

Vrijednost slobode kao antropološkog pojma u prvom razdoblju Augustinova života

Posavec, Ilija

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:591312>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-18**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)





Sveučilište u Zagrebu

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet

Ilija Posavec

VRIJEDNOST SLOBODE KAO ANTROPOLOŠKOG POJMA U PRVOM RAZDOBLJU AUGUSTINOVA ŽIVOTA

LICENCIJATSKI RAD

Zagreb, 2022.



Sveučilište u Zagrebu

Sveučilište u Zagrebu
Katolički bogoslovni fakultet

Ilija Posavec

VRIJEDNOST SLOBODE KAO ANTROPOLOŠKOG POJMA U PRVOM RAZDOBLJU AUGUSTINOVA ŽIVOTA

LICENCIJATSKI RAD

Mentori:

prof. dr. sc. Ivan Bodrožić
izv. prof. dr. sc. Nenad Malović

Zagreb, 2022.



University of Zagreb

University of Zagreb
Catholic Faculty of Theology

Ilija Posavec

VALUE OF FREEDOM AS ANTHROPOLOGICAL TERM BY EARLY ST. AUGUSTINE

LITENTIATE THESIS

Supervisors:

Prof. Ivan Bodrožić, PhD
Assoc. Prof. Nenad Malović, PhD

Zagreb, 2022.

O MENTORIMA

Ivan Bodrožić rođen je u Svibu 20. kolovoza 1968., gdje je pohađao šest razreda osnovne škole dok je sedmi i osmi završio u Splitu. Po završetku osnovnoga školovanja od 1983. do 1987. pohađao je Nadbiskupsko sjemenište u kojem je stekao klasičnu izobrazbu. Filozofsko-teološki studij pohađao je na Teologiji u Splitu (ak. god. 1987./88. i 1989./90.) i Sveučilištu Santa Croce u Rimu gdje je diplomirao u veljači 1994. Nakon što je te iste godine upisao poslijediplomski studij patrologije na Patrističkom institutu Augustinianum u Rimu, isti je završio u lipnju 2000. obranivši disertaciju pod nazivom *Numerologija u misli svetog Augustina (Numerologia in sant'Agostino)*.

Od 2002. započinje na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Splitu predavati honorarno latinski jezik, a 15. siječnja 2004. odlukom Fakultetskoga vijeća KBF-a u Splitu izabran je za naslovnoga docenta. Dana 13. listopada 2005. izabran je na radno mjesto u znanstveno-nastavnom zvanju docenta iz znanstvenoga područja humanističkih znanosti, znanstvenoga polja teologije te grane patrologije pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskoga nauka. Odlukom Vijeća društveno-humanističkoga područja od 16. prosinca 2009. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednoga profesora. Matični odbor za područje humanističkih znanosti izabrao ga je 16. siječnja 2014. u znanstveno zvanje znanstvenoga savjetnika, a odlukom Vijeća društveno-humanističkoga područja od 22. travnja 2015. reizabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednoga profesora. Dana 17. listopada 2017. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje redovitoga profesora (1. izbor). Stalni je zaposlenik Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskoga nauka, koje je ujedno i pročelnik.

Nenad Malović rođen je 1972. godine u Čakovcu. Studij teologije započeo je 1991. godine na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a nastavio 1994. na *Katholisch-Theologische Fakultät, Leopold-Franzens Universität Innsbruck*, gdje je 1998. godine diplomirao. Godine 2000. magistrirao je filozofiju na *Institut für Christliche Philosophie, Katholisch-Theologische Fakultät, Leopold-Franzens Universität Innsbruck*. Godine 2004. počinje raditi kao vanjski suradnik (honorarni predavač) na Katedri filozofije Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Godine 2005. doktorirao je filozofiju na *Institut für Christliche Philosophie, Katholisch-Theologische Fakultät, Leopold-Franzens Universität Innsbruck*. U znanstveno-nastavno zvanje izvanrednoga profesora izabran je 2017. godine. Objavio je jednu knjigu i više znanstvenih radova u časopisima i zbornicima radova i (su)uredio nekoliko zbornika radova. Predavanjima je sudjelovao na više domaćih i međunarodnih znanstvenih skupova. Član je različitih stručnih odbora i povjerenstava na Fakultetu i Sveučilištu. Prezbyter je Varaždinske biskupije.



Katolički bogoslovni fakultet – Sveučilište u Zagrebu
Catholic Faculty of Theology – University of Zagreb



IZJAVA O AUTORSTVU LICENCIJATSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj licencijatski rad ***Vrijednost slobode kao antropološkog pojma u prvom razdoblju Augustinova života*** izvorni rezultat mogega rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjereno citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, 3.10.2022.

(vlastoručni potpis studenta/studentice)

SAŽETAK

Razvoj 'znanosti' i tehnologije pomiče granice naše slobode. Katoličko, pak, poimanje slobode nije skloni čestim ili bilo kakvim promjenama i podrazumijeva samo jedan Put, određene zabrane ili precizne upute, što dovodi do paradoksa kada se takvu slobodu pretpostavlja onoj koja pred čovjeka ne postavlja nikakve granice. Cilj je ovoga rada propitati vrijednost slobode kao antropološkoga pojma koja proizlazi iz katoličkoga pogleda na čovjeka polazeći od promišljanja sv. Augustina iz njegova ranoga razdoblja, tj. razilaženja s maniheizmom. Osvrnuli smo se kod toga na duhovno-intelektualni životopis Augustina s obzirom na to da on svoju misao ne gradi samo na temelju teoretski naučenoga, nego o svemu promišlja iz stečenoga iskustva u kontekstu ondašnjega svijeta u čije se pore uvukao fatalizam kojega nije bio pošteđen ni Augustin, barem u svojim najranijim danima. Donosimo tako i kratak pregled fatalističkih i determinističkih sustava antike te Augustinovo sazrijevanje u kontekstu filozofskih pravaca njegova vremena koji su na ovaj ili onaj način ostavili na njega snažan utjecaj. Prije svih, u negativnu smislu, maniheizam. Slijedimo potom Augustinov put do utemeljenja shvaćanja slobode po kojem ona čovjeku nije dana da bi ovaj po njoj griješio. Prevladavao bi kritičko-analitički pristup (kontekst vremena Augustinova sazrijevanja, utjecaj filozofskih škola na njegovu misao, mogući utjecaj njegova tumačenja slobode na život pojedinca...). S obzirom na to da je u korijenu fatalističkih sustava poricanje duha, čini se da se Augustin svojim pristupom uspješno razračunao sa svakim oblikom fatalizma i determinizma.

Ključne riječi: Augustin, sloboda, sloboda volje, fatalizam, determinizam, maniheizam, dobro, zlo, um, duh i Bog.

SUMMARY

Augustine's idea of freedom developed in the context of the world of that time, into the pores of which fatalism had crept, which Augustine was not spared either. Of these youthful experiences, he has always been intensely interested in the problem of freedom, the understanding of the final human determination, and the value of human actions in relation to that determination. Philosophical schools and directions with which St. Augustine met, and which left a strong influence on him with their fatalistic determinism did not provide him with sufficient answers to questions about man and his freedom.

The idea, though not thematic, of human freedom existed within the fatalistic and deterministic systems of ancient philosophy, which confirms the existence of practical philosophy or ethics in which man was reckoned as a being responsible for his actions. The problem at that time was that only social and political freedom was in their consideration. However, experience has shown both that a socio-politically free man can feel a certain captivity and that a socio-politically captive man can feel a certain level of freedom in himself. There is thus another completely different level of freedom from the external one, which the ancient thinkers failed to reach in an adequate way in their time. The problem was how to reach this perceived inner freedom, imagine it as an object of theoretical knowledge, define it and get acquainted with its nature. This is a task that Augustine would try to solve with his method of immersion in the human interior and why his concept of freedom seems interesting to observe.

The inability of ancient thinkers to adequately dive into the depths of the human being resulted in a rather disordered and somewhat spontaneous reflection on freedom. Due to its transcendent nature, freedom escapes their socio-politically oriented views and creates a thinking chaos. Augustine was more interested in understanding the final human determination and thus sought the final answers. Prone to numerous coups, the socio-political level could not offer such enduring answers and Augustine finally decided to look for them in an eternal and unchanging being, God. Such a firm reliance on God's existence in the search for the truth about man raises the question of how unconditional Augustine was in his thinking in the Christian thought in which he was raised, which may call into question the objectivity of his method. Augustine was aware of the Christian heritage and did not hesitate to put inherited beliefs under the scrutiny of critical questioning. After all, he himself, through a good period of his life, rejected Christianity as unworthy of philosophy.

After a long search, the method of "immersion" was the one that marked the thought of St. Augustine. It revealed to him that the meaning and answers to fundamental human questions should be sought within oneself. In this way, with his introspective approach to man, Augustine had centuries earlier preceded Freud's psychoanalysis in every way and paved the way for it. Freud in his practice, however, rejected the transcendent as such, while in Augustine the fundamental feature of human nature is its transcendence.

Ancient philosophical thought is imbued with fatalism and determinism. There are a number of different conditions and causes in ancient theoretical philosophy on the basis of which it is concluded that the fate of the world and man is fatalistically determined. However, in antiquity there would be a number of moral and state laws and regulations that provide for penalties or rewards from which one can sense an inkling of human freedom. The freedom to respect or disobey these laws is a condition of the existence of rewards and punishments and the law itself. Ancient thinkers clearly felt this natural unconditionality of the human being as far as his final destiny was concerned, but they did not penetrate beyond the encroachment into everyday social freedom. Thus, none of the ancient philosophical directions gave Augustine sufficient answers to questions about man and his freedom. Because of this, he himself, unable to understand the meaning and purpose of human life, fell into skepticism in his youth. He found a way out of this vicious circle by penetrating the depths of human personality, discovering the difference between form and content that man can only distinguish with his mind. For the external senses, therefore, two mutually exclusive realities can be identical in form. Thus, for example, both good and evil feel the tendency to live without fear. However, the difference is in the interior where the good ones distract love from those things that they cannot possess without the danger of losing them, and the evil ones, in order to safely enjoy them, try to remove obstacles with a criminal life. So Augustine strives for the nature of freedom that cannot be lost against his will, because if the pursuit of things that can be lost against the will is called evil desire, then freedom, if it is natural to man, should be such that it cannot be lost against man's will. Freedom and freedom of will are one and the same for him.

With his approach, Augustine seems to have succeeded where many philosophers find difficulties, which is to grasp and to present free will as a subject of theoretical knowledge. However, the methodological problem, from the perspective of philosophy, is that Augustine takes God's existence as a starting point. His upbringing in the Christian spirit had a great influence on him and Augustine himself does not hide it. Yet he was free to question and compare Christian doctrine with the philosophical directions of his time. And through a good

period of his life he rejected his inherited faith along with the Scriptures as unworthy compared to philosophers like Cicero. In the end, remaining disappointed with the philosophy of his time, he began to cautiously return to his Christian roots. The concept and value of Augustine's view of freedom, after all his wanderings, derive almost exclusively from the plantings and experiences of the Catholic faith and man as a transcendent being. This is perhaps the most special aspect of his personality.

The freedom of Augustine's youth is best suited to the definition of freedom and free will according to which Augustine's action x was free if and only if Augustine could have done otherwise, when he was able to choose on the basis of which desires he would act, largely excluding an attempt to understand his own actions and any possible moral perspective. Over time, however, he began to realize that he cannot control his desires and choices. He recognized that he is not their master but a slave. While he lived unfettered and free on the outside, at the same time he felt considerable captivity on the inside. External bodily actions could not bring him liberation from this kind of captivity. He set out to seek his liberation through philosophy. Cicero's thought delighted Augustine and broadened his horizons, giving him a sense of values and pleasures above the apparent reality. From this point on, he considered only truth to be worth exploring. In search of true wisdom, Augustine set out to study the Scriptures once again. The unskilled to know the depths of the contents of the biblical message is disappointed by it. Cicero did not ignite Augustine for this or that philosophical school or current, but for wisdom itself, for striving to understand its existence. His thirst for the knowledge of immortal wisdom led him to the Manichaeans, a Gnostic-dualist sect, who were attracted by their loud and vain inflated notions of truth, wisdom and the name of Christ. The Manichaeans interpreted the Scriptures unscientifically. As a result, Augustine later did not spare the Manichaeans and their approach to Scripture and reality in general, speaking of his hopelessness, dissatisfaction, and disappointment during his stay among them. Manichaeism is marked by the syncretism of Judeo-Christianity, Iranian dualism and Eastern religions, with an emphasis on dualism in every respect: moral, anthropological and metaphysical. Dualism consists of good or light on the one hand and of evil or darkness on the other as basic principles. Augustine, who holds evil to be the absence of good, considers this position that evil is a basic principle alongside good to be a misconception, whereas Manicheans and many others hold that a state in which any reality is absent is just as real, and not the absence of reality. Darkness is not something but the absence of light.

Influenced by the Manichean materialist image, Augustine could not imagine God as an immaterial spiritual being. He no longer imagined God in human form, but he could not imagine him other than in material form. His thought of an infinite God encountered obstacles in the form of evil as the Manichaeans taught that evil is an entity in itself, opposed to God and of course also material. Therefore, God extends in all directions, but only to the space where evil resides in its matter, which would mean that God is not infinite. Unable to solve this problem, he fell into skepticism about the possibility of knowing the truth, and to him this fact seemed like a wasted life.

*It was not difficult for him to follow the skeptics, because after the bloated Manichaeans, who claimed to know everything, they seemed credible and moderate, claiming that they knew nothing, i.e. that everything should be doubted and that the truth could not be known. With his fatalism about the possibility of any knowledge, skepticism deeply affected Augustine, which would encourage him to free his mind of skepticism, which instilled hopelessness in many people by teaching that the truth cannot be found. In 384 in Milan, Augustine met and listened to the sermons of Bishop Ambrose in which the spiritual meaning of the Holy Scriptures is emphasized. Encouraged by Ambrose's sermons, he began to read and study the Scriptures again. Studying the Holy Scriptures under this spiritual perspective, the earlier contradictions of certain texts, as well as the contradictions of the Old and New Testaments, began to fall away. By accepting the spiritual approach of reality, faith and reason were revealed to him as complementary, which later played a crucial role in understanding the relationship between man and his freedom. He begins to study Plato and the Neoplatonists. Studying the books of academics was a balm for Augustine's soul. They restored his hope that the truth could be known. Simplician, a very pious priest, would later praise him for reading Plato because he refers to the One God, that is, to the spiritual support where Augustine would place his thought on the freedom of man. Augustine himself, as a priest and bishop, would greatly appreciate Plato and the academics. In the work *On the city of God*, he writes about them as those who fully deserved to enjoy their fame and glory over other philosophical currents and how, of all philosophers, they came closest to the Catholic faith. The academics, with their teaching on God, brought Augustine back to the very threshold of Christianity, and it was to Augustine's credit that he dared to step beyond that threshold. Crossing this threshold, he learned that the Principle of the world was a personal and rational reality, not some blind force. Impressed by materialism, he was tormented by the thought that this Principle of the world, if it had no body, would be nothing. He was freed from this thanks to a mystical experience when he heard in a*

clear inner voice how the spiritual God presented himself to him as the Principle of the world with the words: "I am who I am" (Exodus 3:14). The essence of this principle is that it is, and that it is intangible, spiritual and personal as well. God in himself will remain elusive, but he had definitely been freed of the skepticism about the possibility of knowing the truth and understanding reality. Just knowing all that was not enough. Will and knowledge are two different powers, Seneca said, and Augustine had a chance to see for himself. The will was not ready to follow the insights of reason, but the memory of the deeply lived experience of God strengthened his will in the struggle with his sensual habits. Augustine realizes that the goal of meeting God is not in ecstatic experiences but in liberation from sin, without which there is no liberation of man or understanding of his final destiny. Man himself is responsible for his sins, not, as the Manicheans claimed, some evil principle in him. Augustine clearly feels his inability to regain his inner freedom. The one who could help him in this would have to be God, i.e. someone who is above the weakness of our nature, but also someone who has the experience of living in a human body. It is Jesus Christ, God and man. However, with Christ he was confused by the change of mood, the need to eat and drink, to sleep and rest... All this was incompatible with the unchangeable God, the Principle of the world. Inspired by Ambrose's sermons and spiritual understanding of the Scriptures, he embraced the readings of St. Paul. This time he managed to understand the deeper meaning of the epistles and not only did he realize that St. Paul did neither contradict himself, nor the Law, nor the Prophets, but revealed that everything he read in the Platonists was here as well, but here still enriched by the presence of Christ. Despite all this experience, he still did not follow the knowledge of reason, and Augustine never broke through himself nor did he take that step and follow what reason dictated to him, i.e. God. Augustine did not interpret the experiential fact of disobedience of his own will like the Manicheans as two natures of two souls in man. For him it is all one will, but divided in itself. This division of the human will for Augustine, therefore, is not a miracle but a disease of the soul that does not have enough strength to ascend. It is attracted and exalted by the truth by nature, but it is restrained by sin and sinful habits, which is the reason why people seem to have two wills.

