što je dužna – te ni za trenutak vremena sveopća ljepota nije nagrđena tako da bi u njoj rugoba grijeha bila bez uresa kazne; ali štogod sada bilo kažnjeno u velikoj skrovitosti, čuva se za objavljivanje i za oštar osjećaj nesreće na bu-
 65 dućem sudu.⁶⁸ Jer kao što onaj koji ne bdije spava, tako i svaki onaj koji ne čini ono što je dužan bez odgađanja podnosi ono što je dužan, jer toliko je blaženstvo pravednosti da se od nje nitko nikamo ne može udaljiti osim u nesreću. Dakle, u svemu nestajanju one stvari koje nestaju ili nisu dobile da dalje postoje pa nema nikakve
 70 krivnje – kao što ni onda kada postoje nema nikakve krivnje jer nisu dobile da budu više negoli jesu – ili neće htjeti da budu ono što su primile da budu, kad bi to htjele biti; a budući da je to dobro, krivica je ako to neće htjeti.⁶⁹

XVI. 45. Bog pak nije nikome ništa dužan jer on sve dobrostivo daje. I ako netko zbog svojih zasluga veli da mu on nešto duguje, nije mu sigurno dugovao to da postoji; nije naime bilo onoga kome bi Bog to dugovao. Pa ipak, kakva je zasluga obratiti se ono-
 5 me od koga postojiš da te učini još boljim pošto ti je udijelio to da postojiš? Što si mu dakle dao unaprijed da to zahtijevaš kao dug kad

⁶⁸ Usp. 2 Pt 2, 4. 9; Jud 6.

⁶⁹ Nasuprot manihejskim dualistima prema kojima su sva bića sastavljena od svijetle i tamne, odnosno duhovne (dobre) i materijalne (zle) zbiljnosti, Augustin ističe temeljnu razliku između ontološkog statusa nerazumskih i razumskih bića. Prva vrše ono što moraju nastajući i propadajući, već prema svojoj naravi; druga vrše ono što trebaju ako pravo koriste slobodnu volju koju im

44. Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit aut reddit amittendo quod uti noluit bene. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam, quia in utroque uerbum illud debiti sonat. Hoc enim modo dici potuit PL 1293 quod dictum est: “Si non reddet faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet”. Nullo autem interuallo temporis ista diuiduntur – ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patiatur quod debet –, ne uel puncto temporis uniuersalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore uindictae; sed in futurum iudicium seruatur ad manifestationem atque ad acerrimum sensum miseriae quicquid nunc occultissime uindicatur. Sicut enim qui non uigilat dormit, sic quisquis non facit quod debet sine interuallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo iustitiae ut nemo ab ea nisi ad miseriam possit abscedere. In omnibus ergo defectibus aut non acceperunt ultra esse quae deficiunt et nulla culpa est – sicut etiam cum sunt, quia non acceperunt amplius esse quam sunt, nihilominus nulla culpa est –, aut nolunt esse, quod, si uellent, esse acceperunt, et quia bonum est, reatus est si nolint.

XVI. 45. Deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat. Et si quisquam dicet aliquid ab illo deberi meritis suis, certe ut esset non ei debebatur; non enim erat cui deberetur. Et tamen, quod meritum est conuerti ad eum ex quo es, ut ex ipso etiam melior sis ex quo habes ut sis? Quid ergo ei praerogas ut tamquam debitum poscas? quando si nolles ad eum conuerti nihil

je Stvoritelj dao da dobro djeluju. Prvima je Stvoritelj htio dati neku nužnost ponašanja, dok je drugima udijeljena moć da čine dobro, no ona im je dana kao voljna ili slobodna promjenljiva veličina i to tako da je čovjek u stanju da je spozna kao takvu (tj. kao voljnu, slobodnu). Radi se o temeljnoj razlici dualističke manihejske i kršćanske metafizike, usp. Ch. Puech, *Sur manichéisme et autres essais*, Paris 1979., str. 143 sl. 169 sl. 288–290. 404–427.

njemu ništa ne bi manjkalo ako se ti ne bi htio njemu obratiti,⁷⁰ a tebi bi manjkao on bez kojega tebe uopće ne bi bilo i po kojemu jesi nešto, tako da doduše ne bi bio ništa, nego bi bio nesretan ako mu
 10 okrećući se prema njemu ne bi uzvratio ono što jesi. Sva su dakle bića njegovi dužnici: ponajprije, za sve ono što jesu ukoliko su naravi; zatim, za sve ono što mogu bolje biti ako hoće, i to sva bića koja su primila moć htijenja i ono što treba da budu. Nitko dakle nije kriv za ono što nije primio; zbog onoga pak jer nije učinio što
 15 je dužan, s pravom je okrivljen. A dužnik je ako je primio slobodnu volju i posve dostatnu sposobnost.

46. A sve dotle dok svatko ne čini ono što je dužan, Stvoritelj nema nikakve krivice tako da je njemu na hvalu jer se podnosi što treba podnositi; a u tome pak da se kudi ono što je bila dužnost
 20 učiniti, a nije bilo učinjeno, hvaljen je onaj kojemu se hvala duguje. Ako si naime pohvaljen ti jer vidiš ono što trebaš učiniti, koliko više onaj koji nalaže htjeti i daje moći te ne dopušta nekažnjeno ne htjeti, budući da ti to ne vidiš osim u onome koji je nepromjenljiva svjetlost! Ako je naime svatko dužan ono što je primio i ako je čovjek stvoren takav da nužno griješi, dužnost mu je da griješi. Kada
 25 dakle griješi, čini ono što je dužan. Ako je zločin da se ovo kaže, onda nikoga ni njegova ni tuđa narav ne sili na grijeh. Jer nitko ne griješi kad podnosi ono što neće. Ako pak pravedno trpi, ne griješi u tom što protiv volje trpi nego je sagriješio u tome što je hotimice tako postupio da sada s pravom trpi ono što neće. A kako griješi
 30 ako nepravedno trpi? Pa nije grijeh nešto nepravedno trpjeti, već nešto nepravedno učiniti. A ako čovjek nije ni svojom ni tuđom naravi prisiljen da griješi, preostaje da griješi po vlastitoj volji. Ako bi to htio prebaciti na Stvoritelja, ti bi očistio grešnika koji nije učinio
 35 ništa drugo doli ono što je naložio njegov Tvorac; ako se pak s pravom brani, on nije sagriješio; nema dakle ničeg što bi mogao prebaciti na Stvoritelja.⁷¹ Hvalimo dakle Stvoritelja ako se može braniti grešnik, hvalimo ga također ako se ne može. Jer ako se s pravom

⁷⁰ Čovjek postiže blaženstvo (*beatitudo*) ako se okrene prema izvoru ili iskonu svoga bića te odatle živi; bez toga se on uvaljuje u nesreću. Augustin ovdje

ei deesset, tibi autem ipse, sine quo nihil esses et ex quo ita es aliquid, ut, nisi conuertendo te ad illum reddideris ei quod ab ipso es, non quidem nihil, sed miser tamen eris. Omnia ergo illi debent: primo quidquid sunt in quantum naturae sunt, deinde quidquid melius possunt esse si uelint quaecumque acceperunt, ut uelint, et quidquid oportet eas esse. Ex eo igitur quod non accepit, nullus reus est; ex eo uero quod non facit quod debet, iuste reus est. Debet autem, si accepit uoluntatem liberam et sufficientissimam facultatem.

46. Vsque adeo autem dum non facit quisque quod debet nulla culpa est conditoris, ut et laus sit quoniam quod debet patitur, et in eo ipso quod uituperatur non faciendo quod debet non nisi laudetur ille cui debet. Si enim tu laudaris uidendo quid facere debeas, cum id non uideas nisi in illo qui est incommutabilis ueritas, quanto magis ille qui et uelle praecepit et posse praebuit et non inpune nolle permisit! Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet, sed nec aliena. Non enim quisque dum id quod non uult patitur peccat. Nam si iuste patitur, PL 1294 non in eo peccat quod patitur inuitus, sed in eo peccauit quod ita fecit uolens ut quod nollet iure pateretur. Si autem iniuste patitur, quo modo peccat? Non enim iniuste aliquid pati sed iniuste aliquid facere peccatum est. Quod si neque sua neque aliena natura peccare quis cogitur, restat ut propria uoluntate peccetur. Quod si tribuere uolueris conditori, peccantem purgabis, qui nihil praeter sui conditoris instituta commisit; qui si recte defenditur non peccauit; non ergo est quod tribuas conditori. Laudemus ergo conditorem si potest defendi peccator, laudemus si non potest. Si enim

usvaja neke neoplatonske zamisli (usp. Plotin: *Enn.* 6, 9, 6; 6, 9, 8), ali ih smješta u svoj kršćanski kontekst i time im mijenja ton.

⁷¹ Usp. 3, 6, 18.

brani, nije grešnik; hvali dakle Stvoritelja; ako se pak ne može brani,
 40 niti, utoliko je grešnik ukoliko se okrenuo od Stvoritelja; hvali dakle
 Stvoritelja. Dakle uopće ne nalazim niti se može naći i tvrdim da
 uopće nema načina kako da se naši grijesi pripisu našem Stvori-
 telju Bogu, kad čak i u njima otkrivam da je on vrijedan hvale ne
 samo zato što ih kažnjava nego i zato što nastaju kad se odstupa od
 45 njegovih istine.

E: Veoma rado to prihvaćam i odobravam; slažem se kako je
 posve istinito da se ni na koji način ne može dogoditi da se naši gri-
 jesi s pravom pripisu našem Stvoritelju.

XVII. 47. Ali htio bih ipak znati, ako je moguće, zašto ne
 griješi ona narav za koju je Bog unaprijed znao da neće griješiti i
 zašto griješi ona narav za koju je on unaprijed vidio da će griješiti.
 Jer više ne mislim kako samo Božje predznanje sili onu da ne gri-
 5 ješi ni ovu da griješi. Ali kad ne bi bilo nikakvog uzroka, razumsko
 stvorenje ne bi se tako podijelilo da jedni stvorovi ne bi nikada
 griješili, drugi bi u griješnju ustrajali, a drugi opet kao u sredini
 između obojih koji put bi griješili, a koji put bi se obratili da pravo
 djeluju. Koji uzrok dijeli stvorenje u ova tri dijela?⁷² No neću da mi
 10 se odgovori: “Volja”;⁷³ ja naime tražim uzrok samoj volji. Pa nije
 bez razloga da onaj stvor nikada ne želi griješiti, ovaj se nikada ne
 želi suzdržavati, dok onaj neki koji put hoće, koji put neće; svi su
 oni naime istoga roda. Jer čini mi se da vidim samo to kako ova
 trostruka volja razumskoga stvorenja nije bez uzroka. No ne znam
 15 koji je to uzrok.

48. A: Budući da je volja uzrok grijeha, a ti tražiš uzrok same
 volje, kad bih ga ja mogao pronaći, nećeš li ti onda tražiti također
 uzrok onog uzroka koji je bio pronađen? I koji će biti način traže-
 nja, koji li svršetak ispitivanja i razglabanja, premda ne valja da
 20 bilo što tražiš onkraj korijena? Pripazi naime da ne bi pomišljao

⁷² Istraživanje uzroka različitih tipova volje tema je manihejske spekulacije
 koja rješenje vidi u dualizmu duhovnog i materijalnog principa iz kojih je sve
 sazđano, usp. *Conf.* 8, 9, 21 sl. – Budući da je isključeno da Božje predznanje
 sili razumna bića na to da hoće odnosno neće pravo djelovati (usp. 3, 6, 9 – 3,

iuste defenditur, non est peccator; lauda ergo creatorem; si autem
 defendi non potest, in tantum peccator est in quantum a creatore
 se auertit; lauda ergo creatorem. Omnino igitur non inuenio nec
 inueniri posse et prorsus non esse confirmo, quo modo tribuantur
 peccata nostra creatori nostro deo, quando et in ipsis eum lauda-
 bilem inuenio, non solum quod ea punit, sed etiam quod tunc fiunt
 cum ab eius ueritate receditur.

E. Accipio ista libentissime ac probō; et omnino uerum esse
 consentio nullo modo fieri posse ut creatori nostro recte peccata
 nostra tribuantur.

XVII. 47. Sed tamen scire uellem, si fieri posset, quare illa
 natura non peccet quam non peccaturam praesciuit deus, et quare
 ista peccet quae ab illo peccatura praeuisa est. Non enim iam puto
 ipsa dei praescientia uel illam non peccare uel istam peccare cogi.
 Sed tamen si nulla causa esset, non ita dispertiretur creatura ratio-
 nalis ut alia numquam peccet et alia in peccando perseueret, alia
 quasi media inter utramque aliquando peccet aliquando ad recte
 faciendum conuertatur. Quae causa in has tres partes eam distri-
 buit? Sed nolo mihi respondeatur: “Voluntas”; ego enim causam
 quaero ipsius uoluntatis. Non enim sine causa numquam uult illa
 peccare, numquam ista non uult, quaedam uero aliquando uult ali-
 quando non uult, cum eiusdem generis omnes sint. Hoc solum
 enim mihi uidere uideor, non sine causa esse istam tripartitam
 uoluntatem rationalis creaturae; sed quae causa sit nescio.

48. A. Quoniam uoluntas est causa peccati, tu autem causam
 ipsius uoluntatis inquiris, si hanc inuenire potuero, nonne causam
 etiam eius causae quae inuenta fuerit quaesiturus es? Et quis erit^a
 quaerendi modus, quis finis percontandi ac disserendi, cum te ultra
 radicem quaerere nihil oporteat? Caue enim putes quicquam po-

8, 23 passim) Evodije hoće znati koji je uzrok tako različitih plodova u djelo-
 vanju razumnih naravi; ništa se naime ne događa bez nekog uzroka.

⁷³ Usp. 1, 16, 35; 2, 20, 54.

^a CC ispustio (pogrešno)

kako se moglo reći bilo što istinitije od onoga što se reklo kako je lakomost korijen sviju zala,⁷⁴ to jest htjeti više negoli je dovoljno. A dovoljno je toliko koliko mjera naravi potražuje za očuvanje u svojoj vrsti. Jer lakomost, što se grčki veli φιλαργυρία, ne odzvanja samo u srebru ili u novcima odakle je dobila ime – jer novac se kod starih ponajčešće pravio od srebra ili od srebrne slitine – već je valja uočiti u svim stvarima za kojima se neuredno žudi, gdje god netko uopće hoće više negoli je dovoljno. A ta je lakomost pohlepa za novcima; nadalje, pohlepa je nevaljala volja. Dakle, nevaljala je volja uzrok sviju zala. Kad bi ona bila u skladu s naravi, svakako bi sačuvala narav i ne bi joj bila pogubnom pa zato ne bi bila opaka. Odatle slijedi da korijen sviju zala nije u skladu s naravi, što dostaje protiv onih koji hoće optužiti narav. Ako pak ti tražiš uzrok ovoga korijena, kako će on biti korijen sviju zala? Bit će to naime onaj koji je uzrok ovoga. A kad ga budeš našao, tražit ćeš, kao što rekoh, njegov uzrok pa u traženju nećeš imati ni kraja ni konca.

49. Ali napokon, koji bi mogao biti uzrok volje prije volje? Jer ili je i on volja pa se neće odstupiti od toga korijena volje, ili nije volja pa nema nikakvoga grijeha. Ili je dakle volja prvi uzrok grijeha ili nikakav grijeh nije prvi uzrok grijeha. Niti ima ikoga komu bi se s pravom uračunao grijeh, osim onomu koji griješi. Dakle, nikoga nema komu bi se grijeh s pravom uračunao osim onomu koji hoće – ali ne znam zašto ti se hoće tražiti drugo.⁷⁵ Osim toga koji god bio onaj uzrok volje, on je sigurno ili pravedan ili nepravedan. Ako je pravedan, tko mu se god bude podvrgao, neće griješiti; ako je nepravedan, neka mu se ne podvrgava i neće griješiti.

XVIII. 50. Ili je taj uzrok možda nasilan pa prisiljava protiv volje? Hoćemo li možda toliko puta ponoviti iste stvari? Prisjeti se

⁷⁴ 1 Tim 6, 10; *avaritia* i *cupiditas*: lakomost i pohlepa (napose za novcem).

⁷⁵ Evodijevo pitanje o uzroku volje zapravo odražava manihejski stav prema kojemu je moguće ići onkraj pojedinačne volje sve do “naravi” zla koja je “uzrok uzroka”, tj. istinski uzrok popuštanja zlu, barem tako dugo dok čovjek nije pri-

tuisse dici uerius quam id quod dictum est, radicem omnium malorum esse auaritiam, hoc est plus uelle quam sat est. Tantum autem sat est quantum sibi exigit naturae in suo genere conseruandae modus. Auaritia enim, quae graece φιλαργυρία dicitur, non in solo argento uel in nummis magis unde nomen duxisse resonat – argento enim nummi aut mixto argento frequentius apud ueteres fiebant –, sed in omnibus rebus quae inmoderate cupiuntur intellegenda est, ubicumque omnino plus uult quisque quam sat est. Haec autem auaritia cupiditas est, cupiditas porro improba uoluntas est. Ergo improba uoluntas malorum omnium causa est. Quae si secundum naturam esset, conseruaret utique naturam nec ei perniciosa esset et ideo non esset improba. Vnde colligitur radicem omnium malorum non esse secundum naturam, quod sufficit aduersus omnes qui uolunt accusare naturas. Tu autem si huius radicis causam requiris, quo modo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit quae huius est causa. Quam cum inueneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es et quaerendi nullum habebis modum.

PL 1295

49. Sed quae tandem esse poterit ante uoluntatem causa uoluntatis? Aut enim et ipsa uoluntas est et a radice ista uoluntatis non recedetur^a, aut non est uoluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte inputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est cui recte inputetur nisi uolenti – sed nescio cur aliud te quaerere libeat. Deinde quaecumque illa causa est uoluntatis, aut iusta profecto est aut iniusta. Si iusta, quisquis ei optemperauerit non peccabit; si iniusta, non ei optemperet et non peccabit.

XVIII. 50. An forte uiolenta est et cogit inuitum? Num eadem totiens replicaturi sumus? Reminiscere superiorum quae a nobis

mio prosvjetljenje odnosno postao dionikom manihejske spoznaje koja oslobađa; usp. F. de Capitani, *nav. dj.*, 48–61; 499, bilj. 70; 503, bilj. 122.

^a pogrešno: *recedtur*

mnoštva onoga što smo rekli prije o grijehu i o slobodnoj volji. Ali ako ti je teško da sve to držiš u pamćenju, zadrži ovo najkraće: koji god bio taj uzrok volje, ako mu se nije moguće oduprijeti, popušta mu se bez grijeha; ako se pak može, neka mu se ne popušta pa se neće grijешiti. Ili možda on vara nekoga tko je neoprezan? Neka dakle pazi da ne bude prevaren. Ili zar je možda njegovo lukavstvo takvo da se uopće nije moguće čuvati? Ako je tako, nema grijeha.

10 Ta tko grijеši u onome čega se nikako ne može čuvati? A grijеši se; može se dakle čuvati.

51. A ipak se ne odobravaju i smatraju se potrebnima ispravljanja također neke stvari učinjene iz neznanja, kao što čitamo u božanskim knjigama. Apostol naime veli: *Postigoh milosrđe jer učinih iz neznanja*; a prorok veli: *Nemoj se sjetiti grijeha moje mladosti i mojega neznanja*.⁷⁶ Valja odbaciti također ono što je počinjeno iz nužnosti gdje čovjek hoće ispravno djelovati, ali ne može. Odakle su naime ove riječi: *Jer dobro koje hoću ne činim, nego zlo koje mrzim, to činim?* I one: *Htjeti dobro, to mi je nadohvat ruke, ali izvršiti ga ne nalazim načina?* I one: *Put žudi protiv duha, a duh protiv puti; to se naime jedno drugome protivi da ne činite ono što hoćete?*⁷⁷ Ali sve to pripada ljudima iz one prve osude na smrt; jer ako to nije čovjekova kazna nego njegova narav,⁷⁸ onda ovo nisu grijesi. Doista, ako čovjek ne odstupa od one mjere u kojoj je naravno načinjen tako da ne može postati boljim, on čini što treba činiti⁷⁹ kad ovo čini. No, da je čovjek dobar, bilo bi drugačije. A jer je sada tako, nije on dobar niti mu je u moći to da bude dobar, bilo tako da ne vidi kakav treba biti, bilo tako da vidi a da ne može biti kakav vidi da treba biti. Tko bi dvojio da je to patnja? A svaka patnja ako je pravedna, patnja je zbog grijeha i naziva se kazna; a ako je nepravedna patnja, jer nitko ne sumnja da je patnja, ona je čovjeku nametnuta od nekoga tko nepravedno vlada; s druge pak strane, budući da je svoj-

⁷⁶ 1 Tim 1, 13; Ps 24, 7. – U ovom poglavlju Augustin započinje s promišljanjem zbiljskog nesretnog stanja u kojem se stvorenje nalazi, dok je u prethodnim poglavljima u središtu pozornosti bila odgovornost odnosno krivica ljudske slobodne volje.

⁷⁷ Rim 7, 19; Rim 7, 18; Gal 5, 17.

tam multa de peccato et uoluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc breuissimum tene. Quaecumque ista causa est uoluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caueat ne fallatur. An tanta fallacia est ut caueri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri potest? Peccatur autem, caueri igitur potest.

51. Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur et corrigenda iudicantur, sicut in diuinis auctoritatibus legimus. Ait enim apostolus: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*; ait et propheta: *Delicta iuuentutis et ignorantiae meae ne memineras*. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi uult homo recte facere et non potest. Nam unde sunt illae uoces: *Non enim, quod uolo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago*; et illud: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio*; et illud: *Caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis?* Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione uenientium; nam si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset. Nunc autem quia ita est, non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit, siue non uidendo qualis esse debeat, siue uidendo et non ualendo esse qualem debere esse se uidet. Poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si iusta est peccati poena est et supplicium nominatur; si autem iniusta poena est, quoniam poenam esse nemo ambigit, iniusto aliquo dominante homini imposita est; porro quia de omnipotentia dei et

PL 1296

⁷⁸ Augustin se protivi manihejcima koji smatraju da je za čovjeka posve naravna suprotnost između duha i tijela jer se radi o elementima koji tvore sva složena bića i proizlaze iz dvaju originarnih počela sve stvarnosti: svjetla i tame, materije i duha.

⁷⁹ Usp. 3, 15, 44.

stveno bezumnicima dvojiti o Božjoj svemoći i pravednosti,⁸⁰ onda je ta patnja pravedna i nanesena je zbog nekog grijeha. Zaista, nije-
 35 dan nepravedni vladar nije mogao ukrasti čovjeka Bogu bez njegova znanja ili ga protiv njegove volje oteti kao od slabijega plašeći ga ili boreći se s njim, da bi ga onda nepravednom kaznom mučio.⁸¹ Preostaje dakle da ova patnja dolazi od čovjekove pravedne osude.

52. I ne treba se čuditi da čovjek nema slobodnog odlučivanja
 40 volje da izabere što da pravo čini; to je ili zbog neznanja ili zbog otpora što ga pruža putena navika koja se na neki način prirodno razvila silovitošću ljudskog rađanja pa on vidi i hoće ono što treba pravo činiti, ali ne može to izvršiti. Jer posve pravedna kazna za grijeh jest ta, da čovjek gubi ono čime se nije htio dobro služiti kad
 45 je bez ikakve poteškoće mogao da je htio; to jest, onaj koji premda zna ipak ne radi pravo, gubi znanje o tome što je pravo, a koji nije htio pravo raditi kad je mogao, gubi tu moć onda kad je hoće imati. Svaka naime duša koja griješi ima te dvije kaznene posljedice: neznanje i muku. Iz neznanja je nagrđuje zabluda, iz muke je
 50 pogađa trpljenje. Ali odobriti ono što je lažno umjesto istinitog da bi se grijeshilo protiv volje i ne moći se suspregnuti od razbludnih djela jer putena veza pruža otpor i nanosi bol, to nije svojstvo čovjekove naravi kakav je bio stvoren već je to kazna osuđenog čovjeka. A kad govorimo o volji slobodnoj za pravo djelovanje, očito govorimo o onoj u kojoj je čovjek bio stvoren.
 55

XIX. 53. Ovdje se nameće ono pitanje koje običavaju međusobno pretresati ljudi koji prigovaraju i koji su spremni optužiti zbog grijeha bilo što drugo samo ne sebe.⁸² Oni naime vele: “Ako su Adam i Eva sagriješili, što smo učinili mi nesretnici da se rađamo
 5 sa sljepoćom neznanja i mukama poteškoćâ te najprije bludimo ne

⁸⁰ Augustin predbacuje manihejcima manjkavu ideju o Bogu prema kojoj dobri Bog nije u stanju da se odupre navali zlog Boga te popušta i šalje jedan dio sebe da se utjelovi u tjelesima ljudi te podnosi boli i muke smrtnog života. Budući da tu nema neke prethodne krivnje koja bi opravdavala tu patnju, manihejski dobri Bog osim što nije svomoguć nije ni pravedan. Usp 3, 2, 5; *Contra Fortunatum* 28, sl.

iustitia dubitare dementis est, iusta haec poena est et pro peccato aliquo penditur. Non enim quisquam iniustus dominator aut subripere hominem potuit uelut ignoranti deo aut extorquere inuito tamquam inualidiori uel terrendo uel confligendo, ut hominem iniusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec poena iusta de damnatione hominis ueniat.

52. Nec mirandum est quod uel ignorando non habet arbitrium liberum uoluntatis ad eligendum quod recte faciat, uel resistente carnali consuetudine, quae uiolentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inoleuit, uideat quid recte faciendum sit et uelit nec possit implere. Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit cum sine ulla posset difficultate si uellet; id est autem ut qui sciens recte non facit amittat scire quid rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit amittat posse cum uelit. Nam sunt re uera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia^a et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit. Sed adprobare falsa pro ueris ut erret inuitus, et resistente atque torquente dolore carnalis uinculi non posse a libidinosi operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati. Cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur.

XIX. 53. Hic occurrit illa quaestio quam inter se murmurantes homines rodere consuerunt qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: “Si Adam et Eua peccauerunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate et difficultatis cruciatibus nasceremur et primo erraremus nescientes

⁸¹ Usp. Conf. 7, 2, 3; 7, 4, 6.

⁸² Radi se o manihejcima, usp. *Conf.* 3, 6, 10; 5, 10, 18; 7, 3, 4–5; 9, 4, 10 te *Retract.* 1, 9, 6 na kraju.

^a CC pogrešno: *ingorantia*

znajući što nam je činiti, a zatim kad nam se počinju otvarati zapovijedi pravednosti, mi ih hoćemo izvršiti, ali ne možemo jer nas zadržava ne znam koja nužnost putene pohotljivosti?” Njima se ukratko odgovara neka ušute i prestanu mrljati protiv Boga. Možda bi se s pravom tužili kad nitko od ljudi ne bi bio pobjednikom nad zabludom i požudom. Ali jer je posvuda prisutan Onaj koji na mnogo načina po stvorenju zove k sebi, gospodar, slugu koji se okrenuo od njega i jer ga uči ako vjeruje, tješi ako se nada, potiče ga ako ljubi, pomaže mu ako se trudi, uslišava ga ako ga moli, ne ubraja ti u krivicu ono što mimo svoje volje ne znaš, nego jer zanemaruješ tražiti ono što još ne znaš; i ne krivi te što ne povezuješ izranjene udove, nego jer prezireš onoga koji ih hoće liječiti; to su tvoji vlastiti grijesi. Zaista, nijednom čovjeku nije oduzeto spoznanje da je korisno tražiti ono pri čemu nema koristi kad se ne zna i da ponizno treba priznati slabost kako bi tražitelju i priznavatelju pritekao u pomoć onaj koji niti bludi niti se muči kada pomaže.⁸³

54. Ono dakako što se iz neznanja krivo počini i ono što ne može učiniti onaj koji pravo hoće naziva se grijehom stoga što potječe od prvoga grijeha slobodne volje; on je naime kao prethodni zaslužio tu posljedicu. Jer kao što nazivamo jezik ne samo onaj ud koji pokrećemo u ustima dok govorimo, nego i ono što prati kretanje tog uda – to jest oblik i neprekidni slijed riječi pa se prema tom načinu jedan naziva grčki, a drugi latinski jezik – tako ne nazivamo grijeh samo ono što se navlastito zove grijeh – ono naime što slobodnom voljom počini onaj koji zna što čini – nego i ono što je nužno da slijedi iz kazne za taj grijeh. Tako na jedan način nazivamo narav kad navlastito govorimo o ljudskoj naravi u kojoj je čovjek najprije bio stvoren kao bezgriješan u svome rodu, a na drugi način onu u kojoj se rađamo kao podložni smrti, neznanju i puti zbog kazne onog prvog osuđenog čovjeka; na taj drugi način veli apostol: *I mi smo naime po naravi bili sinovi gnijeva kao i ostali.*⁸⁴

⁸³ Neznanje i poteškoće koje sav ljudski rod baštini od praroditelja nisu takve, smatra Augustin, da bi čovjeku oduzele spoznaju i mogućnost traženja i zazivanja Božje pomoći da tako bude pridignut priznavajući istodobno i ponizno

quid nobis esset faciendum, deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, uellemus ea facere et retinente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non ualeremus?” Quibus breuiter respondetur ut quiescant et aduersus deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur si erroris et libidinis nullus hominum uictor existeret. Cum uero ubique sit praesens qui multis modis per creaturam sibi domino seruientem auersum uocet doceat credentem consoletur sperantem diligentem adhortetur conantem adiuuet exaudiat deprecantem, non tibi deputatur ad culpam quod inuitus ignoras, sed quod neglegis quaerere quod ignoras, neque illud quod uulnerata membra non colligis, sed quod uolentem sanare contemnis; ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitentem esse inbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subueniat qui nec errat dum subuenit nec laborat.

54. Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte uolens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae uoluntatis originem ducunt; illud enim praecedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum quod mouemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur – id est formam tenoremque uerborum secundum quem modum dicitur alia lingua graeca alia latina –, sic non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum uocatur – libera enim uoluntate et ab sciente committitur –, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est. Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur, iuxta quem modum dicit apostolus: *Fuimus enim et nos naturaliter filii irae sicut et ceteri.*

svoje stanje slabosti i potrebitosti. Usp. opširnije F. de Capitani, *nav. dj.* str. 164–182.

⁸⁴ Ef 2, 3.

XX. 55. A kako se rađamo od one prve ženidbe s neznanjem, oskudicom i smrtnošću, jer kad su praroditelji sagriješili te se strmo-glavili u zabludu, muku i smrt, s punim pravom se svidjelo višnjem Bogu svevladaru da se odiskona u rođenju čovjeka pokaže praved-
 5 nost onoga koji kažnjava, a u daljnjem životu milosrđe onoga koji oslobađa. Jer osuđenom prvom čovjeku bilo je oduzeto blaženstvo, ali ne i plodnost; i od njegovog je potomstva makar putenog i smrt-
 10 nog također mogla nastati, u svom rodu, neka ljepota i ures zemlje. No ne bi bilo pravično da rodi bolje potomke nego li je on sam. Ali da bi nakon obraćenja k Bogu svaki pobijedio kaznu koju je
 njegov prvi predek zaslužio zbog izopaćenja, trebalo je da onaj koji to hoće ne samo ne bude spriječen nego i da bude pomognut. Tako Stvoritelj stvari pokazuje i to s kakvom je lakoćom čovjek, da je
 15 htio, mogao zadržati stanje u kojem je bio stvoren kad njegovo potomstvo može čak pobijediti stanje u kojem je rođeno.

56. Nadalje,⁸⁵ ako je bila stvorena jedna duša iz koje se izvode duše svih ljudi koji se rađaju,⁸⁶ tko može reći da nije sagriješio kad je prvi čovjek sagriješio? Ako pak duše pojedinačno nastaju u sva-
 20 kom pojedinom koji se rađa,⁸⁷ nije naopako nego se naprotiv čini posve prikladno i u redu da zla zasluga prvoga bude naravlju slijedećega i dobra zasluga slijedećega bude naravlju prvoga. Jer što je tu nedostojno ako je Stvoritelj čak tako htio pokazati kako se dostojanstvo duše uzdiže ponad tjelesnog stvora da ovaj može započeti od
 25 stupnja na kojem je svršio pad one? Kad je naime grijesna duša prispjela u neznanje i muku, s pravom se to naziva kazna jer bila je boljom prije te kazne. Ako pak sada druga započinje biti ne samo prije grijeha nego od početka sveg svojeg života takvom kakvom je prva postala poslije prijekornog života, ima veliko dobro za koje

⁸⁵ Slijede četiri Augustinove hipoteze o porijeklu ljudske duše čija je funkcija također protumanihejska; usp. pismo Jeronimu: »Kad sam prije nekoliko godina pisao knjige o slobodi volje, smatrao sam da četiri mišljenja o utjelovljenju duše trebaju biti tako obrađena da bez obzira na to koje od njih bilo istinito ne smeta mojem naporu koji sam tada poduzimao, koliko su mi sile dopuštale, protiv onih koji se naprežu da višu narav zla u njihovom principu suprotstave Bogu, to jest protiv manihejaca«, *Epist.* 166, 3, 7. – Dobar pregled o Augustinovom

XX. 55. Vt autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori summo^a deo iustissime placuit, ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis et in prouectu misericordia liberantis. Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo ut etiam fecunditas adimeretur; poterat enim et de prole eius quamuis carnali et mortali aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Iam uero ut meliores gigneret quam ipse esset non erat aequitatis. Sed ex conuersione ad deum ut uinceret quisque supplicium quod origo eius ex auersione meruerat, non solum uolentem non prohiberi sed etiam adiuuari oportebat. Etiam sic enim rerum creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si uoluisset, retinere quod factus est, cum proles eius potuit etiam superare quod nata est.

56. Deinde si una anima facta est ex qua omnium hominum PL 1298 animae^b trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse cum primus ille peccauit? Si autem singillatim fiunt in uno quoque nascentium, non est peruersum, immo conuenientissimum et ordinatissimum apparet ut malum meritum prioris natura sequentis sit et bonum meritum sequentis natura prioris sit. Quid enim indignum si etiam sic uoluit creator ostendere usque adeo excellere creaturis corporeis animae dignitatem ut ab eo gradu possit esse ortus alterius ad quem alterius est perductus occasus? Nam cum ad ignorantiam difficultatemque peruenerit illa peccatrix, ideo poena recte dicitur quia melior ante hanc poenam fuit. Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum sed ante omnem uitam suam, qualis alia post uitam culpabilem facta est, non paruum bonum

shvaćanju ljudske duše donosi članak *Anima, animus* (Gerard J.P. O'Daly) u *Augustinus—Lexikon*, ur. Cornelius Mayer, Basel 1988., vol. I., st. 315–340.

⁸⁶ Prva hipoteza o porijeklu duše: traducijanizam.

⁸⁷ Druga hipoteza o porijeklu duše: kreacionizam.