Given his Christian approach, where spiritual reality is viewed as transcendent, more authentic, and more enduring than material, his philosophical method would "provoke" philosophy itself. On the other hand, the question may be whether he was really opposed to philosophy or whether he had opened new horizons to philosophy and paved the way to the eternal and unchanging principles on which philosophy itself rests and is inspired, although it

may not be aware of it. By penetrating spiritual reality, Augustine has before his eyes eternal and unchanging principles, and from this position he speaks of concrete material realities which, by their instability, themselves lead to often contradictory conclusions in relation to the spiritual approach. These two approaches can be reconciled if one recognizes and accepts that when speaking from a spiritual perspective one speaks of immutable principles while the material approach speaks of the variability of the concretization of these eternal principles and not of the principles themselves.

For a human to be perfectly arranged means to be in harmony with the eternal law and this is one of the conditions for the realization of personal freedom. In order to conclude how man should be arranged so as to be in accordance with eternal law, Augustine seeks to rationally substantiate the concept of man as a spiritual being. Thus, freedom as one of the basic characteristics of man should be of a spiritual nature.

For Augustine, the psychic dimension that emerges first when we look up from the human body is not authentically human, and animals have it too. Therefore, St. Augustine recognizes the spiritual dimension as that by which man transcends animals. That man transcends animals is obvious by the fact that man is able to tame animals so that they give their instincts and habits to the service of man's will. On the other hand, it is inconceivable that animals, although they surpass us in many of their abilities, would try to subdue man in the same way. What is it that makes a man rise above an animal so that no animal can command him, while he can command many? The mind. The mind that Augustine also calls the spirit would be what makes man superior to animals while the rest of his being has something in common with animals. It follows that this spirit should rule not only over animals but also over the animal part of man. And that would be the perfect order for a man. However, there are spiritual and psychic characteristics that are not present in animals, but are not the highest in humans, such as the pursuit of fame, rule, etc., and it is not appropriate to put them above everything and allow them to govern man. These lower aspirations, if not subjected to reason, make man unhappy. Man should not give up that part which is common to him with plants and animals, but should submit those parts to reason. When man is arranged in this order, then he is in accordance with the eternal law, which is what being free means. And when the higher in man rules over the lower, then man is said to be wise. So, being free or being wise is one and the same. A mad man would not be one who has no spirit, but a mad or unfree man is one in whom spirit or reason has no power over the rest of his being. To Augustine, this is proof that man is a spiritual being, which he concluded by observing how foolish people tame animals,

which would not be possible if they did not possess a spirit. Since they possess the spirit, but behave as if they did not have it, it is obvious that they have subordinated the spirit to the lower aspirations of their being. Man, however, is not wise in himself. He draws strength for power over the rest of his being from eternal and unchanging wisdom, God.

Augustine recognizes that something eternal and unchangeable exists by observing the rule and truth of numbers that everyone learns and adopts with their own reason because that is equally available to everyone. In doing so, he distinguishes the number perceived by the mind from that received by the bodily senses. With his mind, man is capable of judging whether mathematical operations are in accordance with truth and the rule of number, or whether a whole is properly and harmoniously composed. The fact that man has the power to judge a reality confirms his transcendence of that reality. So the number, though spiritual and unchangeable, cannot be that ultimate principle because man transcends it since he judges it.

It is in the nature of man to want to be wise and blissful, and everyone feels this aspiration for themselves without anyone else telling them. Everyone realizes with their spirit that one should strive for wisdom. He who is able to know what should be subordinated to something and what to presuppose to something and does and lives in accordance to that, and whom no punishment or intimidation can distract from that life, is wise. Thus, everyone strives for a blissful life as the highest good, and as long as they accord themselves to that aspiration, they are not mistaken. In error are those who strive for bliss, but follow a path that does not lead them to that goal.

Now that he holds that he has proved the existence of an immutable truth, Augustine wonders whether that ultimate truth in relation to our reason is lower, equal, or higher than him? If it is lower, then we would not judge by it but about it, because we do not judge eternal truths that transcend us, and we do not speak of what they should be, but reveal them as they are. We do not correct them but rejoice in their discovery. Further, immutable truth cannot be equal to our reason because it would not be unchangeable but changeable like our reason. All that remains is that this unchanging truth is higher than our mind, by which Augustine showed the possibility that there is something above our spirit, reason and / or mind and thus opened the space for the development of his thoughts on freedom. In this light, he observed that free will is not given to man to sin, but that without it man cannot live honestly. The claim that this is its purpose is understood from the fact that the one who sins has to be punished by God's decree, which would not be fair if we were free to both sin and do good. St. Anselmo also argues

that free will is not the power to both sin and not sin because if it were, then even a God who cannot sin would not possess free will. The power to sin is not so much freedom nor part of freedom. This "power" is in fact the lack of the power of non-sin, that is, the lack of the power to remain focused on the highest good, which, according to Augustine, is a consequence of man's conditioned nature created "out of nothing." This again does not mean that man is conditioned in his nature to such an extent that with God's assistance he does not have enough power to live right. Although we have already well entered the field of theology, only by accepting the fundamental Christian notions of sin and grace can Augustine's concept of freedom be understood.

If God is the final or first condition of man's freedom, His grace would be the active condition for the realization of our freedom. Is God's gracious intervention in man's life by which He encourages him for good a violation of man's freedom? According to Augustine, the human will is free when it is able to choose among all possibilities only that desire which will lead it to the realization of its own purpose, the blessed life, God, so that God, by his grace, does not violate man's free will, but rather establishes it. Since freedom depends on the quality of the act, and not on the quantity of possible choices, then every act that directs a person to good would be free. The will of man after the fall of the ancestor is in error due to the purpose for which it was created and as such is not free. Therefore, intervening with such a will is not a violation of her freedom, but the removal of the shackles of her delusion, a redirecting of the deluded will to the path that leads it to the goal it wants to reach. For this reason, it cannot be said that God, by his grace, violates man's freedom, but intervenes in his sick will in order to heal it and direct it to Himself, the Eternal and the Supreme Good. He frees her completely! Philosophy itself, with its definition of fatalism and determinism that denies the role of the spirit, actually cries out to God and invokes Him because otherwise there seems to be no way to free man from fatalisms and determinisms.

Keywords: Augustine, freedom, freedom of will, fatalism, determinism, Manichaeism, good, evil, mind, spirit and God.

SADRŽAJ

UVOD	1
1. AUGUSTINOV INTROSPEKTIVNI PRISTUP ČOVJEKU I PROBLEMU NJEGOVE SLOBODE	3
<i>1.1. Fatalizam i determinizam antike proizašao iz nemogućnosti adekvatnog uranjanja u čovjekovu nutrinu</i>	<i>5</i>
1.1.1. Elementi fatalizma i determinizma u antičkoj teoretskoj filozofiji	6
1.1.2. Sloboda volje unutar fatalizma i determinizma	10
<i>1.2. Prostor slobode i Augustinovo dopiranje do njega</i>	<i>15</i>
<i>1.3. Problem objektivnosti Augustinove metode s obzirom na kršćansko naslijeđe</i>	<i>18</i>
<i>1.4. Intenzitet mogućeg utjecaja kršćanske vjere i majke Monike na Augustinov duhovno-misaoni razvoj</i>	<i>19</i>
2. POSTUPNO I CJELOVITIJE RAZUMIJEVANJE SLOBODE	22
<i>2.1. Sloboda življenja uz zanemarivanje razumijevanja u Augustinovu mladenaštvu</i>	<i>22</i>
2.1.1. Sloboda dokolice	24
2.1.2. Kulminacija u Kartagi	25
<i>2.2. Pokušaj oslobođenja duha filozofijom</i>	<i>25</i>
<i>2.3. Razočaranje Svetim pismom</i>	<i>27</i>
<i>2.4. Augustinovo pristupanje manihejcima i utjecaj maniheizma na Augustinovo shvaćanje slobode i odgovornosti</i>	<i>28</i>
2.4.1. Manipuliranje značajem manihejskog utjecaja na Augustinovu misao	30

2.4.2. Nesrazmjer između Augustinova i manihejskog nauka, između duhovnog i materijalističko-dualističkog pristupa stvarnosti	32
2.4.3. Optužbe Augustinovih suvremenika na račun njegove misli potencirane nerazumijevanjem ili nedostatkom želje za ispravnim razumijevanjem Augustinova duhovnog pogleda na čovjeka	37
2.5. <i>Svjetonazorske i racionalne prepreke na putu oslobađanja od materijalizma kao uvjet mogućnosti nastavka traganja za razumijevanjem</i>	42
2.6. <i>Razračunavanje s astrologijom</i>	43
2.7. <i>Razdoblje skepse</i>	45
2.8. <i>Uloga akademika u oslobađanju od skepticizma, materijalizma i pronalaženju puta k spoznaji istine</i>	47
2.9. <i>Bolest volje kod Augustina</i>	50
2.9.1. Iskustvo Boga kao uvjet napredovanja k razumijevanju	51
3. AUGUSTINOVA ANTROPOLOGIJA SLOBODE KAO VRIJEDNOSTI KOJA NE MOŽE BITI IZGUBLJENA PROTIV VLASTITE VOLJE	57
3.1. <i>Odnos vječnog zakona i slobode</i>	58
3.2. <i>Duh i njegovo prvenstvo</i>	60
3.3. <i>Ostvarenje slobode po savršenom redu u čovjeku</i>	60
3.4. <i>Augustinov pokušaj dokazivanja Božjeg postojanja kao uvjet uvjeta čovjekove slobode</i>	62
3.4.1. <i>Nepromjenljiv karakter pravila i istine broja</i>	63
3.4.2. <i>Vječni karakter i jedinstvenost mudrosti</i>	65
3.5. <i>Definicija slobodne volje</i>	68
3.5.1. <i>Sloboda kao dobro koje ne može biti izgubljeno protiv svoje volje</i>	70
3.5.2. <i>Sloboda se gubi isključivo po vlastitoj volji</i>	71

3.6. <i>Poznavanje osnovne kršćanske terminologije temelj i uvjet razumijevanja</i> <i>Augustinova koncepta slobode</i>	72
3.6.1. Adam i Eva – istočni grijeh kao svojevoljno narušavanje savršenog reda i gubitka slobode	73
3.6.2. Kain i Abel – rađanje u ropstvu i uzaludnost pokušaja oslobođenja izvanjskim formalizmom	78
3.7. <i>Milost – djelatni uvjet ostvarenja slobode u čovjeku</i>	80
ZAKLJUČAK	83
BIBLIOGRAFIJA	85
O AUTORU	87

UVOD

Nakana je ovog rada predstaviti i propitati vrlo zanimljiv koncept slobode Aurelija Augustina, filozofa, teologa, biskupa i sveca. Cilj je također preko sv. Augustina i njegova promišljanja o slobodi ponuditi kršćanstvo, odnosno kršćansku misao kao legitimnu u filozofskom smislu, što podrazumijeva uporabu razuma na svom misaonom putu i kritičko propitivanje ne samo filozofskih pravaca s kojima se susreće već i vlastitih polazišta i metoda. Što je dakle posebno u Augustinovu konceptu slobode? Posebnost je ta da njegov koncept slobode podrazumijeva određena ograničenja za slobodu samu kako bi se osigurala njena apsolutnost. Već samo to zvuči paradoksalno i izazovno i zbog toga nam se učinilo i vrlo zanimljivo. Još je jedan razlog zbog čega je izazovan Augustinov pogled na slobodu. Čini se naime, barem na prvu, kako se Augustin nije toliko zamario razbijanjem okova fatalizama i determinizama kao svjetonazorskih naslijeđa u kojem je odrastao, koliko svoj koncept slobode zapravo neposredno suprotstavlja općenitom shvaćanju slobode koje prevladava još i danas te razračunavajući se s tako shvaćenom slobodom, otpadat će i okovi svakog fatalizma i determinizma. U tom smislu rad bi sadržavao tri velike cjeline. U prvoj bi se cjelini najprije ukratko predstavilo fatalističko i determinističko naslijeđe koje se zapravo kroz razne oblike proteglo i do danas u pojedinim pravcima filozofske misli, ali i u mentalitetu i svijesti određenog broja ljudi. S druge strane, želimo istaknuti kako je ipak unutar takva pogleda na svijet i čovjeka postojala neka iskra, intuitivni predosjećaj da je čovjek nedeterminiran i slobodan, što kršćanstvo zastupa od samih svojih začetaka, ali ponajviše zato što nisu uspijevali nadići društveno-političku razinu i uroniti u nutrinu čovjeka svoga vremena, nisu ga uspijevali osloboditi determinizma. Govor o nutrini govori o duhovnoj dimenziji čovjeka koju ljudi ni danas ne uspijevaju pronaći i ponuditi adekvatan odgovor protiv fatalizma i determinizma osim na spomenutoj društveno-političkoj razini. Stoga je bilo neophodno prikazati Augustinovu metodu uranjanja u čovjekovu duhovnu dimenziju kao početnog koraka njegova promišljanja ne samo o slobodi, već i općenito o čovjeku. Svjesni slabosti, barem iz pozicije filozofije, njegove metode s obzirom na to da joj je polazište pretpostavka postojanje osobnog Boga kao razloga svega stvorenoga i same slobode, željeli smo prikazati i propitati primljeni odgoj u kršćanskom duhu i je li njegov intenzitet mogao nepovratno utjecati na objektivnost njegove misli. Druga cjelina želi istaknuti kako Augustinova kršćanska polazišta nisu slijepo prihvaćene dogme već posljedica kritički propitane i iskustveno proživljene stvarnosti. Stoga će se ova cjelina baviti ponajviše Augustinovim životnim i kasnije misaonim lutanjima u nastojanjima da pronađe odgovore na temeljna životna pitanja. Misaona su se lutanja odnosila na priklanja i

udaljavanja od raznih filozofskih struja njegova vremena. Nijedan od tih pravaca, a uz neke je prijanjao i duže razdoblje, nije mu davao dostatne odgovore na upite o čovjeku i njegovoj slobodi, pogotovo što je više filozofskih škola glede slobode prihvaćalo determinizam. Prva filozofska struja kojoj se priklonio nakon novoprobudene želje za spoznajom istine bio je maniheizam. S obzirom na čovjeka manihejce je karakterizirao radikalni dualizam iz kojeg je kao posljedicu njihovih nauka o čovjeku sadržavao i ontološki determinizam koji je nijekao postojanje slobode te ujedno relevantnost za ćudoredne izbore i vječno određenje. Nakon dosta duga propitivanja i osjećaja nezadovoljstva ponuđenim naukom Augustina nisu zadovoljili njihovi polovični odgovori te se prilično razočaran okrenuo skepticima. Ovi su mu se nakon nadutih manihejaca koji „sve znaju“ učinili umjereni tvrdeći da ništa ne znaju. Takav je opet pristup, da se ništa ne može znati, Augustina bacio u očaj. Nakon njih susreće se s Platonom i neoplatonicima čija su mu djela odškrinula vrata duhovnoj dimenziji i Bogu. Ne još u onoj punini koju će mu kasnije ponuditi kršćanstvo, ali su mu ipak, ako ništa drugo, omogućili da nađe izlaz iz očaja. Iz svega toga može se nedvojbeno zaključiti kako je njegov povratak kršćanstvu bio vrlo promišljen i obilježen ozbiljnim preispitivanjem. Sam taj povratak, osim misaonim putem, potaknut je i teološkim putem, odnosno proživljenim mističnim iskustvom. Ponovno prihvaćenu i na nov način shvaćenu vjeru nastojao je i filozofski utemeljiti. Tako bi treći dio rada prikazao kako je unutar okvira kršćanske misli, kojoj je on zapravo i jedan od utemeljitelja u filozofskom smislu, gradio svoju misao o slobodi. Božja egzistencija najbitniji je, ako ne i jedini, uvjet njegove misli. Zbog toga želimo u ovom dijelu rada prikazati Augustinov pokušaj dokazivanja postojanja Boga. To dokazivanje počinje od dokazivanja opstojnosti jednoga vječnog i nepromjenjivog zakona. Potom želi utvrditi prvenstvo duha nad materijom. Iz toga dvoga, vječnog zakona i prvenstva duha, ako ih uspješno utvrdi, zasjat će važeći princip vječnog zakona za čovjeka. A taj temeljni princip glasi da je čovjek u savršenu redu kada u njemu um ili duh ima prvenstvo nad nižim dijelom njegova bića. S obzirom na to da se i čovjekov um u pravilu pokazuje kao nestalan, nemoćan, promjenjiv, što je i postojanje same filozofije dokaz, postavlja se pitanje postoji li nešto više i postojanije i od samog uma i koje je naravi ono konačno i najviše od kojeg većeg nema? Držeći da je uspio dokazati barem kao mogućim opstojnost takva bića, željeli smo potom predložiti što to konkretno znači za čovjeka i njegovu slobodu i što neki biblijski tekstovi i kršćanska misao mogu ponuditi filozofiji vezano za to pitanje.

1. AUGUSTINOV INTROSPEKTIVNI PRISTUP ČOVJEKU I PROBLEMU NJEGOVE SLOBODE

Augustin općenito svoju misao o čovjeku i njegovoj slobodi ne gradi samo na temelju teorijske spoznaje, nego o svemu promišlja iz osobno proživljenog iskustva stvarnosti. Njegova misao o slobodi razvijala se tako u kontekstu ondašnjeg svijeta u čije se pore uvukao fatalizam kojeg nije bio pošteđen ni Augustin – barem u svojim najranijim danima. Od tih mladenačkih iskustava uvijek se intenzivno zanimao za problem slobode, razumijevanje konačnoga ljudskog određenja te vrijednosti ljudskih čina glede tog određenja. Filozofske škole i pravci s kojima se sv. Augustin susretao, a koji su na ovaj ili onaj način ostavili snažan utjecaj na njega, svojim fatalističkim determinizmom nisu mu pružili dostatne odgovore na upite o čovjeku i njegovoj slobodi. Misao, makar ne tematska, o čovjekovoj slobodi, postojala je još u okviru fatalističkih i determinističkih sustava antičke filozofije. Antička teoretska filozofija obilježena je fatalizmom i determinizmom, ali, s druge strane, samo postojanje praktične filozofije iliti etike pokazuje da se računalo s čovjekom kao bićem odgovornim za svoje čine. Problem je bio u tome što se u ono vrijeme, govoreći o čovjekovoj slobodi, pred očima imala prije svega društveno-politička sloboda. Ona je bila pristupačnija osjetilima i konkretna. No iskustvo je učilo da i društveno-politički slobodan čovjek može osjećati određenu zarobljenost kao i to da društveno-politički zarobljen čovjek može osjećati određenu razinu slobode u sebi. Prisutna je tako jedna sasvim druga razina slobode od one izvanjske, ali do koje u ono vrijeme antički mislioci nisu uspjeli na adekvatan način doprijeti. Problem je bio kako tu naslućivanu unutarnju slobodu, ukoliko doista kao takva postoji, dohvatiti, predložiti si kao predmet teoretskog znanja, definirati je i upoznati se s njezinom naravi. To je zadaća koju će Augustin pokušati riješiti metodom uranjanja u čovjekove nutrine i zbog čega se njegov koncept slobode čini zanimljivim za promatranje.

Sigurno da je ta nemogućnost antičkih mislilaca da adekvatno urone u dubine ljudskog bića rezultiralo nesređenim i pomalo stihijskim promišljanjem o slobodi. Slobodu traže, a kad je nalaze, ona im, zbog njezine transcendentne naravi, opet izmiče iznad njihova društveno-politički usmjerena pogleda i stvara mali misaoni košmar ostavljajući pitanje slobode neodgovorenim. S druge strane, Augustin se, kako je rečeno, više zanimao za razumijevanje konačnoga ljudskog određenja i samim tim tragao je i za konačnim odgovorima. Takve postojane odgovore, brojnim prevratima sklona, društveno-politička razina nije mogla ponuditi

jer sigurna, nužna i nepromjenljiva spoznaja „ne može proizlaziti iz promjenljivih osjetila i osjeta, već mora biti vođena nepromjenjivim i vječnim bićem koje je Istina sama: Bogom“.¹ Takvo Augustinovo oslanjanje na Božju egzistenciju u traženju istine o čovjeku nameće pitanje koliko je u svom promišljanju bio neuvjetovan kršćanskom misli u kojoj je odgajan, a što može dovesti u pitanje objektivnost njegove metode. S druge strane, isto je tako nedvojbeno da je Augustin bio svjestan kršćanskog naslijeđa koje je baštinio te se u težnji da racionalnim putem potvrdi ono u što je vjerovao nije libio staviti baštinjena uvjerenja pod lupu kritičkog propitivanja. Uostalom, sam je tijekom dobra razdoblja života odbacio kršćanstvo kao nedostojno filozofije. O tom problemu objektivnosti njegove metode razmatrat će se nešto kasnije.

Dakle, za dohvaćanje postojanih i nepromjenjivih odgovora na pitanje o slobodi bilo je potrebno upoznati se sa zakonitostima čovjekove nutrine i prije svega vjerovati ili držati mogućim da se u čovjekovoj nutrini mogu naći odgovori na ta i takva pitanja: „Augustin je, neumitno možemo tvrditi, prvi 'istraživač' kojemu je pošlo za rukom prodrijeti u čovjekovu nutrinu – u unutarnji sklop ličnosti, kako bi rekli psiholozi. Što je Augustin učinio? – Ponudio je jednu metodu razumijevanja i tumačenja čovjeka uz pomoć koje je moguće doprijeti do 'unutarnjeg čovjeka'.“² Iako će mnogi Freuda držati pioninom suvremene psihijatrije, a njegovu psihoanalizu inovativnom metodom, zapravo je sv. Augustin već stoljećima prije svojim introspekcijskim pristupom čovjeku u svakom pogledu preduhitrio Freuda i utro put psihoanalizi: „U djelu naslovljenom *The Nature of Narrative* (...) izrijeком se navodi 'da nije bilo Augustina nikada ne bismo imali Freuda. Tu je tvrdnju moguće uzeti kao ishodišnu točku u istraživanju i utvrđivanju Augustinovih temelja Freudove koncepcije psihoanalize (...) jer iščitavajući Augustinova djela relevantna za razumijevanje njegova učenja o duši s jedne strane te analizirajući Freudove uvide bjelodane u *Uvodu u psihoanalizu* s druge, nametnuo se zaključak da je Freud u temelju augustinovac i da je Augustin pionir psihoanalize...“³ Ista autorica nastavlja: „Prionemo li pomnomu i detaljnom čitanju *Ispovijesti*, vidjet ćemo da njihova cjelokupna formalna konstrukcija po metodi i instrumentariju nalikuje strukturi i konceptu Freudove psihoanalize, na temelju čega zaključujemo da je Freud taj koji je 'prisvojio' Augustinovu misaonu konstrukciju i preslikao je u svoje učenje o analizi duše.“⁴ Freud je u

¹ Stjepan KUŠAR, Uvod, u: Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, Zagreb, 1998., 8.

² Dafne VIDANEC, Duša u Augustinovim Ispovijestima s posebnim osvrtom na problem utvrđivanja (ne)podudarnosti s obzirom na Freudovu koncepciju psihoanalize, u: *Obnovljeni život*, 71 (2016.) 3, 307.

³ *Isto*, 306.

⁴ *Isto*, 313.

svojoj praksi, doduše, odbacivao transcendentno kao takvo dok je kod Augustina temeljno obilježje čovjekove naravi njena transcendentnost, a sam Bog dio čovjekova bića toliko da mu je Augustin mogao uzdišući kazati: „A eto, ti si bio u meni, a ja izvan sebe“⁵, aludirajući na razdoblje svoga lutanja. Upravo po transcendentnosti ljudske naravi, koja se skriva i otkriva u njegovoj nutrini, može se kazati da sv. Augustin nadmašuje Freuda i njegovu psihoanalizu. Ako ne već nadmašuje, onda svakako produbljuje i obogaćuje. Metoda „pounutranjivanja“ bila je ona koja je obilježila misao obraćenog sv. Augustina i koja mu je otkrila da smisao i odgovore na temeljna čovjekova pitanja treba tražiti u sebi i onda ne čudi što Augustin vrvi introspektivnim terminima: tako je umu rečeno „da se vrati u sebe“ (*redire in se (me) ipsum*), „da vrati sebe sama sebe samom“ (*se sibi reddere*), „da se sabere u sebi samom“ (*se ipsum in se colligere*), „da bude usredotočen na sebe“ (*in se intendi*), „da se vrati“ (*reverti*) i, iznad svega, „da se usmjeri/bude usmjeren“ (*convertire/convertiri*) Bogu i istini.⁶

1.1. Fatalizam i determinizam antike proizašao iz nemogućnosti adekvatnog uranjanja u čovjekovu nutrinu

Nedvojbeno je antička filozofska misao prožeta i obilježena fatalizmom i determinizmom. Ipak, je li uistinu apsolutno fatalistička, ovisi pod kojim se vidikom, teoretskim ili praktičnim, ona promatra i sukladno tome čovjek može doći do sasvim oprečnih odgovora. Tko proučava antičku misao na teoretskoj razini, zaista će nedvojbeno naići na jasne elemente fatalizma i determinizma. U tom smislu cijeli je niz vanjskih ili unutarnjih, nebeskih ili zemaljskih, duhovnih ili materijalnih uvjeta i uzročnika u antičkoj teoretskoj filozofiji temeljem kojih se zaključuje da je sudbina svijeta i čovjeka fatalistički determinirana. Svijet i čovjek doživljavaju se i osjećaju nemoćni pred nepoznatom silom koja ih upravlja kamo ona želi, bez mogućnosti utjecaja na njenu volju ako je uopće i ima ili je riječ o slijepu i nasumičnu tijeku svijeta i povijesti.

Pristupi li se pak antičkoj filozofiji kao praktičnoj znanosti, naići će se na niz moralnih i državnih zakona i propisa koji predviđaju kazne za neispunjavanje tih zakona i propisa, ponekad i nagrade za herojsko ispunjavanje istih, iz čega se ne može iščitati ništa drugo doli predokus

⁵ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Stjepan Hosu (pr.), 10,27,38, Zagreb, 2010.

⁶ Usp. Gerard O'DALY: *Augustines Philosophy of Mind*, University of California Press, 1987, Berkeley and Los Angeles, 208.

slobode čovjekova bića. U protivnom zakoni kao i kazne za neispunjavanje i nagrade za ispunjavanje istih bile bi besmislene. Sloboda poštivanja ili nepoštivanja tih zakona i propisa uvjet je postojanja nagrada i kazni i zakona samog. Najveći problem antičkih mislilaca čini se da je bio taj što su jasno osjećali tu naravnu neuvjetovanost ljudskog bića što se tiče njegove konačne sudbine, ali dalje od zahvaćanja u svakodnevnu društvenu slobodu nisu prodirali. To nije bio problem samo antičkih mislioca. Problem slobode prisutan je i danas, posebno predočavanja one naslućivane transcendentne. Sveti će Augustin taj teoretski jaz pokušati premostiti svojom, nazovimo je tako, transcendentnom psihoanalitičkom metodom.

1.1.1. Elementi fatalizma i determinizma u antičkoj teoretskoj filozofiji

To da je i koliko antička misao bila prožeta fatalizmom i determinizmom nije potrebno posebno isticati. Tako se na ovom mjestu želi samo ukratko podsjetiti na taj karakter antičke misli, a kasnije će se ukazati na to kako se, usprkos tako fatalizmom prožetoj misli i cjelokupnom ozračju, i kod njih naslućivala sloboda kao dio naravi ljudskog bića do koje, zbog navedenih čimbenika, nisu uspijevali adekvatno doprijeti.

Koju god filozofsku školu ili pravac antičke filozofije uzeli razmatrati, nemoguće je ne naići na jasna obilježja fatalizma i determinizma. Filozofski će leksikon fatalizam i determinizam definirati na sljedeći način:

- „Fatalizam (od latinski *fatalis*: sudbinom određen), vjerovanje da je sve što se zbiva unaprijed određeno i sudbinski neizbježno. U filozofiji, stajalište koje prihvaća apsolutnu nužnost svega događanja u svijetu, čime poriče ulogu duha u tome događanju, a time i samu slobodu. Čovjekov su um i volja nemoćni pred apsolutnim i nespoznatljivim uzrokom koji izaziva događaje.“⁷
- „Determinizam, spoznajno teoretsko stajalište usko povezano s kauzalnošću, tj. da je svaki događaj, ljudsko htjenje i djelovanje određeno prijašnjim uvjetima i stanjima. Prošla stanja svijeta uzrokovala su sadašnje stanje, a ono određuje buduća stanja. Taj lanac uzroka i učinaka podvrgnut je strogomu zakonu uzročnosti (kauzalnosti)“.⁸

⁷ Stipe KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 319.

⁸ Isto, 226–227.