^a CC ispustio (pogrešno)

^b CC ispustio (pogrešno)

30 treba zahvaljivati svome Stvoritelju jer njezino pojavljivanje i nje-
 35 zin početak bolji je od bilo kojeg savršenog tijela.⁸⁸ I ne samo to da
 postoji duša koja već po naravi nadvisuje svako tijelo nego i da ima
 sposobnost da uz Stvoriteljevu pomoć samu sebe oplemeni te zduš-
 40 nim nastojanjem uzmogne postići i posjedovati sve kreposti po ko-
 jima se oslobađa od mučnih poteškoća i od zasljepljujućeg nezna-
 45 nja – to zaista nisu osrednja dobra. Ako je tome tako, dušama koje
 se rađaju neznanje i muka neće biti kazna za grijeh nego pouka za
 napredovanje i početak savršenstva. Jer to nije malenkost da je
 prije svake zasluge dobrog djela duša primila naravno rasuđiva-
 nje⁸⁹ po kojem mudrost pretpostavlja zabludi a spokojstvo pote-
 50 škoći i da to postigne ne po rođenju nego po nastojanju. Ako pak
 duša to ne bude htjela činiti, s pravom će se smatrati krivom za gri-
 jeh toliko koliko se nije dobro služila onom sposobnošću koju je pri-
 mila. Jer premda je rođena u neznanju i mucu, ipak nikakvom nuž-
 45 nošću nije prisiljena na ostanak u onome u čemu je rođena. I napro-
 sto nitko osim svemogućega Boga nije mogao biti Stvoritelj takvih
 duša koje je sam stvorio dok ga još nisu ljubile i koje je sam usavršio
 kad su ga uzljubile te koji daje onima što još ne postoje da budu, a
 onima koje ljube njega po kom jesu daje da budu blažene.⁹⁰

50 57. Ako se pak duše koje već postoje na nekom Božjem skro-
 vitom mjestu šalju da oduhovljuju i upravljaju tjelesa svih pojedini-
 nih koji se rađaju,⁹¹ one su zasigurno poslone u tu službu da tijelu
 koje se rađa s kaznom za grijeh, to jest smrtnošću prvog čovjeka, u
 prikladnom redu i vremenu pripreme mjesto nebeske neraspadljivi-
 vosti i to po dobrom upravljanju, što će reći po kažnjavanju krepo-

⁸⁸ Augustin ponovo ističe ontološku superiornost i apsolutnu vrijednost duše, pa makar pale i grešne, pred svakom pa i najsavršenijom zbiljnošću osjetilnog ili tjelesnog reda (usp. opširnije *De duab. anim.* 3, 3 sl.).

⁸⁹ Ova naravna sposobnost rasuđivanja između mudrosti i zablude, kreposti i opačine, između *quies* i *difficultas* ostaje svojstvena čovjeku također nakon grijeha i u skladu je s onim što Augustin iznosi o naravnoj ljudskoj želji za blaženstvom, usp. *De Trin.* 13, 8, 11.

⁹⁰ F. de Capitani smatra (*nav. dj.* str. 505, bilj. 149) da se tu radi o neopla-

habet unde conditori suo gratias agat, quia ipse ortus eius et incho-
 atio quouis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona
 sunt non solum quod anima est, qua natura iam corpus omne prae-
 cedit, sed etiam quod facultatem habet ut adiuuante creatore se
 ipsam excolat et pio studio possit omnes acquirere et capere uir-
 tutes per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante
 liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et
 difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfec-
 tionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum
 est accepisse naturale iudicium quo sapientiam praeponat errori et
 quietem difficultati, ut ad haec non nascendo sed studendo perue-
 niat. Quod si agere noluerit, peccati rea iure tenebitur, tamquam
 quae non bene usa sit ea facultate quam accepit. Quamquam enim
 in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum
 in eo quod nata est aliqua necessitate conprimitur. Neque omnino
 potuit nisi deus omnipotens esse etiam talium creator animarum
 quas et non dilectus ipse faciat et dilectus ipse perficiat, qui et non
 existentibus praestat ut sint et amantibus eum a quo sunt praestat
 ut beatae sint.

57. Si uero in dei aliquo secreto iam existentes animae mittun-
 tur ad inspiranda et regenda corpora singulorum quorumque nas-
 centium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus, quod de
 poena peccati, hoc est mortalitate primi hominis nascitur, bene
 administrando, id est castigando per uirtutes, et ordinatissimae
 atque legitimae seruituti subiciendo, etiam ipsi comparent ordine

tonskom shvaćanju nastanka duša. Kod Plotina one nastaju uslijed okreta Duše (Ψυχή) od Duha (Νοῦς; *diversio* kao “okret od”; *Enn.* 5, 1, 1). Neoplatonska je također zamisao o “okretu prema” (*conversio*) Jednome po čemu duše postaju blaženima (usp. *Enn.* 1, 6, 9). Ipak ostaje temeljna razlika između ovog i Augustinovog kršćanskog gledanja, razlika koja se tiče Božje inicijative u svemu tome; ona je za Augustina trajno dominantna i neophodna; to je strano neoplatonizmu.

⁹¹ Treća hipoteza o porijeklu duše: preegzistencija duša koje Bog šalje da oduhovljuju tijelo.

55 stima, i po podvrgavanju zakonitom i savršeno urednom služenju. Kad one uđu u ovaj život i preuzmu na upravljanje smrtne udove, moraju također podnositi kako zaborav prethodnoga tako i tegobu sadašnjega života; odatle će slijediti neznanje i muka, što je u prvom čovjeku bila kazna smrtnosti da bi tako vagnuo bijedu svoje duše, a u ovima su to vrata služenja da bi se obnovila neraspadljivost tijela. Nadalje, to se naziva grijehom samo zato jer put koja dolazi od grešničkog potomstva nanosi dušama koje mu pristupaju ono neznanje i muku koje se ne smiju pridavati kao krivica niti njima niti Stvoritelju. On je naime udijelio sposobnost za dobro djelovaje u teškim zadaćama i put vjere u sljepoći zaborava, a ponajvećma ono rasuđivanje koje dozvoljava da svaka duša treba tražiti ono što nije korisno kad se ne zna, te da se uporno zalaže u napornim poslovima kako bi prevladala teškoću dobrog djelovanja i zazivala Stvoriteljevu pomoć da on pomogne onome koji se trudi; on je naime zapovijedio bilo izvana zakonom bilo u nutrini srca poticajem da se valja truditi i on priprema slavu najblaženijega grada pobjednicima nad onim koji je prvog čovjeka pobijeđenog najgorim nagovaranjem doveo do te bijede; oni prihvaćaju tu bijedu da bi njega najizvršnjom pobjedili vjerom. Jer veliku slavu zaslužuje vojevanje u kojem se pobjeđuje davao prihvaćajući istu muku po kojoj se on hvali da si je podvrgao pobijeđenog čovjeka. A tko god zarobljen ljubavlju prema ovom životu bude to zanemario, nikako neće s pravom pripisivati sramotu svojeg nehata kraljevoj zapovijedi, nego će dapače po naredbi sveopćeg Gospodara biti pribrojen ljudima onoga čiju je sramotnu plaću toliko volio da je napustio svoj tabor.

58. Ako su pak duše smještene negdje drugdje i ne šalje ih Gospodin Bog nego po svojoj volji dolaze da obitavaju u tjelesima,⁹² tada je lako uvidjeti da se nikako ne može okriviti Stvoritelj zbog neznanja i muke što proizlaze iz njihove vlastite volje jer on bi bio posve nedužan da ih je i sam poslao kad im nije oduzeo čak ni u neznanju i mucu slobodnu volju da hoće i traže i da se zauzimaju, spreman da udijeli onima koje budu htjele, pokaže onima koje budu tražile i otvori onima koje budu kucale.⁹³ On naime

⁹² Četvrta hipoteza: svojevoljno utjelovljenje preegzistentnih duša.

ac tempore oportuno caelestis incorruptionis locum. Quae cum introeunt in hanc uitam subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et obliuionem uitae prioris et praesentis laborem; unde illa ignorantia et difficultas consequetur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit ad animi expendendam miseriam, in istis autem ianua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem. Nam hoc quoque modo non dicuntur ista peccata nisi quia caro de propagine ueniens peccatoris uenientibus ad se animis hanc ignorantiam et difficultatem facit, quae neque his neque creatori tamquam culpanda tribuatur. Dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis et uiam fidei in obliuionis caecitate, iudicium illud uel maxime, quod anima omnis et quarendum esse concedit quod inutiliter nescit et perseueranter in officiosis laboribus enitendum ad euincendam recte faciendi difficultatem et opem a creatore inplorandam ut conantem adiuuet, qui uel extrinsecus lege uel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit et praeparat ciuitatis beatissimae gloriam triumphantibus de illo qui primum hominem ad istam miseriam perduxit uictum pessima suasionem; quam miseriam isti suscipiunt ad eum uincendum optima fide. Non enim parucae gloriae militiam est diabolus uincere eodem suscepto supplicio quo se ille hominem uictum perduxisse gloriatur. Quisquis autem hoc istius uitae captus amore neglexerit, nullo pacto iuste flagitium desertionis suae regis imperio deputabit, sed erit potius sub omnium domino in eius partibus ordinatus cuius turpe stipendium ut castra sua desereret adamauit.

58. Si autem alibi animae constituae non mittuntur a domino deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora ueniunt, facile est iam hoc uidere, quicquid ignorantiae difficultatisque secutum fuerit earum propriam uoluntatem, nullo modo creatorem hinc esse culpandum, quandoquidem, etiam si eas ipse misisset, quibus etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam uoluntatem petendi et quarendi et conandi non abstulit daturus petentibus demonstraturus quaerentibus pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset.

⁹³ Usp. Mt 7, 7.

90 omogući je revnim i dobrohotnim dušama da pobijede ovo neznanje i muku te zavrijede krunu slave,⁹⁴ a onima koje ne mare i hoće ispričati svoje grijehе slabošću neće predbaciti to neznanje i muku kao krivnju nego će ih kazniti pravednom kaznom jer u tome više vole ostati negoli da zauzetošću u traženju i učenju te poniznošću u ispovijedanju grijehа i molitvi prispiju k istini i lakoći.

XXI. 59. Nijedno od ova četiri mišljenja o duši ne smije se olako tvrditi: ili da dolaze rođenjem od jedne mladice; ili da su nove stvorene u svima koji se rađaju; ili da već postoje negdje drugdje pa ih bilo Bog šalje u tjelesa onih koji se rađaju, bilo da same svojevoljno u njih silaze.⁹⁵ Naime, ili katolički komentatori svetih knjiga 5 još nisu taj problem razvili i razjasnili zbog njegove nerazumljivosti i zamršenosti ili, ako je to već učinjeno, u naše ruke još nisu dospjeli ovakvi spisi.⁹⁶ Neka nam samo napomoć bude vjera da ne bismo mislili o naravi Stvoritelja što god krivo ili nedolično.⁹⁷ K njemu naime težimo putem pobožnosti. Kad bismo dakle o njemu mislili 10 drugačije negoli on jest, naša bi nas težnja silila da idemo ne u blaženstvo nego u ispraznost. Ako bismo o stvorenju mislili nešto drugo negoli što ono jest, nema nikakve opasnosti sve dok to nismo uzeli kao sigurno spoznato. Jer nije nam naloženo da težimo prema 15 stvorenju kako bismo postali blaženima, nego prema samom Stvoritelju; ako bi nas se o njemu uvjerilo drugačije negoli što treba ili drugačije negoli je stanje stvari, bili bismo prevareni najpogubnijom zabludom. Doista, nitko ne može prispjeti k blaženom

⁹⁴ Usp. 1 Pt 5, 4.

⁹⁵ Augustin u svojim djelima ozbiljno razmatra samo prve dvije od četiriju navedenih hipoteza o porijeklu duše: njihov nastanak i širenje rađanjem ili stvaranjem. Iz spomenutog pisma Jeronimu (*Epist.* 166, 3, 7 sl.) može se zaključiti da je on naginjao kreacionizmu, ali u toj hipotezi nije bio u stanju da objasni prenošenje istočnog grijehа. Tako je problem porijekla duše za nj ostao neriješenim sve do kraja života, usp. *Retractationes* 1, 1, 3; *Opus imperfectum contra Iulianum* 2, 178. Usp. također *Epist.* 143, 5 sl; *Epist.* 164, 7, 19 sl. (o porijeklu Kristove duše); *Gen ad litt.* 10, 14–16; 10, 24.

⁹⁶ Upotrebljavajući plurale maiestatis ili collectivitatis Augustin zasigurno signalizira da govori kao priznati autoritet neke skupine u sjevernoj Africi koja

Hanc enim ignorantiam et difficultatem studiosis et beneuolis euincendam ad coronam gloriae ualere praestaret, negligentibus autem et peccata sua de infirmitate defendere uolentibus non ipsam ignorantiam difficultatemque pro crimine obiceret, sed, quia in eis potius permanere quam studio quaerendi atque discendi et humilitate confitendi atque orandi ad ueritatem ac facilitatem peruenire uoluerunt, iusto supplicio uindicaret.

XXI. 59. Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine ueniant an in singulis quibusque nascentibus nouae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes uel mittantur diuinitus uel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a diuinorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis euoluta atque inlustrata est, aut si iam factum est nondum in manus nostras huiusmodi litterae peruenerunt. Tantum adsit fides nihil de substantia creatoris falsum indignumque sentiendi. Ad illum enim tendimus itinere pietatis. Si ergo aliud de illo senserimus quam est, intentio nostra non in beatitatem sed in uanitatem nos ire conpullet. De creatura uero si quid aliter quam sese habet senserimus, dummodo id non pro cognito perceptoque teneamus, nullum periculum est. Non enim ad creaturam iubemur tendere ut efficiamur beati, sed ad ipsum creatorem, de quo si aliud quam oportet ac sese res habet nobis persuadetur, perniciosissimo errore decipi-

PL 1300

se tim problemom bavila; prije njega tim su se problemom više usput nego obuhvatno bavili Irenej (*Adv. haer.* 5, 3, 2), Tertulijan (*De test. an.* 3, 2) i Origen (*De Princ.* 3, 3, 5).

⁹⁷ Tu se pokazuje kako se Augustin nosi s problemima koji su uključeni u pitanjima vjere i tiču se odnosa vjere i razuma: kad jedan problem nije dostatno razumski produbljen i proučen te kad ga je i nakon prouke stručnjaka još uvijek nemoguće razriješiti, a i dalje ostaje nejasno je li lepeza mogućih rješenja u skladu s Objavom, valja se držati ove jednostavne norme: ne smije se misliti ni držati ništa što bi bilo u suprotnosti s Božjom naravi, Božjom objavom (lažno, nedolično ili nedostojno) te u suprotnosti sa zdravim razumom kad on razmišlja o dotičnom problemu, usp. F. de Capitani, *nav. dj.* str. 78–90.

20 životu ako nastavi ići prema onome što ili ne postoji ili ako postoji, ne čini nas blaženima.

60. Ali za promatranje vječnosti istine i da bismo uz mogli u njoj uživati i uz nju prianjati našoj je slabosti pripremljen put kroz ono vremenito: da vjerujemo ono što je prošlo i ono što će doći, koliko dostaje za putovanje onima koji teže k vječnim stvarima; a da bi to naučavanje vjere obilovalo najvišim autoritetom, upravlja njime Božje milosrđe; sadašnje pak stvari, koliko se tiče stvorenja, osjećamo u promjenljivosti i pokretljivosti tijela i duha kao nešto prolazno pa što u njima nismo iskusili ne možemo ni zadržati u spoznaji. Što god nam se dakle o bilo kojim stvorenjima, bilo prošlim bilo budućim, božanskim autoritetom predlaže na vjerovanje, makar je dio toga već prošao prije negoli smo za nj mogli čuti a drugi još nije dopro do naših osjetila, to bez ikakve dvojbe ipak treba vjerovati jer veoma mnogo vrijedi za okrepu naše nade i za poticanje naše ljubavi dok nam pokazuje naše oslobođenje koje Bog ne zanemaruje izvršiti po savršeno uređenom slijedu vremenâ. Koja si pak god zabluda prisvaja masku božanskog autoriteta, najbolje se pobija ovim razmišljanjem: ako joj se dokaže da vjeruje ili tvrdi kako postoji neka makar i promjenljiva ljepota osim Božjeg stvorenja, ili neka promjenljiva ljepota u Božjem biću, ili pak tvrdi da je Božje biće ili više ili manje od Trojstva; sva kršćanska budnost stara se oko pobožnog i trijeznog shvaćanja tog Trojstva i prema njemu se usmjerava sav njezin zanos. Ali nije ovdje mjesto za raspravljanje o jedinstvu i o jednakosti Trojstva te o vlastitosti svake pojedine osobe u njemu.⁹⁸ Spomenuti se naime istina o Gospodinu Bogu, stvoritelju, oblikovatelju i ureditelju sviju stvari, koje spadaju u spasonosnu vjeru i kojima se korisno podupire pozornost nejakog⁹⁹ koji se započinje uzdizati od zemaljskih k nebeskim zbiljnostima – to je veoma lako učiniti i već su se mnogi time bavili. Ali proučiti i protumačiti cijeli taj problem tako da se jasnoći obrazlaganja koliko je ono u ovom životu dopušteno podvrgne svaki ljudski um – to

⁹⁸ Tu se najavljuje kasnije Augustinovo monumentalno djelo *De Trinitate* u kojem će on raspravljati o svemu ovome.

mur. Ad hoc enim pergendo quod aut non est aut, si est, non facit beatos, ad beatam uitam peruenire nullus potest.

60. Sed ad contemplandam ueritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inherere ualeamus, infirmitati nostrae uia de temporalibus procurata est ut, quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus – quae fidei disciplina ut auctoritate praepolleat diuina misericordia gubernatur –, praesentia uero, quantum ad creaturam pertinet, in corporis et animi mutabilitate et mobilitate quasi transeuntia sentiuntur, in quibus quicquid non experimur cognitione qualicumque tenere non possumus. Quaecumque ergo nobis de quibuscumque creaturis uel praeterita uel futura diuina auctoritate credenda narrantur, quamuis partim priusquam ea sentire potuerimus praeterierint, partim nondum^a in nostros sensus peruenerint, tamen quia plurimum ualent ad roborandam spem nostram et exhortandam dilectionem, dum nobis commendant per ordinatissimam temporum seriem quam non neglegat liberationem nostram deus, sine ulla dubitatione credenda sunt. Sed quisquis error personam sibi diuinae auctoritatis adsumit, ea maxime ratione refellitur si aut aliquam uel mutabilem speciem praeter creaturam dei aut aliquam mutabilem speciem in substantia dei credere aut adfirmare conuincitur eamque substantiam dei uel plus uel minus quam trinitatem esse contendit; cui trinitati pie sobrieque intellegendae omnis excubat uigilantia christiana et omnis eius proeuctus intenditur. De cuius trinitatis unitate et aequalitate et singularum in ea personarum quadam proprietate non hic locus est disserendi. Nam commemorare quaedam de domino deo auctore et formatore et ordinatore rerum omnium, quae ad saluberrimam fidem pertineant et quibus lactens atque a terrenis in caelestia sese attollere incipiens utiliter adminiculetur intentio, et factum facillimum et a plerisque iam factitatum est. Pertractare autem totam istam atque ita uersare quaestionem ut perspicuae rationi, quantum in hac uita datur, omnis humana intellegentia subiugetur,

⁹⁹ Usp. 1 Kor 3, 2.

^a CC ispustio (pogrešno)

se nikome od ljudi, a pogotovo nama, ne može činiti brzim i lakim pothvatom, ne samo u govoru nego ni u razmišljanju.

Sada dakle završimo što smo započeli, koliko smo pomognuti i koliko nam je dano: sve ono što se tiče stvorenja bilo da nam govori o prošlom ili naviješta buduće i što je u stanju da preporuči cje-
 55 lovitu vjeru potičući nas na najiskreniju ljubav prema Bogu i bližnjemu, to treba bez sumnje vjerovati, a protiv nevjernika u toj mjeri braniti da njihova nevjera bude ili smrvljena pod težinom autoriteta ili im se koliko je moguće najprije pokaže da nije ludo to vjerovati, a zatim koliko je ludo to ne vjerovati. No ipak valja pobijati i
 60 koliko je dano jasnim razlozima svladavati krivu nauku, ne toliko onu o prošlim i budućim stvarima koliko onu o sadašnjima, a najviše onu o nepromjenljivima.

61. Zasigurno, u slijedu vremenitih događaja treba više cijeniti
 65 očekivanje onih budućih od istraživanja onih prošlih kad i u svetim knjigama ono što se priča o prošlima, iznosi na vidjelo ili nago-
 vještaj ili obećanje ili svjedočenje o budućima.¹⁰⁰ I zaista, svaki se ne brine u povoljnim ili nepovoljnim stvarima koje se tiču ovog života za ono što je bilo; uistinu pak sav žar svojih briga usredotočuje on na ono čemu se nada u budućnosti. Doista, ne znam po
 70 kojem se to unutaranjem i naravnom osjećaju ono što nam se dogodilo, jer je prošlo, tako odnosi prema trenutku sreće i nesreće kao da se nikad nije dogodilo. Što da mi dakle smeta ako neznam kad sam započeo bivati kad znam da postojim i ne zdvajam da ću i ubu-
 75 duće postojati?¹⁰¹ Jer ne usmjerujem pozornost prema onome što je prošlo da bih se kao vrlo pogubne zablude bojao ako bih o prošlome mislio drugačije negoli je bilo, nego pod vodstvom milosrdnosti svojega Stvoritelja usmjerujem svoj hod prema onome što ću biti. Ako pak o onome što ću biti i o onome kod kojega ću biti bu-

¹⁰⁰ Sveto Pismo »iskazuje po prošlim, budućim i sadašnjim stvarima samo katoličku vjeru. Prošle se pričaju, buduće se proriču, a sadašnje pokazuju – Praetorium narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio« (*Doctr. christ.* 3, 10, 15).

non modo eloquio sed ne cogitatione quidem uel cuiquam hominum uel certe nobis satis expeditum et facile adgrediendum uideri potest.

Nunc ergo ut quod instituimus, quantum adiuuamur et quantum sinimur peragamus: quaecumque nobis quantum ad creaturam pertinet uel narrantur praeterita uel praenuntiantur futura, quae ad commendandam ualeant integram religionem excitando nos ad sincerissimam dilectionem dei et proximi, sine dubitatione credenda sunt, aduersus incredulos autem hactenus defendenda uel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur uel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere. Verum tamen falsam doctrinam non tam de praeteritis et futuris quam de praesentibus et maxime de incommutabilibus oportet refellere et quantum datur perspicua ratione conuincere.

61. Sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum exspectatio praefenda est, quandoquidem etiam in diuinis libris ea, quae praeterita narrantur, uel praefigurationem futurorum uel pollicitationem uel testificationem prae se gerunt. Et reuera in his etiam, quae ad hanc uitam pertinent prosperis aduersisue rebus, quid quisque fuerit non satis curat; in id uero quod futurum speratur sese omnis curarum aestus adglomerat. Nescio quo quippe intimo naturalique sensu ea quae nobis acciderunt, quoniam transacta sunt, sic habentur ad momentum felicitatis et miseriae quasi numquam accidissent. Quid ergo mihi obest si esse quando coeperim nescio, cum esse me nouerim nec futurum esse desperem? Non enim in praeterita me adtendo, ut tamquam errorem perniciosissimum uerear si aliter de his sensero quam fuerunt; sed in id quod futurum sum cursum dirigo duce misericordia conditoris mei. De hoc igitur quod futurum sum et de illo apud quem

¹⁰¹ Slijede profinjena opažanja koja se tiču fenomenologije unutarne spoznaje i svijesti po kojima je Augustin s pravom postao glasovit u povijesti ljudske misli. Usp. onu njegovu: »Boga hoću poznavati i dušu – i ništa više!« (*Soliloq.* 1, 2, 7).

80 dem drugačije vjerovao ili mislio negoli je istina, valja se jako ču-
vati zablude; inače si neću spremi ono što je nužno niti ću moći
prispjeti k samom cilju svojeg nauma kad sam jedno zamijenio
drugim. Zbog toga, kao što mi za nabavku odijela ništa ne bi škodi-
lo kad se ne bih sjećao prošle zime ali bi mi škodilo kad ne bih
85 vjerovao da je buduća zima blizu, tako ništa neće škoditi mojoj duši
ako zaboravi što je možda podnijela ako sada dobro pazi i čvrsto
drži ono radi čega je opomenuta da se za to pripremi. I kao što na
primjer ništa ne bi škodilo onomu koji plovi prema Rimu kad bi
zaboravio od koje je obale odvezao brod samo ako nije zaboravio
90 kamo je, od onog mjesta gdje se nalazi, usmjerio pramac, niti bi mu
što koristilo ako bi se sjećao obale od koje je krenuo na put kad bi
nabasio na grebene jer je krivo procijenio položaj rimske luke,
tako ni meni ništa neće naškoditi ako ne pamtim početka svog
života samo ako znam svrhu svoga počinka, niti bi mi išta koristilo
95 bilo sjećanje bilo nagađanje početka mojega života ako o samom
Bogu koji je jedini cilj napora duše drugačije mislim negoli doliku-
je pa naletim na grebene zabludâ.

62. A to rečeno ne smjera na to da netko pomisli kako mi
zabranjemo da oni koji mogu istražuju u skladu s božanski na-
dahnutim Pismima rađa li se duša iz duše, ili pak one nastaju i to
100 svaka pojedina u svakome kojega oduhovljava, ili su na Božju za-
povijed poslana od drugud da oduhovljuju i upravljaju tijelo, ili se
pak svojom voljom u nj uvlače, bilo da razum zahtijeva razmatranje
i raspravu o tome kako bi se razriješilo neko prevažno pitanje, bilo
105 da veći i važniji problemi daju slobodno vrijeme da se to istraži i
raspravi. Naprotiv, to sam iznio radi toga da se nitko u takvoj stvari
ne bi nepromišljeno ljutio na onoga koji ne popušta njegovu mi-
šljenju zbog možda suviše ljudskog dvoumljenja, a i radi toga da,
ako je netko u toj stvari shvatio nešto sigurno i jasno, zato ne pomi-
110 sli kako je drugi izgubio nadu u buduće stvari jer se ne sjeća pori-
jekla u prošlosti.

XXII. 63. Ali kako god tu stvari stajale, bilo da ih valja posve
napustiti ili samo odgoditi i razmatrati ih poslije, ovo sadašnje pita-
nje ipak ne priječi da se ne pokaže Stvoriteljevo biće u savršeno

futurus sum si aliter quam ueritas sese habet credidero aut sensero,
uehementer cauendus est error, ne mihi aut necessaria non prae-
parem aut ad eum ipsum finem propositi mei, dum aliud pro alio
mihi uidetur, peruenire non possim. Quam ob rem, sicut ad com-
parandam uestem nihil mihi obsesset si praeteritae hiemis oblitus
essem, obsesset autem si futurum frigus imminere non crederem,
ita nihil oberit animae meae si oblita est quid forte pertulerit, si
modo diligenter aduertat et teneat quo se deinceps parare monea-
tur. Et sicut uerbi gratia Romam nauiganti nihil noceret si exci-
disset animo a quo litore nauem soluerit, dum tamen ab eo loco
ubi esset non ignoraret quo proram dirigeret, nihil autem pro-
desset meminisse litoris unde iter exorsus sit si de Romano portu
falsum aliquid existimans in saxa incidisset, ita neque si non te-
nuero initium temporis uitae meae quicquam mihi oberit scienti
quo fine requiescam, nec prodesset aliquid illa siue memoria siue
coniectura inchoatae uitae si de ipso deo qui unus laborum animae PL 1302
finis est aliter quam dignum est opinatus in scopulos erroris inrue-
rem.

62. Nec iste sermo ad id ualuerit ut quisquam nos prohibere
arbitretur ut quaerant qui poterunt secundum scripturas diuini-
tus inspiratas, utrum anima de anima propagetur an suo cuique
animanti singulae in ipso fiant an ad regendum animandumque
corpus diuino nutu alicunde mittantur uel propria uoluntate se
insinuent, si uel alicuius expediendae necessariae quaestionis ratio
flagitat ista considerare atque discutere uel a rebus magis neces-
sariis otium ad haec quaerenda et disserenda conceditur; uerum
ad id potius ista dixerim, ne quis in re tali uel temere succenseat ei
qui suae opinioni humaniore fortasse dubitatione non cedit, aut
etiam si quid hinc certi quisquam et liquidum conprehenderit ideo
putet alium spem perdidisse futurorum quia praeterita exorsa non
recolit.

XXII. 63. Quoquo modo autem se istuc habeat, siue omnino
omittendum siue nunc differendum et alias considerandum sit,
praesens tamen quaestio non impeditur quominus appareat inte-

5 cjelovitoj, pravednoj, postojanoj i nepromjenljivoj uzvišenosti i da duše podnose kaznu zbog svojih grijeha. Ovi grijesi pak, to već na-
dugo razglabamo, ne smiju se nikome upisati na teret doli njihovoj
vlastitoj volji niti se smije tražiti ikoji daljnji uzrok grijeha.

64. Ako su pak neznanje i poteškoća nešto naravno, onda duša
započinje odatle napredovati i ići prema spoznaji i spokoju sve dok
10 se u njoj dokraja ne ostvari blaženi život. Ako po vlastitoj volji
zanemari taj napredak u obrazovanju i u pobožnosti, za što joj nije
osporena sposobnost, s pravom je bačena u teže neznanje i muku
koja je već kaznena, te je po savršeno doličnom i prikladnom uprav-
ljanju stavljena u red među nižim stvarima. Jer duši se ne uračunava
15 u krivicu ono što po prirodi ne zna ili po prirodi ne može, nego ono
za što se nije potrudila da dozna i nije uložila primjeren napor
kako bi stekla lakoću za ispravno djelovanje.¹⁰² Djetetu je naime
prirodno da ne zna i ne može govoriti; ovo neznanje i teškoća u
govoru ne samo da po zakonima gramatičara nisu krivični nego su
20 čak za ljudsko osjećanje dražesni i ljupki, jer ni zbog kojeg poroka
dijete nije zanemarilo steći tu sposobnost niti je zbog ikojeg poroka
izgubilo onu koju je steklo. Stoga, da se naše blaženstvo sastoji
u rječitosti i da se drži kažnjivim kad se pogriješi u izgovoru kao što
se drži kad se pogriješi u djelima života, nitko zasigurno ne bi bio
25 optužen zbog djetinjstva jer od njega je bio krenuo da bi postigao
rječitost, ali bi očito po zasluži bio osuđen ako bi zbog iskvarenosti
svoje volje opet u djetinjstvo upao ili u njemu ostao. Tako i sada,
ako je nepoznavanje istine i teškoća u onom što je ispravno čovjeku
nešto prirodno odakle se započinje uzdizati prema blaženstvu mu-
30 drosti i mira, nitko ga s pravom ne okrivljuje zbog prirodnog po-
četka; ali ako ne bude htio napredovati ili se od napretka opet
bude htio odvratiti, s pravom će i po zasluži trpjeti kazne.

65. A Stvoritelj duše posvuda je hvaljen bilo stoga što je u nju
od samih početaka uveo sposobnost za najviše dobro, bilo zato što

¹⁰² O odgovornosti čovjeka za to što nije bio pravedan u svojem djelovanju govori također Plotin, usp. *Enn.* 3, 3, 10 sl.

gerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate
et substantia creatoris supplicia peccatorum suorum animas luere.
Quae peccata, ut iam diu disserimus, non nisi propriae uoluntati
earum tribuenda sunt nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda.

64. Ignorantia uero et difficultas si naturalis est, inde incipit
anima proficere et ad cognitionem et requiem, donec in ea perfi-
ciatur uita beata, promoueri. Quem profectum in studiis optimis
atque pietate, quorum facultas ei non negata est, si propria uolun-
tate neglexerit, iuste in grauiorem quae iam poenalis est ignorantiam
difficultatemque praecipitatur, decentissimo et conuenientis-
simo rerum moderamine in inferioribus ordinata. Non enim quod
naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animae deputatur
in reatum, sed quod scire non studuit et quod dignam facilitati
comparandae ad recte faciendum operam non dedit. Loqui enim
non nosse atque non posse infanti naturale est; quae ignorantia
difficultasque sermonis non modo inculpabilis sub grammatico-
rum legibus sed etiam humanis adfectibus blanda atque grata est;
non enim ullo uitio illam facultatem comparare neglexit aut ullo
uitio quam compararat amisit. Itaque si nobis in eloquentia esset
beatitudo constituta atque ita crimini duceretur cum peccatur in
linguae sonis quem ad modum cum peccatur in actibus uitae, nul-
lus utique argueretur infantiae quod ab ea esset exorsus ad con-
sequendam eloquentiam, sed plane merito damnaretur si suae
uoluntatis peruersitate uel ad eam recidisset uel in ea remansisset. PL 1303
Sic etiam nunc, si ignorantia ueri et difficultas recti naturalis est
homini unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem sur-
gere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit; sed si proficere
noluerit aut a profectu retrorsum relabi uoluerit, iure meritoque
poenas luet.

65. Creator uero eius ubique laudatur, uel quod eam^a ab ipsis
exordiis ad summi boni capacitatem inchoauerit uel quod eius pro-

^a CC ispustio (pogrešno)

35 pomaže njezin napredak, ili jer ispunja i usavršuje nju koja napre-
 duje, ili jer onu koja griješi savršeno pravednom osudom stavlja u
 red prema zaslugama, jer ona ili od svojih početaka odbija da se
 uzdigne k savršenstvu ili pak ponovo pada iz već postignutog savr-
 šenstva. On naime nije stvorio dušu zlom jer ona još nije primila da
 40 bude toliko savršena koliko napredovanjem može biti, jer sva savr-
 šenstva tjelesâ daleko su niža od njezinog početnog stanja,¹⁰³ a sva-
 ki koji o stvarima ispravno sudi, prosuđuje da su tijela ipak vrijedna
 pohvale u svojem redu. To dakle da ne zna što joj valja činiti, oda-
 tle je što još nije primila znanje o tome, ali i to će primiti ako se
 45 bude dobro služila onim što je primila. A primila je da predano i
 zdušno traži ako hoće. I ako zna što joj valja činiti pa to ne može
 odmah ispuniti, onda ni to još nije primila. Naime, jedan njezin viši
 dio išao je naprijed da ispravno spozna dobro onoga što se čini, ali
 jedan polaganiji i tjelesni dio ne da se dosljedno dovesti u tu spo-
 50 znaju, tako da iz same poteškoće duša bude opomenuta da zaziva
 Onoga kao pomoćnika svojeg savršenstva kojeg poznaje kao začet-
 nika svojeg početka te joj po tome postane milijim, dok ona ne po
 svojim silama nego po milosrđu Onoga po čijoj dobroti ima to da
 postoji bude uzdignuta te bude blažena. A koliko joj je miliji Onaj
 55 od kojega je, toliko ona postojanije u njemu počiva i toliko obilnije
 uživa u njegovoj vječnosti. Jer ako nikako s pravom ne nazivamo
 neplodnom neobrezanu mladicu mladog drveta makar je nekoliko
 ljeta provela bez plodova sve dok u prikladno vrijeme ne iznese na
 vidjelo svoju plodnost, zašto da Tvorac duše ne bude hvaljen s
 60 dužnim strahopoštanjem ako joj je dao takvo početno stanje da po
 maru i napredovanju prispije do ploda mudrosti i pravednosti te
 ako joj je udijelio toliko dostojanstvo da je čak u njezinu moć
 stavio to da ako hoće teži prema blaženstvu?