Već u grčkoj mitologiji, koja je prethodila grčkoj filozofiji, nailazimo na fatalizam i determinizam u vjeri kako su „prirodnost i kozmički red postavljeni kao objektivna nužnost i pojavljuju se kao moćna sudbina, koja stoji i nad bogovima, pa njene odluke nitko ne može promijeniti“.⁹ Mitologija je zapravo time utjecala i ostavila negativne posljedice na grčku misao te su mnogi značajniji mislioci antičke grčke kao jednu od temeljnih zadaća filozofije vidjeli u pročišćenju grčke misli od utjecaja mitova. Međutim, to se čišćenje nije striktno odnosilo i na fatalističke i determinističke elemente koji su gotovo pa postali pravilo antičke teoretske filozofije.

Tako kod pitagorejaca možemo prepoznati svojevrzni determinizam u vidu neosobnih brojeva koji su za njih imali „neovisnu stvarnost i mističnu strukturu, oni su božansko načelo koje skladno upravlja strukturom svijeta“.¹⁰

Za Heraklita se sve u svijetu zbiva po logosu. No taj logos nije osoba, um, već neosobni objektivni zakon svega: „Po tom logosu sve se događa u prirodi i u društvu. Ni Sunce ne može prekoračiti svoje mjere – kako veli Heraklit – jer zakon kozmosa i njemu određuje putanju.“¹¹

Za atomiste pak po nužnosti nastaju i propadaju svjetovi. Nužnost je svemoguća „jer se ništa ne događa nasumce, nego je sve s razlogom i po nužnosti“.¹² No to što se sve zbiva s razlogom i po nužnosti ne znači da iza svega stoji Providnost, Um, već „slijepa mehanička kretnja koja ne mari za učinke svoga 'pokretanja'“.¹³ Tako i kod Heraklita i kod atomista imamo klasični fatalizam, iako se na prvi pogled zbog pojmova logosa i 'svrhovitosti' može pomisliti da je riječ o osobnom, razumnom, i za dijalog otvorenom uzroku i pokretaču svijeta i čovjeka.

Kod Sokrata, Platona i Aristotela, trojice najistaknutijih predstavnika grčke antičke filozofije, fatalizam i determinizam nisu prisutni u tolikoj mjeri, ako uopće i jesu. Sokrat se uglavnom bavi čovjekom i znanjem kao načinom stjecanja vrlina, što već znači nadilaženje fatalizma i determinizma. Platon pak govori o seljenju duša i njenu pročišćavanju, ali to čišćenje ipak ovisi o životu pojedinca, a ne o samovolji slijepe sudbine. Aristotel je fatalizam i determinizam zamijenio teleologijom, svrhovitošću. Sve se kreće svom ispunjenju u Bogu koji stoji na kraju svega i sve privlači k sebi. Doduše, tu nije riječ o biblijskom Bogu, ali ni o nekoj

⁹ Branko BOŠNJAK, *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela. I odabrani tekstovi filozofa*, Zagreb, 1978., 18.

¹⁰ Tonči KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, Zagreb, 2015., 49.

¹¹ Branko BOŠNJAK, *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela. I odabrani tekstovi filozofa*, 43.

¹² Tonči KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 88.

¹³ *Isto*.

slijepoj sudbini, već prije o ispunjenju svoje svrhe, što bi svakako trebalo biti nešto dobro, ostvarenje sebe, i što se ne bi moglo izjednačiti s fatalizmom i determinizmom. Može ovdje još biti riječi o determinizmu ili fatalizmu kada se radi o ljudima koji su predodređeni da se rode u određenom društvenom staležu. Ali unutar svakoga pojedinog staleža čovjek može odabirati način svog vladanja, hoće li se vladati u skladu sa zahtjevima staleža kojem pripada ili ne; hoće li ispunjavati svoju svrhu kao pripadnik određenoga društvenog razreda ili ne te tako odrediti svoju konačnu sudbinu.

Jedno od glavnih obilježja fatalizma u definiciji jest poricanje uloge duha u događanjima svijeta. Duha obilježena osobnošću i sviješću jer stoici govore o postojanju *pneume* koja je umna i prožima sve stvoreno, a naziva se još logos, svjetski um i svjetska duša, ali je za njih ona ipak materijalna. I sam „Um nije ništa drugo do tijelo...“¹⁴ tako da, iako naučavaju kako „Svijetom upravlja zakonita nužnost (fatum) ili sudbina, koju oni označuju i kao providnost“¹⁵, s obzirom na materijalni karakter i zakonitu nužnost te „providnosti“, teško bi se moglo kazati kako njihov sustav nije deterministički i fatalistički: „Ako je sve pred-određeno, načelno je moguće odrediti sve buduće događaje. Stoički determinizam određen je tvrdnjom da su svi događaji podređeni i usklađeni s univerzalnim uzročnim zakonima koji vladaju svijetom. (...) može se reći da stoički determinizam ne omogućava čovjeku slobodu, posljedično ukidajući moralna pravila i obaveze, 'jer je rezultat naših djelovanja u svakom slučaju predodređen'.“¹⁶

Epikur je pokušao stvarnost objasniti pomoću neosobnih i nesvjesnih atoma. Kretanje atoma je pravocrtno. Svaki otklon, deklinacija od toga pravocrtnog kretanja, uzrokuje nastajanje nečega novog, što bi i ljudima trebala biti vodilja u njihovu djelovanju – otkloniti svoje djelovanje od uhodane prakse kako bi stvorili nešto novo. Na taj način Epikur zastupa stajalište da sve ovisi o nesvjesnim atomima, pa i sama svijest. Ipak, poziv na svjesnu odluku pojedinca da se otkloni od uobičajenog kako bi stvorio nešto novo očito svjedoči o Epikurovu predosjećaju neovisnosti ljudske svijesti o kretanju atoma. U protivnom takav poziv nema smisla i ostaje nejasno očekuje li se od čovjeka da taj otklon od pravocrtne linije gibanja učini svojom svjesnom odlukom ili se to zbiva slučajem, odnosno svjesnim ili nesvjesnim kretanjem atoma u njemu ili utjecajem nekoga drugog izvanjskog čimbenika? Događa li se to kao plod slučaja, nije ljudima u moći mijenjati stvari. Utječe li nešto treće na atome ili čovjeka, a to je Epikur u smislu nečega svjesnog nadnaravnog odbacivao, ne preostaje drugo već da, iako je

¹⁴ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 262.

¹⁵ Branko BOŠNJAK, *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela. I odabrani tekstovi filozofa*, 19.

¹⁶ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 263–264.

imao želju pomoću kretanja atoma razbiti sudbinu: „Epikurovo objašnjenje univerzuma je mehanicističko, bez mogućnosti bilo kakve svrhovitosti. Unatoč mehanicizmu, on odbacuje vjeru u sudbinu ostavljajući manje-više neobjašnjenu slobodu ljudske volje. Epikur je u pokušaju objašnjenja mogućnosti postojanja slobode i moralnog života unutar mehaničkog univerzuma, žrtvujući konzistentnost načela takvog univerzuma, uveo ideju nepredvidljive zakrivljenosti, otklona atoma: ...tražeći sklonište od nužnosti, usuda i sudbine, on je kozmos povjerio milosti *slučaja*; a zapravo *zakrivljenost* putanja atoma, koja nije ograničena bilo kojom vrstom zakona ili pravila, sigurno nije sloboda zbog svoje udaljenosti od bilo koje određenosti i inteligencije, pa je stoga samo puka *kauzalnost*... Ideja zakrivljenosti putanje atoma tako ipak ne sadržava ideju svrhovitosti, a ono što nam se unatoč tome učini takvim ili stvarno jest svrhovito mora se objasniti slučajnim nastankom – determiniranim procesima.“¹⁷

Skeptici su imali posebnu vrstu fatalizma. Prema njima, čovjek je nemoćan išta znati i zarobljen je u vlastitim spoznajnim (ne)moćima, a ne pred nekom moćnom silom koja slijepo upravlja svijetom. To, je li zarobljen ili ne, po njima, čovjek i ne može znati: „skeptici smatraju da naša uvjerenja i percepcije nisu ni istinite ni lažne jer se stvari ne mogu procijeniti niti odrediti.“¹⁸ Paradoks je tako da čovjek zna da ne može znati, ali ako nešto i zna, u to ne može biti siguran. No kako su onda skeptici mogli biti sigurni u svoj stav?

U rimskoj filozofiji o pitanju fatalizma i determinizma kao da imamo obrnutu situaciju u odnosu na grčku antičku filozofiju. Kako je antička grčka misao prožeta fatalizmom i determinizmom, a sloboda volje se nekako intuitivno predosjeća i pretpostavlja, ali se teoretski teško dohvaća, a kamoli definira, tako je rimska antička misao, s druge strane, po nekim svojim predstavnicima, itekako svjesna slobode, i to ne samo političke, društvene, već i slobode volje: „Seneka u moralnu prosudbu po prvi put u antici, popločavajući put sv. Augustinu, uvodi pojam volje 'govoreći o volji kao zasebnoj snazi različitoj od znanja.“¹⁹ Ali dok su Grci s jedne strane bili nemoćni stupiti u dijalog s upraviteljem svijeta, paradoks je da su upravo u toj slobodi i vjeri Rimljana u mogućnost dijaloga s višim svijetom i bićima oni otišli u drugu krajnost: da su si za svaki, pa i najbezazleniji, čin ili prirodnu pojavu postavili neko biće, to jest nekog boga koji upravlja pojedinom pojavom te tako sebi načinili toliko nezamislivo mnoštvo bogova koje ih je zapravo paraliziralo u djelovanju jer više nisu bili sigurni kojem se bogu u pojedinoj situaciji najbolje obratiti s obzirom na to da bi se i neistomišljenik mogao uteći nekom bogu da

¹⁷ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 275.

¹⁸ *Isto*, 284.

¹⁹ *Isto*, 309.

osujeti njihovu namjeru. Tako im je to mnoštvo bogova jednostavno zagušilo i onemogućilo bilo kakvu plodnu komunikaciju i moć nad vlastitom sudbinom. Uostalom, taj rimski politeizam u svoje je vrijeme vrlo oštro kritizirao i sv. Augustin.

1.1.2. Sloboda volje unutar fatalizma i determinizma

Unatoč prevladavajućem pesimizmu i fatalizmu unutar teoretske filozofije, antička praktična filozofija, čini se, naslućuje nedeterminirana i slobodna čovjeka, što se očituje u zakonima i propisima iz tog vremena, a koji čovjeka upućuju na dostojanstven život. Iako se u antici pred očima prvenstveno imala društveno-politička sloboda, formulacija etičkih zakona i propisa govori da su prepoznavali i pretpostavljali čovjekovu slobodnu volju i naravno uporabu iste. Prema *Filozofskom leksikonu* sloboda volje je „obilježje volje kada nismo ni pod kakvom vanjskom ni unutarnjom prisilom: *A*-ov postupak *x* bio je slobodan ako i samo ako je *A* mogao učiniti drugačije; naša je volja slobodna kada smo u stanju birati na osnovi koje ćemo od naših želja djelovati“.²⁰ Filozof Branko Bošnjak će kazati kako etika „bez svojih teoretskih osnova nema nikakvih razloga ni stavova“.²¹ Slobodno ga se može ispraviti ili nadopuniti: da etika bez slobodne volje, odnosno unutar fatalističkih, determinističkih i mehanicističkih sustava, ako ovi dopiru do svih razina ljudskog bića, nema nikakvih razloga, a stavovi su joj besmisleni, ironični, čak i sadistički.

Ono što je najautentičnije obilježje nekog bića, pa tako i ljudskog, ne može se pukim dekretom izbrisati i gurnuti pod tepih. Sloboda je zasigurno jedno od najautentičnijih obilježja čovjeka te je teoretski fatalizmi i determinizmi filozofskih sustava nisu mogli zatomiti. Tako je još u mitološko vrijeme Grk bio „pun optimizma, bogove ne smatra opasnima, mnogo ih se i ne boji, pa im često i prkosi“.²² Ili je to izraz da je u sebi osjećao neku moć prkošenja sudbini ako je bogove doživljavao nesavršene i zločeste ili su jednostavno bili mazohisti. No i u tome se očituje svijest o mogućem prkošenju, makar uzaludnu.

Mogućnost vladanja svojom sudbinom osjećali su i pitagorejci usprkos nepromjenjivoj naravi brojeva koja skladno upravlja svijetom, čemu svjedoče religijska i asketska pravila i

²⁰ Stipe KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, 1061.

²¹ Branko BOŠNJAK, *Filozofija od Aristotela do renesanse. I odabrani tekstovi filozofa*, Zagreb, 1978., 16.

²² *Isto*, 18.

prakse sa svrhom pročišćenja duše koji bi bili čak i groteskni bez te sudbinske mogućnosti čišćenja vlastite duše. Iako su neke asketske prakse bile izvanjske naravi kao npr. jedenje ili odricanje od nekih jela u svrhu čišćenja duše, ipak ono bitno je da je čovjek svojom odlukom i pristajanjem uz određenu praksu, koliko god ova bila primitivna, mogao raditi na spasu svoje duše, odnosno odlučivati o svojoj sudbini, ne ulazeći sada u detalje u čemu se konačna sudbina sastojala.

I kod Heraklita se mogu naći elementi slobode volje, usprkos njegovu neosobnu i objektivnu logosu koji svim upravlja, i to u vidu mogućnosti čovjeka da se sjedini s tim logosom vodeći brigu o vlastitoj duši „kako bi se razumom oslobodio dima tijela koji zagušuje“.²³ Kod Empedokla je također vrlo jasno kako se sudbina duše ne odvija mimo volje pojedinca. Tako oni najvredniji ljudi stječu besmrtnost uzdržavanjem od zla, spoznanjem božanske mudrosti i uzdržavanjem od ubijanja životinja i jedenja mesa.

Slijepa mehanička kretnja atomistima ne ostavlja prostora utemeljenju i postojanju etike jer su bili „daleko od filozofskog utemeljenja moralnog diskursa“.²⁴ Ipak, i u tako slijepom sustavu Demokrit osjeća da život ima svoj cilj i smisao i da je čovjek pozvan surađivati na tom putu. Taj bi zahtjev bio besmislen ako bi se sve odvijalo slijepom mehaničkom kretnjom. Demokrit „smatra sreću ciljem života, a ona se ne sastoji u užicima tijela nego duše“.²⁵ Na putu ostvarenja tog cilja Demokrit jasno pretpostavlja čovjekovu mogućnost borbe sa svojim nižim nagnućima, time i njegovu sposobnost da odlučuje o svojoj sudbini uzvisujući „pobjedu čovjeka nad njegovim tjelesnim željama, koje su niže od umnih, uzvisujući samo kontrolu... pravdu, dobro i želju za dobrim. (...) Tako je, prema Demokritu, za dobar i sretan život važno umjereno živjeti u zadovoljstvu mogućeg jer 'Duše koje se kreću između velikih krajnosti nepostojane su i bez dobra raspoloženja. Treba, dakle, duh upravljati prema onome što je moguće...'“²⁶ Za Epikura i epikurejce mudar je onaj koji potpuno vlada svojim željama ne dopuštajući im da ga zavedu i koji nije ovisan o vanjskim uvjetima te je ključ sreće u vladanju našim unutarnjim odnosom prema svijetu.

Kod Sokrata je bitan pojam *psykhe* pod kojim se danas podrazumijeva duša. Jedno od najbitnijih obilježja fatalizma i determinizma je poricanje uloge duha u zbivanjima u svijetu. Time je dokinuta i sloboda. Sokrat otkriva u svojoj antropologiji *psykhe* koju krasi osobina

²³ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 56.

²⁴ Isto, 92.

²⁵ Isto.

²⁶ Isto.

svijesti o sebi i koje je „Čovjek sam, njegovo jastvo, zbiljska narav, pravo ja i esencija“.²⁷ Za Sokrata je čovjek samosvjesno biće, čime ima temelje za slobodu volje, odnosno već tom *psykhe* razbijeni su okovi antičkog fatalizma i determinizma koji poriču ulogu duha. Cijela Sokratova etika lijepo je usklađena sa *psykhe*, što podrazumijeva čovjekovu odgovornost za vlastitu sudbinu. Može se eventualno prigovoriti, kako su neki i činili, je li znanje dovoljno da se čini dobro, odnosno je li neznanje alibi da netko čini zlo. A prije svega treba se usuglasiti oko toga za koju se točno narav znanja podrazumijeva? Na primjer, kršćani uče da pakao postoji pa svejedno griješe jer je upitno znaju li doista što pakao jest. Nedvojbeno je da je čovjek odgovoran za prevladavanje svoga neznanja u onoj mjeri koliko mu njegove sposobnosti ili priroda materije koju proučava to omogućuje. Znanost je čovjeku „najviša vrijednost koja ga upućuje kako je (*psykhe*, nap. a.) njegovati i odgajati. Za *psykhe* se treba brinuti kloneći se loših djela koja je vrijeđaju i nanose štetu, njoj i samom čovjeku.“²⁸ Ono bitno za problem slobode, tj. slobodne volje, ovdje je neupitna odgovornost osobe za svoju sudbinu i svoj *psykhe*: „vježbanje duha, njegovo popravljivanje i usavršavanje, trud i briga za unutarnje vrijednosti istovremeno su blagotvorne za *psykhe*. (...) *Psykhe* i um moraju postati vladari nad tijelom i njegovim instinktima, a čovjek mora postići samokontrolu.“²⁹

Dualizam i seoba duša koji, između ostalog, obilježavaju Platonovu filozofiju ipak ne utječu na fatalističko i determinističko određenje čovjeka. Uostalom, već prisutnost duhovnog, pa makar u sukobu s materijalnim, jest jedan od preduvjeta razgovora o čovjekovoj slobodi. Pa ni seoba duša, u procesu vlastitog pročišćenja, ne podrazumijeva fatalizam i determinizam jer „učestalost preporađanja duše i oblik u kojem će se pojaviti ovise o njezinom ponašanju za tog života“.³⁰ Ovisi, znači, o duši samoj, o čovjeku samom. Taj čovjek nema samo moć određivati svoje ponašanje, već ima moć i ispraviti svoje ponašanje ako je ono bilo zlo. To podrazumijeva potpuno promijeniti i ispraviti svoju sudbinu ukoliko je već krenuo krivim putom jer će zlo Platon s vremenom definirati kao bolest duše koju je čovjek u mogućnosti „liječiti pravednošću i zakonima (filozofijom)“.³¹ Osim toga, Platon govori o intervenciji nadnaravnih bića koja priskaču upomoć svakom pojedincu koji želi postati sličniji Bogu, time i bolji čovjek. „Čovjek mora pokušati biti što sličniji Bogu stječući vrline, a bogovi će se pobrinuti za sve one koji žele postati poput njih. Najbolji i najplemenitiji način za to je žrtvovanje i molitva bogovima, no to

²⁷ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 123.

²⁸ *Isto*, 123–124.

²⁹ *Isto*.

³⁰ *Isto*, 152.

³¹ *Isto*, 154.

je i najbolji način postizanja sreće.³² Taj upravitelj svijeta kod Platona nije više gluh i slijep na molbe i želje ljudi i njihove sudbine.

Aristotel govori o teleološkom obilježju svijeta i čovjeka što znači da se sve kreće prema svojoj svrsi, svom ostvarenju. Tako se to nikako ne bi moglo izjednačiti s fatalizmom i determinizmom gdje je čovjek nemoćan utjecati na svoju sudbinu. Ako osjeća nemoć utjecati na svoju sudbinu, znači da ne ide svom ostvarenju. U protivnom bi to slijepo kretanje sudbine osjećao kao olakotnu okolnost ako ga ova doista vodi njegovu ostvarenju, a ne bi zazirao od nje i osjećao se pred njom bespomoćan. Osim toga, na mnogim mjestima kod Aristotela može se iščitati pretpostavka čovjekove slobode, odnosno mogućnost da upravlja svojom sudbinom: „opstanak domaćinstva i grada zahtijeva moralnost koja razumije i razlikuje dobro od zla te pravdu od nepravde, pa je etika nužna pretpostavka političkog života. Ona pak, etika, nije neka znanstvena teorija, nego je praktični priručnik o umijeću življenja.“³³ Rečeno je već više puta da etika nema smisla ukoliko čovjek po svojoj naravi nije u mogućnosti ispunjavati etičke i moralne zakone. Jasno je da je čovjek u pitanju upravljanja vlastitom sudbinom za Aristotela slobodno biće. I kao takav odgovoran je svojom slobodom na neki način doprinijeti teleološkom procesu u svijetu pa Aristotel „traži čovjekovu funkciju (*érgon*) prema njegovoj posebnosti u odnosu na druga živa bića, u *psykhe* i njezinom racionalnom dijelu s moći rasuđivanja, što je *lógos*. Prema ovome, svrha je čovjekovog življenja djelovanje *psykhe* u skladu s *lógosom*, racionalno i moralno življenje“.³⁴ To opet podrazumijeva slobodu ljudskog bića. Doduše, prema Aristotelu, čovjek je predodređen da se rodi i živi u određenom staležu. No i kod toga je čovjek slobodan ispuniti ili ne svrhu staleža kojem pripada: „Blaženstvo se sastoji u djelovanju duše u skladu s *arete* (vrlinom ili izvrsnošću), što je samo po sebi zadovoljstvo dobrom čovjeku, neovisno o vanjskim okolnostima kojima se on ne prilagođava promjenom svoje naravi. 'Pa ipak i u takvim događajima zasvijetli ljepota, kad čovjek strpljivo podnosi mnoge i goleme nevolje, ne zbog bešćutnosti, nego jer je plemenita značaja i velikodušan. Ako su djelatnosti, kao što rekosmo, ono što upravlja životom, onda nitko od blaženika ne postaje bijednim, jer taj nikad neće činiti mrska i prosta djela. Mi, naime, smatramo, kako onaj što je istinski dobar i razborit podnosi pristalo sve životne kobi i čini uvijek ono što je najljepše u danim okolnostima, kao što dobar vojskovođa na vojno najbolji način ravna vojskom kojom zapovijeda i kao što postolar od dane kože izrađuje najbolju obuću, te istim načinom i svi ostali obrtnici. Ako je

³² Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 155.

³³ *Isto*, 237.

³⁴ *Isto*, 239.

tomu tako, blažen čovjek nikad ne postaje bijedan, iako ne biva ni posve blažen dopadne li prijamovske kobi.“³⁵

Za stoički determinizam svi su događaji podređeni univerzalnim uzročnim zakonima koji vladaju svijetom i kao takav ne priznaje čovjeku slobodu, a time ni moralna pravila i obveze. Ipak, i kod njih se, usprkos tom strogom determinizmu, mogu iznaći njihova uvjerenja u postojanje slobode ljudskog bića. Tako naučavaju kako unutar zakonite nužnosti, sudbine koja upravlja svim, čovjek treba naći sebe i prema njoj odrediti svoj osobni i društveni život.³⁶ Njihova je vizija čovjeka: samostalna osobnost, rođena slobodna.³⁷ Kako je priroda umno savršenstvo, „čovjek mora svoj um uzdizati iznad tjelesnih požuda“.³⁸ Ako mora, znači da i može. Doduše, malo je nejasno koliki je prostor čovjekove slobode unutar te nužnosti: „Čovjek može djelovati samo u toj cjelini, dakle on može samo u toj *nužnosti* tražiti svoju slobodu.“³⁹ No barem određeni stupanj slobode volje unutar tog sustava postoji jer čovjek unutar te nužnosti svojom voljom „može ići s njom u skladu, a može joj se i suprotstaviti na vlastitu štetu“.⁴⁰ Iz tog proizlazi da ako se suprotstavlja nužnosti na vlastitu štetu, onda je na korist ići s njom u skladu. To više podsjeća na Aristotelovu teleologiju negoli na determinizam. „Kad to ne bi bilo tako i kad bi se oduzela i ta mogućnost osobnog djelovanja u određenim okvirima te nužnosti, cijela njihova etika ne bi imala vrijednost, (...) jer bi tada sve bilo prepušteno slučaju nekog udesa, iz kojeg ljudi uopće ne bi mogli odrediti neki smisao svega postojećeg.“⁴¹ Čak je prema stoicima u čovjekovoj moći ispravljati ono što kod njega nije u skladu s prirodom. Naravno, ispravnim etičkim življenjem.

Nemogućnost sigurne spoznaje nije spriječilo skeptike da sebi usprkos postave neke etičke principe koji pretpostavljaju i očekuju suradnju s ljudskom slobodom, i to slobodom volje, iako su sami zastupali stajalište da ne postoje objektivne etičke norme. No kako drugačije nego kao objektivne tumačiti zahtjeve da čovjek ne smije davati nikakve sudove i da šuteći treba postići *apatheia*. Očito i oni naslućuju da čovjek može svojom voljom pristajati ili odbijati opće postavljene ili prihvaćene etičke principe kada mu propisuju ili ga zakonom upućuju kako u životu postupati.

³⁵ Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 239.

³⁶ Usp. Branko BOŠNJAK, *Filozofija od Aristotela do renesanse. I odabrani tekstovi filozofa*, 19.

³⁷ Usp. *Isto*, 25.

³⁸ *Isto*.

³⁹ *Isto*, 26.

⁴⁰ *Isto*.

⁴¹ *Isto*, 27.

Sloboda volje je kod Rimljana izričitija i naglašenija nego kod Grka i tako Seneka prvi put u antici uvodi pojam *volje*. Slično kao i kod Platona, tijelo je za Seneku zatvor duše, a „duša sama je sveta i vječna, na nju se ne može položiti ni jedna ruka“. ⁴² Ona je čovjekova bit, njegovo pravo *ja*. U duši se nalazi i savjest kao duševna moć „na kojoj je izgrađena mogućnost moralnog djelovanja (...) nepogrešivi i neumoljivi sudac našeg moralnog života“ ⁴³, što naravno pretpostavlja slobodu volje. Iako „nastaje nova opreka prema volji, na onu koja je dobra i onu koja je zla“ ⁴⁴, na čovjeku je da ustrajnim radom preoblikuje svoju volju u dobru namjeru. Kako je volja zasebna snaga različita od znanja, kod Seneke, za razliku od Sokrata, „moralno zlo više nije logička pogreška jer volja može dopustiti moralno lošu djelatnost uz znanje počinitelja o naravi djela“. ⁴⁵

1.2. Prostor slobode i Augustinovo dopiranje do njega

Ovo bi dakle bio kratak pregled odnosa fatalističkih i determinističkih sustava i slobode volje u antičkim filozofskim pravcima s kojima se u svoje vrijeme sv. Augustin imao prilike susresti, ali mu pri tom nijedan filozofski pravac, zadržavajući se na osjetilnom području, nije davao dostatne odgovore na upite o čovjeku i njegovoj slobodi. Pogotovo što je više filozofskih škola glede slobode prihvaćalo determinizam. Zbog toga je i sâm, u nemogućnosti da razumije smisao i cilj ljudskog života, u mladosti upao u skepticizam. Izlaz iz toga začaranog kruga i teška duševnog stanja, kao posljedice nemogućnosti razumijevanja i nalaženja smisla, našao je prodirući u dubine ljudske osobnosti: „U nutrimi (*intus*, unutra, kao suprotnost onome što se nalazi *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.“ ⁴⁶ Ovdje dakle nije riječ o nekim ekstatičnim duševnim i duhovnim iskustvima već o kritičkom i filozofskom uranjanju u sebe. Dok je u antici možda nedostajao jasniji pristup mogućoj duhovnoj dimenziji čovjeka, s druge strane religijskoj praksi može nedostajati racionalni element. Augustin se pak u svojoj metodi vodio i vjerom i razumom. Na

⁴² Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, 308.

⁴³ *Isto*.

⁴⁴ *Isto*, 309.

⁴⁵ *Isto*.

⁴⁶ Stjepan KUŠAR, Uvod, u: Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 8.

koji je način Augustin razvijao svoju metodu? Taj put, to uranjanje do razlikovanja forme i sadržaja, bitnog i nebitnog, kod Augustina se može početi slijediti od njegova tumačenja *razumijevanja*, *intellegentia*, što predstavlja moć, ali i sam čin umskog motrenja, shvaćanja, uviđanja, razumijevanja, spoznavanja ili poimanja onog što uistinu jest.⁴⁷ A ta *intellegentia* je „svjetlost umova (kojom se sve uči) isti je onaj Bog, tvorac svih stvari“.⁴⁸ Samo umom čovjek može razlikovati formu od sadržaja te osuđuje one „koji prosudbu istine smještaju u sjetila tijela i koji misle da sve što se uči treba odmjeravati takvim nepouzdanim i varljivim mjerilima (...) A ja se tu uvijek veoma čudim, kad oni kažu kako su samo mudraci lijepi, kojim li to tjelesnim sjetilima vide tu ljepotu, kojim li putenim očima promatraju oblik i krasotu mudrosti“.⁴⁹ Doprijeti do onog što uistinu jest, do istine same, ostavljajući po strani je li to moguće naravnim ljudskim spoznajnim moćima, neupitno je nešto dobro. Štoviše, najviše dobro. Nešto što je i cilj same filozofije. Stoga svatko tko podučava druge utire im put do spoznavanja onog što uistinu jest, do istine, čini dobro. Biti učitelj, podučavati, na taj je način po sebi nešto dobro. Iako se ovo Augustinovo promišljanje odnosi na problem uzročnika zla, ono ipak može lijepo ukazati na njegovo razlikovanje i razdvajanje prividnog od stvarnog, vanjskog od unutarnjeg, forme od sadržaja. Naime, kada bi netko podučavao, u smislu samo vanjske forme, a ako ne bi razumio ili bi hotimice učio krivo, taj zapravo ne bi podučavao, ne bi činio dobro već zlo. Iz jednostavna razloga što bi na taj način ljude udaljavao od istine, čime bi činio zlo. Osobu koja tako čini ne može se nazivati učiteljem. Stoga su pojmovi *učitelj* i *zlo* međusobno isključivi: „Ako je zao, nije učitelj; ako je učitelj, nije zao.“⁵⁰ Po sebi je to jasno i svatko će se s tim složiti. Problem je što čovjek po prirodi želi sve znati i imati sigurnu spoznaju o svemu pa tako želi znati tko je u pojedinom slučaju učitelj, a tko varalica, ili principe na osnovi kojih bi to mogao razlikovati. U ovom trenutku to nije toliko bitno, već je ovo važno zato što ukazuje da se ono bitno što se čovjeka tiče nalazi u njegovoj nutrini koja je sakrivena ljudskom oku. Štoviše, izvana, po formi, dvije potpuno udaljene i isključive krajnosti, učitelj i varalica, mogu biti identični. Da bi bilo moguće razlikovati jedno od drugog, treba moći uroniti u dubine bića. U nutrini se može prepoznati je li neki čin po sebi dobro ili zlo, je li pojedini čovjek slobodan ili ne.