XXIII. 66. Ovom raspravljajući neznanice običavaju suprot-
 staviti neku smicalicu o smrti djece i o nekim tjelesnim trpljenjima
 kojima su, kako često vidimo, ona udarena. Vele naime: “Što je

¹⁰³ Augustin ponovo ističe svoj protumanihejski argument o ontološkoj i aksiološkoj superiornosti duše, makar i grešne, u odnosu na bilo koju materi-

fectum adiuuet uel quod impleat proficientem atque perficiat uel
 quod peccantem, id est aut ab initiis suis sese ad perfectionem
 adtollere recusantem aut iam ex profectu aliquo relabentem,
 iustissima damnatione pro meritis ordinat. Non enim propterea
 malam creauit quia nondum tanta est quanta ut proficiendo esse
 posset accepit, cum eius exordio perfectiones omnes corporum
 longe inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles esse
 iudicat quisquis de rebus^a sanissime iudicat. Quod ergo ignorat
 quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit; sed hoc
 quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. Accepit au-
 tem ut diligenter et pie quaerat si uolet. Et quod agnoscens quid
 sibi agendum sit non continuo ualet implere, hoc quoque nondum
 accepit. Praecessit enim pars quaedam eius sublimior ad sentien-
 dum recte facti bonum, sed quaedam tardior atque carnalis non
 consequenter in sententiam ducitur, ut ex ipsa difficultate admo-
 neatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae quem in-
 choationis sentit auctorem, ut ex hoc ei fiat carior dum non suis
 uiribus, sed, cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia subleua-
 tur ut beata sit. Quanto autem carior illi est a quo est, tanto in eo
 firmis adquiescit et tanto uberius eius aeternitate perfruitur. Si
 enim arboris nouellum et rude uirgultum nullo modo recte sterile
 dicimus, quamuis aliquot aestates sine fructibus traiciat donec
 oportuno tempore expromat feracitatem suam, cur non auctor ani-
 mae debita pietate laudetur si ei tale tribuit esordium, ut studendo
 ac proficiendo ad frugem sapientiae iustitiaeque perueniat, tan-
 tumque illi praestitit dignitatis, ut in eius etiam potestate poneret,
 si uellet, ad beatitudinem tendere?

XXIII. 66. Huic autem disputationi obici ab imperitis solet quae-
 dam calumnia de mortibus paruulorum et de quibusdam cruciati-
 bus corporis quibus eos saepe uidemus adfligi. Dicunt enim: “Quid

jalnu zbiljnost.

^a CC ispustio (pogrešno)

5 trebalo da se rodi onaj koji je izišao iz života prije negoli je u njem
 onaj kojemu nema mjesta među pravednima jer nije ništa pravo
 učinio, ali ni među zlima jer nije ništa zgriješio?” Njima se odgo-
 vara da nijedan čovjek ne može biti stvoren kao suvišan u odnosu
 na obuhvatnost svemira i savršeno uređenu povezanost svega stvo-
 10 renja kroz prostor i vrijeme kad nijedan list drveta nije suvišno
 stvoren, ali se posve suvišno pita o zaslugama onoga koji nije ništa
 zaslužio. Jer ne treba strahovati da nije mogao postojati neki sred-
 nji život između onoga što je pravo učinjeno i grijeha te da ne može
 biti neka srednja presuda između nagrade i kazne.¹⁰⁴

15 67. Pritom ljudi imaju naviku pitati i to je li od neke koristi
 djeci Kristov sakrament krštenja kad često, pošto su ga primili,
 umru prije negoli su bilo što o njemu mogli saznati.¹⁰⁵ U toj stvari
 pouzdano, pobožno i pravo se vjeruje da djetetu koristi vjera onih
 koji ga prinose na posvećenje. I vrlo spasonosan autoritet Crkve
 20 preporuča to, da bi po tome svaki postao svijestan što mu koristi
 njegova vjera kad je može staviti na dobrobit također onima koji
 još nemaju svoje. Jer što je udovičinu sinu koristila njegova vjera
 koje nikako nije imao kad je bio mrtav, ali majčina mu je koristila
 da uskrsne?¹⁰⁶ Koliko li više dakle tuđa vjera može pomoći djetetu
 25 kojemu se ne može uračunati u krivnju to što vjere nema!

68. Što se pak tiče tjelesnih trpljenja kojima su udarena djeca
 kojima je svojstveno da zbog dobi nemaju nikakvoga grijeha,¹⁰⁷
 ako duše koje ih oživljuju nisu započele postojati prije negoli su
 oni započeli bivati, običava se čuti veća i gotovo samilosna tužaljka
 30 kad se veli: “Što su zla učinili da ovo trpe?” Kao da nevinost može ima-
 ti neku zaslugu prije negoli netko može učiniti štogod štetno! A zar
 Bog ne čini nešto dobro u popravljanju odraslih kad su oni pogo-
 đeni bolima i smrću svojih mališana koji su im dragi? Zašto da se
 to ne zbude? Jer kad to jednom prođe, u onih koje je to snašlo bit

¹⁰⁴ Usp. *De dono perseverantiae* 11, 27 – 12, 30.

¹⁰⁵ Usp. *De quant. an.* 36, 80.

¹⁰⁶ Usp. Lk 7, 12–15.

opus erat ut nasceretur qui antequam iniret ullum uitae meritum
 excessit e uita? Aut qualis in futuro iudicio deputabitur cui neque
 inter iustos locus est, quoniam nihil recte fecit, neque inter malos,
 quoniam nihil peccauit?” Quibus respondetur ad uniuersitatis
 complexum et totius creaturae uel per locos uel per tempora ordi-
 natissimam conexionem non posse superfluum creari qualemcum-
 que hominem, ubi folium arboris nullum superfluo crearetur, sed
 sane superfluo quaeri de meritis eius qui nihil meruerit. Non enim
 metuendum est ne uita esse potuerit media quaedam inter recte
 factum atque peccatum et sententia iudicis media esse non possit
 inter praemium atque supplicium.

PL 1304

67. Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramen-
 tum haptismi Christi quid paruulis prosit, cum eo accepto plerum-
 que moriuntur priusquam ex eo quicquam cognoscere potuerint.
 Qua in re satis pie recteque creditur prodesse paruulo eorum
 fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc ecclesiae commendat
 saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit
 fides sua, quando in aliorum quoque beneficium qui propriam
 nondum habent potest adcommodari^a. Quid enim filio uiduae pro-
 fruit fides sua, quam utique mortuus non habebat, cui tamen pro-
 fruit matris ut resurgeret? Quanto ergo potius fides aliena potest
 consulere paruulo, cui sua perfidia non potest imputari!

68. De cruciatibus autem corporis quibus affliguntur paruuli
 quorum per aetatem nulla peccata sunt, si animae quibus animan-
 tur non prius quam ipsi homines esse coeperunt, maior querela et
 quasi misericors deponi solet, cum dicitur: “Quid mali fecerunt ut
 ista paterentur?” Quasi possit esse innocentiae meritum antequam
 quisque nocere aliquid possit! Cum autem boni aliquid operatur
 deus in emendatione maiorum, cum paruulorum suorum qui eis
 cari sunt doloribus ac mortibus flagellantur, cur ista non fiant,
 quando cum transierint pro non factis erunt in quibus facta sunt,

¹⁰⁷ Augustin tumači ovo opširnije u *Epist.* 166, 7, 18–20.

^a CC pogrešno: *a te commodari* (usp. Green, 28; prema rukopisima Parisi-
 nus 13361; Parisinus 1921; Oxoniensis Lond. Misc.113)

35 će kao da toga nije ni bilo, a oni radi kojih se to zbililo ili će biti
bolji ako popravljeni po vremenitim neugodnostima budu izabrali
da pravednije žive, ili neće imati isprike protiv kazne na budućem
sudu ako po tjeskobama ovoga života nisu htjeli okrenuti želju
prema vječnom životu. A tko zna što za malene, od čijih patnji se
40 krši otvrdnulost odraslih ili se vježba vjera i iskušava milosrdnost,
tko dakle zna kakvu dobru nagradu toj djeci sprema Bog u skro-
vitosti svojih nauma, jer premda nisu učinila ništa dobro ipak su
sve to pretrpjela a da nisu griješila? Nije naime uzalud da i onu
djecu koja su bila pobijena kad je Herod tražio Gospodina Isusa
45 Krista da ga ubije, Crkva preporuča našem štovanju kao muče-
nike.¹⁰⁸

69. Pa opet ta zanovijetala – nisu oni jako zauzeti istraživači
takvih pitanja nego veoma brbljavi sljepari¹⁰⁹ – običavaju uzne-
mirivati vjeru manje naobraženih vjernika kad o bolima i mukama
50 životinja vele: “A kakvo su to zlo zaslužile životinje da trpe tolike
tegobe ili kakvom se dobru nadaju kad su iskušavane tolikim ne-
srećama?” Ali to vele ili misle oni koji sasvim nepravedno prosu-
đuju o stvarima; jer su nesposobni da uoče zbilju i veličinu najvišeg
dobra, oni hoće da sve bude takvo kakvim oni smatraju najviše
55 dobro.¹¹⁰ Budući da ne mogu zamisliti najviše dobro mimo najviših
tijela koja su nebeska i manje podložna promjeni, oni bez imalo
reda žestoko zahtijevaju da tjelesa životinja ne trpe ni smrt ni bilo
kakvo kvarenje, kao da nisu smrtna makar su najnižeg reda, ili kao
da su zla stoga što su ona nebeska bolja. No bol koju osjećaju živo-
60 tinje pokazuje neku silu životinjskih duša koja je u svom rodu
čudnovata i pohvalna. Samim time naime u upravljanju i oživlja-
vanju njihovih tjelesa dostatno se pokazuje koliko one teže prema

¹⁰⁸ Usp. Mt 2, 16.

¹⁰⁹ Ovaj kao i prethodna dva paragrafa odnosi se vjerojatno u prvom redu
na manihejce, premda o trpljenju životinja govori također Plotin, usp. *Enn.* 3, 2,
8; 3, 2, 15.

¹¹⁰ Opet se radi o manihejcima koji ne misle da je duhovna zbiljnost na-
čelno i po naravi, a ne samo po stupnju profinjenosti viša od osjetilne odnosno

propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus
incommodis emendati rectius elegerint uiuere, aut excusationem
in futuri iudicii supplicio non habebunt, si uitae huius angoribus ad
aeternam uitam desiderium conuertere noluerunt? Quis autem
nouit quid paruulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum con-
tunditur aut exercetur fides aut misericordia probatur, quis ergo
nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae con-
pensationis reseruet deus, quoniam, quamquam nihil recte fece-
rint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt? Non enim
frustra etiam infantes illos, qui, cum dominus Iesus Christus ne-
candus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honore martyrum
receptos commendat ecclesia.

69. Quamquam isti calumniosi et talium quaestionum non stu-
diosissimi examinatores sed loquacissimi uentilatores etiam de
pecorum doloribus et laboribus solent minus eruditorum fidem
sollicitare, cum dicunt: “Quid etiam pecora uel meruerunt mali ut
tanta patiantur incommoda uel sperant boni quia tantis exercentur
incommodis?” Sed haec dicunt uel sentiunt quia^a iniquissime de
rebus existimant, qui, cum summum bonum quod et quantum sit
aspicere nequeant, talia uolunt esse omnia quale putant esse sum-
mum bonum. Praeter enim summa corpora quae caelestia sunt
minusque corruptioni subiacent summum bonum cogitare non
possunt ideoque inordinatissime flagitant ut nec mortem nec ullam
corruptionem patiantur corpora bestiarum, quasi non sint mor-
talia, cum sint infima, aut ideo mala sint quia sunt caelestia melio-
ra. Dolor autem quem bestiae sentiunt animarum etiam bestialium
uim quandam in suo genere mirabilem laudabilemque commen-
dat. Hoc ipso enim satis apparet in regendis animandisque suis

PL 1305

materijalne. Usp.: »Oni vele da je Božja narav ovo tjelesno svjetlo koje dira oči
oduhovljenih smrtnika, i to ne samo svjetlo u ovim plovilima (tj. suncu i mjese-
cu, S.K.) u kojima ga oni drže najčišćim, nego i u svim drugim svjetlećim stvari-
ma s kojima se po njihovu mišljenju ono drži pomiješanim te ga, vjeruju oni,
valja pročititi«, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 46; PL 42, 34–45.

^a CC pogrešno: *qui*

65 jedinstvu. Što je drugo bol ako ne neki osjećaj razdijeljenosti ili nepodnošljivoga kvarenja? Odatle se bjelodano jasno pokazuje koliko je životinjska duša u cjelovitosti svoga tijela željna jedinstva i koliko
70 ga čvrsto drži ona koja usmjerava svoju pozornost ne od srca niti ravnodušno nego pače s protivljenjem i otporom protiv onog trpljenja svojega tijela po kojem neugodno razabire da joj se uništava jedinstvo i cjelovitost.¹¹¹ Dakle, bez boli životinja ne bi se pokazalo kolika je težnja u nižih životinjskih stvorova prema jedinstvu. A kad se to ne bi pokazalo, bili bismo opomenuti manje negoli je potrebno da je sve to stvorilo ono najviše, uzvišeno i neizrecivo jedinstvo Stvoritelja.¹¹²

75 70. I zaista, ako zdušno i marljivo promotriš, ljepota i kretanje sveg stvorenja koje ljudski duh opaža govore jezikom koji nas poučava sa svih strana vičući i opominjući raznim pokretima i uređenošću kao nekom raznovrsnošću jezikâ da Stvoritelja valja spoznati.¹¹³ Od stvari koje ne osjećaju ni bol ni užitak ne postoji nijedna koja ne bi polučila po nekom jedinstvu dražest vlastitog roda ili
80 jednostavno neku stalnost svoje naravi. Isto tako nema stvari koje osjećaju neugodnosti boli ili ugođe užitka koje samim time što izbjegavaju boli i teže za užitkom ne priznaju da bježe od razdora i da teže za jedinstvom. A u samim razumskim dušama sva težnja za spoznajom, u kojoj ta narav nalazi radost, stavlja u odnos prema
85 jedinstvu sve ono što opaža, a u zabludi ne izbjegava ništa drugo doli to da ne bude smućena neshvatljivom zbrkom. A zašto je sve ono zbrkano neugodno ako ne stoga što nema sigurnog jedinstva? Iz toga je razvidno da sve, bilo kad vrijeda ili je povrijeđeno, bilo kad raduje ili je obradovano, priziva i naviješta jedinstvo Stvoritelja. A ako neznanje i muka od kojih ovaj život mora započimati
90 nisu dušama prirodne, preostaje da su preuzete po dužnosti ili

¹¹¹ Augustin se time bavio i na nekim drugim mjestima, usp. *De Ordine* 2, 18, 48; *De vera religione* 12, 23; *De Genesi ad litteram* 3, 16, 25.

¹¹² O težnji za jedinstvom u životinja te o njihovom stvaranju prema planu jedinstva usp. gore 2, 8, 22 i *De vera religione* 36, 66. – Valja reći da se ovdje vidi općeniti stav u kršćanskoj antici koji prirodi ne pridaje neku značajniju samo-

corporibus quam sint adpetentes^a unitatis. Quid est enim aliud dolor nisi quidam^b sensus diuisionis^c uel corruptionis inpatiens? Vnde luce clarius apparet quam sit illa anima in sui corporis uniuersitate auida unitatis et tenax, quae nec libenter nec indifferenter sed potius renitenter et reluctanter intenditur in eam passionem corporis sui qua eius unitatem atque integritatem labefactari moleste accipit. Non ergo appareret quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis nisi dolore bestiarum. Quod si non appareret, minus quam opus esset admoneremur ab illa summa et sublimes et ineffabili unitate creatoris esse ista omnia constituta.

70. Et re uera si pie ac diligenter attendas, omnis creaturae species et motus qui in animi humani considerationem cadit eruditionem nostram loquitur, diuersis motibus et adfectionibus quasi quadam uarietate linguarum undique clamans atque increpans cognoscendum esse creatorem. Nulla enim res est earum quae nec dolorem nec uoluptatem sentiunt quae non aliqua unitate decus proprii generis adsequitur uel omnino naturae suae qualemcumque stabilitatem. Nulla item res est earum quae uel doloris molestias uel blanditias sentiunt uoluptatis, quae non, eo ipso quo dolorem fugiunt uoluptatemque appetunt, diremptionem se fugere unitatemque appetere fatentur. Inque ipsis rationalibus animis omnis appetitus cognitionis, qua illa natura laetatur, et ad unitatem refert omne quod percipit et in errore nil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi. Omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem? Ex quo apparet omnia, siue cum offendunt uel offenduntur siue cum delectant uel delectantur, unitatem insinuare atque praedicare creatoris. Si autem ignorantia et difficultas, a quibus istam uitam necesse est incipere, non sunt animis naturales, restat ut aut officio susceptae

stalnu vrijednost (nema “autonomije ovozemnih zbiljnosti”) nego je shvaća kao poruku Božju ljudima zapisanu u “knjizi prirode”; odatle su razumljivije ne samo basne nego i bestijariji.

¹¹³ Usp. *Conf.* 10, 6, 9–10; Rim 1, 19 sl; Mudr 13, 1–9.

^a CC pogrešno: *adpetentes*

^b CC ispustio (pogrešno)

^c CC pogrešno: *diuisiones*

nametnute po kazni. O tome pak mislim da je već bilo dovoljno raspravljano.

XXIV. 71. Stoga trebamo više istraživati kakvim je bio stvoren prvi čovjek negoli način na koji se širilo njegovo potomstvo. Doista, neki si umišljaju da postavljaju vrlo oštromno pitanje kad vele: “Ako je prvi čovjek stvoren mudrim, zašto je zaveden? A ako je stvoren bezumnim, kako onda nije Bog tvorac opačinâ kad je bezumnost najveća opačina?”¹¹⁴ Kao da ljudska narav osim bezumnosti i mudrosti nije u stanju zadobiti nikakvo srednje stanje koje se ne može nazvati ni ludost ni mudrost.¹¹⁵ Čovjek naime započinje bivati ludim ili mudrim, tako da nužno dobije jedan od ta dva naziva, tada kada bi već mogao imati mudrost da to nije zanemario pa je tako volja kriva za poročnu ludost. Nitko nije tako lud da bi dijete nazvao bezumnim premda je još luđe kad bi ga htio nazvati mudrim. Kako se dakle za dijete ne može reći ni da je bezumno niti mudro premda je ono čovjek – iz toga proizlazi da je ljudska narav primila nešto srednje što ne možeš s pravom nazvati ni ludošću ni mudrošću – tako čak kad bi netko i bio zadahnut takvim stanjem kakvo imaju oni koji zbog nemara nemaju mudrosti, nitko ne bi s pravom rekao da je lud onaj kojeg vidi da je takav po naravi, a ne zbog mane. Jer nije ludost bilo kakvo neznanje o stvarima za kojima valja težiti i koje valja izbjegavati, nego je ona poročno neznanje. Tako za nerazumnu životinju ne velimo da je luda, jer nije primila da može biti mudra. Ipak često nazivamo nešto po sličnosti, a ne u pravom značenju. I doista, makar je sljepoća najveća mana očiju, ona to ipak nije kod novorođenih psića, a niti se tu u pravom smislu može nazvati sljepoćom.

72. Ako je dakle čovjek tako bio stvoren da premda još nije bio mudar, ipak je mogao primiti zapovijed kojoj se svakako trebao

¹¹⁴ Stoici su smatrali da je neznanje najveće zlo (usp. Seneca, *Benef.* 4, 27; 5, 13), a primjena toga na prvog čovjeka u smislu prigovora što ga donosi Augustin mogla je biti razrađena u gnostičkom ili manihejskom ambijentu gdje se osjećao utjecaj židovstva ili kršćanstva.

sint aut inrogatae supplicio. De quibus iam satis esse arbitror disputatum.

XXIV. 71. Quapropter ipse primus homo qualis factus sit magis quaerendum est quam quo modo eius posteritas propagata sit. Multum enim sibi uidentur acute proponere quaestionem qui dicunt: “Si sapiens factus est primus homo, cur seductus est? Si autem stultus factus est, quo modo non est deus auctor uitiorum, cum sit stultitia maximum uitium?” Quasi uero natura humana praeter stultitiam et sapientiam nullam mediam recipiat adfectionem quae nec stultitia nec sapientia dici possit. Tunc enim homo incipit aut stultus esse aut sapiens ut alterum horum necessario appelletur, cum iam posset nisi neglegeret habere sapientiam, ut uitiosae stultitiae sit uoluntas rea. Non enim quisquam ita desipit ut stultum appellet infantem, quamuis sit absurdior si uelit appellare sapientem. Vt ergo infans nec stultus nec sapiens dici potest quamuis iam homo sit – ex quo apparet naturam hominis recipere aliquid medium quod neque stultitiam neque sapientiam recte uocaris –, ita etiam si quisquam tali adfectione animatus esset qualem habent illi qui per neglegentiam sapientia carent, nemo eum stultum recte diceret quem non uitio sed natura talem uideret. Est enim stultitia rerum adpetendarum et uitandarum non quaelibet sed uitiosa ignorantia. Vnde neque animal inrationale stultum dicimus, quia non accepit ut sapiens esse posset. Appellamus tamen plerumque ex similitudine aliquid non proprie. Nam et caecitas cum maximum uitium sit oculorum, non tamen in catus nascentibus uitium est nec proprie caecitas dici potest.

PL 1306

72. Si ergo ita factus est homo ut, quamuis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere cui utique obtemperare^a

¹¹⁵ Augustin tu ima pred očima malu djecu prije negoli su došla do uporabe razuma kao i prvog čovjeka u njegovom stanju prije grijeha, usp. 3, 23, 66 sl.; *Util. cred.* 12, 27 i *Retract.* 1, 14, 4.

^a CC pogrešno: *optemperare*

30 pokoriti, onda više nije čudno to da je mogao biti zaveden niti je nepravедno to da trpi kazne jer se nije pokorio zapovijedi; a ni njegov Stvoritelj nije tvorcem mana jer ne imati mudrosti još nije bila čovjekova mana ako još nije primio to da je može imati. No ipak je imao nešto čime bi se uzdigao do onoga što nije imao da se htio time dobro poslužiti. Jedno je naime biti razuman, a drugo biti mudar. Po razumu je svatko sposoban primiti zapovijed kojoj duguje povjerenje da učini ono što je zapovijedeno. A kao što narav razuma prima zapovijed, tako i posluš zapovijedi mudrost. Ono pak što je narav u odnosu na primanje zapovijedi, to je volja u odnosu na njezino izvršenje. I kao što je razumna narav poput osnove da se primi zapovijed, tako je i držanje zapovijedi zasluga za primanje mudrosti. A otkako čovjek počima biti sposoban za primanje zapovijedi, odtada on počima biti u stanju da sagriješi. Na dva načina griješi prije negoli postaje mudrim: ili ako se ne spremi za primanje zapovijedi ili ako je primi pa je onda ne drži. Mudrac pak griješi ako se odmetne od mudrosti.¹¹⁶ Jer kao što zapovijed nije od onoga kojemu je zapovijedena nego od onoga koji zapovijeda, tako i mudrost nije od onoga koji biva prosvjetljen nego od onoga koji prosvjetljuje. Zašto dakle da ne bude hvaljen čovjekov Stvoritelj?¹¹⁷ Čovjek je naime neko dobro, a bolji je od životinje po tome što je sposoban da primi zapovijed, još je bolji od toga jer je zapovijed već primio i još bolji kad je zapovijed poslušao i bolji od svega toga jer je blažen po vječnom svjetlu¹¹⁸ mudrosti. A grijeh je zlo u nemarnosti, i to bilo s obzirom na primanje zapovijedi, bilo s obzirom na njezino držanje, bilo glede stalnosti u promatranju mudrosti. Iz toga se razumije da je prvi čovjek, premda stvoren mudar, ipak mogao biti zaveden; jer je ovaj grijeh bio u slobodnom izboru, slijedila je po Božjem zakonu pravedna kazna. Tako i apostol Pavao veli: *Govoreći da su mudri bili su učinjeni ludima.*¹¹⁹ Oholost naime odvra-

¹¹⁶ Ovdje se daje odgovor na problematiku griješenja u mudraca, usp. 1, 9, 19 – 1, 12, 24.

¹¹⁷ Uz pravilo o bezuvjetnoj pohvali Stvoritelja, postavljeno i oprobano u protumanihejskoj argumentaciji u prvom dijelu ove treće knjige (3, 5, 12), tu se

deberet, nec illud iam mirum est quod seduci potuit, nec illud iniustum quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec creator eius auctor uitiorum est, quia non habere sapientiam nondum erat uitium hominis, si nondum ut habere posset acceperat. Sed tamen habebat aliquid quo si bene uti uellet ad id quod non habebat ascenderet. Aliud est enim esse rationalem aliud esse sapientem. Ratione fit quisque praecepti capax, cui fidem debet, ut quod praecipitur faciat. Sicut autem natura rationis praeceptum capit, sic praecepti obseruatio sapientiam. Quod est autem natura ad capiendum praeceptum, hoc est uoluntas ad obseruandum. Et sicut rationalis natura tamquam meritum est praecepti accipiendi, sic praecepti obseruatio meritum est accipiendae sapientiae. Ex quo autem incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare. Duobus autem modis peccat antequam fiat sapiens: si aut non se accommodet ad accipiendum praeceptum aut cum acceperit non obseruet. Sapiens autem peccat si se auerterit a sapientia. Sicut enim praeceptum non est ab illo cui praecipitur sed ab illo qui praecipit, sic et sapientia non est ab illo qui inluminatur sed ab illo qui inluminat. Quid ergo est unde non laudandus sit hominis creator? Bonum est enim aliquod homo et melius quam pecus ex eo quod praecepti capax et hoc melius cum praeceptum iam cepit, rursus hoc melius cum praecepto paruit et his omnibus melius cum aeterno lumine sapientiae beatus est. Peccatum autem malum est in neglegentia uel ad accipiendum praeceptum uel ad obseruandum uel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intellegitur etiam si sapiens primus homo factus est potuisse tamen seduci, quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iustam diuina lege poenam consecutam. Ita dicit etiam apostolus Paulus: *Dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.* Superbia enim auertit a sapientia, PL 1307

ponovo pokazuje Augustinova teodicejska zauzetost da Bog nikako ne bude upleten u odgovornost za grijehe ili zla što ih čini čovjek.

¹¹⁸ Mudrost koja prosvjetljuje potsjeća na Proslav Ivanova evanđelja (1, 1 sl.) te na Plotina, *Enn.* 5, 5, 7.

¹¹⁹ Rim 1, 22,

60 ća od mudrosti, a za odvrćanjem slijedi ludost. Ludost je naravski neka sljepoća kao što isti apostol veli: *I bî pomračeno bezumno srce njihovo*.¹²⁰ A odakle to pomračenje ako ne od okrenutosti od svjetla istine? Odakle pak ta okrenutost ako ne odatle da onaj kome je Bog dobro, hoće sam sebi biti svoje dobro kao što mu je Bog? Stoga i veli: *Smetena je duša moja u odnosu na mene*;¹²¹ i: *Kušajte i bit ćete kao bogovi*.¹²²

65 73. No oni koji razmišljaju uznemireni su jer ovako pitaju: “Je li prvi čovjek po ludosti otpao od Boga ili je pak otapadajući od njega postao ludim?” Jer ako odgovoriš da je po ludosti otpao od mudrosti, činit će se da je bio lud prije negoli je otpao od mudrosti tako da mu je ludost uzrok otpada. Isto tako, ako odgovoriš da je 70 otapadajući od Boga postao ludim, onda pitaju je li postupio ludo ili mudro što je otpao. “Jer ako je postupio mudro, pravo je učinio i nije ništa sagriješio; ako pak ludo”, vele oni “bila je već u njemu ludost po kojoj se dogodilo to da je otpao. Nije naime mogao učiniti nešto ludo bez ludosti”. Odatle jasno dolazi na vidjelo da postoji 75 nešto srednje¹²³ po kojem se prelazi k ludosti od mudrosti i za što se ne može reći da je učinjeno ni mudrim ni ludim i što ljudima koji su u ovaj život postavljeni nije dano da shvate drugačije negoli iz onog suprotnog. Jer kao što nijedan od smrtnika ne postaje mudrim osim ako ne prijeđe od ludosti u mudrost – a sam prijelaz ako biva 80 na bezuman način, sigurno se ne događa dobro; reći to posve je ludo; ako pak biva mudro, onda je već bila mudrost u čovjeku prije negoli je prešao k mudrosti, a što nije ništa manje bezumno; iz toga se pak razaznaje da postoji ono srednje za što se može reći da nije ni jedno ni drugo¹²⁴ – tako i kad je prvi čovjek prešao iz utvrde¹²⁵

¹²⁰ Rim 1, 21.

¹²¹ Ps 41, 7; usp. *Enarr. in Ps.* 41, 42; *Conf.* 13, 12, 13.

¹²² Post 3, 5.

¹²³ O onom srednjem između suprotnosti usp. Aristotel, *Cat.* 12 a 10 sl. Čini se da je Augustin direktno poznao samo taj Arist. spis, usp. *Conf.* 4, 16, 28 sl.

¹²⁴ Čini se da je riječ o manihejskom prigovoru prema kojem – kao i kod stoika – ne postoji neko srednje stanje između mudrosti i ludosti; tako je prvi

auersionem autem stultitia consequitur. Stultitia quippe caecitas quaedam est, sicut idem dicit: *Et obscuratum est insipiens cor eorum*. Vnde autem haec obscuratio nisi ex auersione a lumine sapientiae? Vnde autem haec auersio nisi dum ille cui bonum est deus, sibi ipse uult esse bonum suum, sicuti sibi est deus? Itaque *Ad me ipsum*, inquit, *conturbata est anima mea*; et: *Gustate et eritis sicut dii*.

73. Turbat autem considerantes quod ita quaerunt: “Stultitia primus homo recessit a deo an recedendo stultus factus est?” quia si responderis eum stultitia recessisse a sapientia, uidebitur stultus fuisse antequam recederet a sapientia, ut stultitia illi esset causa recedendi. Item si responderis recedendo eum stultum esse factum, quaerunt utrum stulte an sapienter fecerit quod recessit. “Si enim sapienter fecit, recte fecit nihilque peccauit; si stulte, iam erat”, inquit, “in eo stultitia qua factum est ut recederet. Non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat.” Ex quo apparet esse quiddam medium quo ad stultitiam a sapientia transitur, quod neque stulte neque sapienter factum dici potest, quod ab hominibus in hac uita constitutis non nisi ex contrario datur intellegi. Sicut enim nullus mortalium fit sapiens nisi ab stultitia in sapientiam transeat – ipse autem transitus si stulte fit non utique benefi- 345
fit, quod dementissimum est dicere; si autem sapienter fit iam erat sapientia in homine antequam transisset ad sapientiam, quod nihilominus absurdum est; ex quo intellegitur esse medium quod neutrum dici potest –, ita et ex arce sapientiae ut ad stultitiam

čovjek već bio bezuman prije negoli je sagriješio i okrenuo se od Boga. To pak znači da ga je Bog takvim stvorio pa je i sam odgovoran za zlo i grijeh. – Augustin odbija prigovor pokazujući da postoji neko srednje stanje između ne-mudrosti i ne-ludosti iz kojeg čovjek hotimično, tj. slobodno, može krenuti u bilo koji od oba suprotna smjera i prispjeti u ludost ili u mudrost. Postoji također neka stupnjevitost u krepostima i u manama, a ne samo neki skok ili pad iz jednog u drugo.

¹²⁵ Usp. 1, 12, 24.

85 mudrosti u ludost, taj prijelaz nije bio ni lud ni mudar. Kao na primjer u snu i u budnom stanju: nije isto spavati što i zaspati niti je isto bdjeti što i probuditi se, nego je to neki prijelaz iz jednoga u drugo. Ipak, razlika je u tome što se to ponajčešće zbiva bez volje, a ono nikada drugačije osim po volji pa stoga slijede sasvim pravedne plaće.

90 XXV. 74. No budući da volju ništa drugo ne privlači da nešto napravi doli neka predodžba,¹²⁶ a ono što svaki prihvaća ili odbija u moći mu je, ali nije mu u moći da izabere koja će ga predodžba pogoditi, treba priznati da je duša pogođena višim i nižim predodžbama tako da razumno biće iz obojeg uzima ono što hoće pa iz zaslužnosti izabiranja slijedi nesreća ili blaženstvo.¹²⁷ Kao na primjer u raj, od viših bila je predodžbom Božja zapovijed, a od nižih predodžbom je bilo zmijino nagovaranje. U čovjekovoj naime moći nije bilo ni to što mu je Gospodin zapovijedio niti to na što ga je zmija nagovarala. A koliko je čovjek, stvoren u punom zdravlju mudrosti, bio slobodan i od svih mučnih uza odriješen da ne podleže zavodljivosti nižim predodžbama može se razumjeti baš odatle što ih čak i lude prevladavaju kad namjeravaju prijeći k mudrosti pa i uz nelagodu što si uskraćuju zadovoljenje otrovnom slatkoćom zatrovanih pogubnih navika.¹²⁸

15 75. Ovdje se pak može pitati: ako su pred čovjekom bile predodžbe obiju strana, jedna od Božje zapovijedi a druga od zmijina nagovaranja, odakle je samom đavlu bilo došapnuto da teži za bezbožnošću zbog čega je onda bio strovaljen s uzvišenog mjesta? Da nije bio dirnut nikojom predodžbom, ne bi izabrao ono što je učinio; jer da mu nešto nije palo na um, ne bi nikako okrenuo svoju pozornost prema onome što je zabranjeno. Odakle mu je onda palo na um, štogod bilo to što mu je na um palo, da poduzme ono po

¹²⁶ *Visum* je u Cicerona i kasnije prijevod φαντασία, usp. njegova djela *Acad. prior.* 2, 6, 18; *A. posterior* 1, 11, 40; Augustin, *De Genesi ad litteram* 9, 13, 25; 12, 6, 15. – Usp. za cijelo ovo poglavlje 3, 9, 28 – 3, 12, 35.