Što je ono po čemu je nešto dobro ili zlo? Traganje za tim odgovorom dobro će poslužiti da se prikaže i potvrdi Augustinovo istančano razlikovanje između forme i sadržaja. U dijalogu

⁴⁷ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje* (bilj.), Zagreb, 1998., 58.

⁴⁸ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj*, Zagreb, 1995., I, 8,7.

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ *Isto*, I, 1,3.

s Evodijem spominju se tri primjera zlih djela: preljub, ubojstvo i svetogrđe. Ovdje će biti dovoljno promotriti prva dva spomenuta – preljub i umorstvo. Augustin upućuje Evodija kako preljub, bar u ono vrijeme, i umorstvo nisu zlo zato što su zakonom zabranjeni, već su zabranjeni zato što su po sebi zlo. No i dalje ostaje otvoreno pitanje po čemu su to oni zlo? Ako je preljub zlo zbog nečije boli zbog bračne nevjere, Augustin podsjeća na to da bi požuda kod nekih mogla ići toliko daleko da bi podnijeli nevjeru svoje supruge kako bi se u svojoj potpunoj razuzdanosti za uzvrat domogli tuđe žene. Takav je sporazum i za Augustina i Evodija još veće zlo. Nemogućnost čovjeka da nađe odgovore na ovakve i slične složene probleme, među kojima je i sloboda, događa se po Augustinu jer se čovjek previše oslanja na vanjska osjetila „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 nekome i ne bi zgodila prilika da legne s tuđom ženom, ipak bi na neki način bilo jasno da je žudio za tim i kad bi mu se pružila mogućnost, on bi to učinio“.⁵¹ Nije bitno je li to jednako zlo kao da je preljub doista i počinjen, već Augustin jasno upućuje na žudnju, požudu u čovjekovoj nutrini koja može postojati neovisno o vanjskim mogućnostima ili nemogućnostima ispunjenja iste. Ta unutarnja požuda inicijator je izvanjskog čina kada se ukaže prilika za njeno ispunjenje.

Međutim, Augustin ide i dalje. Precizira i samu tu unutarnju žudnju. Razlikuje dobre i zle žudnje. Također, uspostavlja odnos između vanjske i unutarnje stvarnosti. Te se dvije stvarnosti jasno razlikuju jedna od druge, ali nisu odijeljene jedna od druge. Stoga pita dalje: što u slučaju umorstva koje je počinjeno iz po sebi dobre nakane – živjeti bez straha, na što svatko ima pravo? Netko, dakle, ubije čovjeka iz opravdana straha da mu ovaj ne nanese neko zlo. Primjerice, rob ubije gospodara čijih se teških zlostavljanja bojao: „Naime, zasigurno želi dobro onaj koji želi život bez straha pa stoga tu žudnju ne treba okrivljavati.“⁵² Augustin zaključuje kako se ne može u svakom zlom djelu „pronaći vlast one zle žudnje, te neće biti točno da u svim grijesima, kako bi bili zli, vlada požuda“.⁵³ Bit ovog rada nije odgovoriti na ova pitanja, već se želi pružiti iskustvo Augustinova istančana osjećaja za nutrinu i razumijevanje nutrine. Ne samo što je dopro do te dimenzije ljudskog bića, već i u njegovim nutrinama razlikuje pokrete duše i još k tome ih dovodi u vezu s vanjskim formama: „Naime, težnja da se živi bez straha nije samo u dobrih 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

⁵¹ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,III,8.

⁵² *Isto*, I,IV,9.

⁵³ *Isto*.

zločinački i odvratani život...“⁵⁴ Čovjekova nutrina prostor je gdje treba tražiti razumijevanje Augustinove misli o slobodi i gdje Augustin slobodu razumije. Augustin teži onoj razini slobode, onoj naravi slobode koja se ne može protiv svoje volje izgubiti. Naime, ako se težnja za stvarima koje protiv volje mogu biti izgubljene naziva zla žudnja, tada sloboda treba biti takve naravi ili u onim dimenzijama ljudskog bića da se ne može protiv čovjekove volje izgubiti. U protivnom ne bi bila čovjeku naravna već kažnjiva zla žudnja. Već se naslućuje da kada govori o slobodi, o istinskoj slobodi, Augustin zapravo govori o slobodi volje. Sloboda i sloboda volje za njega su jedno te isto. Ali ta sloboda volje nije svojevoljno djelovanje nego koncept s jasno utvrđenim zakonitostima kako se sloboda volje ne bi urušila, odnosno izgubila. O tim će zakonitostima biti kasnije riječi.

1.3. Problem objektivnosti Augustinove metode s obzirom na kršćansko naslijeđe

Svojim pristupom čini se da je Augustin uspio u onom što će mnogi filozofi držati teško ostvarivim, dohvatiti i predstaviti si slobodu volje kao predmet teoretskog znanja. Međutim, problem je, iz perspektive filozofije, u tome što, da bi do toga stigao, Augustin kao polazište uzima Božju egzistenciju, što bi filozofiji mogao predstavljati metodološki problem. Je li se Augustin u svom uranjanju u dubine ljudskog bića vodio samo razumom ili je ipak, svjesno ili nesvjesno, bio pod utjecajem kršćanske vjere u kojoj je odmalena bio odgajan? Doduše, iste se, tijekom jednog razdoblja mladenaštva, odrekao, ali čak i u tom razdoblju sve je filozofske pravce kojima se priklanjao ili se s njima samo susretao nesvjesno stavljao u odnos s osjećajima i duševnim stanjima koje je u njemu pobuđivalo kršćanstvo, odnosno ime i osoba Isusa Krista: „I što god je bilo bez tog imena, ma koliko učeno, dotjerano i vjerodostojno bilo, nije me moglo potpuno obuzeti.“⁵⁵ I prilikom uranjanja u čovjekove nutrine, koje je doduše uslijedilo nakon njegova povratka kršćanskim korijenima i kod kojeg se Augustin nastojao voditi racionalnom metodom, osjeti se utjecaj kršćanstva: „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.“⁵⁶

⁵⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,V,11.

⁵⁵ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 2010., 3,4,8.

⁵⁶ Stjepan KUŠAR, Uvod, u: Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 8.

Neosporno je da je odgoj u kršćanskom duhu imao velik utjecaj na Augustina. Sam Augustin u *Ispovijestima* ne krije kako je još kao dječak slušao „o vječnom životu koji nam je obećan po poniženju Gospodina Boga našega, koji se snizio do naše oholosti“⁵⁷ i kako je „bio znamenovan znakom njegova križa i okrijepljen njegovu solju, već tamo od utrobe majke svoje, koja se mnogo uzdala u tebe“.⁵⁸ Ipak se ne smije izgubiti iz vida da je Augustin imao slobodu propitivanja i uspoređivanja kršćanskog nauka s filozofskim pravcima svog vremena. I kako je bilo legitimno da tijekom dobrog razdoblja života ne samo posumnja u baštinjenu vjeru, već je zajedno sa Svetim pismom i odbaci kao nedostojnu u usporedbi s filozofima poput Cicerona, isto je tako legitiman i njegov povratak na kršćanstvo. Tim više što je taj povratak uslijedio nakon pomna kritičkog ispitivanja i osobnog prijanjanja uz filozofske pravce njegova vremena koji su ga na kraju ostavili posve prazna i u tešku duševnom stanju. Razočaran svim tim svjetonazorima i filozofijama počeo se ponovno oprezno i kritički vraćati kršćanskim korijenima. Naposljetku je došao do one za kršćanstvo čuvene misli: „i nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi.“⁵⁹ Upravo zbog svega tog duhovnog puta Augustinov koncept slobode doima se izazovnim za istraživanje.

1.4. Intenzitet mogućeg utjecaja kršćanske vjere i majke Monike na Augustinov duhovno-misaoni razvoj

Augustinova je majka Monika imala značajnu ulogu pri usađivanju katoličke vjere u Augustinovo biće. Neke moderne struje iz nekih svojih interesa, o čemu će biti riječi kasnije, pokušavaju tu njenu ulogu marginalizirati ili čak negirati, što bi Augustinu kao objektivnom filozofu svakako išlo u prilog. Međutim, takav pristup Augustinova proučavanja bio bi neautentičan, a zaključci o njegovoj misli, u ovom slučaju o slobodi, iskrivljeni jer koncept i vrijednost Augustinova stava o slobodi, nakon svih lutanja, gotovo isključivo proizlaze iz zasada i iskustva katoličke vjere i čovjeka kao transcendentna bića: „Iznad svega bio je kršćanin. I u namjeri je ostao takav, pa i onda kada je zanemarivao katoličku vjeru. Tu činjenicu treba imati na umu onaj tko želi razumjeti njegov unutarnji razvoj; to je možda najposebniji vidik njegove osobnosti.“⁶⁰ Postavlja se pri tom pitanje može li odgoj primljen u djetinjstvu biti

⁵⁷ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 1,11,17.

⁵⁸ *Isto*.

⁵⁹ *Isto*, 1,1,1.

⁶⁰ Anto MIŠIĆ, Tisućušeststota obljetnica obraćenja sv. Augustina, u: *Obnovljeni život*, 42 (1987.) 1, 69–70.

mjerodavan u pitanju ocjene objektivnosti nečije filozofske misli? Naime, nema filozofa, nema osobe koja nije primila neki odgoj u djetinjstvu ili bilo koji drugi utjecaj koji je formirao njen pogled na svijet te se ipak to naslijeđe nije uzimalo kao ono presudno i konačno za ocjenu objektivnosti njihove misli. Zašto bi kršćanski odgoj po tom pitanju bio iznimka i trebao opravdanje da ne utječe na nečiju objektivnost kasnije tijekom života? Vjerojatno postoje mnoge druge vjerodostojnije metode i načini za ocjenu objektivnosti nečije misli od njegova odgoja. S obzirom na to da je kršćanstvo ipak temeljno obilježje Augustinova bića, neophodno je dati kratak uvid u njegovo djetinjstvo i iskustvo kršćanske vjere u tom ranom razdoblju njegova života, ne u svrhu propitivanja objektivnosti njegove kasnije misli o slobodi već u svrhu njena boljeg razumijevanja.

Augustin, prvorodenac roditelja oca Patricija i majke Monike, rođen je u Tagasti 13. XI. 354. Bila je to obitelj skromnih materijalnih mogućnosti, ali koja je gajila velike, prije svega svjetovne, ambicije za sina Augustina. Kao trgovačko središte i jedno od glavnih ekonomskih područja Mediterana, područje oko Hipona i Kartage gdje je Augustin odrastao bilo je razvijeno i kao multikulturni centar. Intelektualne ideje sa svih strana Mediterana slijevale su se ondje zajedno s materijalnim dobrima.⁶¹ Otac Patricije je tek pred smrt prihvatio kršćanstvo tako da je za svjetovni ugled i uspjeh svoga sina bio spreman u njegovo obrazovanje ulagati više sredstava negoli su mnogo bogatiji roditelji ulagali u svoju djecu dok za njegov duhovni razvoj nije previše mario. Augustin ga opisuje kao dobra i iskrena, ali i sklona „srdžbi i pokatkada preslobodna ponašanja“.⁶² Ipak, Patricije se nije protivio kršćanskom odgoju svoje djece za koji je bila odgovorna njegova supruga i Augustinova majka Monika, poštujući njezinu vjeru. S druge strane, majka Monika je u kršćanskom, katoličkom svijetu postala sinonimom ustrajne molitve i nelegitimno je u Augustinovu duhovnu sazrijevanju zanemariti ili zaniijekati utjecaj njegove majke koja je tu vjeru silno željela prenijeti i na sina: „Jer ona se trudila da ti budeš moj otac, Bože moj...“⁶³ Upravo će se takav odgoj, određen odgovornošću pred osobnim i vječnim dobrom, nasuprot očevu pristupu životu i odgoju prvenstveno za svjetovni uspjeh, Augustinu otkriti kao odgoj i život u slobodi i za slobodu.

U Augustinovu djetinjstvu takav je pristup vrlo brzo dao vidljive rezultate: „Svojim dobrim primjerima, svojim molitvama živo je djelovala na srce Augustinovo u prilog katoličkoj

⁶¹ Usp. Lawrence Charles MOREY, *How Unsearchable God's Ways: Grace and Free Will in the Thought of Cassian and Augustine*, Toronto, 2005., 6.

⁶² Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, u: *Crkva u svijetu*, 22 (1987.) 3, 242.

⁶³ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 1,11,17.

vjeri.⁶⁴ Pri tom nije zanemarila Augustinovu izobrazbu koja je za Moniku imala velik značaj jer „majka je vjerovala da ozbiljna i temeljita izobrazba neumitno vodi Bogu“.⁶⁵ Njezina se nepokolebljiva vjera očitovala i u strpljivu podnošenju nagle naravi i bračne nevjere supruga Patricija: „Čekala je naime da se na nj spusti tvoje milosrđe pa da postane i čist kad uzvjeruje u tebe.“⁶⁶ U tomu je na kraju i uspjela te je Patricije potkraj svoga zemaljskog života primio krštenje. Kasnije se s istom ustrajnošću nosila s razvratnim životom sina Augustina. Nije tu nipošto bila riječ o fatalizmu, apatiji ili defetizmu kod supruge i majke, već o dubokoj vjeri da svojim žrtvama i molitvama može utjecati na 'sudbinu'. Sigurno je i to majčino tiho i strpljivo, a na kraju i djelotvorno suočavanje sa životnim izazovima i 'sudbinom' ostavilo traga i na Augustinu koji se na živom majčinu primjeru mogao osvjedočiti u osobnog i za dijalog otvorenog uzroka svega događanja u svijetu i u životu pojedinca. Po majci primljena vjera u Isusa Krista očitovala se kod Augustina od najranijih njegovih dana: „Moje je nježno srce, *po milosrđu tvome, Gospodine* (Ps 25,7), već s majčinim mlijekom pobožno upilo to ime Spasitelja moga, Sina tvoga, i duboko ga u sebi zadržalo.“⁶⁷ Još kao dječak obraćao se molitvom Bogu u svakodnevnim potrebama. *Ispovijesti* donose dirljiv i pomalo potresan primjer u kojem dječčić Augustin očituje svoju vjeru u Boga obraćajući mu se s molitvom da prestane dobivati batine u školi: „Već sam te kao dječak počeo moliti, *pomoći i utočište moje* (Ps 94, 22), i da bih te zazivao, kidao sam čvorove svoga jezika i molio sam te, malen ali ne malenim žarom, da ne bih dobivao batina u školi.“⁶⁸ Još snažniji primjer zrelosti i ozbiljnosti njegove vjere iz dječaćkih vremena u osobnog i za dijalog otvorenog upravitelja ljudskih sudbina očitovao se kada je zbog bolesti želuca dobio groznicu i gotovo je umro. Kako su ljudi u ono vrijeme krštenju prilazili kao odrasli, Augustin tada još nije bio kršten. Stoga je u tim trenucima bolesti žarko i s velikom vjerom tražio krštenje: „vidio si, Bože moj, jer si već bio moj čuvar, kakvim sam zanosom srca i kakvom vjerom tražio krštenje Krista tvoga, Boga i Gospodina moga.“⁶⁹ Do krštenja tada ipak nije došlo jer se naglo oporavio. Ovaj će Augustinov postupak biti zanimljiv u usporedbi s Augustinom kao manihejcem kada je u sličnoj situaciji i u vlastitoj intelektualnoj nadutosti odbio primiti krštenje, a ismijao je i čin krštenja prijatelja u teškoj groznici. Ovaj ga je zbog toga oštro prekorio, iako ga je do tada Augustin uspio pridobiti na maniheizam.