¹²⁷ Augustin prihvaća stoičku i Aristotelovu zamisao o hotimičnosti odnosno slobodi spoznaje radi postizanja etičkih ciljeva.

primus homo transiret, nec stultus nec sapiens ille transitus fuit. Velut in somno et uigiliis neque id est dormire quod obdormiscere neque id est uigilare quod expergisci, sed transitus quidam ex altero in alterum. Verum hoc interest, quod sine uoluntate plerumque ista fiunt, illa autem numquam nisi per uoluntatem, unde iustissimae retributiones consecuntur.

XXV. 74. Sed quia uoluntatem non allicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod uisum, quid autem quisque uel sumat uel respuat est in potestate, sed quo uiso tangatur nulla potestas est, fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus uisis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod uoluerit et ex merito sumendi uel miseria uel beatitas subsequatur. Velut in paradiso uisum e(s)t ex superioribus praeceptum dei, uisum ex inferioribus suggestio serpentis. Nam neque quid sibi praeciperetur a domino neque quid a serpente suggereretur fuit in hominis potestate. Quam sit autem liberum et ab omnibus difficultatis uinculis expeditum in ipsa sapientiae sanitate constituto non cedere uisis inferioris illecebrae, uel hinc intellegi potest, quod etiam stulti ea superant ad sapientiam transituri, etiam cum molestia carendi perniciosarum consuetudinum pestilentiosa dulcedine.

75. Quaeri autem hoc loco potest, si homini praesto fuerunt ex utraque parte uisa, unum ex praecepto dei, alterum ex suggestione serpentis, unde ipsi diabolo suggestum sit adpetendae impietatis consilium quo de sublimibus sedibus laberetur. Si enim nullo uiso tangeretur, non eligeret facere quod fecit, nam si non ei aliquid uenisset in mentem, nullo modo intentionem conuertisset in nefas. Vnde igitur uenit in mentem quicquid illud est quod uenit in

¹²⁸ Za razliku od Aristotela, a slijedeći skeptike iz Srednje akademije, Augustin dopušta mogućnost prijelaza iz nekog stanja zloće (bezumnik je hotimice takav, on nije nezalica bez krivice) u stanje moralnog savršenstva – vjerovatno i na temelju svojega životnog iskustva.

čemu je iz dobrog anđela postao đavao? Tko naime hoće, sigurno
 25 hoće nešto što ne može htjeti ako nije potaknut izvana po tjelesnom
 osjetilu ili pak mu to na skrovite načine ne dolazi u pamet. Valja
 dakle razlikovati dvije vrste predodžaba; jedna je ona koja proiz-
 lazi iz volje onoga koji nagovara, kao što je bila ona đavolska uz
 koju je čovjek pristao i sagriješio, a druga dolazi od stvari koje su
 30 podvrgnute pozornosti duha ili tjelesnih osjetila. Pozornosti duha
 podvrgut je – izuzevši nepromjenljivo Trojstvo koje dakako nije
 podvrguto nego se naprotiv uzdiže ponad – dakle, pozornosti duha
 podvrgnut je ponajprije sam duh i po tome smo svijesni da živimo;
 zatim tijelo kojim on upravlja pa stoga, kada treba, pokreće na dje-
 35 lovanje svaki za to potreban ud. A tjelesnim osjetilima podvrgnute
 su sve tjelesne stvari.

76. To pak da duh koji je promjenljiv u promatranju najviše
 mudrosti – on nije mudrost jer je ona nepromjenljiva – promatra
 također samog sebe i na neki način dolazi sam sebi u pamet, zbiva
 40 se samo na temelju razlike po kojoj on nije isto što i Bog, a ipak je
 nešto što se može sviđati poslije Boga. No on je bolji kad zabo-
 ravlja samog sebe radi nepromjenljivog Boga ili kad samog sebe, u
 usporedbi s Bogom, sasvim prezre. Ako se pak takoreći sam pred
 sobom sebi sviđa da bi ludo oponašao Boga i htio uživati u svojoj
 45 moći, on postaje toliko manjim koliko želi biti većim. I to se veli:
*Početak svakog grijeha je oholost, te: Početak ljudske oholosti jest
 u odvrćanju od Boga.*¹²⁹ A đavolskoj oholosti pridružila se najpa-
 kosnija zavist da čovjeka nagovori na onu oholost zbog koje je
 osjećao da je osuđen. Zato se dogodilo da je čovjeka pogodila po-
 50 pravna a ne ona smrtna kazna te da se onomu kojemu se đavao po-
 kazao kao primjer oholosti, Gospodin pokaže kao primjer ponizno-
 sti; po njemu nam je obećan vječni život da bismo, pošto smo otku-
 pljeni Kristovom krvlju, nakon neizrecivih muka i nevolja, tolikom
 ljubavlju prianjali uz našeg Osloboditelja te da budemo uzdignuti
 55 k njemu tolikim njegovim sjajem da nas nijedna od nižih pred-
 ožaba ne odvrati od tog uzvišenoga motrenja; pa čak kad bi nešto

¹²⁹ Sir 10, 15; 10, 14 (Vg.)

mentem, ut ea moliretur quibus ex bono angelo diabolus fieret?
 Qui enim uult, profecto aliquid uult, quod, nisi aut extrinsecus per
 sensum corporis admoneatur aut occultis modis in mentem ueniat,
 uelle non potest. Discernenda igitur sunt genera uisorum, quorum
 unum est quod proficiscitur a uoluntate suadentis, quale illud est
 diaboli cui homo consentiendo peccauit, alterum a subiacentibus
 rebus uel intentioni animi uel sensibus corporis. Intentioni animi
 subiacet – excepta incommutabilitate trinitatis, quae quidem non
 subiacet sed eminet potius –, subiacet ergo intentioni animi prius
 ipse animus unde nos etiam uiuere sentimus, deinde corpus quod
 administrat, unde ad quodlibet operandum membrum quod opus
 est cum opus est mouet. Subiacent autem sensibus corporis quae-
 cumque corporea.

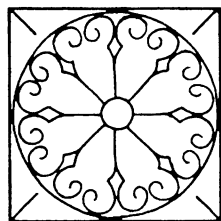
76. Vt autem in contemplatione summae sapientiae – quae
 utique animus non est, nam est incommutabilis –, etiam se ipsum
 qui est commutabilis animus intueatur et sibi ipse quodam modo
 ueniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod deus et
 tamen aliquid est quod possit placere post deum. Melior est autem
 cum obliuiscitur sui prae caritate incommutabilis dei uel se ipsum
 penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obuius
 sibi placet sibi ad peruerse imitandum deum ut potestate sua frui
 uelit, tanto fit minor quanto se cupit esse maiorem. Et hoc est *Ini-*
tium omnis peccati superbia et Initium superbiae hominis apostatare
a deo. Superbiae autem diaboli accessit maleuolentissima inuidia,
 ut hanc superbiam homini persuaderet per quam sentiebat se esse
 damnatum. Vnde factum est ut poena hominem susciperet emen-
 datoria potius quam interfectoria, ut, cui se diabolus ad imitati-
 onem superbiae praebuerat, ei se dominus ad imitationem humili-
 tatis praeberet; per quem nobis aeterna uita promittitur, ut prae-
 rogato nobis Christi sanguine post labores miseriasque ineffabiles^a
 tanta caritate liberatori nostro adhereamus et tanta eius in eum
 claritate rapiamur ut nulla nos uisa ex inferioribus a conspectu
 superiore detorqueant; quamquam et si aliquid hinc intentioni

^a CC pogrešno: *inffabiles*

ovdje privuklo našu pozornost, đavolovo vječno prokletstvo i muka odvratili bi nas od težnje za nižim stvarima.

60 77. A tolika je ljepota pravednosti, tolika radost vječne svjetlosti, to jest nepromjenljive istine i mudrosti, da čak kad ne bi bilo dopušteno ostati u njoj dulje nego u razmaku od jednog dana, samo zbog toga s punim pravom bi se prezirale bezbrojne godine ovog života ispunjene užiticima i prepune vremenitih dobara. Nije naime u lažnom ili malom osjećaju revnosti rečeno: *Jer više od tisuću vri-*
65 *jedi jedan dan u dvorima Tvojim.*¹³⁰ Premda se to može shvatiti i u drugom smislu, zbog toga što se tisuću dana shvaća u smislu promjenljivosti vremena, nazivom jedan dan izriče se nepromjenljivost vječnosti.

70 Ne znam jesam li izostavio štogod u svojem odgovoru, u mjeri u kojoj se Gospodin udostojao da mi ga udijeli, te bi nedostajalo onome što si pitao. No makar ti i došlo štogod na pamet, veličina knjige nas već sili da završimo i da se već jednom odmorimo od te rasprave.



¹³⁰ Ps 83, 11.

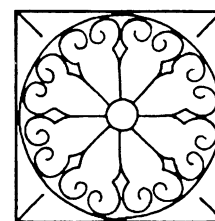
nostrae suggereretur, ab adpetitu inferiorum sempiterna nos diaboli damnatio cruciatusque reuocarent.

77. Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta^a iocunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis ueritatis atque sapientiae, ut, etiam si non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles^b anni huius uitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemnerentur. Non enim falso aut paruo adfectu dictum est: *Quoniam melior dies unus in atriis tuis super milia.* Quamquam et alio sensu possit intellegi ut milia dierum in temporis mutabilitate intellegantur, unius autem diei nomine incommutabilitas aeternitatis uocetur.

PL 1309

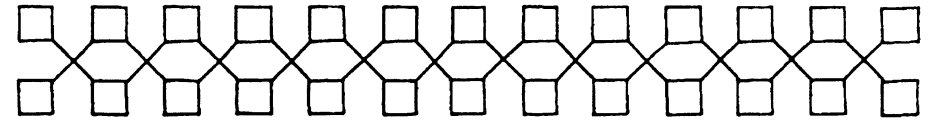
Nescio me aliquid praetermisisse quod ex nostra responsione, quantum dominus praebere dignatus est, tuis interrogationibus desit. Quamquam et si aliquid tibi occurrit, modus libri nos iam finem facere et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit.

PL 1310



^a CC pogrešno: *tante*

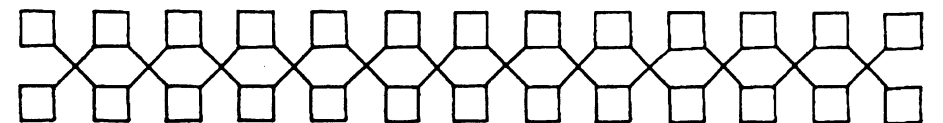
^b CC pogrešno: *innumerabilis*



PREISPITIVANJA

RETRACTATIONES

(I, IX, 1 – 6)



IX. Tri knjige o slobodi volje

1. Dok smo još boravili u Rimu, odlučili smo da kroz raspravu istražimo odakle zlo. A raspravljali smo tako da nas, ako je moguće, sâm promatrani i istraživani problem dovede također do shvaćanja onoga što smo podložni božanskom autoritetu o tome vjerovali, onoliko koliko to kroz raspravu uz Božju pomoć uzmognemo postići. I jer smo se složili, pošto smo s velikim marom raspravili problem, da zlo nije proizašlo niotkud doli iz slobodne odluke volje, tri knjige koje je ova rasprava iznjedrila naslovljene su *O slobodnom odlučivanju*. Drugu i treću dovršio sam, koliko tada uzmogoh, u Africi već zaređen za svećenika u gradu Hiponu.

2. U tim knjigama toliko se toga pretresalo da su bila odložena nekoja pitanja koja su nadošla i koja ili nisam mogao razmrsiti ili bi u to vrijeme zahtijevala dugu raspravu, pa je tako naše razglabanje iz jednog ili drugog dijela tih pitanja ili iz svih njihovih dijelova – u kojima se nije pokazalo što bi bilo više u skladu s istinom – ipak došlo do tog zaključka da, što god od toga bilo istinito, svakako treba vjerovati i štoviše jasno pokazati da Boga valja hvaliti.

Ovu smo raspravu, dakako, poduzeli zbog onih koji niječu da zlo ima svoje porijeklo u slobodnom odlučivanju volje te tvrde, ako je tako, da za to treba okriviti Boga, Stvoritelja sviju naravi; na taj način oni – a to su manihejci – hoće u skladu sa svojom bezbožnom zabludom uvesti neku nepromjenljivu i s Bogom suvječnu narav zla. Zbog tog postavljenog problema u tim se knjigama ništa nije raspravljalo o milosti Božjoj kojom on svoje izabrane tako predodređuje da on sâm pripravlja također volje onih koji se već služe svojim slobodnim odlučivanjem. A gdje je naišla prigoda da se spomene ta milost, bila je spomenuta samo u prolazu, a nije bila predmetom obrane pomoću s mukom sastavljenih dokaza kao da se ondje o tome radilo. Jedno je naime istraživati odakle zlo, a drugo je istraživati kako da se vratimo k negdašnjem ili prispijemo k još većem dobru.

IX. De libero arbitrio libri tres

1. Cum adhuc Romae demoraremur, uoluimus disputando quaerere, unde sit malum. Et eo modo disputauimus, ut, si possemus, id quod de hac re diuinae auctoritati subditi credebamus, etiam ad intelligentiam nostram, quantum disserendo opitulante deo agere possemus, ratio considerata et tractata perduceret. Et quoniam constitit inter nos diligenter ratione discussa malum non exortum nisi ex libero uoluntatis arbitrio, tres libros quos eadem disputatio peperit appellati sunt *De libero arbitrio*. Quorum secundum et tertium in Africa iam Hippone Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui. PL 595

2. In his libris ita multa disserta sunt, ut incidentes nonnullae quaestiones, quas uel enodare non poteram uel longam sermone in praesenti requirebant, ita differrentur, ut ex utraque parte uel ex omnibus earundem quaestionum partibus, in quibus non apparebat quid potius congrueret ueritati, ad hoc tamen ratiocinatio nostra concluderetur, ut, quodlibet eorum uerum esset, laudandus crederetur uel etiam ostenderetur deus.

Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant ex libero uoluntatis arbitrio mali originem duci, et deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt, eo modo uolentes secundum suae impietatis errorem – Manichei enim sunt – immutabilem quandam et deo coaeternam introducere naturam mali. De gratia uero dei, qua suos electos sic praedestinavit, ut eorum qui iam in eis utuntur libero arbitrio ipse etiam praepararet uoluntates, nihil in his libris disputatum est propter hanc propositam quaestionem. Vbi autem incidit locus ut huius gratiae commemoratio fieret, transeunter commemorata est non, quasi inde ageretur, operosa ratiocinatione defensa. Aliud est enim quaerere, unde sit malum, et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum uel ad maius perueniatur bonum.

3. Stoga neka se novi krivovjerci pelagijanci, koji tako brane slobodno odlučivanje volje da ne ostavljaju mjesta milosti Božjoj jer tvrde da nam se ona daje u skladu s našim zaslugama, ne uzdižu kao da sam se bavio njihovom stvari jer sam u tim knjigama mnogo toga rekao u prilog slobodnom odlučivanju što je zahtijevao predmet one rasprave.

Rekoh doduše u prvoj knjizi: *Božja pravednost kažnjava zla djela*, ali dodadoh: *Ne bi bila pravedno kažnjena da nisu hotimično učinjena*.¹

40 Isto tako kad sam pokazao da je ta dobra volja tako veliko dobro da se s pravom više cijeni negoli sva tjelesna i vanjska dobra,² rekoh: *Mislim dakle da sad vidiš kako je u našoj volji utemeljeno da u tome uživamo ili da budemo bez tolikog i tako istinskog dobra. Jer što je u moći volje toliko koliko sama volja?*³

45 I na drugom mjestu: *Ima li dakle razloga da pomislimo kako valja dvojiti, makar nikad prije nismo bili mudri, da ipak po volji zaslužujemo i vodimo pohvalan i blažen život, te isto tako po volji onaj sramotan i bijedan?*⁴

50 Isto tako na drugome mjestu: *Odatle se zaključuje, velim, da svaki koji hoće pravo i čestito živjeti, ako to hoće htjeti više od prolaznih dobara, postiže tako vrijednu stvar takvom lakoćom da mu ne treba ništa drugo doli samo htijenje onoga što hoće imati.*⁵

55 Rekoh također drugdje: *Doista, onaj vječni zakon, čijem razmatranju je već vrijeme da se vratimo, utvrdio je u nepromjenljivoj postojanosti ovo: da u volji bude zasluga, a u blaženstvu i nesreći nagrada i kazna.*⁶

I na drugom mjestu: *Ustanovljeno je da u moć volje spada da svaki izabere za čim treba ići i što treba prigrliti.*⁷

¹ I, I, 1 (r. 20–22).

² Usp. I, XII, 25 (r. 33–47).

³ I, XII, 26 (r. 49–51).

⁴ I, XIII, 28 (r. 76–78).

3. Quapropter noui heretici Pelagiani, qui liberum sic asserunt uoluntatis arbitrium, ut gratiae dei non relinquunt locum, quando quidem eam secundum merita nostra dari adserunt, non se extollant, quasi eorum egerim causam, quia multa in his libris dixi pro libero arbitrio, quae illius disputationis causa poscebat.

Dixi quippe in primo libro: *Malefacta iustitia dei uindicari, et addidi: Non enim iuste uindicarentur, nisi fierent uoluntate.*

Item cum ipsam bonam uoluntatem tam magnum bonum esse monstrarem, ut omnibus corporis et externis bonis merito anteponeretur, dixi: *Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono. Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est?*

Et alio loco *Quid ergo causae est, inquam, cur dubitandum putemus, etiam si numquam antea sapientes fuimus, uoluntate nos tamen laudabilem et beatam uitam, uoluntate turpem et miseram mereri ac degere?*

PL 596

Itemque alio loco *Ex quo conficitur, inquam, ut quisquis recte honesteque uult uiuere, si id se uelle prae fugacibus rebus uelit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum uelle sit habere quod uoluit.*

Itemque alibi dixi: *Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmauit, ut in uoluntate meritum sit, in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium.*

Et alio loco *Quid, inquam, quisque sectandum et amplectendum eligat, in uoluntate esse positum constitit.*

⁵ I, XIII, 29 (r. 89–92).

⁶ I, XIV, 30 (r. 18–21).

⁷ I, XVI, 34 (r. 5–7).

U drugoj knjizi velim: *Zaista, sâm čovjek ukoliko je čovjek, jest*
60 *neko dobro budući da može pošteno živjeti kada hoće.*⁸

I na drugom mjestu rekoh: *Ne može se pravo djelovati osim po*
*tom slobodnom odlučivanju volje.*⁹

U trećoj knjizi velim: *Pa što još treba tražiti odakle proizlazi taj*
pokret kojim se volja okreće od nepromjenljivog dobra k promjenli-
65 *vom dobru kad priznajemo da on pripada samo duši te da je hotimi-*
čan i stoga za osudu, a svako znanje o toj stvari korisno je i podobno
za to da, pošto smo osudili i zaustavili taj pokret, našu volju obratimo
*od pada u vremenite stvari k uživanju u vječnom dobru?*¹⁰

I na drugom mjestu: *Izvršno kliče istina iz tebe. Jer ti ne bi mo-*
70 *gao osjetiti da je išta u našoj moći ako ne ono što činimo kada hoće-*
mo. Zato ništa nije toliko u našoj moći koliko je to sama volja. Ona
*nam je naime odmah i bez odlaganja na raspolaganju čim hoćemo.*¹¹

Isto tako na drugome mjestu: *Ako si naime pohvaljen ti jer vidiš*
ono što trebaš učiniti, koliko više onaj koji nalaže htjeti i daje moći te
75 *ne dopušta nekažnjeno ne htjeti, budući da ti to ne vidiš osim u ono-*
me koji je nepromjenljiva svjetlost! A zatim nadodah govoreći: Ako
je naime svatko dužan ono što je primio i ako je čovjek stvoren takav
da nužno griješi, dužnost mu je da griješi. Kada dakle griješi, čini ono
što je dužan. Ako je zločin da se ovo kaže, onda nikoga ni njegova ni
80 *tuda narav ne sili na grijeh.*¹²

I opet: *Koji bi mogao biti uzrok volje prije volje? Jer ili je i on*
volja pa se ne odstupa od toga korijena volje, ili nije volja pa nema
nikakvoga grijeha. Ili je dakle volja prvi uzrok griješenja ili nikakav
grijev nije prvi uzrok griješenja. Niti ima ikoga komu bi se s pravom
85 *uračunao grijeh, osim onomu koji griješi. Dakle, nikoga nema komu*
*bi se grijeh s pravom uračunao osim onomu koji hoće.*¹³

I malo kasnije velim: *Tko griješi u onome čega se nikako ne*
*može kloniti? A griješi se; može se dakle čuvati.*¹⁴ Tim mojim riječi-

⁸ II, 1, 2 (r. 31–32).

⁹ II, xviii, 47 (r. 14).

¹⁰ III, 1, 2 (r. 78–84).

¹¹ III, iii, 7 (r. 59–62).

Et in libro secundo *Homo enim ipse, inquam, in quantum homo*
est, aliquod bonum est, quia recte uiuere cum uult potest.

Et alio loco dixi: *Recte fieri non posse nisi eodem libero uolunta-*
tis arbitrio.

Et in libro tertio *Quid opus est quaeri, inquam, unde iste motus*
existat, quo uoluntas auertitur ab incommutabili bono ad commuta-
bile bonum, cum eum non nisi animi et uoluntarium et ob hoc cul-
pabilem esse fateamur, omnisque de hac re disciplina utilis ad id
ualeat, ut eo motu improbato atque cohibito uoluntatem nostram ad
fruentum sempiterno bono a lapsu temporalium conuertamus?

Et alio loco *Optime, inquam, de te ueritas clamat. Non enim*
posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum uolumus
facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uolun-
tas est. Ea enim prorsus nullo interuallo mox ut uolumus praesto est.

Item alio loco *Si enim tu laudaris, inquam, uidendo quid facere*
debeas, cum id non uideas nisi in illo qui est incommutabilis ueritas,
quanto magis ille qui et uelle praecepit et posse praebuit et non
impune nolle permisit? Deinde subiunxi dicens: Si enim hoc debet
quisque quod accepit, et sic homo factus est ut necessario peccet, hoc
debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est
dicere, neminem natura sua cogit ut peccet.

Et iterum *Quae tandem esse poterit, inquam, ante uoluntatem*
causa uoluntatis? Aut enim et ipsa uoluntas est, et a radice ista uol-
untatis non receditur; aut non est uoluntas, et peccatum nullum ha-
bet. Aut igitur uoluntas est prima causa peccandi, aut nullum pecca-
tum est prima causa peccandi; nec est cui recte imputetur peccatum
nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur nisi uolenti.

Et paulo post *Quis, inquam, peccat in eo quod nullo modo*
caueri potest? Peccatur autem, caueri igitur potest. Quo testimonio

¹² III, xvi, 46 (r. 21–27).

¹³ III, xvii, 49 (r. 37–43).

¹⁴ III, xviii, 50 (r. 10–11).

ma poslužio se Pelagije u nekoj svojoj knjizi. Kad sam na tu knjigu
90 odgovorio, odlučih da moja knjiga ima naslov *O naravi i milosti*.¹⁵

4. Budući da se Božja milost, o kojoj se onda nije radilo, nije ni
spominjala, u tim i takvim mojim riječima pelagijanci misle ili mo-
gu misliti da mi zastupamo njihovo mišljenje. Ali uzalud tako mi-
sle. Naravski da je volja ono po čemu se griješi i pravo živi; time
95 smo se bavili u onome što smo izjavili. Stoga smrtnici ne mogu pra-
vo i pobožno živjeti i volja se sama ne oslobađa ropstva kojim je
učinjena ropkinjom grijeha osim po Božjoj milosti te prima pomoć
da bi prevladala opačine. I kad ovo Božje dobročinstvo kojim se
volja oslobađa njoj ne bi prethodilo nego bi se davalo po njezinim
100 zaslugama, to ne bi bila milost, koja se dakako slobodno daje. Ti-
me smo se dostatno bavili u drugim našim spisima¹⁶ u kojima smo
pobijali te nove heretike i neprijatelje milosti; pa čak i u ovim knji-
gama o slobodnoj volji koje uopće nisu napisane protiv njih jer ih
nije ni bilo nego protiv manihejaca, nipošto nismo šutjeli o toj istoj
105 Božjoj milosti koju oni svojim opakim bezboštvom nastoje ukinuti.

Rekosmo naime u drugoj knjizi: *Ne samo velika nego i naj-
manja dobra ne mogu biti ni od koga doli od onoga od kojega su sva
dobra, to jest od Boga; i malo dalje: Kreposti dakle po kojima se po-
šteno živi velika su dobra, a svakovrsne tjelesne ljepote, bez kojih se
110 može pošteno živjeti, najmanja su dobra; moći pak duha, bez kojih se
ne može pošteno živjeti, srednja su dobra. Krepostima se nitko ne služi
na zao način; drugim pak dobrima, to jest srednjima i nižima, svatko
se može služiti ne samo dobro nego i zlo. Krepošću se zato nitko ne
služi na zao način jer je djelo kreposti dobro korištenje onih dobara
115 kojima se također možemo koristiti na način koji nije dobar. A služeći
se na dobar način nitko se ne služi na zao način. Zato obilje i veličina*

¹⁵ Augustin piše u svojim *Preispitivanjima* (*Retr.* II, XLII) da mu je u ruke došla »neka Pelagijeva knjiga u kojoj je on svim mogućim dokazima branio ljudsku narav protiv Božje milosti koja opravdava grešnika i po kojoj smo kršćani. Knjigu dakle kojom sam ovome odgovorio braneći milost ne protiv naravi nego po kojoj se narav oslobađa i upravlja prozvah *O naravi i milosti*.« Djelo je napisano oko 411. godine.

meo in quodam libro suo Pelagius usus est. Cui libro cum respondi-
sem, titulum libri mei esse uolui *De natura et gratia*.

4. In his atque huiusmodi uerbis meis, quia gratia dei commem-
morata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani uel pu-
tare possunt suam nos tenuisse sententiam. Sed frustra hoc putant.
Voluntas quippe est qua et peccatur et recte uiuitur; quod his uer-
bis egimus. Voluntas ergo ipsa nisi dei gratia liberetur a seruitute, PL 597
qua facta est serua peccati, et ut uitia superet adiuuetur, recte pie-
que uiui a mortalibus non potest. Et hoc diuinum beneficium quo
liberatur nisi eam praeueniret, iam meritis eius daretur et non
esset gratia, quae utique gratis datur. Quod in aliis opusculis nos-
tris satis egimus, istos inimicos huius gratiae nouos hereticos refel-
lentes; quamuis et in his libris, qui non contra illos omnino, quippe
illi nondum erant, sed contra Manicheos conscripti sunt de libero
arbitrio, non omnimodo de ista dei gratia reticuimus, quam nefanda
impietate conantur auferre.

Diximus quippe in secundo libro: *non solum magna sed etiam
minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc
est deo; et paulo post Virtutes, inquam, quibus recte uiuitur, magna
bona sunt; species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte
uiui potest, minima bona sunt; potentiae uero animi, sine quibus recte
uiui non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; ceteris
autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene sed etiam male
quisque uti potest. Et ideo uirtute nemo male utitur, quia opus uirtutis
est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus; nemo
autem bene utendo male utitur. Quare abundantia et magnitudo*

¹⁶ Usp. npr. *De gestis Pelagii* (O Pelagijevim djelima); *Contra Pelagium et Caelestium de gratia Christi et de peccato originali* (O Kristovoj milosti i istočnom grijehu protiv Pelagija i Celestija), napisane nakon 411. godine.

Božje dobrote jamči da su dobra ne samo ona velika nego i ona srednja i najniža. Njegovu dobrotu treba više hvaliti u velikima negoli u srednjim dobrima i više u srednjima negoli u nižima, ali u svima više negoli da ih nije sva udijelio.¹⁷

I na drugom mjestu velim: Ti samo čuvaj nepoljuljano religiozno uvjerenje u skladu s kojim se tvojem opažanju, razumijevanju i uopće tvojem razmišljanju ne predstavlja nikakvo dobro koje ne bi bilo od Boga.¹⁸

125 Rekoh također na drugome mjestu: Ali jer čovjek ne može tako svojevóljno ustati kao što je svojevóljno pao, odozgor nam je pružena Božja desnica, to jest naš Gospodin Isus Krist; držimo ga čvrstom vjerom.¹⁹

130 5. A u trećoj knjizi, kad sam rekao ono čime sam potsjetio da se i Pelagije poslužio mojim spisima, naime: Ta tko griješi u onome čega se nikako ne može čuvati? A griješi se; može se dakle čuvati, slijedeći bez prekida nadodah: A ipak se ne odobravaju i smatraju se potrebnima ispravljanja također neke stvari učinjene iz neznanja, kao što čitamo u božanskim knjigama. Apostol naime veli: "Postigoh milosrđe jer učinih iz neznanja"; a prorok veli: "Nemoj se sjetiti grijeha moje mladosti i mojega neznanja". Valja odbaciti također ono što je počinjeno iz nužnosti gdje čovjek hoće ispravno djelovati, ali ne može. Odakle su naime ove riječi: "Jer dobro koje hoću ne činim, nego zlo koje mrzim, to činim"? I one: "Htjeti dobro, to mi je nadohvat ruke, ali izvršiti ga ne nalazim načina"? I one: "Put žudi protiv duha, a duh protiv puti; to se naime jedno drugome protivi da ne činite ono što hoćete"? Ali sve to pripada ljudima iz one prve osude na smrt; jer ako to nije kazna za čovjeka nego je njegova narav, onda ovo nisu grijesi. Doista, ako čovjek ne odstupa od one mjere u kojoj je naravno načinjen tako da ne može postati boljim, on čini što treba činiti kad ovo čini. No, da je čovjek dobar, bilo bi drugačije. A jer je sada tako, nije on dobar niti mu je u moći to da bude dobar, bilo tako da ne vidi kakav treba biti, bilo tako da vidi a da ne može biti kakav vidi da tre-

bonitatis dei non solum magna sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis, sed magis in omnibus, quam si non omnia tribuisset.

Et alio loco Tu tantum, inquam, pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum uel sentienti uel intellegenti uel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex deo.

Itemque alio loco dixi: Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus.

5. Et in libro tertio, cum dixissem illud, quo et Pelagium de meis opusculis usum fuisse commemoravi: *Quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri potest? Peccatur autem, caueri igitur potest, continuo secutus adiunxi: Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur et corrigenda iudicantur, sicut in diuinis auctoritatibus legimus. Ait enim apostolus: "Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci"; ait et propheta: "Delicta iuuentutis et ignorantiae meae ne memineris". Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi uult homo recte facere et non potest. Nam unde sunt illae uoces: "Non enim quod uolo facio bonum; sed quod odi malum hoc ago"; et illud: "Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non"; et illud: "Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis"? Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione uenientium. Nam si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit, cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset. Nunc autem quia ita est, non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit, siue non uidendo qualis esse debeat, siue uidendo et non ualendo esse qualem debere esse se*

PL 598

¹⁷ II, XIX, 50 (r. 1–3. 5–17).¹⁸ II, XX, 54 (r. 10–13).¹⁹ II, XX, 54 (r. 31–33).

150 ba biti. Tko bi dvojio da je to patnja? A svaka patnja ako je pravedna, patnja je zbog grijeha i naziva se kazna; a ako je nepravedna patnja, jer nitko ne sumnja da je patnja, ona je čovjeku nametnuta od nekoga tko nepravedno vlada; s druge pak strane, budući da je svojstveno bezumnicima dvojiti o Božjoj svemoći i pravednosti, onda je ta patnja pravedna i nanesena je zbog nekog grijeha. Zaista, nijedan nepravedni
155 vladar nije mogao ukrasti čovjeka Bogu bez njegova znanja ili ga protiv njegove volje oteti kao od slabijega plašeći ga ili boreći se s njim, da bi ga onda nepravednom kaznom mučio. Preostaje dakle da ova patnja dolazi od čovjekove pravedne osude.²⁰

160 I na drugom mjestu: Ali odobriti ono što je lažno umjesto istinitog da bi se griješilo protiv volje i ne moći se suspregnuti od razbludnih djela jer putena veza pruža otpor i nanosi bol, to nije svojstvo čovjekove naravi kakav je bio stvoren već je to kazna osuđenog čovjeka. A kad govorimo o volji slobodnoj za pravo djelovanje, očito govorimo o onoj u kojoj je čovjek bio stvoren.²¹

165 6. Evo, daleko prije negoli se pojavilo pelagijansko krivovjerje tako smo raspravljali kao da smo već protiv njih raspravljali.²² Budući da se za sva dobra veli da su od Boga, to jest i za velika i za srednja i za najmanja, među srednjima se pak nalazi slobodno odlučivanje volje kojim se također možemo loše služiti; ono je ipak takvo da
170 bez njega ne možemo pravo živjeti. A njegova dobra uporaba već je krepost koja se ubraja u velika dobra kojima se nitko ne može služiti na zao način. I budući da su sva dobra, kako je rečeno, od Boga, slijedi da je od Boga također dobra uporaba slobodne volje, a to je krepost i ubraja se među velika dobra.

175 Zatim je rečeno:²³ Božja milost oslobađa iz one bijede kojom su grešnici posve pravedno udareni jer čovjek je svojevolarno, to jest po slobodnoj odluci, mogao pasti, ali ne i ustati. Neznanje i muka koju trpi svaki čovjek od trenutka svog rođenja pripada onoj bijedi koja proizlazi iz pravedne osude; od tog zla se pak nitko ne može osloboditi.

²⁰ III, xviii, 50–51 (r. 10–38).

²¹ III, xviii, 52 (r. 50–55).

uidet. Poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena, si iusta est, peccati poena est et supplicium nominatur. Si autem iniusta poena est, quoniam poenam esse nemo ambigit, iniusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia dei et iustitia dubitare dementis est, iusta haec poena est et pro peccato aliquo penditur. Non enim quisquam iniustus dominator aut subripere hominem potuit uelut ignoranti deo, aut extorquere inuito tamquam invalidiori uel terrendo uel confligendo, ut hominem iniusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec poena iusta de damnatione hominis ueniat.

Et alio loco *Adprobare*, inquam, falsa pro ueris ut erret inuitus, et resistente atque torquente dolore carnalis uinculi non posse a libidinis operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati. Cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur.

6. Ecce tam longe antequam Pelagiana heresis extitisset, sic disputauimus, uelut iam contra illos disputaremus. Cum enim omnia bona dicerentur ex deo, id est et magna et media et minima, in mediis quidem bonis inuenitur liberum uoluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte uiuere nequeamus. Bonus autem usus eius iam uirtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna et media et minima ex deo sunt, sequitur ut ex deo sit etiam bonus usus liberae uoluntatis, quae uirtus est et in magnis numeratur bonis.

Deinde dictum est, ex qua miseria peccantibus iustissime infligta liberet dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit non etiam surgere. Ad quam miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suae; nec ab isto malo quisquam nisi dei gratia liberatur.

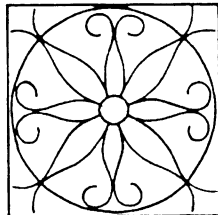
²² Slijedi sažetak misli šire razrađenih u II, xix, 50–53.

²³ Sažetak argumentacije iz III, xviii, 51 – III, xx, 55. Usp. također II, xx, 54.

180 *diti osim po Božjoj milosti.* Niječući istočni grijeh pelagijanci ne prihvaćaju da ta bijeda proizlazi iz pravedne osude. *Kako god tome bilo pa makar neznanje i muka bili izvornim i naravnim čovjekovim stanjem, Boga bi ipak trebalo hvaliti a ne kuditi,* kako smo to u istoj trećoj knjizi raspravili.²⁴

185 Ova rasprava treba biti shvaćena protiv manihejaca koji ne prihvaćaju Svetih pisama Starog zavjeta u kojima se priča o istočnom grijehu, a što god se o tome čita u apostolskim pismima oni u gnusnoj bezobraznosti tvrde da su to umetnuli kvaritelji Pisama, kao da je to nešto što apostoli nisu bili rekli. A protiv pelagijanaca moramo braniti ono što predaju oba dijela Pisma za koja oni priznaju da ih prihvaćaju.

Ovo djelo započinje ovako: *Reci mi, molim te, nije li Bog začetnik zla.*

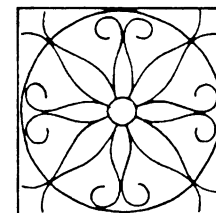


²⁴ Usp. III, xxii, 64–65.

Quam miseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum. *Quamuis ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus deus esset,* sicut in eodem libro tertio disputauimus.

Quae disputatio contra Manicheos habenda est, qui non accipiunt scripturas sanctas ueteris instrumenti, in quibus peccatum originale narratur, et quidquid inde in litteris apostolicis legitur detestabili inpudentia immisum fuisse contendunt a corruptoribus scripturarum, tamquam non fuerit ab apostolis dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est quod utraque scriptura commendat, quam se accipere profitentur. PL 599

Hoc opus sic incipit: *Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali*



Benozzo Gozzoli: *Prizor iz života sv. Augustina.*
Crkva sv. Augustina. San Gimignano.

ANALITIČKO KAZALO

O SLOBODI VOLJE – DE LIBERO ARBITRIO

(Brojevi u zagradama označuju poglavlje i paragraf)

I. knjiga

0. Uvod (I,1 – II,5)	54
0.1 Dvije vrste zala i njihovi začetnici (I,1 – II,3)	54
0.2 Precizacija problema i metoda istraživanja (II,4 sl.)	58
1. Zlo djelovanje, požuda i zakon (III,6 – VI,15)	60
1.1 Što je zlo djelovanje? (III,6 sl.)	60
1.2 Požuda i strast: korijeni zlog djelovanja (preљub, umorstvo, svetogrđe) (III,8 – IV,10)	64
1.3 Nadležnost civilnih zakona (V,11–13)	70
1.4 Vremeniti i vječni zakon (VI,14–15)	76
2. Slobodno odlučivanje volje: uzrok grijeha (VII,16 – XVI,35)	80
2.1 Savršeni red u čovjeku (VII,16 – VIII,18)	80
2.11 Život i razumni život (VII,16 sl.)	82
2.12 Razlika čovjeka i životinje (VIII,18)	86
2.2 Mudrost i požuda (IX,19 – XII,25)	88
2.21 Vladavina duha; vrlina i mudrost (IX,19 – X,21)	88
2.22 Utvrda duha (XI,22)	96
2.23 Vladavina požude nad duhom; kazna (XI,22 sl.)	96
2.24 Trpljenje kao kazna; volja (XII,24 sl.)	98
3. Dobra volja (XII,25 sl.)	100
3.1 Narav dobre volje; pravo dobro (XII,25)	100
3.2 Dobra volja kao čovjekovo pravo dobro (XII,26)	102

Benozzo Gozzoli: *Prizor iz života sv. Augustina.*
Crkva sv. Augustina. San Gimignano.

4. Stožerne kreposti i dobra volja (XIII,27–29)	102
4.1 Određenje stožernih kreposti: razboritost, jakost, umjerenost, pravednost (XIII,27)	104
4.2 Dobra volja i čestit život (XIII,28 sl.)	106
5. Blažen život i njegovi uvjeti (XIV,30 – XV,33)	110
5.1 Čestit život i blaženstvo (XIV,30)	110
5.2 Blaženstvo i vječni zakon (XV,31)	112
5.3 Prolazna dobra i vremeniti zakon (XV,32 sl.)	116
6. Rekapitulacija (XVI,34 sl.)	120
6.1 Zlo i dobro djelovanje (XVI,34)	120
6.2 Slobodno odlučivanje volje: dar i problem (XVI,35)	120

II. knjiga

0. Uvod (I,1–II,4)	126
0.1 Bog i volja; problematiziranje dara (I,1 sl.)	126
0.2 Pošten život i dar volje (I,3 sl.)	128
1. Metoda istraživanja: razumijevanje vjere (II,5 – III,7)	132
1.1 Metodološka sumnja: “Istražujemo kao da je sve nesigurno...” (II,5)	132
1.2 Vjerovanje i razumijevanje (II,6)	134
1.3 Slijed problema i koraci u raspravi (III,7)	136
2. Uspon k Bogu (III,7 – XV,39)	136
2.1 Razine bitka bića: postojati, živjeti, razumjeti (III,7 – IV,10)	136
2.11 Plan rasprave (III,7)	136
2.12 Osjetila (III,7 sl.)	136
2.13 Unutarnje osjetilo (III,9)	142
2.14 Razum (III,9 – IV,10)	144

2.2 Intencionalnost osjetilne i razumske spoznaje (V,11 – VII,19)	148
2.21 Odnos osjetilâ, unutarnjeg osjetila i razuma (V,11–VI,14)	148
2.211 Osjetilo i njegov predmet (V,11 sl.)	148
2.212 Pravilo prosuđivanja u odnosu vanjskih osjetila i unutarnjeg osjetila (V,12)	150
2.213 Razum i unutarnje osjetilo (VI,13)	152
2.214 Ono ponad razuma – Bog? (VI,14)	154
2.22 Vlastito i zajedničko u osjetilnoj spoznaji (VII,15–19)	156
2.221 Pripadnost osjetila (VII,15)	156
2.222 Vid, sluh i njihovi predmeti (VII,16)	158
2.223 Njuh, okus, opip i njihovi predmeti (VII,17 sl.)	158
2.224 Subjekti osjetila i osjeta (VII,19)	162
2.23 Zajedničko u razumskoj spoznaji (VIII,20–24)	164
2.231 Brojevi (VIII,20 sl.)	164
2.232 Jedinica i pravilo brojanja (VIII,22 sl.)	166
2.233 Neovisnost istine i pravila broja o osjetilnoj spoznaji (VIII,24)	170
2.3 Mudrost, broj i istina (IX,25 – XIII,35)	172
2.31 Pojam mudrosti i veza s blaženstvom (IX,25 – X,29)	172
2.311 Određivanje mudrosti (IX,25 sl.)	172
2.312 Odnos mudrosti, broja i najvišeg dobra (IX,27)	174
2.313 Mudrost i krepost (X,28 sl.)	178
2.32 Istovjetnost mudrosti i broja u istini (XI,30 – XII,34)	184
2.321 Problematiziranje odnosa mudrosti i broja (XI,30 sl.)	184

2.322 Mudrost i broj kazuju istinu (XI,32)	186
2.323 Nepromjenljiva istina je zajednička svima (XII,33)	188
2.324 Svjetlo istine: um sudi ponjemu, ane onjemu (XII,34)	190
2.4 Izvrsnost istine (XIII,35 – XV,39)	192
2.41 Svjetlo istine i blaženi život (XIII,35)	192
2.42 Istina, mudrost i najviše dobro (XIII,36)	192
2.43 Sloboda i istina (XIII,37)	194
2.44 Istina i mudrost: najviša dobra koja se ne gube protiv volje (XIV,37)	194
2.45 Uzvišenost istine i druga dobra (XIV,38)	196
2.46 Istovjetnost Istine i Boga (XV,39)	198
3. Svako je dobro od Boga (XV,40 – XVII,46)	200
3.1 Čovjekovo udioništvo na mudrosti (XV,40 – XVI,41)	200
3.2 Udioništvo stvorenih oblikovnica (formae) na nestvorenoj i nepromjenljivoj oblikovnici (XVI,42 – XVII,46)	204
3.21 Broj i sklad oblikâ bića (XVI,42)	204
3.22 Pohvala mudrosti (XVI,43)	206
3.23 Nepromjenljiva oblikovnica (XVI,44)	206
3.3 Nepromjenljiva oblikovnica, providnost i mudrost (XVII,45)	208
3.4 Bog – izvor svih dobara (XVII,46)	208
4. Slobodna volja u redu dobara (XVIII,47 – XX,54)	210
4.1 Hijerarhija dobara (XVIII,47 – XIX,51)	210
4.11 Niža ili vanjska dobra i slobodna volja (XVIII,47 sl.)	210
4.12 Najviša ili nepromjenljiva dobra (XVIII,49 sl.)	214
4.13 Najviša dobra i slobodna volja kao srednje dobro (XIX,50 sl.)	216

4.2 Odluke i odabiri volje (XIX,52 sl.)	218
4.21 Izbor nepromjenljivog dobra i blaženstvo (XIX,52)	218
4.22 Izbor nižih dobara i perverzija volje (XIX,53)	220
4.3 Bog nije začetnik zla i grijeha; zlo je manjak dobra koji ovisi o slobodnoj volji (XX,54)	220

III. knjiga

0. Uvod (I,1 – IV,11)	228
0.1 Naravno i voljno djelovanje (I,1–3)	228
0.2 Božje predznanje i ljudska sloboda (II,4 sl.)	234
0.3 Nužnost i volja (III,6–8)	238
0.4 Predznanje, grijeh i sloboda izbora (IV,9–11)	248
1. Savršenstvo Božjeg stvorenja i krivica ljudske volje (V,12 – XVIII,50)	252
1.1 Pravilo: pohvala i zahvala Stvoritelju (V,12–17)	252
1.11 Stvoriteljeva dobrota i grijesi ljudi (V,12)	252
1.12 Općenita kritika Stvoriteljevih djela (V,13)	252
1.13 Nezadovoljstvo stvora; dobrota anđela (V,14)	256
1.14 Mogućnosti slobodne volje (V,15)	256
1.15 Prednost duhovnog pred tjelesnim (V,16)	258
1.16 Rasuđivanje po razumu i po navadi (V,17)	260
1.2 Kontradiktorna psihologija samoubojice: volja za nebitkom i volja za bitkom (VI,18 – VIII,23)	260
1.21 “Bolje nebiti negoli biti nesretan” (VI,18)	262
1.22 Strah od nesreće nakon smrti (VI,19)	262
1.23 Hipotetski izbor nebitka i nesreća (VII,20)	264
1.24 Prednost volje za bitkom pred voljom za nebitkom (VII,21)	266
1.25 Protuslovnost volje za nebitkom (VIII,22)	268

1.26 Razum i mnijenje; za čim ide samoubojica? (VIII,23)	268
1.3 Pobijanje prigovora protiv uređenog svemira (IX,24–28)	270
1.31 Božja svemoć i nered u stvorenjima? (IX,24)	270
1.32 Sklad manjega i većega u stvorenju (IX,25)	272
1.33 Grijeħ i kazna za grijeħ potrebni radi reda u stvorenju? (IX,26)	274
1.34 Griješna duša i sveopći red (IX,27)	276
1.35 Dobar čovjek i razbojnik: njihovi doprinosi sveopćem redu (IX,28)	278
1.4 Čovjek: Sotonin uznik i Kristov otkupljenik (IX,28 – X,31)	278
1.41 Kazna za grijeħ i milost oslobođenja (IX,28)	278
1.42 Dva izvorišta grijeħa: pomisao i nagovor (X,29)	280
1.43 Dar Božje Riječi: hrana za čovjeka (X,30)	282
1.44 Sotona i Sin Božji (X,31)	282
1.5 Hijerarhija duhova i savršenstvo svemira (XI,32 – XII,36)	284
1.51 Bog: Stvoritelj slobodnih stvorova (XI,32)	284
1.52 Sloboda u posluhu Stvoritelju i u griješenju (XI,33)	284
1.53 Čovjekovo mjesto (XI,34)	286
1.54 Božja moć, grijeħ stvorova te sklad i ures stvorenja (XII,35 sl.)	288
1.6 Narav i pokavrenost, manjak i opačina (XIII,36 – XVI,46)	290
1.61 Načelna dobrota bića (XIII,36)	290
1.62 Pohvala razumskog i slobodnog bića i njegova Stvoritelja (XIII,37)	292
1.63 Pokuda opačina (XIII,38)	292
1.64 Razlozi kvarenja bića (XIV,39 sl.)	294
1.65 Suprotnost naravi i opačine (XIV,41)	296

1.66 Pokuda opačine ističe izvrsnost naravi (XV,42 sl.)	298
1.67 Stvor uzvraća dug Stvoritelju posluhom ili kaznom (XV,44)	302
1.68 Stvoriteljeva pravednost u nagradi i kazni; pohvala Stvoritelju (XVI,45 sl.)	302
1.7 Slobodna volja: uzrok grijeħa (XVII,47 – XVIII,51)	306
1.71 Uzrok volje? (XVII,47)	306
1.72 Zla volja uzrok grijeħa (XVII,48)	306
1.73 Ne postoji “uzrok volje prije volje” (XVII,49 – XVIII,50)	308
2. Nesretno stanje stvorenja (XVIII,51 – XXV,76)	310
2.1 Čovjekova patnja: kazna za grijeħ (XVIII,51)	310
2.2 Čovjekovo neznanje i muka (XVIII,52 – XX,55)	312
2.21 Neznanje i muka: kazna za grijeħ (XVIII,52)	312
2.22 Grijeħ praroditelja i čovjekove mogućnosti nakon njega (XIX,53 sl.)	312
2.23 Božja pravednost čovjeku u prilog (XX,55)	316
2.3 Hipoteze o porijeklu ljudskih duša (XX,56 – XXII,66)	316
2.31 Traducijanizam i kreacionizam (XX,56)	316
2.32 Preegzistencija duša: Bog ih šalje u tijela ljudi (XX,57)	318
2.33 Preegzistencija duša i njihovo slobodno utjelovljivanje (XX,58)	320
2.34 Stanje duša ne umanjuje Stvoriteljevu veličinu (XXI,59)	322
2.35 Savršeni slijed vremena i čovjekov put vjere (XXI,60–62)	324
2.351 Prednost budućnosti pred prošlošću i važnost poznavanja cilja (XXI,61)	326
2.352 Otvorenost hipoteza o porijeklu duša (XXI,62)	328
2.36 Stvoriteljeva uzvišenost unatoč grijeħu (XXII,63)	328
2.37 Neznanje i muka: prirodno stanje čovjekovog života (XXII,64)	330

2.38 Pohvala Stvoritelju koji duši daje poznavanje cilja i volju da ga ozbilji ako hoće (XXII,65)	330
2.4 Govore li trpljenje i smrt živih stvorova protiv Boga? (XXIII,66–70)	332
2.41 Trpljenje i smrt nejake djece (XXIII,66–68)	332
2.42 Trpljenje životinja (XXIII,69)	336
2.43 Stvorenje teži za jedinstvom i tako oglašuje jedinstvo Stvoritelja (XXIII,70)	338
2.5 Grijeh prvih ljudi (XXIV,71 – XXV,76)	340
2.51 Prvotno stanje prvih ljudi (XXIV,71)	340
2.52 Potreba odlučivanja u skladu s razumom koji spoznaje Božju zapovijed (XXII,72)	340
2.53 Od mudrosti k ludosti (XXIV,73)	344
2.54 Volja, predodžba i grijeh (XXV,74–76)	346
2.541 <i>Ljudska volja suočena s višim i nižim predodžbama</i> (XXV,74)	346
2.542 <i>Đavlov grijeh i grijeh prvih ljudi</i> (XXV,75 sl.)	346
3. <i>Zaključak: ljepota istine i mudrosti</i> (XXV,77)	350

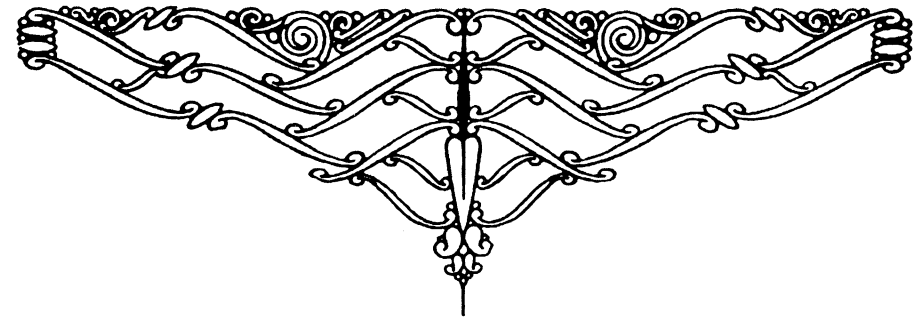
PREISPITIVANJA – RETRACTIONES (I, IX, 1–6)

1. Mjesto i vrijeme nastanka spisa <i>De libero arbitrio</i> (1)	354
2.1 Razlozi i povod istraživanja o porijeklu zla (2)	354
2.2 Nije se istraživalo o potrebi i razlozima milosti (2)	354
3.1 Pelagijanska zloporaba Augustinovog djela <i>De libero arbitrio</i> (3)	356
3.2 Popis i navodi zlouporabljenih mjesta (3)	356
4.1 Dar Božje milosti za oslobođenje od grijeha (4)	360
4.2 Naznake za milost u spisu <i>De libero arbitrio</i> (4–5)	360
5. Augustinov naum i razlika između manihejaca i pelagijanaca (6)	364

Sv. Augustin na minijaturi u tzv. *Kodeksu sv. Augustina*.
Biblioteka Marciana, Venecija. XV. st.



Luca della Robbia: *Sveti. Augustin.*
Brončana vrata katedrale u Firenci. Detalj.



*Zašto, Bože, ti strašni zaobilazni putevi prema
spasenju, trpljenje nedužnih, krivnja?*

*Romano Guardini**

1. Augustinov dijalog *De libero arbitrio* neraskidivo povezuje problematiku slobode i teodiceje shvaćene kao “opravdanje Boga” sučelice zlu u njegovu stvorenju. Štoviše, pokazalo se da za Augustina nebit zla proizlazi iz slobodnog odlučivanja ljudske volje koja je *causa deficiens*, a ne *efficiens* za zlu činidbu. Ali iz toga da je čovjek slobodno sagriješio, tj. okrenuo se od Boga k nižim dobrima, ništa ne slijedi da je sloboda dana za to.¹

* W. Dirks svjedoči da mu je njegov prijatelj teolog R. Guardini na samrti povjerio: »Na Posljednjem sudu neće on (tj. Guardini, S.K.) dati da bude samo pitan, nego će i sam pitati; nada se usrdno da mu anđeo neće tada uskratiti pravi odgovor na ono pitanje na koje mu nijedna knjiga, pa ni Pismo, nijedna dogma i nijedno učiteljstvo, nijedna “teodiceja” ni teologija, pa ni ona njegova, nije mogla odgovoriti: Zašto, Bože, ti strašni zaobilazni putevi prema spasenju, trpljenje nedužnih, krivnja?«, E. Biser, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979., str. 132–133.

¹ Usp. *Lib. arb.* 2, 1, 3. – Ovdje “teodiceju” uzimamo u gore spomenutom užem smislu, a ne u širem koji je uobičajen u školskoj filozofiji i teologiji katoličkih učilišta od 18. stoljeća nadalje. Tu se teodiceja uzimala kao filozofija o Bogu odnosno *theologia naturalis* (naravna ili filozofska teologija) koja je obuhvaćala rasprave o Božjem postojanju, naravi i djelovanju. Tek u ovom zadnjem dijelu koji raspravlja o Božjem djelovanju susrećemo se s našom teodicejskom problematikom u užem smislu.

Augustin se u svojoj argumentaciji suprotstavio manihejstvu koristeći pritom pojmovni aparat koji je preuzeo od neoplatonizma te je time uspio razbiti prividnu pojmovnu strogost manihejskog racionaliziranog mita. Filozofi, odnosno *libri platoniorum*,² otkrili su mu da zlo nije neka supstancija, samostalno biće, jer misliti “ono što jest” znači misliti ono shvatljivo, jedno, dobro. Filozofijsko mišljenje isključuje da se misli supstancijalno zlo jer bi ono u konačnici moralo samo sebe razoriti. No kod Augustina se javlja jedna nova ideja, ideja “ničega” sadržana u biblijskoj afirmaciji stvorenja: Bog je sve stvorio *ex nihilo*, iz ničega, bez nužnosti i bez ikakvih pretpostavki. Uz to dakako ide isticanje ontičke udaljenosti stvorenja od Stvoritelja, što dopušta da se o stvorovima govori kao o ograničenima i manjkavima. Upravo zato se i mogu oni stvorovi koji imaju slobodu odlučivanja otkloniti od Boga i prikloniti se nižim dobrima, u konačnici onom ništa iz kojeg su stvoreni.³ Augustin je ovdje povezo ontologiju i teologiju u jedan novi tip filozofijskog argumentativnog raspravljanja, naime onaj ontoteologijski, ali koji sada, za razliku od onog prethodnog grčkog, u sebi uključuje također temeljne zasade kršćanskog vjerovanja. Upravo taj spoj grčkog i biblijsko-kršćanskog presudno će ubuduće utjecati na razvitak zapadne teologijske i filozofijske misli u cjelini te će u svoje vrijeme iznjedriti teodicejsku problematiku.

Ali to nije sve. Niječući supstancijalnost zlu ono zadobiva u Augustina skoro isključivo moralan vidik.⁴ Pitanje koje ga je mu-

² Usp. *Conf.* 7 passim. Diferencirani prikaz Augustinove teodicejske pozicije u cjelini njegova opusa donosi H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985., str. 45–52. 67–72. 86–101. Usp. također J. Pavlović, Temeljne ideje Augustinove teodiceje, *Bogoslovska smotra* 26 (1938.), str. 283–304.

³ Usp. *Lib. arb.* 2,18,47 – 2,20,54.

⁴ Augustin govori doduše o zlima u prirodi, ali ih funkcionalizira, tj. gleda ih u vidu nekog dobra ili pak kao kaznu za grijeh, usp. *Lib. arb.* 3,9,24–28; 3,13,36 – 3,16,46; 3,23,66–70. U ranijem dijalogu *De ordine* Augustin nastoji riješiti problem zla u kontekstu antičke neoplatonske ideje sveopćeg kozmičkog reda. Preostala su međutim mučna pitanja s kojima se on kasnije suočavao u raznim kontekstima: postojanje zla usprkos njegovoj metafizičkoj ništavosti; mučno

čilo, “unde malum – odakle zlo?”, ne dobiva svoj potpuni i završni ontološki odgovor; ono se mijenja u novo pitanje “unde malum faciamus – odakle to da mi zlo djelujemo odnosno činimo?”. Tu se pak problem zla prebacio u sferu slobodnog odlučivanja i djelovanja, u sferu volje i čina, tj. u prostor slobode. Grijeh koji tu nastaje jest također neki “nihil privativum – lišidbeno ništa”, neki manjak, a za njega je odgovorna isključivo volja, bilo anđeoska, bilo ljudska.⁵ Iza zle volje nema nekog drugog i daljeg, skrivenog uzroka zla.

Zlo je pak za Augustina dvojako: grijeh i kazna za grijeh. Ova moralna vizija zla ima za posljedicu penalnu (kaznenu) viziju povijesti:⁶ nesretno stanje stvorenja zaslužno je grijehom. A da bi učinio uvjerljivom ideju da je trpljenje – bez obzira kako je ono veliko i neravnomjerno raspoređeno u povijesti i ljudskome rodu – kazna za grijeh, Augustin daje grijehu nadindividualnu povijesnu dimenziju: on se tiče cijelog ljudskog roda od samih njegovih početaka, on pogađa svakog pojedinog čovjeka počevši od prvih ljudi i svaki pojedini domeće mu svoj dio. O tome govore, između ostalih, njegova česta tumačenja Post 3 i Rim 5, 12–21; 9, 9–29 te djela o istočnom ili praiskonskom grijehu i milosti, napose u polemici s pelagijevcima. Unatoč svoj zamršenosti i problematičnosti Augustinove teološko-filozofske pozicije, koju ovdje ne kanimo prikazivati, u njoj se ipak posve jasno ističe jedna temeljna crta o kojoj uvijek valja voditi računa: individualno i kolektivno iskustvo zla i čovjekove nemoći pred zlom koje je već tu u svijetu i povijesti prije negoli se svaki od nas pojavio i prije negoli je uopće bilo što odlučio ili učinio. Griješno stanje ljudskog roda i svakog čovjeka jednom je započelo bivati (“istočni grijeh”) i nastavlja trajati. Tu se u stvari očituje *tajna* grijeha i zla, *mysterium iniquitatis*.

iskustvo zla unatoč eksculpaciji Boga; nepronijeljiva ljudska povijest unatoč Božjoj pravednosti. One ranije i ove kasnije teme prisutne su ne samo u *De libero arbitrio*, u spisima o naravi, milosti i grijehu, nego također u *De civitate dei*.

⁵ Usp. *Lib. arb.* 3,17,47 – 3,18,51; 3,24,71 – 3,25,76.

⁶ Usp. *Lib. arb.* 1,1,1; 3,18,51 – 3,25,76. Usp. unatoč nekim jednostranim naglascima ipak vrlo instruktivnu publikaciju *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397*, Herausgegeben und erklärt von Kurt Flasch, Mainz 1990.

Ne ulazeći u vrlo zamršenu Augustinovu teologijsku problematiku prenošenja tog “iskonskog grijeha” (neki vele: grijeh naravi – valja ga dakle uzeti u analognom smislu), zatim pitanja odgovornosti za grijeh niti u odnos prema otkupljenju, valja reći da ta moralna vizija zla ostavlja bez odgovora protest protiv nepravednog trpljenja i trpljenja nedužnih kao i zla u prirodi. Augustin o tome uglavnom šuti, a kad o tome govori – kao npr. o trpljenju djece⁷ – on se “spašava” svojevrsnim teološkim bijegom u Božje znanje i promisao. U njegovim pak kasnijim teološkim spisima o grijehu, milosti, slobodi i predodređenju nadvija se nad većinu ljudskog roda tmasti oblak prokletstva: *massa damnata* s jedne i mali broj spašenih s druge strane.

Crkveni oci ne dijele s Augustinom sve njegove stavove s tim u vezi niti ga je službeno crkveno naučavanje u svemu tome slijedilo.⁸ Ipak, što je za nas u ovom kontekstu važno, njihovo kao i Augustinovo naučavanje o slobodi uvijek implicira neku teodiceju koja ide za tim da Boga opravda, tj. liši ga odgovornosti za zlo u njegovu stvorenju stavljajući to na teret čovjeku.⁹

No koliko god te teodiceje bile teologijski neophodne i ujedno problematične, valja istaknuti to da oci idu dalje i nastoje teološki otkriti uvjete mogućnosti ljudske falibilne slobode. Zatim, oni pokazuju njezinu podvrgnutost Bogu, suverenom Stvoritelju, koji djeluje tako da sama sloboda u svojem padu nalazi poziv da se njegovom pomoći digne.¹⁰ U igru dakle ulazi i teologijsko učenje o otkupljenju (soteriologija).

⁷ Usp. *Lib. arb.* 3,23,66–68.

⁸ Usp. H. Fries, Augustinus, u: isti i G. Kretschmar (ur.), *Klassiker der Theologie*, sv. 1., München 1981., str. 115 sl. Za pregled problematike usp. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (=HWP), sv. 5, Basel 1980., s.v. “malum” i članak A. Saligna (bilj. 9).

⁹ Ovo ističe A. Salignac u čl. “liberté”, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, sv. 9, Paris 1976. Kod Augustina usp. *Lib. arb.* 3, 13, 36 – 3, 18, 50 i dalje passim.

¹⁰ Usp. npr. kdo Augustina *Conf.* 7,18,24; 7,20,26 sl.

Od tada je povezanost slobode i teodiceje postala upravo usudbenim pitanjem zapadnog ontoteologijski intoniranog filozofijskog i teologijskog mišljenja sve do danas. Augustinov je pak doprinos tome bio presudan i još je uvijek nezaobilaziv u obradi tog pitanja.

2. S druge pak strane, premda se pokušaj teodiceje javlja u kontekstu kršćanskog mišljenja, za kršćanskog vjernika koji svoju egzistenciju temelji na biblijskoj Božjoj objavi koja kulminira u Isusu Kristu, sam taj naziv “teodiceja” zvuči u najmanju ruku čudno. Već je bilo rečeno da teodiceja znači “opravdanje Boga”. A ne proizlazi li iz biblijske objave da je glavni problem zapravo opravdanje grešnika koji je zbog svojega grijeha zaslužio smrt, a ne opravdanje Boga? I ne piše li apostol Pavao Rimljanima: »Tko će optužiti izabranike Božje? Bog opravdava!«¹¹ Hoće se reći da već sama činjenica da grešnik i dalje živi usprkos svojoj grešnosti pokazuje da je on već unaprijed obuhvaćen većom ljubavlju, on je prihvaćen i opravdan, a zlo je prokazano i prevladano u svojoj ništavosti. Kršćanski religiozni odgovor dan je u modusu nadanja: vjernik živi u sigurnosti nade da je postao dionikom Božjeg spasenja i da će on to definitivno ostati.

Osim toga tu se pokazuje da Božje poistovjećivanje s grešnikom u Isusu Kristu uništava grijeh i zlo tako da ga iznutra prevladava dobrotom. Krist po svojem križu, nenasilju i uskrsnuću ukida začarani krug nasilja i protunasilja te svemu stvorenju daje nadu u događaj apsolutne ljubavi koja se poistovjećuje s onima koji trpe u svijetu, a uskrsnuće Kristovo zalog je i naše pobjede nad grijehom i zlom u združenosti s Kristom. U Kristu je dakle svanula povijesna anticipacija apsolutne Božje ljubavi, povijesni zalog njezine eshatološke (definitivne i ireverzibilne) pobjede. Pouzdanje vjere u Boga daje čovjeku udijela u tome.¹² S te strane gledana teodiceja kao ljudsko opravdanje Boga pokazuje neku svoju nesuvislost; ako je potrebno neko “opravdanje Boga”, nije li to onda njegova stvar i zadaća koju on treba apsolvirati?

¹¹ Rim 8, 33.

¹² Usp. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982., str. 204.

Odakle onda teodiceja? Kako i zašto je baš u kršćanskom mišljenju moglo doći do tog nesuvislog nastojanja da čovjek svojim umom pred forumom tog istog uma pokuša opravdati Boga zbog zla u njegovu stvorenju? Opravdati Boga znači ujedno i dati odgovor na mučno Augustinovo pitanje “unde malum – odakle zlo?” i na sva ostala pitanja koja su s time povezana. Nadalje, valja također točnije razvidjeti zašto je teodicejsko pitanje nesuvislo – i to je hitna i neizbježna zadaća pogotovo ako imamo na umu teške i ogorčene proteste patnika, od biblijskog Joba do žrtava Holokausta i dalje sve do danas. Jer s te strane gledano ipak se neće moći dokraja zanijekati suvislost teodicejskog pitanja – osim ako se već prije iz ovih i drugih razloga nismo opredijelili za “ateizam na veću slavu Božju” (O. Marquardt): sučelice zlu Bog ima samo jedno opravdanje, to naime da ga nema, on ne postoji. To je također promišljanja vrijedan “teodicejski” odgovor jer naivno bi bilo misliti da uvijek i posvuda vrijedi kako “muka uči čovjeka moliti”, tj. vodi ga bliže Bogu. Ima dovoljno i protivnih primjera.¹³

Tako dakle teodicejsko pitanje pokazuje začudnu rezistentnost i filozofijsko-teologijski bonitet: kao što sva zla u prirodi i u povijesti nisu ljude odučila od toga da se i dalje nadaju i žive u nadi za neko “bolje sutra”, isto tako ni filozofija ni teologija sa svim svojim raspoloživim spekulativnim arsenalom pojmova i misli nisu izbile čovjeku potrebu da uvijek i dalje propitkuje svoje iskustvo zla i patnje tražeći odgovore, makar su mnogi rekli da odgovora nema.¹⁴

¹³ Spominjemo primjere iz literature: Büchner i zlo kao stijena ateizma, zatim Dostojevski i Camus, usp. iscrpno o tome u G. Neuhaus, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens? Eine Annäherung von ausgewählten Beispielen der Literatur her*, u J. B. Metz (ur.), *“Landschaft aus Schreien”. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995., str. 9–55. – O. Marquardt donosi formulaciju »metodičkog ateizma ad maiorem Dei gloriam« u svom članku *Idealismus und Theodizee*, u: isti, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973., str. 65.

¹⁴ O filozofijskom i teologijskom bonitetu teodicejskog pitanja i iskustva zla svjedoče mnoge publikacije filozofskih klasika (Leibniz, Kant, Hegel, Schelling i dr.) i suvremenih mislilaca. Usp. neke naslove koji prikazuju i diskutiraju klasične pozicije te također upućuju na daljnju literaturu: A. D. Sertillanges, *Le*

3. Teodiceja međutim postaje neizbježnom ako nastojimo držati skupa i promišljati povezanost i izbjeći protuslovlje slijedećih četiriju rečenica: Postoji osobni Bog koji je stvoritelj i uzdržavatelj svijeta; Bog je premudar, slobodan i svemoguć; Bog je apsolutno dobar; U stvorenom svijetu (i u povijesti) koji iz iskustva poznajemo postoji zlo. Uključna pretpostavka jest (i to bi mogla biti peta rečenica) da Bog koji je apsolutno moćan i dobar može prevladati ili eliminirati zlo.¹⁵ No sama formulacija ovih rečenica i njihov sklop pokazuju da teodiceja kao problem i pitanje u tom zaoštrenom obliku ne spada u red tzv. “vječnih” pitanja čovječanstva jer u formulaciju pitanja i u pokušaje odgovora nužno ulaze i sami duhovno-povijesni uvjeti koji su teodiceju omogućili. Očito je naime da gornje rečenice proizlaze iz kršćanskog konteksta. Unatoč tome i prije negoli krenemo dalje možda je ipak umjesno da se najprije barem ukratko ali izričito naznači kada se ne javlja teodicejska problematika u spomenutom smislu, a zatim detaljnije razrade uvjeti njezinog pojavljivanja.

Ponajprije, u religijsko-povijesnoj perspektivi valja reći da potreba za opravdanjem Boga pretpostavlja jedan stav i svjetonazor u kojem ne prevladavaju niti dualistička niti prirodno-ciklička slika svijeta.¹⁶ U dualističkom stavu naime pitanje o patnji i zlu razri-

problème du mal, sv. 1–2, Paris 1948.–1951.; F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, sv. 1–3, Wien–Köln 1952.–1959.; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité: I. L’homme faillible; II. La symbolique du mal*, Paris 1960; H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985.; H.–G. Janssen, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989.; G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.; G. Neuhaus, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg i. Br. 21994. Na hrvatskom usp. I Kozelj, *Pred tajnom zla i patnje*, Zagreb 1986.; G. Greshake, *Patnja – cijena ljubavi?*, Sinj 1993.; M. Vugdelija, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, Zagreb 1993.