⁶⁴ Ivan Petar BOCK, Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja, u: *Život*, 11 (1930.) 3, 159.

⁶⁵ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 243.

⁶⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 9,9,19.

⁶⁷ *Isto*, 3,4,8.

⁶⁸ *Isto*, 1,9,14.

⁶⁹ *Isto*, 1,11,17.

2. POSTUPNO I CJELOVITIJE RAZUMIJEVANJE SLOBODE

Po načinu bivstvovanja Augustin razlikuje tri vrste bića: ona koja postoje, ona koja žive i ona koja razumiju, pri čemu bi postojanje bilo najniži oblik bića, potom bi viši oblik bilo ono biće koje postoji i živi, a najviši oblik ono koje i postoji i živi i razumije. Postoji, primjerice, kamen ili mrtvo tijelo, ali ono niti živi niti razumije. Životinje postoje i žive, ali ne razumiju. Dok čovjek postoji, živi i razumije. Tako „sve ono što živi ne zna da živi, premda sve ono što zna da živi, nužno živi“.⁷⁰ Tako, znati da se živi iznad je življenja samog. Ali ne i života samog. Jer bez života nema ni mogućnosti razumijevanja. Već je znati da se živi viši oblik života. No znati da se živi nije još i mudrost. Mudrost bi bila još viši, najviši oblik života.

U toj shemi ne može se ne prepoznati i Augustinov životni put. Razdoblje stihijskog zadovoljenja hirova i kasnije sve pogibelnijih strasti odgovaralo bi drugom stupnju iz te sheme – življenju bez razumijevanja. Uslijedilo je razdoblje lutanja i priklanjanja raznim filozofskim pravcima njegova vremena, što bi se moglo prepoznati kao treći stupanj iz njegove sheme – razumijevanje ili, s obzirom na čovjekovu nemogućnost da u potpunosti sve razumije u ovom životu, razdoblje nastojanja oko razumijevanja. Drugim riječima, nastojanje oko višeg oblika života, što je u konačnici kod Augustina rezultiralo i nastojanjem oko mudrosti, odnosno najvišeg oblika života kojeg je on prepoznao u kršćanstvu. Stoga je u kontekstu te sheme zanimljivo promotriti Augustinovo odrastanje i sazrijevanje tijekom mladenaštva i iskustvo slobode u tim različitim razdobljima, etapama njegova života.

2.1. Sloboda življenja uz zanemarivanje razumijevanja u Augustinovu mladenaštvu

Slobodu Augustinove mladosti najbolje opisuje definicija slobode i slobodne volje *Filozofskog leksikona* po kojoj je Augustinov postupak *x* bio slobodan ako i samo ako je Augustin mogao učiniti drugačije. Volja mu je bila slobodna kada je bio u stanju birati na osnovi koje će od svojih želja djelovati isključujući pri tom u velikoj mjeri pokušaj razumijevanja svojih postupaka i svaku možebitnu moralnu perspektivu, koju se ni u *Leksikonu* ne spominje.

⁷⁰ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,VII,16.

Mladi je Augustin smisao života u slobodi nalazio u težnji za ispunjenjem tjelesnih užitaka te se dao upravljati svojim strastima kao onim željama između kojih može birati svoje djelovanje. Tako uza svu primljenu vjeru od najranijih dana ipak nije bio pošteđen izazova pa ni moralnih posrtaja, počevši od školske dobi kada ga je pretjerana sklonost igri odvlačila od učenja. Iako sam neće odveć cijeniti sve nauke koje je primao u školi, posebno gledajući iz perspektive vremena kada je pisao svoje *Ispovijesti*, priznaje da tada te nauke nije odbijao zbog toga što ih je smatrao bezvrijednima i štetnima za ljudsku dušu, već ih je odbijao zato što je bio lijen i igra ga je odveć odvlačila od učenja. Istovremeno su mu u duši počele nicati i sklonosti prema častohleplju, slavi, a budila se i požuda koja se očitovala u sklonosti prema kazališnim predstavama koje su u njegovo vrijeme prvenstveno bile namijenjene odraslima i njihovim niskim nagonima. Iz strasti prema igri i predstavama počeo je pretjerivati u lažima i prijevarama postajući svima mrzak. Augustin spominje i krađe iz podruma i sa stola roditelja, a ukradenim je stvarima kupovao prijateljstva i pobjede u igrama iz lude želje za isticanjem. Kako je rastao, rasle su i mnoge druge sklonosti koje je doživljavao kao novootkrivene ponude slobode. Kod Augustina se prije svega misli na pohotu. Ovdje kao da su, po Augustinovim riječima, zakazali i njegovi roditelji odveć zaokupljeni njegovom svjetovnom karijerom: „Moji se nisu brinuli da me u tom padanju spase ženidbom, nego su se brinuli samo za to da naučim što bolje sastavljati govor i vještom riječi uvjeravati.“⁷¹ Za oca će kazati da „nije mario kako napredujem pred tobom i kako čisto živim. Glavno je bilo da dospijem daleko u nauci“⁷², a njegova majka: „Nije se brinula za to jer se bojala da bračna veza ne bi zakočila moju nadu, ne onu nadu koju je majka imala u tebe s obzirom na budući život, nego nadu u pogledu moje izobrazbe, koju su mi odviše željeli moji roditelji.“⁷³

Tako ga s jedanaest godina šalju na školovanje u obližnji grad Madauru bez roditeljskog nadzora: „Nije tu imao brižnog nadzora svoje majke. Uz to su u onoj dobi štetno djelovali na vjerski i moralni razvitak živahnog dječaka vjerski indiferentizam njegovih učitelja i sadržaj klasičnih spisa pa i prirođena lakoumnost njegova i njegovih drugova.“⁷⁴ U takvu ozračju grada Madaure i u tim mladenačkim godinama sloboda mu je i dalje bila osigurati si uvjete za zadovoljenje svojih strasti. U takvu stanju, kako i sam svjedoči, zamračilo mu se srce te više nije bio u stanju razlikovati istinsku, prijateljsku, *od srca k srcu* ljubav, od one sebične, interesne požude.

⁷¹ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 2,2,4.

⁷² *Isto*, 2,3,5.

⁷³ *Isto*, 2,3,8.

⁷⁴ Ivan Petar BOCK, Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja, 119.

2.1.1. Sloboda dokolice

Besposlica je za čovjeka uvijek bila uzrok mnogoga zla. Tako je i u Augustinovu slučaju besposlica dodatno raspirila njegovu požudu nakon što je zbog pomanjkanja novčanih sredstava bio primoran prekinuti školovanje u Madauri te se vratiti u rodnu Tagastu. Ondje je, slobodan od školskih obveza, provodio dane u besposličarenju: „Provalija otvorena u Madauri, sve se više otvarala. Daleko od roditelja, duboko je padao. Prepustio se strastima i dokolici. Djetinje mane ustupile su mjesto pravim porocima“⁷⁵, o čemu i sam bez zadržke svjedoči u *Ispovijestima*: „Raspaljivao sam se nekoć u mladosti da se nasitim pakla. Osmjelih se i podivljah u prevrtljivim i mračnim ljubavima“⁷⁶ i „trnje požudâ prebuja mi preko glave, i nije bilo ruke da ga počupa“.⁷⁷

Takvo je stanje rađalo novim 'izazovima', prije svega u njemu samom, na koje je u svojoj 'slobodi trebao' odgovoriti. Nije mu više bilo dovoljno samo padati u blud, već se odao hvalisanju svojim opaćinama i u njima se nadmetati s istomišljenicima. Često je i izmišljao opaćine kako naizgled po razuzdanosti ne bi zaostajao za sudrugovima: „kad nije bilo čina kojim bih se izjednačio s propalicama, izmišljao sam da sam počinio ono čega nisam počinio.“⁷⁸ Kasnije više nije ni sam tjelesni užitak bio smisao već težnja za pohvalama, odnosno na kraju je, prema vlastitom priznanju, počeo činiti zlo iz jednostavna razloga – da učini zlo. Toliko je ljubio samo zlo. Počeo je činiti što god mu se prohtjelo bez prevelika smisla ili koristi osim da čini ono što želi i može učiniti. To se posebno očitovalo u krađi krušaka sa susjedova stabla. Tu je krađu sa sudrugovima počinio ne da bi se nasitio ili utažio žeđ niti iz prevelike želje za tim voćem, jer ih je imao kod kuće u izobilju. Tu je krađu počinio tek toliko da poćini zlo. Iz ljubavi prema zlu. Iz čiste objesti. A on i prijatelji su na kraju te kruške pobacali svinjama.

⁷⁵ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 243.

⁷⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 2,1,1.

⁷⁷ *Isto*, 2,3,6.

⁷⁸ *Isto*, 2,3,7.

2.1.2. Kulminacija u Kartagi

U takvu duševnom stanju u kojem se na svoje opačine smijao kao da mu je netko škakljao srce⁷⁹ odlazi u Kartagu nakon što mu je majka uz pomoć obiteljskog prijatelja, a nakon smrti oca Patricija, osigurala novac za nastavak školovanja. Iznad svega Augustin se dao na izučavanje retorike, što se smatralo ključnim za napredovanje u karijeri.⁸⁰ Ondje je nastavio s razuzdanim životom, posjetima kazalištima, a pohotne misli i želje gajio je i u crkvi. Uza sve to rodilo se i častohleplje i težnja za bogatstvom: „U takovoj atmosferi usred svjetskog grada Kartage sam sebi prepušten, Augustin je u svojoj za dobro i zlo vanredno osjetljivoj duši malo po malo posve ugušio one nježne klice kršćanstva, što ih je majka Monika dotada usadila i brižno gajila.“⁸¹ Njene je opomene da ne griješi bludno, a posebno da ne zavodi udane žene, smatrao majčinim tlapnjama i vjerojatno ograničavanjem vlastite slobode. S vremenom počinje shvaćati da ne može kontrolirati svoju pohotu te je pokušao istu staviti pod nadzor tako što si je našao priljeznicu u Kartagi. Iz te veze rodio mu se sin Adeodat. U tome se postupku ipak naslućuje početak refleksije nad vlastitim životom. Prepoznaje da on nije gospodar svojih strasti već njihov rob. Dok je izvana živio nesputano i slobodno, istodobno iznutra osjeća nemalu zarobljenost. Oslobođenje od te vrste zarobljenosti nisu mu mogli donijeti izvanjski tjelesni postupci poput nalaženja priljeznice u težnji za oslobođenjem od požude. Za oslobođenje trebalo je uroniti u duhovnu dimenziju, što tada još nije u potpunosti razumijevao. Na taj put krenuo je pomoću filozofije.

2.2. Pokušaj oslobođenja duha filozofijom

Izgraditi uspješnu karijeru Augustinu je u tom razdoblju bilo na prvom mjestu. Biti ugledan retor vjerojatno je čak preuzelo primat pred tjelesnim nasladama. No u njegovoj devetnaestoj godini, na trećoj godini studija, morao je pročitati Ciceronovo djelo *Hortenzije*. To djelo raspravljalo je o djelatnostima i plodovima duha kao što su poezija, govorništvo i povijest. Ciceron iznad svih njih stavlja filozofiju koja „daje mir životu i spokoj duši i u samome času

⁷⁹ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 2,9,17.

⁸⁰ Usp. Lawrence Charles MOREY, *How Unsearchable God's Ways: Grace and Free Will in the Thought of Cassian and Augustine*, 6.

⁸¹ Ivan Petar BOCK, *Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja*, 121.

smrti“.⁸² Bez obzira na njegov skepticizam Ciceron će i kasnije za sv. Augustina biti autoritet i Augustin će ga smatrati jednim od antičkih mudraca.⁸³ Složit će se s Ciceronom koji uzdiže filozofiju, ali samo onu koja doista, u skladu sa svojom biti, nastoji oko traženja mudrosti, a odbacuje sve one filozofe i filozofije kojima je cilj i smisao osobno nadimanje i međusobno nadmudrivanje bez nastojanja da se traži mudrost sama. Filozofijom ne smatra onu misaonu djelatnost gdje je u središtu pozornosti stvaranje novih riječi i pojmova, a ne stvarnost koja se tim pojmovima želi izreći. Mudar čovjek ne bi smio biti zanatlija riječi već istraživač stvarnosti.⁸⁴ Takve samozvane filozofije, za Cicerona, pune su zabluda i neistina. Uz to moralnost spominje kao nezaobilaznu stvarnost na putu blaženstva, kojem istinska filozofija dovodi: „cilj mudra čovjeka jest da u sebi spozna besmrtni duh, da se preda traženju istine, da izbjegava poroke i da se vježba u vrlinama. Dosljedno tome idealu za ovaj život na prvo mjesto stavlja postizanje umjerenosti, mudrosti, jakosti i pravednosti, a za drugi obećava spoznaju Stvoritelja svih stvari. Na kraju savjetuje izbjegavanje bogatstva, slasti i časti, jer oni rastresaju čovjeka i skreću ga s puta prema istini i blaženstvu.“⁸⁵

Ciceronova misao oduševila je Augustina i proširila mu obzore dajući mu naslutiti vrijednosti i užitke iznad pojave stvarnosti koja mu je malo-pomalo postajala sve veći teret, a ne prostor slobode: „tada kao mladić od 19 godina gledao je taj spis poput divne objave, u kojoj je sama sebe našao. Od ovog časa drži on jedinu istinu vrijednom da je istraži. Svaka nada, koja ne vodi do istine, do besmrtnosti, ne vrijedi više ništa za nj. Ovdje on konstatira početak svojega obraćenja Bogu.“⁸⁶

U kontekstu problema objektivnosti Augustinove metode uranjanja u čovjekovu nutrinu zanimljivo je što ga je na povratak kršćanstvu potakla upravo filozofija preko Cicerona koji „promjeni moja čuvstva i k tebi samome, Gospodine, okrenu molitve moje, a želje i čežnje moje učini drugačijima. Odjednom mi omrznu sva isprazna nada te sam stao žudjeti za besmrtnom mudrošću nevjerojatnim žarom srca svoga, i počeo sam se dizati da se vratim k tebi. (...) nisam dakle tu knjigu čitao da izoštrim jezik niti je ona na me djelovala stilom, nego sadržajem“.⁸⁷ U prilog objektivnosti njegove metode, čija verifikacija ipak nije primarni dio ovog rada, osim što je njegov povratak kršćanskim korijenima krenuo preko filozofije, govori i činjenica da je u

⁸² Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 244.

⁸³ Usp. Stuart SQUIRES, *Contra academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue*, u: *Scottish Journal of Theology*, 64 (2011) 3, 255.

⁸⁴ Usp. *Isto*, 256.

⁸⁵ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 245.

⁸⁶ Ivan Petar BOCK, Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja, 156.