¹⁵ Usp. N. Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, *Philosophie und Theologie* 60 (1985.), str. 400–409 te odgovor J. Spletta: *Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung*, isto mj. str. 410–417.

¹⁶ Usp. o tome članak R. Buchholza “Theodizee” u: H. Waldenfels (ur.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg–Basel–Wien 1987.

ješava se podvojenošću duha i tvari te u dvojnosti boga stvoritelja i boga spasitelja tako da se uzrokom trpljenja i zla u konačnici pokazuje vezanost i posredovanost ljudskog opstojanja materijom koja uvijek kazuje neku ograničenost bića: materija uz koju je vezana ljudska duša jest zla i izvor patnje. Ondje pak gdje prevladava prirodno-cikličko gledanje na stvarnost i život uopće, protest pojedinca ili ljudskog kolektiva protiv zla i trpljenja gasi se u kružnom ponavljanju istoga, tj. nastajanja i nestajanja. Ovakvo se naime kružno kretanje predočava kao smisleni red u kojem se razlike automatski poravnavaju i uspostavlja se ravnoteža. Čini se da je predodžba reinkarnacije vezana uz takvo kružno poimanje svijeta i života.

Teodiceja izgleda besmislenom također ondje gdje se, kao naslovnik pitanja, na mjesto osobnog Boga stavlja slijepa sudbina ili neki neodređeni temelj ili počelo svijeta kod kojeg se ne pretpostavlja ni svijest ni sloboda.

Osim toga, teodicejsko pitanje uvjetovano je i sa strane čovjeka i njegovog samoshvaćanja: ono naime pretpostavlja takvo razumijevanje pojedinca i kolektiva u kojem ljudi znaju za sebe kao svjesne i slobodne subjekte koji su ugroženi trpljenjem i smrću te iz svijesti vlastitog subjektiviteta i ugroženosti mogu preuzeti ulogu tužitelja nasuprot Bogu koji se shvaća kao mudri, dobri, slobodni i svemogućí stvoritelj svijeta. No takvo samoshvaćanje čovjeka i Boga povijesna je veličina (u čijem korijenu jest doduše kršćanstvo, ali čiji profil nastaje tek sekularizacijom, od vremena prosvjetiteljstva pa nadalje), a ne nešto što je naprosto dano ljudskom prirodom kao takvom. Prema tome, povijesno iskustvo zla i patnje stoji nasuprot onom također povijesnom iskustvu Boga kao osobne veličine i Stvoritelja svijeta (zahvaljujući biblijskoj povijesti spasenja) u kojem čovjek doživljava ne samo svoju slabost i zlo, nego i Božju dobrotivost, oprostjenje, oslobođenje i spasenje. Pojmovi Božje svemoći i dobrote jesu kasniji spekulativni izraz tih religioznih iskustava.

4. Sada valja ići korak dalje i na najprikladniji način prikazati povijest pojavljivanja teodicejskog pitanja, njegovu opravdanost i eventualnu nesuvislost. To je dakako vezano uz pokušaje odgovora na nj. Čini se da je najprikladnija shema četiriju koncentričnih kru-

gova od kojih svaki tematizira jednu razinu problema teodiceje.¹⁷ Svi su oni dakako međusobno povezani i uvjetuju jedan drugoga.

Najveći krug teodicejskog pitanja obuhvaća cijelo čovječanstvo, sva njegova iskustva trpljenja, i tiče se zapravo svakog čovjeka: zašto i otkud zlo i trpljenje? Ono što nazivamo “iskustvo trpljenja” pogađa ne samo ona trpljenja i patnje koje se daju imenovati nego i one bezimene kao i trpljenja i patnje “malih”, “bezimernih” ljudi: bolest, smrt jedinki i vrsta živih bića u prirodi izazvanih po samoj prirodi, ali i po čovjeku; mučenja, tlačenja, glad, siromaštvo, bijeda, zapuštenost, smrt i propast pojedinih ljudi, naroda i kultura uslijed prirodnih katastrofa, ali izazvanih također (ne)ljudskim postupcima; uz to uništavanja, razaranja, povrede, ranjavanja, ratovi, nanošenje štete čovjeku po čovjeku itd. Teško je tu točno razlikovati individualnu i kolektivnu razinu kao i tjelesne i duševne patnje, samoskrivljene ili nametnute. Pri svemu tome ljudi su često činitelji nedjela, još češće oni su žrtve nedjela, a najčešće jedno i drugo. Neiscrpiva je lista primjera za to u svim društvima i kulturama. Ostaje istina: Čovjek je doista homo patiens.

Takva zla u prirodi i ljudskom društvu postavljala su i postavljaju ljude pred zid pitanja: odakle i zašto trpljenje, bol, bolest, patnja u tijelu i duši – zlo? Čini se da se samim time nije uvijek postavljalo također pitanje o smislu zla i patnje, pogotovo ne pitanje o njihovom opravdanju, a još manje pitanje koje bi išlo za opravdanjem Boga sučelice zlu i patnji. Formulacija tih pitanja i traženje odgovora još ne slijede iz navedenih iskustava niti se smiještaju u taj sveobuhvatni prvi krug. Za njihovo pojavljivanje potrebni su još neki uvjeti.

5. Umjesno je sada baciti kratak pogled u najuži, četvrti, krug teodicejskog pitanja. Možemo ga smjestiti u vrijeme od 1710. go-

¹⁷ Usp. o tome P. Henrici, Von der Ungereimtheit, Gott zu rechtfertigen, *Archivio di filosofia*, 56 (1988.), str. 675–681. Djela H. Häringa i H.-G. Janssena (bilj. 14) sadrže i obrađuju iscrpnije teodicejsku problematiku, ali je prednost Henricijevog pristupa u preglednosti i koncentraciji na bitno. Stoga nam je on ovdje rukovod.

dine, kada je Leibniz objavio svoje glasovito djelo *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, do 1791. godine kad se pojavio Kantov spis *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche über Theodizee*. Zlo je za Leibniza jedna disonantna pojava u stvorenom svijetu, nužni korelat dobra u vidu sveopćeg sklada u svijetu koji je uređen tako da najveća jednostavnost sredstava polučuje najveću raznovrsnost i najveće bogatstvo učinaka. On pritom razlikuje tri vrste zala: metafizičko zlo koje se poistovjećuje s ograničenošću i promjenljivošću svega stvorenoga; zatim moralno zlo koje proizlazi iz metafizičkoga jer konačna stvorenja imaju ograničenu spoznaju iz koje proizlazi zabluda i loša činidba; i na kraju fizičko zlo u prirodi. Upravo to fizičko zlo, u obliku potresa u Lisabonu 1755. godine s tisućama žrtava, odjeknulo je u mišljenju epohe tako silno da je upravo pomelo sav teodicejski optimizam te izazvalo zajedljivu kritiku Voltairea¹⁸ i drugih mislilaca.

Pojam teodiceje dobio je u tom razdoblju oštrije obrise i treba ga s Kantom shvatiti kao »obranu višnje mudrosti Tvorca svijeta protiv optužbe koju protiv nje podiže um iz onoga što je u svijetu protusvrhovito«. To znači: subjektivno ishodište teodicejskog pitanja za Kanta je jedna točno određena potreba uma, ova naime da se mnoštvo naših iskustava daje strukturirati kao uređeni sustav svrhâ. Tako se misli svrhovito uređeni svijet. A za to da je svijet takav, treba jamčiti Stvoriteljeva mudrost jer on je njezino djelo. Odatle bi teodicejski relevantno iskustvo trpljenja (objektivno ishodište teodicejskog pitanja) bilo tek ono koje se ne da uklopiti u taj sustav pa je ono zato protusvrhovito i govori protiv Višnje mudrosti.

Ili, drugačije rečeno, novovjekovno teodicejsko pitanje u strogom smislu ima svoj subjektivni i svoj objektivni pol. Prvi se pokazuje u tome da je ono vođeno potrebom uma za strukturiranim (dakle suvislo uređenim) jedinstvom stvarnosti. Drugi je pak u tome da je teodicejsko pitanje izazvano onim iskustvima u kojima se stvarnost pokazuje "jogunastom" s obzirom na spomenutu potrebu uma, tj. stvarnost ne udovoljava potrebi uma koji je hoće shvatiti kao carstvo

¹⁸ Usp. *Candide ou l'optimisme* (1758.) i *Le desastre de Lisbonne* (1756.).

uređenih svrhâ i svrhovitog djelovanja uzrokâ; štoviše, ona joj se protivi. Dok se idealističke postkantovske teodiceje trude oko objektivnog pokazivanja da ono što se nama subjektivno čini protusvrhovitim objektivno zapravo nije takvo, dotle Kant smatra da um ima svojih potreba (i pitanja koja iz njih proizlaze) koje su kao takve subjektivno neizbježne, ali se nipošto ne poklapaju i ne daju se poklopiti s načinom kako nam je stvarnost dana.¹⁹ Nastojanje pak da se one zadovolje vodi um u spekulativna bespuća. Zato nijedna "doktrinalna teodiceja" (tako Kant naziva Leibnizov i druge slične pokušaje) ne daje to što obećaje – i osuđena je na neuspjeh.

Ne ulazeći u diskusiju Kantovog stava i njegovog pokušaja »autentične teodiceje« na razini praktičnog uma,²⁰ valja reći da se teodicejsko pitanje ovdje postavlja filozofski jer su u igri vječite teme filozofije: um, priroda, Stvoriteljeva mudrost i moć. Ali, pitanje također ima pseudojurističke konotacije: to je pravni postupak pred sudištem uma koji optužuje i vodi proces protiv Stvoritelja. Um je sudac i tužitelj ujedno, ali on je također preuzeo tu zadaću da Boga oslobodi odgovornosti za zlo – upravo po tome i jest teodiceja to što jest.

Pritom valja istaknuti slijedeće: ljudski problem trpljenja, patnje i zla suzio se u novovjekovnom filozofiranju upravo na gore spomenuto filozofijsko i pseudojurističko pitanje.²¹ Ovdje više nije u središtu čovjekovog interesa ono Lutherovo pitanje: Kako da na-

¹⁹ Kant shvaća teodiceju kao »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.« No on odmah nadovezuje rečenicu u kojoj se pokazuje da um pritom prelazi preko svojih granica, i to nelegitimno: »Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaßenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft sein möchte«, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, u *Werke in zehn Bänden*, ur. W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1983., str. 105. Instrukivan pregled velikih novovjekovnih teodiceja od Leibniza do Schellinga donosi H.-G. Janssen (bilj. 14), str. 7–126.

²⁰ Usp. H.-G. Janssen, nav. dj. 50–71.

²¹ Tako ga karakterizira P. Henrici, nav. dj. 675.

dem milosrdnog Boga?, nego jedno drugo, novo pitanje: Je li svemoguć Bog doista svemoguć i pravedan kad mu je stvorenje tako loše ispalo, a tvrdi se da je on uman, svemoćan i dobar, štoviše, Logos, Moć i Dobrota? Postoji li neko opravdanje za takvo stanje stvari? Kako ga i gdje naći? Ali prije svega: Zašto je dakle i kako je došlo do tog filozofijsko-pseudojurističkog postavljanja teodicejskog pitanja?

6. Takvo postavljanje pitanja nije samo po sebi razumljivo nego se ima zahvaliti dvjema pretpostavkama koje se (u našoj shemi četiriju koncentričnih krugova) pokazuju kao drugi i treći krug pitanja. U pitanju su naime grčko filozofijsko iskustvo i promišljanje svijeta i božanstva te kršćanska vjera u Boga stvoritelja svijeta.

Grci su spoznali da svijetom vlada i svijet prožima red koji je za njih bio izrazom Božjeg uma. Zato je svijet κόσμος, uređena i skladna cjelina. Božanski um koji vlada svijetom zamišlja se na vrhuncu grčke filozofije u Platona i Aristotela kao transcendentan samom svijetu, strukturalno posve različit od svake osjetilne zbiljnosti. Stvari u svijetu imaju se ravnati prema njemu, tj. on ih “pokreće” kao ono žuđeno ili im kao “sunce dobrote” participira bitak. Dok se grčka tragedija bavi trpljenjem, krivicom i smrću te u tome pokazuje također mogućnost katarktičnog ublaženja onoga što je u ljudskom životu neizbježno, dotle se filozofijska teorija usmjeruje na nadvremeniti i od patnje udaljeni neprolazni svijet ideja i božanskog bitka – to sjaji ponad prolaznog svijeta sa svim njegovim ograničenostima, tj. zlima. Zlo je naime ono nebitno odnosno ono nepravo u vremenito-nebitnom svijetu koji se udaljio od nevremenito-bitnog svijeta; stoga on trpi manjak ili lišenost u bitku, a tvar je pritom ono najmanjkavije i u tom smislu zlo. Na kraju se kod neoplatoničara pojavljuje učenje o zlu kao manjku dobra, *malum privatio boni*. Zlo se nastoji svesti na umu dohvatljive kategorije koje daju uvid u njegovu “narav” i u razloge njegova pojavljivanja, ali otkrivaju i potrebu njegove funkcije u svijetu.²²

²² To uglavnom usvaja i Augustin, dakako, u kršćanskoj optici, usp. *Conf.* 7 passim; *Civ. dei* 12 passim; *Lib. arb.* 1,7,16 – 1,16,35; 2,19,52–54; 3,4,9 – 3,5,17; 3,9,24–28; 3,13,36 – 3,18,51; usp. H. Häring, *nav. dj.* 44 sl.

Kod stoika međutim nailazimo na neke važne nijanse.²³ Oni su naime shvaćali “vatru uma” kao božanski Logos koji je svijetu immanentan. Stoga on upravlja svijetom po svojem providenju (πρόνοια). Premda se ta providnost odnosi u prvom redu na cjelinu svijeta, a ne na pojedina (ljudska) bića u svijetu, ipak se u stoičkoj misaonoj perspektivi nameće pitanje je li i kako je patnja i trpljenje u svijetu u skladu s božanskim umom koji svijet prožima i njime ravna? Ide li to skupa i kako? Stoici su problem “riješili” bezuvjetnim podvrgavanjem usudbenom redu svijeta i nastojanjem pojedinca (mudraca) da stekne “neosjetljivost”, ravnodušnu netrpnost (ἀπάθεια) s obzirom na zlo. Premda se može činiti da patnja i trpljenje idu protiv razuma i naravi stvari, ipak ih valja shvatiti i uzeti kao razložne i uvidu uma otvorene jer proizlaze iz neprihvatanja sveopćeg reda. Stoga ih valja podnijeti, što nije čudno ako se ima na umu da su i bogovi podvrgnuti vrhovnom usudu (Μοῖρα): Homer priča u Ilijadi da i Zeus mora, uoči najslavnijeg dvoboja starine, kopljem mjeriti tko će pobijediti, Ahil ili Hektor. I Zeus je podvrgnut Usudu.

Osebjuna je Epikurova pozicija; on formulira svoje “teodicejsko” pitanje, ali bez teodicejske nakane: »Ili bog hoće odstraniti zlo, ali ne može; ili on to može, ali neće; ili on to niti hoće niti može; ili on hoće to i može to. Ako dakle on to hoće, a ne može, onda je on slab – ali to ne odgovara bogu. Ako pak on može, ali neće, onda je on zao – ali i to je bogu tuđe. Ako on niti hoće to niti može to, onda je on i zao i slab – dakle nije bog. Ali ako on hoće to i može to, što je jedino boga dostojno – odakle onda zlo i zašto ga on ne udaljuje?«, pita se Epikur. Laktancije²⁴, koji nam je sačuvao taj Epikurov fragment, nastavlja u komentirajućem tonu: »Znam da taj argument zbunjuje većinu filozofa koji brane providnost Božju te su protiv volje prisiljeni zaključiti kako se Bog ni za što ne brine – a upravo to i hoće Epikur pokazati.« U tom je pak slučaju teodicejsko pitanje kao takvo zapravo eliminirano jer je eliminirana Božja providnost i uopće svaka pomisao na to da bi bogovi bilo što uzrokovali u svijetu.

²³ Usp. prikaz u HWP, sv. 5, s.v. “malum”.

²⁴ Usp. *De ira dei* 13; PL 7, 121.

7. U cjelini gledano, taj drugi – grčki – krug unio je u igru specifično shvaćanje svrhovito uređenog svijeta, kozmosa, unutar kojeg je zlo zapravo marginalna pojava, sektorijalni manjak nečega što treba biti ali nije. On međutim nije bio dostatan za strogu formulaciju teodicejskog pitanja. Tu se međutim javlja još jedan, treći problemski krug, onaj kršćanski, koji dolazi iz biblijske objave. Radi se o shvaćanju Boga, svemogućega Stvoritelja, koji iz ničega stvara svijet i o njegovoj očinskoj i moćnoj providnosti koja svime ravna.²⁵ Sve što postoji, svodi se na Božju stvaralačku volju. Zato je moguće i potrebno zamisliti da nije bez Boga ni ono što je proturazumsko i besmisleno u njegovu stvorenju – trpljenje, patnja, zlo. Tako se ovdje stoička providnost zapravo susreće s Božjim prethodnim znanjem: Bog koji stvara svijet po svojim zamislima jest sveznajući – tu je uključeno i znanje o onome što će se dogoditi i što ovisi o ljudskoj slobodi. Neizbježno se dakle nameće pitanje o odnosu znanja i htijenja u Bogu, ali i pitanje o eventualnom Božjem udioništvu u zlim djelima njegovih slobodnih i neslobodnih stvorova odnosno o njegovoj odgovornosti za zlo događanje i za zlu činidbu u njegovom stvorenju.

Zlo – u prvom redu smrt – tu je tako duboko doživljeno kao zbiljnost da ga više nije moguće relativizirati unutar svijeta, kako je to još bio slučaj kod Grka, nego ga valja relativizirati sa svijetom: ono će biti eshatološki ukinuto u novom Božjem stvorenju. Zlo se dakle eshatološki niječe. Tim je dakako hitnije pitanje njegova porijekla: unde malum? Kao što je već bilo istaknuto, Augustinova pozicija predstavlja radikalnu ekskulpaciju Stvoritelja, štoviše, njega valja hvaliti,²⁶ a zlo staviti na teret stvorene (anđeoske i ljudske) slobode. Čovjekov grijeh protiv Boga jest nešto posve zlo.²⁷ Iz njega proizlaze sva zla u stvorenju koja su sada povijesno-spasenjski kva-

²⁵ Usp. o stvaranju Post 1, 1; 2 Mak 7, 28; Iz 44, 24; Iv 1, 3; Kol 1, 15 sl. O providnosti Mt 7, 25 sl; 10, 29 sl.

²⁶ Usp. *Lib. arb.* 3,5,12–17.

²⁷ Usp. *Conf.* 7 passim.

lificirana: ili su grijeh ili su kazna za grijeh.²⁸ Međutim, ono zlo koje se ne da povijesno-spasenjski kvalificirati, kao npr. prirodne katastrofe, mora se u kontekstu kršćanskog isticanja načelne dobrote Božjeg stvorenja metafizički integrirati kao *privatio boni*. Augustin je i ovdje učitelj: ako vrijedi “ens et bonum convertuntur”, onda malum može supostojati samo kao non-ens, nebiće. Tako istaknuta načelna dobrotu stvorenja, na kojoj inzistira sva kršćanska teologijska tradicija, vodi skrivenim putovima prema novovjekovnoj apsolutizaciji ovostranosti, tako da se u nominalizmu 14. i 15. stoljeća te u njegovim kasnijim sljedbenicima razumijevanje svijeta sve više izdvaja iz povijesno-spasenjske optike kršćanstva. Ovdje kanimo istaknuti samo neke važnije momente tog procesa.²⁹

Preduvjeti za novovjekovnu teodicejsku problematiku zaoštrili su se u srednjovjekovnom skotizmu i nominalizmu jer u tim teologijsko-filozofijskim smjerovima temeljnim Božjim atributom postaje *omnipotentia*, svemoć.³⁰ Nije to više biblijski shvaćeno Božje stvaranje i sjevladarstvo, nego upravo svemogućnost Prvog uzroka: Bog kao Prvi uzrok može prouzročiti sve ono što je načelno moguće prouzročiti i što nije u sebi protuslovno – u tom smislu on može sve što je moguće i on odlučuje što je moguće, tj. mogućnost nije nešto što je neovisno o njemu i u što on stvaralački zahvaća, nego je obrnuto:

²⁸ Usp. *Lib. arb.* 1,1,1.

²⁹ Usp. pregled u HWP, sv. 5, s.v. “malum”. – Toma Akvinski ostaje u augustinskim okvirima; štoviše, možda bi se smjelo reći da ih on radikalizira: zlo nije dokaz protiv Božjeg postojanja. Naprotiv, on smatra pozivajući se na Boetija (*De consolatione philosophiae*, 1. I, prosa IV; PL 63, 625 A) da bi trebalo obrnuto argumentirati: »Si malum est, Deus est – Ako postoji zlo, postoji Bog. Naime zla ne bi bilo kad ne bi bilo poretka dobra; zlo se sastoji u njegovu lišenju. No tog poretka ne bi bilo kad ne bi bilo Boga«, *Summa protiv pogana – Summa contra gentiles* III, 71 (hrv. prijevod A. Pavlovića, Zagreb 1994., str. 305). Toma na drugom mjestu veli kako se »osebujnost beskonačne Božje dobrote sastoji u tome da dopušta zlo kako bi ga preokrenuo u dobro«, *Summa theologica* I, 2, 3 ad 1 (prijevod T. Vereša, Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb 1981., str. 174). – Zadivljuje (i ljuti!) napor da se pod vodstvom providnosti zlo funkcionalizira (zar i trpljenje nedužnih i okrutnost prema bespomoćnima?).

³⁰ Usp. P. Henrici, *nav. dj.* 676.

nešto je moguće zato jer on to može. Odatle stalna spekulativna potreba da se pita i odgovori: što Bog može?³¹

U isto vrijeme stupa na scenu pojedinačno biće kao prvi i neposredni naslovnik Božje stvaralačke volje (nije više u prvom planu globalni red stvorenja ili svijeta – *ordo* – kao kod stoika, neoplatonika i Augustina sve do Tome Akvinskog u 13. stoljeću). U prvi plan svijesti probija se ideja da je Bog kao premudri i svemogućí Stvoritelj neposredno odgovoran za svaku pojedinost u postojećem svijetu. Tako se ovdje po prvi puta u povijesti ljudske misli polagano, neprimjetno i još izdaleka stječu uvjeti za sudsku raspravu o Bogu pred forumom ljudskog uma u kojoj će Božja svemoć biti optužena u ime Božje mudrosti: nije li svemoć odgovorna ako neke stvari u stvorenju idu protivno mudrosti? To će polako izaći na vidjelo u vremenu između 14. i 18. stoljeća.

Nominalisti su nastojali izvesti stvar na čistac tako da su s obzirom na Božje djelovanje u svojem spekulativnom naučavanju o Bogu razlikovali između Božje apsolutne i Božje uređene moći (*facere de potentia absoluta* – *facere de potentia ordinata*). Ova distinkcija ima svoje daleke korijene još kod Petra Damijanskog u 11. st. te se u raznim oblicima provlači kroz cijeli srednji vijek.³² Nova je međutim njezina primjena i sustavno mjesto koje je dobila unutar nominalističkog mišljenja, a sve je usko povezano s novim naglascima u shvaćanju slobode.

Tradicionalno, još kod Augustina razrađeno shvaćanje slobodne volje (*libera voluntas*) kao moći djelovanja iz samoga sebe te slobodnog odlučivanja (*liberum arbitrium*) i dalje ostaju na snazi, ali postupno dobivaju jednu novu dimenziju koja ovisi o novom shvaćanju Božje slobode. Nominalisti naime smatraju da Božju stvara-

³¹ Usp. vrlo dokumentiranu raspravu E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze 1987. (lit.).

³² Uz članke u leksikonima usp. antologiju tekstova o Božjoj svemoći od 12. do 16. stoljeća: O. Boulnois (ur.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris 1994. (lit.).

lačku volju i moć valja misliti kao iskon reda (*ordo*), a ne samo kao mogućnost izbora i djelovanja unutar jednog danog reda koji je Bog u svom umu zamislio i koji se činom stvaranja ostvaruje u stvorenju te je upravo kao takav stvorenjski izraz Božje umne naravi.

Preuzimajući distinkciju između *facere de potentia absoluta* i *facere de potentia ordinata* Vilim Ockham, na kojeg se ovdje ograničujemo,³³ pokazuje da se Božja moć i Božje djelovanje koje iz nje slijedi reflektiraju u dva vida. Ponajprije, Bog uvijek djeluje u skladu s nekim redom ili unutar jednog reda (*de potentia ordinata*); zato njegovo djelovanje nije proizvoljno ili hirovito. Međutim, i to je drugo, ovo Božje djelovanje treba se misliti također kao uspostavljanje reda upravo tog djelovanja (npr. stvaranja i otkupljenja); u tom vidiku Bog djeluje *de potentia absoluta*. Ovo razlikovanje ne kazuje dvostruko djelovanje (*duplex facere*) nego samo jedno. Anticipirajući kasniju terminologiju moglo bi se reći da jedno Božje djelovanje ima povijesni i apsolutni vidik. Vidik apsolutne Božje slobode znači da svaki red valja misliti kao utemeljen u Božjoj slobodi. Naime, ukoliko Bog djeluje apsolutno, tada je učinak tog djelovanja neki red. Ukoliko pak ne djeluje apsolutno, onda djeluje u skladu s nekim redom. Dosljedno, Bog nikada ne djeluje *inordinate*, tj. on ne čini ništa izvan reda koji je u samom njegovom djelovanju su-uspostavljen. Božje djelovanje se dakle ne shvaća niti kao hirovito niti kao determinirano nužnošću nego tako da ono samo uspostavlja onaj red koji ga veže. To je *apsolutno slobodno* djelovanje. To međutim također znači da je on mogao i drugačije djelovati nego li je djelovao u stvaranju i povijesti spasenja.

Iz toga slijedi: red bitka, red morala i red lijepoga ne shvaćaju se tu kao metafizičke nužnosti koje bi bile sadržane u Božjoj biti ili intelektu (u smislu tradicionalne teologije stvaranja) i koje bi stoga bili zadane ili prethodno dane Božjem djelovanju kao njegov *ordo*.

³³ Usp. njegov *Quodlibet* 6, 1 sl. i druge tekstove kod E. Randija (bilj. 30); O. Boulnois, *Ce que Dieu ne peut pas, u: isti (ur), La puissance et son ombre*, Paris 1994., str. 53–65; A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden 1993., str. 256–272 (La tout-puissance divine, le possible et la non-contradiction).

Naprotiv, sav *ordo* svodi se na slobodu u Bogu tako da su čin i red simultani.

Ako se pak oba ta vida Božjeg djelovanja uzmu odijeljeno i apstraktno, kako se to događalo u kasnijem nominalizmu, onda se lako dolazi čak do toga da je jedan suprotstavljen drugome.³⁴ Tako je u nominalizmu došlo do umovanja o tome što sve Bog može *de potentia absoluta*: i pravednika prokleti i prokletnika spasiti, ukinuti prirodne, logičke i moralne zakone itd. No on se hoće ravnati prema uređenoj moći; tako se on sam opredijelio i tako se ponaša u danom redu stvorenja i spasenja. I neće se ponašati drugačije makar bi to *de potentia absoluta* mogao.

Takav nominalistički pokušaj nastoji nekako izmaknuti Božju svemoć raspolaganju Božjeg uma i afirmirati je kao takvu, apsolutnu. U isto vrijeme da bi se izbjegla hirovitost svemoći, valja je podvrći tom Božjem umu i reći da se Bog drži reda. No kad se odatle pogleda na stvarnost svijeta i povijesti, onda se čini da je sve učinjeno još gorim nego li se na početku mislilo kad se krenulo u potragu za rješenjima. Naime, svaka uredba u svijetu koja sada dolazi od Božje uređene moći mora se opravdati jer razum zahtijeva opravdanje svekolikog faktičnog događanja za koje je odgovorna *potentia Dei ordinata*. Ex supposito pak vrijedi da se sve događa u skladu s njome; Bog ne djeluje drugačije. A tako reći ispod nje ili iza nje uvijek zjapi ponor razumu skrivene (i u tom smislu ne-razumne) Božje apsolutne svemoći. Kakvo čudo da se odatle izvodi dugačak korijen ateizma kao pobune čovjeka protiv takve u konačnici ipak hirovito shvaćene Božje svemoći. Štoviše, to je čin u kojem čovjek uspostavlja i brani svoje dostojanstvo pred hirovitim božanstvom.³⁵

Bjelodano je da se ovdje prije ili kasnije sa svom oštrinom mora nametnuti pitanje o trpljenju i zlu: ako se sve događa prema Božjoj *potentia ordinata*, što je onda sa zlom? I što je s Bogom sučelice zlu?

³⁴ Usp. E. Randi, *nav. dj.* 107–124.

³⁵ To je snažno zastupao i analizom tekstova nastojao pokazati H. Blumenberg (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1974.), protiv svih teološki zainteresiranih teza o sekularizaciji.

Teodiceja postaje nužnom premda je kao takvu nominalizam još nije razrađivao.

8. Teodicejsko pitanje u strogom smislu – četvrti krug – nastalo je dakle iz preklapanja drugog i trećeg kruga, tj. grčkog filozofijskog pitanja o umnom redu svijeta, ali sada shvaćenog kao “moralni red” jer mu je začetnik sam svemoguć i premudri Stvoritelj koji je ujedno i vrhovni zakonodavac svemu stvorenju, te biblijsko-kršćanskog pitanja o svemogućem Bogu stvoritelju. Ili skraćeno: radi se o pitanju Božje mudrosti i Božje svemoći s obzirom na svijet. A na početku spomenuta nesuvislost tog pitanja za strogo biblijsko-kršćansko gledanje proizlazi iz heterogenosti obaju horizonata mišljenja, grčkog i biblijskog.

Tome je tako jer pitanje o umnosti kozmičkog reda ima u vidu vječiti kozmos koji sam u sebi miruje. Kao takav, on grčko mišljenje ne suočuje s teodicejskom problematikom nego ga pobuđuje na čuđenje i divljenje pred “čudom bitka”. Pitanja koja nastaju zbog sektorijski poremećenog reda pogađaju određene dijelove svijeta i čovjekovog iskustva svijeta, a svoj odgovor ona nalaze u cjelini kozmosa nad kojim svijetli ideja dobra i gdje je, u cjelini gledano, na djelu božanska mudrost, Logos. To je za grčko filozofiranje zadnji i sveobuhvatni obzor smisla. Zlo se tu iskazuje kao ono ne-pravo nastalo udaljavanjem vremenito-nebitnog bića od onog bezvremensko-bitnog.³⁶

Nasuprot tome, pitanje na račun Božje svemoći – treći krug – tiče se u prvom redu Božje osobne slobode, a pobuđeno je kontingentnošću bića u svijetu, tj. prije svega nerazumnošću zla i patnje. Biblijsko iskustvo Boga međutim pokazuje i to da Bog baš u svojoj slobodi ostaje *Deus absconditus*, skriveni Bog. Odatle je a priori

³⁶ Usp. kod Plotina: »Budući da ne postoji jedino ono Dobro, nužno je da u izlaženju iz njega, ili ako netko tako želi reći, u silaženju i otpadanju, postoji i ono posljednje, poslije čega više ništa ne može postati, i to je zlo. Nužno je da postoji ono što je poslije Prvoga, tako da je nužno da postoji i ono posljednje. A to je materija koja nema više ništa od Dobra. I to je nužnost zla«, *Enn.* 1,8,7,19–23 (usp. srpski prijevod S. Blagojevića: Plotin, *Eneade I–II*, Beograd 1984., str. 77).

jasno da od Božje slobode nije moguće očekivati takav odgovor koji bi zadovoljio sva pitanja koja razum postavlja. I u svojoj objavi Bog ostaje skriveni Bog.³⁷ Čovjek međutim ipak smije očekivati od Božje osobne slobode neki znak ili pokazatelj za to da posljednji Temelj stvorenja nije slijepa svemoć nego ljubav, u konačnici možda “svemoć ljubavi”.³⁸ To međutim može doći samo iz Božje (načelno uvijek moguće) objave, a ne iz ljudskog iskustva kozmosa.

Kad se pak ta dva pogleda na svijet i Boga preklope, onda dolazi do nesuvislih teodicejskih pitanja. Naime, Božja apsolutna svemoć, koja je kao takva čovjeku nepronijeljiva i potencijalno hirovita jer je i sam red koji je ona uspostavila i kojeg se drži kontingentan, postavlja u pitanje umnost svijeta koja je također kontingentna jer Božjoj apsolutnoj svemoći ne bi bilo nemoguće stvoriti sasvim drugačiji svijet.³⁹ S druge pak strane, da bi čovjek izmaknuo toj hirovitosti i našao neki oslonac ne preostaje mu ništa drugo doli razumnost svijeta kao učinak *potentiae Dei ordinatae* – i upravo ta razumnost svijeta treba biti mjerilom Božje apsolutne svemoći. A kako ona to može biti kad je i sama kontingentna? Ako dakle čovjek traži neku svoju sigurnost pred Božjom apsolutnom i skrivenom svemoći on je može naći samo tako da se osloni na ono što Bog čini iz svoje *potentiae ordinatae*, dakle u iskustvu umnosti svijeta i u iskustvu povijesti spasenja. Tu bi bio kriterij za pravilno razumijevanje Božje svemoći jer sve je to od Boga, to je njegovo djelo i izraz njegove mudrosti. Međutim, ako je pak taj svijet i sve u njemu nešto nenužno odnosno kontingentno (a jest!) te ako je on još k tome doživljen apsurdnim jer u njemu ima zla, tj. onoga što se protivi njegovom umnom uređenju, onda to baca sjenu i na Božju svemoć: Nije li i ona sama isto tako apsurdna?

³⁷ »Doista ti si Bog skriveni, Bog Izraelov, Spasitelj«, Iz 45, 15. Usp. o temi Božje skrivenosti W. Kasper, nav. dj. str. 159 sl.

³⁸ Usp. Iv 3, 16 sl.; 1 Iv 4, 8. 16.

³⁹ Usp. O. Boulnois, nav. dj. 45–53; 253–259. Srednjovjekovne nominalističke teologijsko-filozofijske teorije o mogućem mnoštvu svjetova s jedne strane razaraju aristotelsko-skolastičku koncepciju zatvorenog svemira, a s druge strane pripremaju zamisao beskonačnog svemira.

Drugačije rečeno: Božja apsolutna svemoć stavlja u pitanje umnost svijeta jer *Deus omnipotens et absconditus* ne daje odgovore na sva pitanja koja um postavlja s obzirom na svijet. S druge pak strane Božja svemoć treba biti mjerena umnošću svijeta, to je zahtjev ljudskog uma. Jedini mogući izlaz iz tog tjesnaca jest prihvaćanje harmoničnog podudaranja obiju zamisli o Bogu – grčke i kršćanske – tako da se tvrdi kako Bog stvara najbolji mogući svijet. No one se zapravo ne mogu dovesti do podudarnosti jer se ne mogu podudarati ni načini shvaćanja odnosa Boga i svijeta: u Grka je kozmos vječan i božanski, tj. povezanost jednog i drugog je nužna, a u biblijskoj objavi taj se odnos otkriva kao kontingentan odnosno po Bogu slobodno uspostavljeni odnos: njegova slobodna uspostava koincidira sa stvaranjem svijeta. Biti stvoren znači u svom *bitku* totalno ovisiti o Tvorcu. Zato i postoji stalni problem o “Bogu vjere i Bogu filozofa” kroza svu povijest filozofije i teologije. Preklapanje drugog i trećeg kruga zapravo je “kontaminiralo” svaki od njih pa stoga i svaki od njih ima sada u sebi nešto nesuvislo. Pokušajmo to pobliže razmotriti.

9. Pitanje koje se odnosi na umni red svijeta (koji se još k tome shvaća na “moralni način”, tj. za njega mora odgovarati onaj koji ga je dozvao u postojanje i drži ga u postojanju – jer autor odgovara za svoje djelo!) ne može se naprosto zadovoljiti time da se spozna kako je taj svijet naprosto dobar i u skladu s umom (“grčko rješenje”). Kao što je pokazano, svijet nosi na sebi biljeg decizionalnosti odnosno kontingentnosti – to ulazi u grčko filozofijsko shvaćanje svijeta iz biblijskoga konteksta i predstavlja svojevrstu kontaminaciju jer za Grke je svijet vječni i nepostali κόσμος, a ne o Božjoj volji i svemoći ovisno stvorenje, κτίσις. Ako je pak Bog odlučio stvoriti svijet i realizirao tu svoju odluku, onda je um dosljedno prisiljen pitati o boljemu svijetu, štoviše, o najboljem od svih mogućih svjetova.⁴⁰

⁴⁰ To je u začecima prisutno već u Augustina, usp. *Lib. arb.* 3,9,24 – 3,11,36. V. Ockham otvoreno smatra vjerojatnim (probabilis) mišljenje prema kojem Bog može stvoriti bolji svijet od ovog našeg koji bi od njega bio specifično različit te bi bio bolji pogotovo po nekim specifično različitim stvarima i po mnoštvu vrsta koje bi sadržavao, usp. *Scriptum in primum librum Sententiarum* (= *Ordinatio I, Opera theologica I*, New York 1967.), *distinctio 44* (O. Boulnois, nav. dj. str.

Nadalje, budući da slobodne odluke Božje volje pogađaju svako pojedino biće u ovom svijetu (jer Božja providnost se tiče ne samo cjeline nego i svakog njezinog pojedinačnog dijela), ne može se više ni suvisli red svijeta uzeti naprosto na “grčki način” kao apsolutan i jednom za vazda i u cijelosti dan. Suvisli red svijeta valja sada shvatiti kao cjelinu koja se izgrađuje iz svih svojih suvislih dijelova. Tu stoga dolazi do posve novog shvaćanje svijeta kao kombinacijskog sustava svih njegovih dijelova. Stoga »matematička proračunljivost stupa na mjesto filozofijskog uvida«⁴¹ u stvarnost – nastaje mehanicizam u svim svojim varijantama, a filozofija se gradi po uzoru na *mathesis universalis*. Tako se dakle može reći da je kršćansko teološko naučavanje o stvaranju “kontaminiralo” grčko filozofijsko shvaćanje Boga i svijeta.

S druge je pak strane takva proračunljivost i kombinatorika u shvaćanju svijeta “kontaminirala” pojam Božje svemoći. Bog stvoritelj, kojeg Isus Krist proklamira svojim i našim Ocem i koji je krajnje zauzet za svoja stvorenja, gura se u pozadinu. Na njegovo mjesto dolazi Bog, rekli bismo danas, supercomputer. On ostaje *Deus absconditus* jer mi (još) ne možemo proniknuti njegovu “formulu svijeta”, mi nemamo uvid u njegovu računicu sa svijetom. Na mjesto suverene Božje slobode došla je zadaća računanja. Prema Leibnizu pak Božja svemoć ima zadaću da ratificira optimalnu kombinaciju svijeta koja se snagom svoga savršenstva nameće Božjem umu i sili da bude dignuta na rang postojanja. Bog u svojoj mudrosti računajući “vidi” optimalnu kombinaciju svijeta, a u svojoj svemoći on je realizira. Vrijedi: »*Dum Deus calculat, fit mundus*« – dok Bog računa svijet nastaje.⁴²

346–356, ovdje 350 i 355). I Ockham smatra realno mogućim mnoštvo aktualnih svjetova koji bi koegzistirali s ovim našim i bili bolji od njega.

⁴¹ P. Henrici, nav. dj. 678.

⁴² Usp. P. Henrici, nav. mj. – Možda odatle i nije tako čudno što se u modernim znanstvenim kozmologijama opet javljaju pokušaji govora o Bogu polazeći od zakona koji vrijede u svemiru, usp. P. Davis, *The Mind of God*, New York 1992. – »Ako otkrijemo potpunu teoriju (o nastanku i strukturi svemira, S.K.), ona bi nakon nekog vremena mogla postati razumljiva u glavnim crtama

Teodiceja kao “sudski proces” o Bogu postaje tako predavanjem o matematici.⁴³ Nije Leibniz uzalud bio jurist, matematičar i filozof. U svojoj teodiceji daje on čovjeku ono što je čovjek već odavno tražio: Boga kojeg se može izračunati i uključiti u račun odnosno Boga o kojem se može i treba voditi računa. Pritom se gubi upravo sama srž Božjeg otajstva: neproračunljiva sloboda njegove ljubavi. Mudrost, pravednost i svemoć Božja ispituju se i propitkuju još samo u vidu njihovih učinaka u svijetu. Njihovo izvorište – Bog kao ljubav u Isusu Kristu – ispalo je iz vidokruga.

U isto vrijeme gradi se fiziko-teologija – posljednji neuspjeh filozofijsko-teologijski pokušaj da se probije put od prirode te bića i pojava u prirodi k Bogu “graditelju prirode”. U djelima fiziko-teologa, od onih popularnih pa sve do onih koja imaju filozofijsku pretenziju, u dirljivim tonovima opisuje se ljubav i skrb Božje providnosti za svijet i pojedina živa bića u njemu koja su usmjerena prema čovjeku: njemu sve služi i sve je svrhovito prema njemu usmjereno. Tu se međutim pokazuje i to zašto fiziko-teologija ne može opstati: »Iz pojedinačnih empirijskih činjenica ona neposredno zaključuje na Božja svojstva te tako dospijeva u opasnost da Boga bagatelizira, štoviše, da ga učini čovjekovom sobaricom« koja posprema njegovu “kuću svijeta”.⁴⁴

Ono što fiziko-teologiju interesira u činjanicama u prirodi jest njihova suvislost, a u prosvjetiteljstvu to znači: njihova korisnost odnosno svrsishodnost. Odatle pak je svaka prividno ili stvarno beskorisna, nesuvisla i štetna činjenica u prirodi (potresi, poplave, katastrofe u kojima propadaju životinje i ljudi itd.) imala porazne

svakom čovjeku, a ne samo nekolicini znanstvenika. Tada ćemo svi mi, filozofi, znanstvenici i obični ljudi, moći sudjelovati u raspravi zašto je to tako, zašto se dogodilo da mi i svemir postojimo. Nađemo li odgovor na to, bit će to konačna pobjeda ljudskog razuma – jer bismo tada spoznali um Boga«, tako završava svoju knjigu *Kratka povijest vremena* S. Hawking (Zagreb, 1996.), str. 187. S obzirom na “duh razmišljanja” to i nije tako daleko od Leibniza.

⁴³ Usp. P. Henrici, nav. dj. 678.

⁴⁴ Usp. P. Henrici, nav. mj.

učinke na fiziko-teologiju: strovaljivala ju je u krizu. Da bi se kriza prevladala, bila je potrebna teodiceja; bez nje nema izlaza za fiziko-teologiju.

10. Kant je pak u svojoj kritici dokaza za Božje postojanje srušio spekulativnu uvjerljivost fiziko-teoloških (ili teleoloških) dokaza za Božje postojanje. Fiziko-teologiju on nadomješta etiko-teologijom. Prema Kantu mi ne možemo teorijski i objektivno ni spoznati ni znati za harmoniju zbivanja u prirodi i ljudskog moralnog djelovanja koju Bog izvodi. Naprotiv, to da slobodni Bog stvoritelj utemeljuje jedinstvo između prirodnih procesâ i povijesti slobode jest pretpostavka i predmet znanja samo u moralnom djelovanju (tj. na području praktičnoga uma) čiji je orijentir bezuvjetna volja za ostvarenjem opće slobode i pravednosti. Protiv mehanizama slijepog slučaja i nužnosti koji vladaju u prirodnom zbivanju postuliran je i zazivan je Bog kao slobodni tvorac prirode i moralni vladar svijeta te kao uvjet mogućnosti moralnog djelovanja. Moralno djelovanje ide za tim da prevlada gaženje ljudskog dostojanstva i borbu svijetu protiv svih, tako karakterističnu za čovjekovo prirodno stanje, i nastoji ostvariti konačnu svrhu i vječni mir koji se temelji na slobodi i pravednosti. Treba dakle na praktičan način vjerovati, tj. u svom moralnom djelovanju kao temelj postulirati to, da Stvoriteljeva božanska mudrost i tijek prirodnog događanja idu skupa. To znači da su svijet prirode i svijet koji se gradi iz slobodnog ljudskog djelovanja (tj. priroda i povijest) te njihove svrhe u jednom zadnjem jedinstvu koje jamči Bog. U tome je Kantova “autentična teodiceja” zasnovana na etiko-teologiji.⁴⁵

Hegel⁴⁶ međutim kritizira Kantovu filozofiju koja je samu sebe onemogućila da dođe do zbiljskog znanja o Bogu, svijetu i slobodi jer je ograničila objektivnu (tj. teorijsku) spoznaju samo na ono područje fenomena koji su dostupni promatranju i kojima se bave znanosti o prirodi (paradigma: Newtonova fizika). Osim toga kad se ono postulirano i Bogom zajamčeno jedinstvo providnosti i prirod-

⁴⁵ Usp. H.-G. Janssen, nav. dj. 50–71.

⁴⁶ Usp. H.-G. Janssen, nav. dj. 71–105.

nog događanja u povijesnom iskustvu pokaže nedostatnim, a čovjek iskusi ne samo svoju moralnu krhkost nego i uzaludnost moralnog djelovanja, lomi se i Kantova “autentična” etiko-teologijska teodiceja. »Ako čovjek treba čestito živjeti, morao bi i svijet ljudskog djelovanja, tj. društvo i povijest, sa svoje strane biti “uman”, to će reći: tako uređen da promiče čestitost, a ne da je sprečava, kao što je to stvarno slučaj.«⁴⁷

Polazeći odatle preuzima Hegel Kantovu teodicejsku problematiku u svojoj filozofiji povijesti, koja je zapravo divovska teodiceja. U njoj je negativnost povijesnih likova i pojava, ali i cijelog konačnog svijeta kao takvog, shvaćena kao nužan moment Božjeg samostvarenja. Ovdje su oba nepodudarna i zato nesuisla kruga (treći i drugi, Božja svemoć i Božja mudrost, “kršćanski” i “grčki”) dijalektički stopljeni jedan u drugoga i to u obliku “Božje smrti”. Mudrost svemogućega Boga jest u tome da on dolazi k sebi tako da najprije otpušta, a zatim ponovo dosiže i hvata nerazumnu konačnost svijeta – u tom svjetlu Hegel tumači Kristov križ i njegovo uskrsnuće. Zlo je lukavstvo uma koje je ugrađeno u proces Božjeg sebeostvarenja kroz povijest. Ta suvislost nesuisloga mora u filozofiranju biti shvaćena, a ne problematizirana.

Tim divovskim nacrtom teodiceje kao filozofije povijesti koja pomiruje zlo i svijet i čovjeka te ih uklapa u samu Božju mudrost i tako prezentira Boga kao stvoritelja, došla je metafizička tradicija zapadnog filozofiranja svojemu kraju. Ono što je nakon toga uslijedilo samo su još ateističke ili manje-više agnostičke regionalne filozofije. Tim filozofijama izmiče jedna i druga pretpostavka koje smo tematizirali kao plodno kljalište teodicejskog pitanja (drugi i treći krug). I Božja mudrost i Božja svemoć u odnosu na svijet ispadaju iz filozofijskog vidokruga ili su delegirane na teologiju, a razgovor s njom čini se da je nakon sloma velikih filozofskih sustava 19. stoljeća za većinu filozofa ipak nešto na što ne bi trebalo trošiti vremena. Vjera je u suvremenom svijetu, čini se, ionako samo “privatna stvar”. A tako i njezina teologija. Međutim, teodicejska problematika

⁴⁷ P. Henrici, nav. dj. 679.

ipak se unatrag desetak godina polako pokazuje važnim susretištem filozofije i teologije.⁴⁸

11. Ruku pod ruku sa skiciranom problematikom teodiceje mijenjalo se i shvaćanje zla kroz novi vijek. Stoga će biti uputno da se i na to ukratko osvrnemo.

Dok je srednji vijek zlo metafizički integrirao (*malum privatio boni* – ako je svako biće dobro, *malum* može “koegzistirati” samo kao *non-ens*) i eshatologijski relativizirao (sve će biti definitivno uglavljeno u Kristu i podvrgnuto Ocu – Bog će biti sve u svemu), novi vijek shvaća svijet izvan povijesno-spasenjske optike kršćanstva.⁴⁹ Svijet zadobiva svoju apsolutnu vrijednost u procesu emancipacije i sekularizacije, a zlo uslijed toga postaje neizbježnim i jedino unutarsvjetskim problemom. U već spomenutoj Leibnizovoj teodiceji razlikuje se *malum metaphysicum*, *malum morale* i *malum physicum*, pri čemu je zlo – *malum* – relativizirano u svijetu i to tako da je teleološki funkcionalizirano, tj. novovjekovno mišljenje (ne tako neslično srednjovjekovnomu!) otkriva i tematizira svrhovitost

⁴⁸ Usp. neke novije pokušaje (uz informaciju o literaturi): J. B. Metz (ur.), *“Landschaft aus Schreien”. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995.; G. Fuchs (ur.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996.; W. Oelmüller (ur.), *Theodizee – Gott vor Gericht*, München 1990.; isti (ur.) *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992.

⁴⁹ To nije slučajno. L. Kolakowski upozorava da je nominalistička teorija koja logičke, matematičke i moralne zakone čini potpuno ovisnima o Božjoj slobodnoj volji i odluci, ako se povijesno gleda, značajan korak k potpunom ukidanju Boga. Božja bit i postojanje (*essentia* i *esse Dei*) tu su rascijepani tako da Bog postaje *de facto* (ali još ne u učenju) *Deus otiosus*, tj. Bog koji je objavivši svoje zakone napustio svijet; teizam postaje deizam. U povijesti ideja nominalistička težnja da se odgovornost za našu logiku i etiku prebaci na Stvoriteljevu proizvoljnu odluku označila je početak njegova odvajanja od stvorenoga svijeta. Ako nema načina da se Božje odluke koje se tiču svijeta i čovjeka razumiju pomoću Božje biti (ona se očituje u njegovim djelima), onda više nema načina da se od stvorenja dođe do Boga. Dosljedno, u našim razmišljanjima i postupcima stoga i nije baš važno je li on uopće postoji. Zaboravilo se da su u samom Bogu bit i bitak istovjetni pa se stoga ni njegov intelekt i volja ne smiju uzimati odijeljeno od njegove biti, usp. *Religija. Ako Boga nema...*, Beograd 1987., str. 45–51.

zla: i ono je “za nešto dobro”. U svojoj teodiceji Leibniz relativizira sva tri spomenuta zla tako da svijet više ne shvaća biblijski kao ono »veoma dobro«⁵⁰ nego kao najbolji mogući svijet, a zlo je uvjet mogućnosti tog optimuma, kao što smo već gore pokazali.

Međutim, filozofijski interes za Boga stvoritelja još više slabi kroz slijedećih stotinjak godina tako da u prosvjetiteljstvu na njegovo mjesto dolazi čovjek pa ubrzo nastaje “druga teodiceja”, tj. filozofija povijesti.⁵¹ Bog je u teodicejskom procesu opravdan (Hegel) i dokazano je da je on nedužan glede zla u svijetu jer on niti ga čini niti ga vodi; točnije, autor povijesti je čovjek. Tako imamo u njemačkom idealizmu okret od filozofijske teologije stvaranja prema čovjeku kao autonomnom subjektu. Tu se zlo funkcionalizira u svijetu i povijesti te postaje pokretačkom silom napretka u povijesti (kao kod Hegela, “*List der Vernunft*”), a na kraju će ga sama ta povijest ukinuti radikalnom revolucijom (K. Marx). Zlo kao problem kojim su se mučili mislioci od Augustina nadalje postaje samo epifenomenom “realnih” društvenih zala, npr. otuđenja. Zato u toj suznoj dolini nema morala bez žderanja; svako dobro vuče za sobom rep svojih zala i postoji zahvaljujući njima. Mnoga realna zla postala su primjerice u novovjekovnim revolucijama instrumentima za poboljšanje svijeta i povijesti. Općenito pozitiviranje zala znači stjecanje pozitivne uloge, što se može pokazati na kasnijim filozofskim odjecima odnosno transformacijama Leibnizove trojake podjele zla.⁵²

Malum metaphysicum javlja se istodobno u dvije varijante – konačnost i promjenljivost – i obje su one funkcionalizirane, tj. za

⁵⁰ Post 1, 31.

⁵¹ Usp. O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, str. 66–82; usp. s ponešto ironije (str. 80): »Filozofija povijesti: ona je dužnost dokazivanja Božjeg postojanja zamijenila dužnošću dokazivanja neprijateljevog postojanja, Prosligion je zamijenila Kapitalom, teodiceju revolucijom, a neuspješnu teodiceju građanskim ratom. Započela je kao kritika religije; završava kao religija kritike: Bog te nove religije jest alibi; njegovo bogoslužje je polemika u njezinim obuzdanim i neobuzdanim oblicima.«

⁵² To je u više svojih radova isticao O. Marquardt; usp. sintetički u HWP, sv. 5, s.v. *malum* (uvodni dio).

nešto su dobre. Konačnost ili ograničenost stvorenja postaje u toku novog vijeka u ljudskim rukama pozitivnim jamcem za znanstvenu spoznaju i kulturu: znanstvena spoznaja napreduje zahvaljujući upravo strogoj metodičkoj ograničenosti predmeta i postupka spoznavanja, a od Kanta nadalje tako stečeno ljudsko znanje za znanstvenike je teološki neutralno (što još nije bio slučaj kod Newtona) i nije više podvrgnuto sumnji za herezu (kao još kod Galileija). Znanost napreduje svojim putem; u ograničenosti bića svijeta ona ne poznaje načelnih granica. S druge pak strane i u isto vrijeme promjenljivost bića ovoga svijeta pozitivizira se u povijest, ona je jedan od uvjeta mogućnosti za povijest. Biblijski prvi grijeh ljudi u filozofiji povijesti postaje zapravo početkom povijesti, iskorak iz tutorstva u prostor slobode i u načelno neograničeni spoznajni i tvorbeni (“stvaralački”) hod čovjeka kroz vrijeme.

Ono što je kod Sokrata, Descartesa i Malebranchea bilo fundamentalno zlo, naime tzv. gnozeološko zlo ili zabluda, također započinje svoju pozitivnu karijeru: ono je shvaćeno kao laž u izvanmoralnom smislu (F. Nietzsche), a u Popperovom falibilizmu zabluda kao *malum gnoseologicum* čini povijest znanosti: u procesu znanstvenog istraživanja nigdje se sa sigurnošću ne može reći da je postignuta definitivna spoznaja istine stvari, ali se zato svakako može reći da je svaka spoznaja načelno opovrgljiva, tj. daje se načelno falsificirati, pokazati da je netočna ili samo djelomično točna te zamijeniti boljom (a i ta ima samo privremenu “karijeru” kao istinita, ukoliko se još uopće o istini govori).

Dakako, s razvitkom psihologije i s dolaskom psihoanalize te njihovim utjecajem na formiranje “prosječne” svijesti zadobivaju drugačije značenje i vrednovanje ljudska čuvstva, doživljaj lijepoga i područje osjetilnoga, a istodobno se emancipira i ono što se tradicionalno držalo “nižim” s obzirom na sferu uma: bolesno, strano, divlje; emancipiraju se, najprije na idejnom planu a zatim i u stvarnosti svagdana, najprije građanin, pa proleter, žena i dijete, uz istodobno rušenje tabua, pogotovo onih seksualnih.

Sve je to izraz ljudske konačnosti i promjenljivosti, dakle Leibnizova metafizičkog zla. Njegovo razumijevanje i funkcionalizacija

nemaju potrebe za Bogom niti za teodicejom. Ondje pak gdje se do sada opisanom pozitivnom uzimanju konačnosti i promjenljivosti suprotstavlja ono što je Leibniz nazvao fizičko zlo (bolest, fizička i duševna krhkost, slabost i smrt) ljudi pribjegavaju strategijama imuniziranja i to tako da sve nositelje tih pojava udaljuju iz svojega vidokruga, skrivaju ih u određenim ustanovama, a u govoru ih prešućuju ili eufemiziraju.

Takvom rastvaranju zla pridonosi i ophođenje s onim što se nazvalo *malum morale*, moralno zlo. Ono se sve više reducira na uzroke za koje pojedinac nije odgovoran (drugi, društvo, otuđenje, buržuji, izdajice, masoni, reacionari, komunisti, geni, zvijezde itd.). Što se manje računa sa Zlim (Sotona), to je u novom vijeku sve očitiija sotonizacija ili dijabolizacija drugih, tj. ozloglašavanje i okrivljavanje i proglašavanje nekoga neprijateljem odnosno zlim. To ide sve do ozloglašavanja onoga što je prije ili na drugim društvenim razinama vrijedilo kao dobro: buržuji ne mogu biti nego zli, a tako i sve njihovo; konstruktivni stavovi su ideološki sumnjivi jer služe interesu onih koji trenutno vladaju, a ono što se pokazuje cjelovitim, skladnim i dobrim zapravo je zakrabiljeno i destruktivno zlo itd. Strategiju dijabolizacije u političkom životu i u društvenim sukobima ne treba ovdje posebno opisivati jer ona je svakom bjelodana. Zli (Vrag) je nestao, ali su ostali zli drugi.

Time je funkcionalizacija zla došla do svojih granica. Budući da se pogođenost zlom uvijek iznova nameće kao nešto neotklonjivo u životu, a sva funkcionaliziranja pokazuju se kratkog daha, opet se – uz povremene izlete u pesimizam (A. Schopenhauer i najgori mogući svijet) – ozbiljnije uzima “sklonost k zlu” (Kant) ili zlo kao “grijeh” (Kierkegaard). Zlo se tako ističe u svojoj ni iz čega izvedivoj vlastitoj zbiljnosti te i danas zahtijeva da bude uvijek iznova promišljano u filozofiji društva, povijesti i religije – uz dakako neospornu teologijsku problematiku zla koju su teolozi dosta dugo zaobilazili i samo je stidljivo gurali malo u moralnu teologiju, malo u teologijsku antropologiju i malo u traktat o eshatologiji.⁵³

⁵³ Jednu od rijetkih hvalevrijednih iznimki predstavljaju neki radovi J. B. Metzsa koji neumorno pledira za teologiju koja će biti osjetljivija za teodicejsku

Očito je: problem zla vrši i dalje nesmanjeni pritisak te tako »potvrđuje svoj problemsko-povijesni bonitet«. Kao filozofski problem zlo »ostaje i dalje to što je bilo: neriješivo i otvoreno« pitanje.⁵⁴

12. Upravo zato trebamo se ponovo okrenuti polazišnom pitanju o ljudskom trpljenju i patnji kako nam se ono pokazalo u prvom krugu naše teodicejske sheme. To pitanje ostaje doduše otvoreno, ali ipak vrijedi razvidjeti ima li štogod u perspektivi vjere i njezine teologije što bi i filozofijski moglo biti relevantno, a izbjeglo bi gore opisane nesuvislosti.

Na ovo praljudsko pitanje ne može se naprosto dati Kantov odgovor da je čestitost i poštenje važnije od sreće pa se čovjek treba bespridržajno predati ispunjenju onoga što moralna obveza od njega zahtijeva ne mareći za sreću. Tu se sve pomiče na razinu "trebanja" i čisto praktičkog vjerovanja u um kojeg se čovjek treba držati u svojem postupanju. Međutim, pitanje o trpljenju i zlu te s njime povezana teodicejska problematika, vidjeli smo, ne postavlja se u prvom redu na razini "trebanja" nego najprije na razini onoga što *jest*, tj. na razini bitka, i to zato što stvarno ima trpljenja. Ono je činjenica koju ljudi iskuse kao ono što *ne* treba biti, ali *jest*.

S druge pak strane nesuvislost klasičnog teodicejskog pitanja i odgovora na nj može pokazati kako treba i kako se ne smije postaviti praljudsko pitanje o trpljenju, patnji i zlu. Valja ga naime postaviti tako da držimo odvojenima oba kruga pitanja koji su se preklapili i međusobno prekrili (drugi i treći krug). Teodicejsko pitanje o trpljenju, patnji i zlu treba formulirati odvojeno u svakom od ta dva kruga tako da se oni ne brkaju te zatim razmisliti o tome kako oni

problematiku tako da je neće pobožno neutralizirati ili spekulativno smjestiti čak u sam Božji "život" nego je ostaviti otvorenom i staviti je otvoreno pred Boga kao neriješivi problem u specifičnim oblicima religioznog iskustva i molitve (tužaljke itd.), usp. isti, Theodizee-empfindliche Gottesrede, u "Landschaft aus Schreien", str. 81–102 (lit.); usp. također G. Fuchs (ur.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996.

⁵⁴ O. Marquardt, nav. dj. (bilj. 52).

jedan na drugoga upućuju, a da se pritom izbjegne pad u nesuvislost.⁵⁵

13. Kako se dakle postavlja pitanje o trpljenju, patnji i zlu u horizontu suvislog reda u svijetu, tj. u svijetu kao suvislo uređenoj cjelini? Očito, patnja, trpljenje i zlo pokazuju se kao ono nesuvislo i besmisleno, kao ono što se ne da uklopiti u suvisli sustav uma nego ostaje kao puki fakticitet, ni na što svediva datost, "gola činjenica". Štoviše, trpljenje i patnja pogađaju nas i pokazuju nam se kao pradatost: nešto što se ne da niti deducirati iz nečega niti svesti na nešto izvornije, prvotnije. Zlo je već prije nas tu. Baš zato ono stavlja čovjeka pred neizbježno pitanje: odakle zlo? U toj činjenici zla kao trpljenja i patnje svjetluca nešto od transcendencije zbiljskog bitka nasuprot onom što se daje razumjeti i objasniti svođenjem na uzroke ili pak zamisliti. Trpljenje i patnja lome neprekinutu nit razumnosti ili suvislosti svijeta, oni probijaju i razvaljuju suvislost svijeta kao skladne cjeline. U tome se oslobađa pogled prema jednom mogućem "višem". Ova transcendencija "bitka" nad "idejom" znak je za to da je stvarnost (kozmos razvaljen trpljenjem) nekako zagonetno otvorena za jedno moguće "više".

S druge pak strane, nesvedivost patnje i trpljenja na bilo kakvu funkciju svijeta, prirode ili povijesti zabranjuje umu da shvati čovjeka kao biće koje je u sebi i prema drugima zatvoreno. Antropologija koja je pozorna na činjenicu trpljenja i patnje mora razumjeti također čovjeka kao otvoreno pitanje bez takvog odgovora koji bi ušutkao pitanje. Stoga dakle i teodicejsko pitanje mora ostati otvoreno, bez odgovora – »jer već samo pitanje moglo bi čovjeku postati alibi za to da umjesto da se otvoreno suoči s nerazumljivom činjenicom trpljenja on potraži utočište u pitanju o njegovoj razumnosti« ili pak u njegovu bagateliziranju.⁵⁶

⁵⁵ Ovdje upućujemo na zadnji dio Henricijevog članka, str. 679 sl.

⁵⁶ P. Henrici, nav. dj. 680. – Čovjek se otvoreno i bez "lukavstva uma" treba suočiti s fakticitetom stvarnosti i u tome također s nesuvislom činjenicom patnje i trpljenja – to je između ostalog također dio Schellingove kritike na račun Hegelove panlogističke sinteze, usp. H.-G. Janssen, nav. dj. 105–126.

U tome je instruktivna biblijska knjiga o Jobu. On je prijatelj Božji koji je – nedužan – za probu (da se potvrdi u svojoj vjernosti Bogu) bačen u strašna trpljenja. Njegova tri prijatelja ga “tješe” tako da ga nastoje uvjeriti kako je on sam odgovoran za svoj udes jer u Božjem stvorenju bez izuzetaka vrijedi pravilo “žanješ što si sijao”. Jobu to dakako ne pomaže, naprotiv, njegova osama i usamljenost postaju u trpljenju još težima i nepodnošljivijima kad se od njega zahtijeva da mora shvatiti smisao svojega trpljenja i tražiti mu razlog u vlastitom ponašanju. U svojoj reakciji Job se okreće od svojih prijatelja i upućuje svoja pitanja i svoje tužaljke Bogu. On se pokazuje s jedne strane u poniznosti: »Jahve dao, Jahve oduzeo! Blagoslovljeno ime Jahvino!«⁵⁷ S druge strane on je buntovnik koji protestira protiv Boga; jer je nedužan, on apelira na Božju pravednost. On proklinje dan svoga rođenja, inzistira na svojoj nedužnosti, izaziva Boga da se prema njemu, nedužnom, pokaže pravednim, što više, hoće se parničiti s Bogom i direktno mu se obraća u tužaljci zahtijevajući da mu se otkrije i da shvati zašto nedužan mora trpjeti kako bi opet došao do svoje sreće. To se provlači kroza sve Jobove odgovore prijateljima koji nastoje obraniti Boga i optužiti Joba. Ne ukida se napetost između strpljivog podnošenja trpljenja, jetkog protesta protiv njega i pozivanja na Božju pravednost. Na kraju, u teofaniji, pravo dobiva Job, ponizan i buntovan, a ne njegovi teodicejski angažirani prijatelji.⁵⁸

Ipak, Jobova pitanja ostaju bez odgovora jer teorijskog odgovora na njih nema. Tako je to i drugdje u Starom zavjetu⁵⁹. Ni knjiga Postanka svojim pričanjem o pragrijehu također ne daje završni odgovor na pitanje o trpljenju i zlu; ona samo replicira pitanje tako da pokazuje kako se zlo ne da definitivno otpisati na račun Boga. Odakle pak dolazi zmija, to nije rečeno.⁶⁰ Osim toga ne bi se smjelo

⁵⁷ Job 1, 21.

⁵⁸ Na kraju teofanije Jahve poručuje Elifazu: »Ti i tvoja dva prijatelja raspalili ste gnjev moj jer niste o meni onako *pravo* govorili kao moj sluga Job«, 42, 7.

⁵⁹ Usp. Ps 88; Tužaljke 3, 1–18.

⁶⁰ Usp. Post 3.

zaboraviti da Isus na Golgoti također umire s pitanjem i krikom bogomnapuštenosti na ustima: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?«⁶¹ Tako u krugu uma ili mudrosti pitanje o trpljenju, patnji i zlu za vazda ostaje bez završnog odgovora.

14. Time je međutim otvorena pretpostavka za to da se možda u krugu pitanja o Božjoj svemoći može čuti Božji odgovor na pitanje o trpljenju i patnji, o zlu koje čovjek trpi. Važno je uočiti da se ta pitanja ovdje, u obzoru vjere i njezine teologije, ne izvode iz razmišljanja uma zadivljenog skladom kozmosa nego iz samoobjave svemogućega Boga stvoritelja koji je ujedno ljubav.⁶² Stoga se ovdje također mora očekivati odgovor iz iste objave. Odgovor nije bio odjednom dan nego je dolazio korak po korak. Tome je tako stoga što je taj odgovor pretpostavljao ljudsko povijesno produblivanje iskustva trpljenja, ali i iskustva Božje blizine čovjeku kao i njegove suverene slobode koja može odbaciti vlastiti izabrani narod kad se on podao nepravdi.

Najprije je tu već spomenuta Jobova knjiga koja pokazuje da Job, prihvaćajući kušnju trpljenja, u svojim tužaljka protestira pred Bogom protiv svojeg udesa te apelira na Božju pravednost i zahtijeva pravdu za sebe. Pitanje “Zašto?” na Jobovim usnama, na usnama psalmistâ i proroka (Pss 22; 88; Jeremija, Deuteroizaija i dr.) i na kraju na usnama umirućeg Isusa zapravo je tužaljka na Boga pred Bogom: čovjek pred Bogom tuži se i apelira na moćnog i dobrog Boga – da se iskaže kao takav. I protestira što se (još) nije iskazao takvim. Protestirati i zahtijevati od Boga u tužaljci da on bude i da se kao Bog iskaže – to je zapravo najautentičniji način priznavanja Boga i najrječitiji izraz vjere u Boga.

Uputiti protest i tužaljku Bogu znači moliti se Bogu. Govor molitve, pogotovo govor tužaljke, jest nešto posebno, jer se njezina riječ može otrgnuti s usta također onoga koji ne vjeruje. Čovjek naime može reći Bogu u molitvi ne samo da mu je u nj teško vje-

⁶¹ Usp. Mk 15, 34. 37.

⁶² Usp. za cijeli ovaj dio P. Henrici, nav. dj. 680.

rovati nego i to da on u njega ne vjeruje.⁶³ Govor molitve nije govor kojim čovjek prevladava svoju kontingentnost, jer on izriče također neprihvatanje životnih situacija, protest protiv njih, krik na Boga i svijet, tužaljku. Govor molitve jest govor u kojem nema zabrane govorenja i ujedno govor ispunjen bolnom diskrecijom. On ne osuđuje Boga, onoga koji je neizrecivo naslovljen u molitvi, i ne sili ga na odgovor niti na to da uđe u prisni odnos ja-ti. To nije čavrljanje ni dijalog ni komunikacija koja se daje opisati u nama prisnom smislu. Govor tužaljke ostaje na kraju bespomoćno ustručavanje čovjeka da se daje utješiti idejama i mitovima, on ostaje nečujan uzdah i trpljenje koje čovjek podnosi od Boga.

Molitva i iskustvo Boga u njoj daleko je od onog modernog mita koji želi i poznaje samo odgovore, ali ne i pitanja koja bacaju u nemir i situacije u kojima čovjek trpi od Boga.⁶⁴ Tu se naime pokazuje takvo iskustvo Boga gdje nema odgovora na pretrpljenu patnju i gdje se izriče bolno pitanje Bogu. Apelira se na Boga protiv Boga zbog trpljenja jer je Bog daleko.

U toj tradiciji shvaćamo i Isusov krik bogomnapuštenosti na križu. »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« – to je krik, tužaljka i pitanje onoga koji nikada nije Boga ostavio. Tu Isus "izdržava" Božje boštvo, tj. on potvrđuje Boga u njegovom apsolutnom alteritetu: on je drukčiji i sasvim drukčiji od jeke ljudskih želja. On je veći i drugačiji negoli je odgovor na naša pitanja. Bog nije anal-

⁶³ Židovski književnik Elie Wiesel, koji je prošao kroz Auschwitz, smatra da nakon Holokausta postoje još samo dva oblika molitve: Pobuna protiv Boga jer se Otac u nebu nije iskazao tako velik, pravedan i dobar kako su to bili isticali prijatelji Božji. I drugo: prizivanje i zaklinjanje Božje pravednosti i ljubavi od ljudi koji trpe zbog odsutnosti njegove ljubavi. »Kad netko tako čini i govori, onda njegovo "Ne" postaje "Da", njegovo ustručavanje da moli postaje molitvom.« A na pitanje zašto su ljudi čak u Auschwitzu ipak molili on odgovara: »Zasigurno je moguće živjeti ili barem samo postojati bez nade, možda čak i bez istine, ali nije moguće bez molitve« jer »moliti znači: probiti usamljenost i prevladati strah od usamljenosti« u nastojanju da se iskusi Božja prisutnost u njevoj odsutnosti, E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, Freiburg–Basel–Wien 1986., str. 41 i 33 sl.

⁶⁴ Usp. u biblijskoj tradiciji Pss 22 i 88, Job, Tužaljke, molitve kod proroka itd.

getik, utjeha i iscjeljenje – on je više od toga i drugačiji od toga. Jedino tako on ne samo da omogućuje novu praksu međuljudske solidarnosti i otpora protiv trpljenja nego i pravednost i ljubav za one koji su podlegli trpljenju u prošlosti i koji nama izmiču.⁶⁵

15. Odatle je razvidno da odgovor na teodicejsko pitanje o patnji, trpljenju i zlu zapravo ne može dati teodiceja, odgovor može dati samo Bog sam. Bilo bi suvišno Isusovo pitanje na križu kad bi se stvar dala apsolvirati jednim dobrim filozofskim ili teološkim predavanjem. Tako Novi zavjet pokazuje da je sam Bog preuzeo na sebe podnošenje trpljenja i patnje. »To je jedina prava i istinska teodiceja: ne opravdanje Boga sučelice trpljenju, nego opravdanje trpljenja po Bogu, točnije rečeno: opravdanje na temelju trpljenja koje je sam Bog podnio.«⁶⁶ No pitanje je kakvo je to opravdanje.

Ono ne ide kao kod Hegela: po dokazivanju da trpljenje bitno spada k Bogu, tj. da Bog mora kroz njega proći da bi bio Bogom. Novozavjetno opravdanje ide drugačijim putem: pokazuje se povijesna činjenica da se Bog slobodno (kao čovjek, zbog inkarnacije) podvrgao ljudskoj činjenici trpljenja i patnje. Zato razmišljanje o teodiceji koje doista hoće odgovoriti onome što se Boga tiče ne može apstrahirati od inkarnacije i križa. I inkarnacija i križ jesu – kao i samo trpljenje – ponajprije krute činjenice vjere koje se ne daju ni iz čega izvesti niti ni na što svesti. Ali činjenica inkarnacije Božjega Sina i činjenica njegova križa daju drugoj činjenici – naime ljudskom trpljenju i patnji u povijesti – smisao. Možemo ga izraziti ne samo ovako: »Ako sam Bog trpi, onda mora trpljenje imati neki smisao,« nego još radikalnije: »to da Bog trpi daje svakom trpljenju njegov smisao. Trpljenje postaje mjestom gdje čovjek može oponašati Boga, nasljedovati Krista.«⁶⁷

Kada čovjek krene tim putem on se u vjeri pouzda u to da je u takvom zajedništvu s Bogom koje obuhvaća i život i smrt, patnju i

⁶⁵ Usp. J. B. Metz, nav. dj. 97 sl.

⁶⁶ P. Henrici, nav. mj.

⁶⁷ P. Henrici, nav. mj.

radost. Božja ljubav kojoj se čovjek u vjeri predaje nema svoje mjerilo u svijetu ni u čovjekovom iskustvu; naprotiv, riječ je o tome da su ljudi prihvaćeni i uključeni u ljubav koju Otac ima prema Sinu.⁶⁸ A jer ta ljubav nema svojeg mjerila u svijetu, ne može ona nikako biti otkrivena ili odčitana iz našeg iskustva svijeta i nas samih. Odatle pak čitava zbilja dopijeva pod jedan novi predznak: vjerniku je ona usporedba za njegovo zajedništvo s Bogom. Pozitivno, to znači da svako dobro iskustvo vjerniku postaje simbolom ili znakom Božje ljubavi. Negativno pak to znači da trpljenje i smrt nemaju nad vjernikom takvu moć da bi ga definitivno otrgli od Boga, razorili zajedništvo s njim. Time je ujedno spriječeno da se dobra iskustva diviniziraju i istisnu Boga.

Iz toga međutim ne slijedi da je vjernik izuzet od trpljenja i da više ne upućuje Bogu svoju tužaljku. Naprotiv, on to i dalje čini, ali prihvaća činjenicu da Radosna vijest o Isusu Kristu ne daje odgovore na spekulativna teodicejska pitanja nego pokazuje kako se može opstati u trpljenju i patnji. Jedino je to pitanje suvislo. Vjernik pritom nastoji patnju blažiti i po mogućnosti prevladati, a kad bi morao birati između solidarnosti i slobode od trpljenja on bi izabrao solidarnost. Sam Bog je naime postao čovjekom za druge, izložio se trpljenju, nemoći i smrti – u tome je iskazao svoju ljubav, a u uskrsnuću svoju moć.⁶⁹ Zato ondje gdje nevjera otkriva Božju nemoć, vjera raspoznaje prisutnost Božje svemoći.

16. Odatle, iz paradoksa vjere, moguće je da taj “odgovor” na pitanje o trpljenju posvijetli unatrag u horizont razumske spoznaje – dakle, iz trećeg u drugi teodicejski krug. Ovdje se naime trpljenje pokazalo kao *de facto*, tj. kontingentno, u povijesti dano mjesto otvaranja za jedno moguće “više” koje se ne može izvesti iz razvaljenog kozmosa niti iz ljudskog uma. Trpljenje i patnja svojom transcendentnošću i nesvedivošću samo pokazuju otvorenost svijeta za

⁶⁸ »Kao što je Otac ljubio mene tako sam i ja ljubio vas; ostanite u mojoj ljubavi«, Iv 15, 9; usp. 15, 1–17; 17; Lk 15.

⁶⁹ Usp. Fil 2, 6–11. Samo u toj perspektivi moguće je udovoljiti zahtjevu da iskuse pravednost svi koji su podnijeli nepravednu smrt.

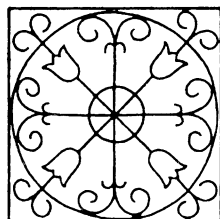
neko moguće “više” koje čovjek u obzoru kozmosa doživljava kao pitanje i apel koji su baš njemu upućeni. Radi se o tome da ono pitanje koje je samo trpljenje, stavlja čovjeka u pitanje. Ono je opravdano i ono je opravdavajuće. Ako se čovjek suoči s pitanjem što mu ga postavlja iskustvo trpljenja i patnje, ako ga ne gura u stranu svojim nesuvislim rezoniranjem niti ga neutralizira stoičkim ili budističkim “prevladavanjem” nego se biblijski-evanđeoski s njime suoči te ga poput Isusa prihvati, onda trpljenje postaje za njega mjestom zbiljskog susreta s Bogom. To ne znači da je sve jasno jer tužaljka ostaje neotklonjivom u odnosu prema Bogu. Možda bi tek jedna ozbiljna analiza religioznog govora tužaljke mogla točnije pokazati kako Boga valja misliti. Čini se da tužaljka pretpostavlja zbiljskog Boga mišljenog samo kao Svemoć i Ljubav, Bitak i Smisao, ujedno i bez rastavljanja. Inače se ne vidi njezina suvislost.

Ova “teodiceja” daleko je od novovjekovnih spekulativnih teodiceja, ona dobiva “praktičko usmjerenje” i religijski je ambijentirana. Možda su mogući i drugačiji “odgovori”. Međutim, uvijek je važno da ono što jest i što čovjek u svom srcu već nekako zna ne bude prikriveno i zasuto nesuvislim pitanjima.

Ako bismo umjesto čisto (teodicejskoj) spekulaciji u raznim njezinim novovjekovnim i prethodnim oblicima trebali dati primat novoj “praksi” (koja dakako uključuje i svoju “teoriju”, tj. razložni govor), onda bi teodicejsko pitanje moglo biti vrlo plodno za teološkijsku misao: teologija bi naime u tom svjetlu trebala biti promišljanje kršćanske prakse koja se shvaća kao nasljedovanje Isusa Krista te u tome kao iskustveni otpor i djelotvorno protivljenje svakoj negativnosti.

Čovjekov religiozni stav ovdje je iščekivanje Boga: da se Bog pokaže Bogom, pouzdanje u Boga koje je u stanju izreći mu u tužaljci vlastitu razočaranost njime, uputiti protest i pitanje Bogu u ime Božje moći i dobrote. To iščekivanje u nadi (prve kršćanske zajednice izražavale su ga poklikom-krikom: “Marana-tha! – Gospodine naš, dođi!”) nosi u sebi neukidivu napetost i patnju, ali prepušta Bogu da on bude Bogom i da se kao takav pokaže u trenutku i na način koji su *njegovi*.

Granice ovog stava i prakse nasljedovanja koja iz njega proizlazi (jer ona ne može hic et nunc preobraziti svijet i svijesna je toga i prihvaća tu svoju granicu) upućuju nas na to da još jednom istaknemo kako se “opravdanje Boga” u konačnici događa samo po Bogu, tj. u njegovoj eshatološkoj samoobjavi čovjeku.



Andrea della Robbia: *Sv. Augustin, biskup*
Crkva S. Maria delle Grazie. Arezzo.

Bio–bibliografski podaci o Stjepanu Kušaru

Rođen 1950. u Gornjoj Plemenšćini kraj Pregrade (Hrvatsko Zagorje). Nakon mature u Nadbiskupskoj klasičnoj gimnaziji u Zagrebu započeo je studirati filozofiju i teologiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu; studij je nastavio i završio na Papinskom gregorijanskom sveučilištu u Rimu gdje je, nakon svećeničkog ređenja, doktorirao na Teološkom fakultetu temom o spoznaji Boga u filozofiji religije njemačkog filozofa i teologa, Heideggerova prijatelja, Bernharda Weltea.

Nakon pastoralnog i odgajateljskog rada u Nadbiskupskom bogoslovnom sjemeništu u Zagrebu izabran je za asistenta (1991.) te za docenta (1997.) pri katedri za filozofiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu.

Predaje filozofijske kolegije i uređuje znanstveni časopis *Bogoslovska smotra* od 1995. godine. Osim toga član je Europskog društva za katoličku teologiju. Sudjeluje u radu znanstvenih skupova u domovini i u inozemstvu. Prevodi tekstove s latinskog i njemačkog.

Autor je ili priređivač slijedećih publikacija:

– *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, Freiburg i. Br. 1985. – Hrvatsko izdanje: *Spoznaja Boga u filozofiji religije. B. Welte i božanski Bog*, Zagreb 1996.

– *Otajstvo Trojedinoga Boga. Građa i literatura za studij traktata o Trojedinom Bogu*, priredio Stjepan Kušar, Zagreb 1994.

– *Hrestomatija filozofije, sv. 2: Srednjovjekovna filozofija*, priredio Stjepan Kušar, Zagreb 1996. Tu su mu objavljeni prijevod ulomaka iz *De libero arbitrio* te uvodne studije i bilješke uz tekstove Aurelija Augustina, Anselma Canterburyskog, Bonaventure, Alberta Velikog.

Sv. Augustin s knjigom i srcem u rukama.
Kip u Kapeli sv. Augustina. Paris.

– »Učitelju, gdje stanuješ?« Pokušaji kršćanskog razlikovanja, Zagreb 1997.

– Kad velim Bog. Kršćanski govor o Bogu – izazov našem vremenu?, Zagreb 1997.

– Isus Krist Bogočovjek i Spasitelj, priredio Stjepan Kušar, Zagreb 1997.

– Vihor i oganj Duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu, Zagreb 1998.

– Vjekoslav Bajsic: Granična pitanja religije i znanosti. Studije i članci, priredio Stjepan Kušar, Zagreb 1998.

Važniji članci:

– Strukturelle Spannungselemente im priesterlichen Dienst und ihre Bewältigung, *Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst*, Würzburg 1991., S. 193–203. – Prerađeno i prošireno: Što određuje lik zaređenog službenika? Polarizacije, napetosti, orijentacije, *Crkva u svijetu* 28 (1993.), br. 3 i 4, str. 319–331. 437–449.

– Teologija i filozofija religije – suodnos i razgraničenja, *Filozofija i teologija. Zbornik radova*, uredio Damir Barbarić, Zagreb 1993., str. 10–20.

– Tragovi transcendentnoga. Pitanje o smislu i problem transcencijacije, *Obnovljeni život* 49 (1994.) br. 3/4 i 5, str. 305–319. 473–490.

– Religija i znanost od antagonizma do dijaloga. Perspektiva crkvenog učiteljstva, *Svesci–Communio* br. 82–84, 1994., str. 3–17. – Izmijenjena verzija: O odnosu religije i znanosti. Od antagonizma do dijaloga u perspektivi crkvenog učiteljstva, *Dijalog. na putu do istine i vjere*, priredio Frano Prcela, Zagreb 1996., str. 91–108.

– Biblijski bezumnik u Anselmovu argumentu. Prilog izvornom razumijevanju Proslogiona, *Ljepota istine. Zbornik u čast*

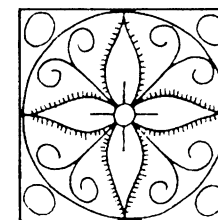
p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života, uredio Marijan Steiner SJ, Zagreb 1996., str. 81–101.

– Djelomično prihvaćanje vjere – kršćanstvo po izboru, *Bogoslovska smotra* 66 (1996.), br. 2–3, str. 319–345.

– Vjera Crkve i pluralizam. Problem jedinstva i pluraliteta u vjeri, Crkvi i teologiji, *Crkva u svijetu* 32 (1997.) br. 1, str. 49–68.

– Zur Situation der katholischen Theologie in Kroatien, *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa*, 8 (1997.), br. 2, str. 149–162.

– Problemi i izazovi u dijalogu vjere i znanosti, *Riječki teološki časopis* 6 (1998.), br. 1, str. 75–96.



Le Corrège: *sv. Augustin doznaje od sv. Ivana tajnu Trojstva.*
Crkva Svetog Ivana. Parma.

DEMETRA

A. Filozofska biblioteka Dimitrija Savića

Aurelije Augustin
Minijatura iz francuskog prijevoda *De civitate dei*. (1489).
Sveučilišna biblioteka. Basel.

- Branko Despot: SITNICE. 23 članka. 1991. 171 str. 1 ilustracija, ISBN 86–901161–1–7.
- Platon: POLITEIA – Knjiga VI. i VI. Preveo Damir Barbarić. Bilingv. izd. 1991. 248 str. 1 ilustracija. ISBN 86–81877–1–1.
- Damir Barbarić: VARIA PHILOSOPHICA. 11 studija. 1992. 202 str. 1 ilustracija. ISBN 86–81877–5–4.
- René Descartes: METAFIZIČKE MEDITACIJE. Preveo Tomislav Ladan. Bilingv. izd. 1993. 206 str. 5 ilustracija. ISBN 86–81877–4–6–I.
- F. W. J. Schelling: MINHENSKA PROPEDEUTIKA. Tri spisa: *O povijesti novije filozofije. Prikaz filozofskog empirizma. Prvo predavanje u Münchenu*. Preveo Kiril Miladinov. 1993. 256 str. 1 ilustracija ISBN 953–6093–00–6.
- Vanja Sutlić: UVOD U POVIJESNO MIŠLJENJE (HEGEL–MARX). 1994. 193 str. 4 faksimila i portret autora. ISBN 86–81877–02–X.
- Albertus Magnus: PHILOSOPHIA REALIS. Svezak prvi: *Uvod. O petnaest problema. Ulomci o alkemiji, kozmografiji i geografiji. Albert Veliki u tri dokumenta. Bibliografija*. Priradio i preveo Tomo Vereš. Bilingv. izd. 1994. 243 str. 17 autografa, minijatura, crteža i slika Alberta Velikoga. ISBN 953–6093–05–7.
- Branko Despot: FILOZOFIRANJE? – *Filozofija u potrazi za samom sobom*. 1995. 283 str. 1 portret i 1 “sebevid” te 5 kolor reprodukcija slikarskih djela Branka Despota. ISBN 953–6093–11–1.
- Emile M. Cioran: VOLJA K NEMOĆI. Dvije knjige: *Historija i utopija. Pad u vrijeme*. Prevela Gordana V. Popović. 1995. 256 str. 1 portret Emila Ciorana i 32 reprodukcije duborezâ Albrechta Dürera. ISBN 953–6093–09–X.
- Damir Barbarić: IDEJA DOBRA. *PLATONOVA POLITEIA VI I VII*. Bilingv. izd. Prijevod s filološkim i filozofskim komentarom. 1995. 304 str. 1 reprodukcija Platonova lika. ISBN 953–6093–25–1.
- Platon: EROS I FILIA. *Simpozij ili O ljubavi. Lisis ili O prijateljstvu*. Bilingv. izd. Preveo Zdeslav Dukat. 1996. 247 str. 10 reprodukcija, 4 u koloru. ISBN 953–6093–10–3.
- Zdeslav Dukat: GRČKA TRAGEDIJA. *Eshil. Sofoklo. Euripid*. 1996. 288. str. 13 reprodukcija, od toga dvije u koloru. ISBN 953–6093–26–X.
- F. W. J. Schelling: BERLINSKA PROPEDEUTIKA. Tri spisa: *Uvod u filozofiju objave ili utemeljenje pozitivne filozofije. Druga dedukcija principâ pozitivne filozofije. Prvo predavanje u Berlinu*. Preveo Kiril Miladinov. 1996. 201 str. 2 ilustracije. ISBN 953–6093–07–3.

- Milan Galović: SOCIJALNA FILOZOFIJA – Društvenost i povijesnost čovjeka u razdoblju kraja moderne. 1996. 356 str. 1 portret autora i 10 reprodukcija likova filozofa. ISBN 953-6093-27-8.
- Toma Akvinski: OPUSCULA PHILOSOPHICA. Svezak prvi: *O jednosti uma. O odijeljenim bivstvima. O gibanju srca.* Bilingv. izd. Preveo Augustin Pavlović. 1995. 401 str. 3 Tomina autografa i 13 reprodukcija Tomina lika od velikih majstora evropskog slikarstva. ISBN 953-6093-19-7.
- Toma Akvinski: OPUSCULA PHILOSOPHICA. Svezak drugi: *O počelima naravi. O spajanju prapočelâ. O počelu pojedinjenja. O tajnovitim radnjama naravi. O rasuđivanju pomoću zvijezda. O ždrijebanju. O biću u biti. O 'sedmicama'.* Bilingv. izd. Preveo Augustin Pavlović. 1996. 452 str. 1 Tomin lik s bakroreza Philippa Galla i 31 gravira Otta Van Veena o životu sv. Tome Akvinskog. ISBN 953-6093-20-0.
- M. T. Ciceron: LIBRI POLITICI. Svezak prvi: *O državi* (knjiga I–VI). Bilingv. izd. Preveo Daniel Nečas Hraste. 1995. 264 str. 12 rimskih portreta, 6 ukrasnih reprodukcija i faksimil 4 lista *Države*. ISBN 953-6093-13-8.
- M. T. Ciceron: LIBRI POLITICI. Svezak drugi: *O zakonima* (knjiga I–III). Bilingv. izd. Preveo Daniel Nečas Hraste. 1996. 224 str. 15 reprodukcija iz života Rimljana i Karta svijeta rimskog kozmografa Castorijusa. ISBN 953-6093-14-6.
- Ernst Cassirer: DESCARTES. *Osnovni problemi kartezijanstva. Descartes i njegovo stoljeće.* Preveo Kiril Miladinov. 1997. 238 str. 1 portret autora i 10 reprodukcija Descartesa i njegovih suvremenika. ISBN 953-6093-28-6.
- Hans Krämer: PLATONOVO UTEMELJENJE METAFIZIKE – *Studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela.* Bilingv. izd. Priredio te s njemačkog i s grčkog preveo Borislav Mikulić. 1997. 454 str. 1 portret autora i 11 reprodukcija likova filozofa. ISBN 953-6093-30-8.
- Damir Barbarić: S PUTA MIŠLJENJA. *Knjiga duge. Susreti. Osvrti. K vlastitoj stvari.* 1997. 480 str. 2 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-29-4.
- Anselmo Canterburyjski: QUOD VERE SIT DEUS. Svezak prvi: *Uvod. Monologion. Proslogion.* Bilingv. izd. Priredila i prevela Marina Miladinov. 1997. 327 str. 1 portret autora, 4 faksimila, 2 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-33-2.
- Ivan Duns Škot: RASPRAVA O PRAVOM PRINCIPU. Uvod i komentar Wolfgang Kluxen. Bilingv. izd. S latinskog i njemačkog preveo te studiju o Škotu napisao Mile Babić. 1997. 414 str. 9 ilustracija iz života i djela Duns Škota, 1 slika u koloru. ISBN 953-6093-32-4.
- F. W. J. Schelling: FILOZOFIJA MITOLOGIJE. Svezak prvi: *Prva knjiga: Monoteizam* (predavanja 1–6). *Druga knjiga: Mitologija* (predavanja 7–13). Preveo Damir Barbarić. 1997. 241 str. 1 Schellingov portret. ISBN 953-6093-38-3.
- Kiril Miladinov: AUTOPSIJA AP-SOLUTNOGA – *Schellingov nedovršeni projekt.* 1998. 177 str. 1 kolor ilustracija. ISBN 953-6093-41-3.
- Oskar Becker: VELIČINA I GRANICA MATEMATIČKOG NAČINA MIŠLJENJA. Preveo Kiril Miladinov. Priredio Damir Barbarić. 1998. 180 str. ISBN 953-6093-46-4.
- Søren Kierkegaard: FILOZOFIJSKO TRUNJE. Priredio i preveo Ozren Žunec. 1998. 168 str. ISBN 953-6093-45-6.
- Ernst Cassirer: UZ EINSTEINOVU TEORIJU RELATIVNOSTI. Preveo Dario Škarica. Priredio Damir Barbarić. 1998. 162 str. ISBN 953-6093-47-2.
- Oswald Spengler: PROPAST ZAPADA. Svezak prvi: *Oblik i zbiljnost.* Preveo Nerkez Smailagić. Priredio i prijevod redigirao Dimitrije Savić. 1998. 510 str. 11 ilustracija. ISBN 953-6093-35-9.
- Oswald Spengler: PROPAST ZAPADA. Svezak drugi: *Svjetsko-historijske perspektive.* Preveo Nerkez Smailagić. Priredio i prijevod redigirao Dimitrije Savić. 1998. 520 str. 9 ilustracija. ISBN 953-6093-36-7.
- Aurelije Augustin: O SLOBODI VOLJE. *Uvod. De libero arbitrio. Preispitivanja. Analitičko kazalo. Odakle teodiceja.* Bilingv. izd. Priredio i preveo Stjepan Kušar. 1998. 1 kolor ilustracija i 10 crno-bijelih reprodukcija s Augustinovim likom. ISBN 953-6093-54-5.
- Michel de Montaigne: ESEJI. *Prva knjiga: Uvod i 57 eseja.* Prevela Gordana V. Popović. Priredio Dimitrije Savić. 1998. 544 str. 10 ilustracija. ISBN 953-6093-52-9.

B. Faustovska biblioteka Dimitrija Savića

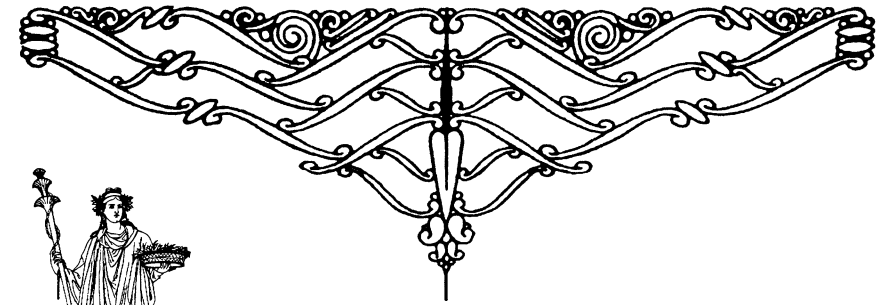
- E. T. A. Hoffmann: DVIJE BAJKE, JEDNA ČUDNA I JEDNA PORNOGRAFSKA PRIČA (*Majstor Buha. Mali Zaches zvan Zinnober. Datura fastuosa. Sestra Monika.*). Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 493 str. 6 ilustracija. ISBN 953-6093-40-5.
- 1001 NOĆ. Svezak prvi: *Od 1. do 31. noći.* Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 432 str. 2 ilustracije. ISBN 953-6093-44-8.
- 1001 NOĆ. Svezak drugi: *Od 31. do 106. noći.* Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 526 str. 4 ilustracije. ISBN 953-6093-45-6.
- 1001 NOĆ. Svezak treći: *Od 107. do 169. noći.* Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 456 str. 3 ilustracije. ISBN 953-6093-50-2.
- 1001 NOĆ. Svezak četvrti: *Od 170. do 270. noći.* Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 629 str. 119 ilustracija. ISBN 953-6093-15-4.

C. Filološka biblioteka Dimitrija Savića

– Slavomir Sambunjak: GRAMATO- *stanku i značenju glagoljice*. 1998. 480
ZOFIJA KONSTANTINA FILOZO- str. 51 kolor i 50 crno-bijelih repro-
FA SOLUNSKOGA. *Hipoteza o po-* dukcija. ISBN 953–6093–48–0.

D. Sibyllinska biblioteka Dimitrija Savića

– Biserka Witte: POETESA. 1998. 120
str. 3 kolor reprodukcije. ISBN 953–
–6093–42–1.



DEMETRA

*Albertus Magnus magnus in magia, major in philosophia,
maximus in theologia.*

Namjerniče,

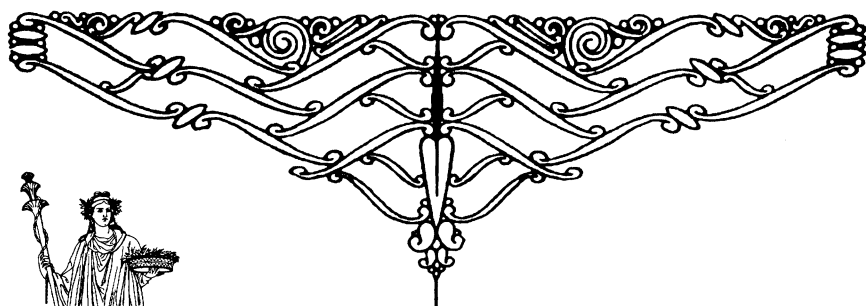
predstavljam Ti *prvi* svezak knjige PHILOSOPHIA REALIS od Alberta Velikoga: izbor iz filozofijskog i prirodnoznanstvenog djela »najučenijeg Nijemca« (Aventinus) i »najčuvenijeg njemačkog sholastičara« (Hegel). Knjiga sadrži:

- opsežnu uvodnu studiju Tome Vereša: *Život i djelo Alberta Velikoga*, s popisom autentičnih filozofskih i teoloških djela u prilogu;
- spis *De quindecim problematibus* (O petnaest problema), koji omogućuje uvid u temeljne filozofske probleme o kojima se žestoko raspravljalo u XIII. stoljeću;
- tri ulomka o alkemiji, kojih je cilj prezentirati Albertovu autentičnu misao o toj znanosti;
- dva ulomka o kozmografiji i jedan o geografiji, kojih je svrha približiti čitatelju one tekstove koji su u XIII. stoljeću stubokom uzdrnali homerovsku i biblijsku sliku svijeta, a kasnije presudno utjecali na Kolumbovo otkriće Amerike;
- tri dokumenta iz života Alberta, koji uvjerljivo govore o njegovom ugledu i karakteru;
- iscrpnu bibliografiju, u kojoj je sabrana sva relevantna literatura na našem i stranim jezicima, s ciljem da uputi i potakne istraživanje Albertova djela u nas.

Dijelimo nadu Tome Vereša »da će ovo izdanje biti poticaj razvoju Albertova gorušičinog zrna u veliko stablo na tlu naše Sclavoniae«.

Ostaj u dobru!

Dimitrije Savić



DEMETRA

- Sve u svemu: Tomino neprestano upućivanje na druge mislioce, pri čemu on otvoreno iznosi i vlastitu misao, zapravo je izraz njegova temeljnog uvjerenja da je istina razasuta po cijelom svijetu i da je, prema tome, prvobitna zadaća ljudskog mišljenja tu istinu tražiti i sabirati. Doista, Tominin je djelo takva sveobuhvatna sabirница misli svijeta.

TOMO VEREŠ

Namjerniče,

predstavljam Ti *prvi* svezak knjige OPUSCULA PHILOSOPHICA Tome Akvinskoga, Andeoskog naučitelja.

Za razliku od velikih djela, kao što su »Tumačenja Sv. Pisma«, »Tumačenje Sentencijâ Petra Lombardskog«, »Suma protiv pogana«, »Suma teologije« i slično, Toma je ostavio i oko 49 manjih spisa, koji se od XIV. vijeka nazivaju »opuscula« (»djelca«). Polovica od njih filozofskog su ili pretežno filozofskog obilježja, pa ih akvinolozi i editori nazivaju - »Opuscula philosophica«.

Naše, bilingvalno, izdanje OPUSCULA PHILOSOPHICA donosi u prvom svesku spise:

- *O jednosti uma* (De unitate intellectus), djelo koje nas prenosi na pariško sveučilište oko 1270. Žestoko se raspravljalo o tome, da li svaki čovjek ima svoju umsku dušu, ili je ona jedna za sve. Toma se bori za istinu, da svaka ljudska jedinka ima svoju umsku dušu, svoj um i osobnu odgovornost. Pritom se koristi Aristotelovim tekstovima;

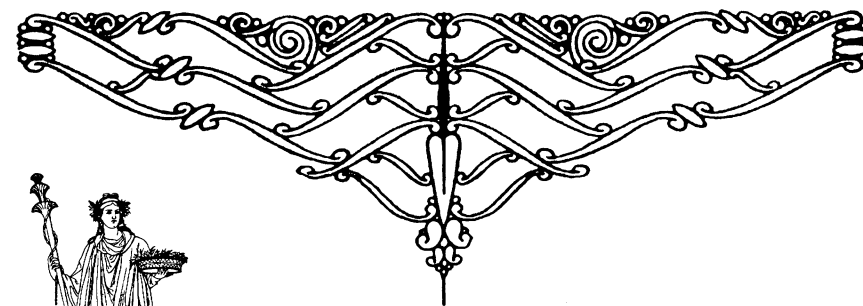
- *O odijeljenim bivstvima* (De substantiis separatis), djelo koje je nastalo više iz Tomine unutarnje potrebe nego od nekog vanjskog poticaja. On, u punoj zrelosti, želi sebi pojasniti problem čisto duhovnih bića, tj. anđela, služeći se pritom filozofskom tradicijom, posebno neoplatonskom;

- *O gibanju srca* (De motu cordis), djelo koje je nastalo kao odgovor jednom liječniku i profesoru filozofije. Toma ovdje promatra gibanje srca s gledišta filozofskog, što je imalo odjeka i kod liječnika i kod filozofa u srednjem vijeku, kako to pokazuje prisutnost ovoga spisa u medicinskim i filozofskim zbirkama.

Prema kritičkom tekstu »leoninskog« izdanja, spise je preveo i protumačio profesor Augustin Pavlović, O.P. Treba li reći - s punim nadahnućem!

Ostaj u dobru!

Dimitrije Savić



DEMETRA

- motrenje mudrosli traži, da čovjek unaprijed zapremi duh i da bude prisutan unutra svojom pozornošću.

- motrenje mudrosti je usporedivo s igrom zbog dvije stvari koje se nalaze u igri: jer je igra slasna i jer ima svrhu u sebi samoj.

TOMA AKVINSKI

Namjerniče,

predstavljam Ti *drugi* svezak OPUSCULA PHILOSOPHICA Tome Akvinskoga, Andeoskog naučitelja. Svezak sadrži bilingvalno izdanje osam Tominih spisa - tri prirodnofilozofska, tri »okultistička« i dva metafizička.

Prirodnofilozofski spisi: *O počelima naravi* (De principiis naturae), *O spajanju prapočelâ* (De mixtione elementorum), *O počelu poedinjenja* (De principio individuationis). U prvom se rješava problem nastanka i nestanka s pomoću pojmova tvari, lišenosti i oblika te djelatnog uzroka i svrhe; u drugom je riječ o prapočelima i njihovom spajanju, a u trećem o tome, što čini neku stvar pojedinačnom.

»Okultistički« spisi: *O tajnovitim radnjama naravi* (De operationibus occultis naturae), *O rasuđivanju pomoću zvijezda* (De iudiciis astrorum) i *O ždrijebanju* (De sortibus). U prvom Toma razlučuje, što je naravno u prirodnim zbivanjima, a što zahtijeva druga objašnjenja, npr. zahvat duhovnog bivstva; u drugom donosi presudbu valjanosti astrologije, a u trećem govori o ždrijebanju i njegovoj svrsishodnosti te o drugim načinima pretkazivanja.

Metafizički spisi: *O biću i biti* (De ente et essentia) i *O 'sedmicama'* (De hebdomadibus). Prvi spis je najpoznatije Tomino djelo, o čemu svjedoče veliki broj rukopisa (181), tiskana latinska izdanja (97) te 50 izdanja u prijevodima na petnaest jezika. Drugo djelo je zapravo Tomin komentar Boetijeva spisa »Kako su bivstva, time što jesu, dobra premda nisu bivstveno dobra«; u njemu se jasno izlaže nauk o participaciji stvorenih bića u bitku i dobronosti Božjoj.

I ovaj svezak opremljen je s tri indeksa: index nominum, index rerum notabilium, index biblicus. Uz njih pridodan je i »stvarni indeks« za oba sveska OPUSCULA PHILOSOPHICA.

Ostaj u dobru!

Dimitrije Savić