⁸⁷ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 3,4,7.

tom prvom pokušaju povratka Augustin ipak odbacio Sveto pismo kao nedostatno u odnosu na filozofiju i prije konačnog povratka kršćanskoj vjeri priklonio se različitim filozofskim strujama svog vremena.

2.3. Razočaranje Svetim pismom

U potrazi za istinskom mudrošću Augustin se okreće svojim korijenima i daje se na proučavanje Svetog pisma. Svetom pismu pristupa kritički ne prihvaćajući slijepo njegov sadržaj. Bolje rečeno, pristupa kao književni kritičar, nevješt upoznati dubine sadržaja i svetopisamske poruke. Štoviše, vođen isključivo razumom, razočarava se njim. Ne mogavši umom prodrijeti njegovu dubinu, doima mu se prejednostavno: „Nesređeni vjerski duh u 20. godini života: iz mladenačke vjerske obuke sačuvao je samo nejasan i prestrog pojam o vjeri, kao da tu nema 'razumne službe', a s druge strane oholost ga poticala da prezre neklasički pisano Sveto pismo 'kao bablje bajke'.”⁸⁸ U usporedbi s Ciceronovim *Hortenzijem* Sveto pismo mu je djelovalo nedostojno bilo kakve usporedbe s umnošću Ciceronova djela: „Moja je, naime, nadutost bježala od njezine skromnosti, a moja oštroumnost nije prodirala u njezine dubine. Ali je ona ipak bila takva da je rasla s malenima, no meni je bilo ispod časti da budem malen. Nadut od oholosti sâm sam se sebi činio velik (...); to je nešto što nije shvatljivo oholima a nije otkriveno ni djeci. Zdanje je to s niskim ulazom, no unutra je visoko i ovijeno tajnama. A ja nisam bio takav da sam mogao ući u nj i sagnuti šiju da se prilagodim takvu hodu.”⁸⁹

Nažalost, ni tumači Svetog pisma koje je do tada slušao nisu mu na zadovoljavajuć način znali približiti poruku Pisma: „Razočarao se službenim tumačenjem Biblije Katoličke crkve, a kao dobru poznavao latinskog jezika smetao mu je dosta nespretan prijevod kojim se služio, najvjerojatnije 'Vetus italica'.”⁹⁰ Nedovoljno dobro protumačeno, odnosno od Augustina nedovoljno dobro shvaćeno, Sveto pismo rađa mu dvojbu: vjera ili razum: „Vjera mu se pričinja kao nešto otajstveno i sveto što razum ne može doseći, o čemu nema ništa reći, čemu se mora pokloniti. Budući da to nije htio, nastala je dilema...”⁹¹ S obzirom na kasniji stav zanimljiv je

⁸⁸ Ivan Petar BOCK, *Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja*, 157.

⁸⁹ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 3,5,9.

⁹⁰ Anto MIŠIĆ, *Tisućušeststota obljetnica obraćenja sv. Augustina*, 70.

⁹¹ Đuro PUŠKARIĆ, *Aurelije Augustin – Bogotražitelj*, 246.

ovaj njegov pogled na odnos vjere i razuma dok će mu kasnije vjera biti neophodna da bi mogao i razumijevati.

Ciceronovo djelo Augustina nije zapalilo za ovog ili onog filozofa, za ovu ili onu filozofsku školu ili struju. Ni za samog Cicerona. Augustin se zapalio za mudrost samu, za nastojanje razumijevanja svog i svega postojanja: „uživao u onom poticaju samo zbog jednog razloga: ono me razmišljanje pobuđivalo, raspaljivalo i zagrijavalo da ljubim, da tražim, da steknem, da posjedujem i da čvrsto zagrlim ne ovu ili onu struju, nego samu mudrost.“⁹² Žeđ za spoznajom besmrtnosti mudrosti odvela ga je do manihejaca, gnostičko-dualističke sekte, kojima ga je privuklo njihovo glasno, ali isprazno nadimanje pojmovima istine, mudrosti i, filozofiji moguće sporno, Kristovim imenom.

2.4. Augustinovo pristupanje manihejcima i utjecaj maniheizma na Augustinovo shvaćanje slobode i odgovornosti

Pojedini modernistički znanstveni krugovi, spomenut će ih se u nastavku, vjerojatno vođeni nekim svojim interesima, vide maniheizam kao izvorno nadahnuće koje je oblikovalo Augustinovu teologiju i filozofiju i samog Augustina kao mislioca, pa i svećenika i biskupa. Taj utjecaj potom dalje protežu i na cijelu Katoličku Crkvu. No takvo što može proizlaziti jedino iz površna shvaćanja Augustinove misli i u krajnjem slučaju Svetog pisma, odnosno iz nerazlikovanja sadržaja i forme, unutarnje i vanjske stvarnosti ili smisla, onih dviju razina koje je Augustin lijepo prepoznao i razlikovao i ujedno postavio u zdrav odnos. Razlog ovakvih pogrešnih zaključaka s jedne strane proizlazi iz toga što obje strane crpe iz istog izvora – kršćanstva – što je urodilo nekim, prije svega, pojmovnim sličnostima, ali potpuno različita sadržaja. Razlika pak proizlazi iz toga što su manihejci Sveto pismo tumačili doslovno, uz to još i nekom svojom iskrivljenom logikom i neznanstvenim tlapnjama, dok je Augustin Sveto pismo prihvatio tek kada je dospio do njegova duhovnog smisla. Nakon toga nije nimalo štedio manihejce i njihov pristup Svetom pismu i stvarnosti općenito: „Jer vaši se blesavi i bezbožni

⁹² Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 3,4,8.

argumenti ni na koji način ne mogu usporediti s predavanjima svetih i učenih ljudi katoličke Crkve u kojima oni tumače Sveto pismo onima koji su zainteresirani i toga dostojni.“⁹³

Gledajući dakle površno, i to vrlo površno, može se o utjecaju maniheizma na Augustina govoriti afirmativnim tonom. Ako i jest maniheizam pridonio razvoju Augustinove misli, to bi bilo moguće zato što je Augustin, upoznavši se s manihejskim svjetonazorom, uložio sve svoje intelektualne i duhovne kapacitete kako bi razotkrio njihove besmislice. Jer sve najgore što se u filozofijama onog vremena moglo naći Augustin je sve to dobio u maniheizmu samom: determinizam, fatalizam, radikalni dualizam, neznanstvenost, mitologiju, naglašeni materijalizam... „Stoga sam također držao da postoji i neka takva supstancija zla, da ima svoju masu, ružnu i neoblikovanu, bilo gustu, koju nazivahu zemljom, bilo tanku i nježnu, kao što je zračni sloj: nju zamišljaju kao zlobnoga duha koji gmiže po našoj zemlji. A kako me moja pobožnost, kakva god bila, silila vjerovati da dobri Bog nije stvorio nikakvu zlu narav, zamišljao sam da postoje dvije mase koje su međusobno suprotne, jedna i druga neograničene, ali zla masa na nižem stupnju, a dobra na višem, i iz toga kužnog izvora izvirala su ostala moja svetogrđa.“⁹⁴

Osim dobro plagiranih filozofskih i teoloških formi maniheizam ne nudi nikakav sadržaj, a još manje znanstvenu utemeljenost. Intelektualni potencijal koji je sv. Augustin posjedovao daleko je nadilazio ono što su mu manihejci teološki, filozofski i znanstveno mogli ponuditi, a kamoli ispuniti: „Pitanje je do koje je mjere Augustin prijanjao uz maniheizam. Da je revnovao za njih, nema sumnje (...) Ipak, on tvrdi na više mjesta da nije nikada potpuno pripadao njima, jer nisu zadovoljavali njegov razum.“⁹⁵ Augustin s vremenom prepoznaje da manihejska građevina samo izvana djeluje velebno dok iznutra zjapi prazna: „I išao sam krivim putovima u svetogrđnom praznovjerju.“⁹⁶ Došavši do tih spoznaja, počeo je tražiti način kako da se izvuče iz ovih manihejskih obmana. Obmana koje one očajnički žedne istine kao što je žedao Augustin poput fatamorgane odvlači sve dublje u znanstvenu i duhovnu pustoš, ostavljajući ih u toj pustoši da neutaženi skapavaju za istinom. Tako na više mjesta sv. Augustin govori o svom beznađu, nezadovoljstvu i razočaranju tijekom boravka među manihejcima: „Pokrećeš ono pitanje koje me žestoko mučilo kad sam bio mladić te me iscrpljena gurnulo i oborilo među krivovjerce [manihejce, nap. a.]. Tim padom sam bio tako ophrvan i zarušen tolikom gomilom

⁹³ Usp. Saint Augustin, *The Catholic and Manichean Ways of Life*, Donald A. Gallagher (pr.), u: *The Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1966., 15.

⁹⁴ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 5,10,20.

⁹⁵ *Isto*, 170. (kom. ur.)

⁹⁶ *Isto*, 8,7,17.

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.“⁹⁷ Kod toga Augustin nije bio nimalo suzdržan u ocjeni manihejskih argumenata koji „niti su vješti ni pobožni već ih ispraznim hvalisanjem šire uokolo nastojeći samo zaraditi pljesak neukih“.⁹⁸

2.4.1. Manipuliranje značajem manihejskog utjecaja na Augustinovu misao

Usprkos takvu Augustinovu stavu prema maniheizmu neki će moderni „znanstvenici“ i dalje nastojati Augustinovu misao svesti na maniheizam, što je moguće postići jedino zloupotrebljavajući njihove zajedničke forme (biblijski izvori, teme i pojmovi) na način zanemarivanja međusobnih očitih razlika u sadržaju koje pridaju tim formama. Tako će Wallace Matson u članku *From Thales to Ockham* objavljenom 2000. u *A New History of Philosophy*⁹⁹ u ime mnogih svojih kolega zaključiti kako je Augustin obratio Crkvu na maniheizam dok će Johannes van Oort kazati kako se u nekim temeljnim odrednicama Augustinove duhovnosti može opaziti jedan od najvažnijih kanala preko kojeg je maniheizam izvršio trajan utjecaj na zapadnu kulturu!? Općenito je ovaj krug znanstvenika uvjerenja kako baš iz maniheizma Katolička Crkva i zapadna civilizacija crpe svoju vrijednost, postignuća, snagu, znanje, umijeće, intelektualno i duhovno prosvjetljenje. Njihovu bi se tvrdnju možda i moglo prihvatiti u kontekstu moralne, kulturološke i duhovne degradacije Zapada dok bi u pitanju podrijetla i vrijednosti čovjeka i njegove slobode u Katoličkoj Crkvi takvo što bilo besmisleno tvrditi. Tendencija je, dakle, iz pojedinih krugova suvremenih znanstvenika, zagovornika maniheizma, taj nauk prikazati kao onaj koji je bitno, čak i presudno utjecao i formirao Augustinovu misao kao obraćenika i svećenika ocjenjujući utjecaj maniheizma na Augustina kao trajan i dubok.¹⁰⁰ Govoreći o problemu objektivnosti Augustinove misli, postavlja se pitanje zbog čega bi bio problem moguć utjecaj kršćanskog odgoja na njega, a s druge strane, kada je riječ o utjecaju maniheizma ili bilo kojega drugog pravca, takvo se pitanje, barem ne u tom intenzitetu, ne postavlja. Ili se čak takvi utjecaji izriču s pohvalama. Zar i najveći skeptici ne primaju nauk od nekog učitelja? Stoga ni oni u svom umovanju ne kreću od nule, nego im se nameće neki

⁹⁷ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 1,2,4.

⁹⁸ Usp. Saint Augustin, *The Catholic and Manichean Ways of Life*, 3.

⁹⁹ Usp. Paul Rhodes EDDY, Can a leopard change its spots?: Augustine and the crypto-Manichaeism question, u: *Scottish Journal of Theology* 62 (2009), br. 3, str. 317.

¹⁰⁰ Usp. *Isto*, 323.

svjetonazorski pogled na svijet. Ili zbog čega se manihejski nauk ne stavlja u pitanje s obzirom na to da i on polazi od pretpostavke postojanja Boga i k tomu se još razmetali imenom Isusovim? Bitno je ima li osoba nakon toga slobodu propitivanja i traženja.

Iz kojih motiva uopće proizlazi težnja da se maniheizam prikaže kao izvor i temelj Augustinova nauka? Odgovor leži u značaju Augustina kao mislioca i njegove osobnosti, čime vjerojatno padaju i posljednje sumnje u njegovu filozofsku autentičnost i objektivnost: „Jer 'onamo od sv. Pavla i sv. Ivana apostola Crkva ne poznaje čovjeka koji bi dublje utjecao na bogosloviju i kršćansku pobožnost' (Mourret). Pače poput Platona i Aristotela, pa i više od njih Augustin je za tisućljeća utro putove zdravoj filozofiji i katoličkoj bogosloviji. 'Svojim mislima o Bogu i o snošaju Božjem prema svijetu, svojim idejama o božanskom Trojstvu, o Providnosti, slobodi ljudskoj i milosti kao historijsko-filozofskim nazorima svojim Augustin hrani sve potonje naraštaje.“¹⁰¹ S obzirom na ovakav značaj Augustinove misli i osobnosti, nametnuti i prikazati manihejski nauk kao njegov temelj značilo bi zapravo osigurati maniheizmu znanstvenu vjerodostojnost i slavu pri čemu maniheizam nije usamljen u takvim težnjama: „gotovo svi zastupnici različitih naziranja na svijet ubrajaju Augustina među velikane svjetske povijesti tražeći, kako bi se i sami sunčali u njegovu sjaju.“¹⁰² Stoga uopće ne čudi i tvrdnja, s nakanom traženja svoga mjesta pod Augustinovim suncem, kako se za razumijevanje Augustina najprije mora razumjeti maniheizam!¹⁰³ Nastavit će Johannes van Oort da moderna istraživanja sve jasnije otkrivaju snagu kojim su Augustinov život i rad obilježeni maniheizmom i da bi Augustinovu teologiju i filozofiju bilo teško razumjeti bez osnovnog poznavanja „Religije svjetla“, njenih himana i molitava, etike i dogmi, njene mitologije i teologije. Ne želi se poricati nepobitna činjenica da je na Augustinu, na svojevrsan način, ostao trag maniheizma, ali to nije bilo u tako navedenom intenzitetu i značaju. I posebno ne s pozitivnim predznakom koji ti znanstvenici stavljaju uz taj utjecaj. Ako je i bilo kakvih ostataka maniheizma na Augustinu, to se sigurno nije odnosilo na mudrost njegova nauka već na prikrivenu oholost koju je pokupio kao jedno od glavnih obilježja maniheizma tako da je kasnije izbjegavao svaku situaciju koja bi ga moguće dovela u položaj mudra učitelja s obzirom na to da ga je to previše podsjećalo na duhovni elitizam manihejaca i vlastite grešne sklonosti.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ivan Petar BOCK, Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja, 112.

¹⁰² *Isto*, 113.

¹⁰³ Usp. Paul Rhodes EDDY, Can a leopard change its spots?: Augustine and the crypto-Manichaeism question, 330

¹⁰⁴ Usp. Christine McCANN, The Influence of Manichaeism on Augustine of Hippo as a Spiritual Mentor (VIII. 2009.), u: <http://connection.ebscohost.com/c/articles/43818556/influence-manichaeism-augustine-hippo-as-spiritual-mentor> (12. V. 2015.)

Nije tu riječ samo o Augustinu već o njemu kao jednom od doktrinarnih stupova Crkve te se gore navedenim interpretacijama utjecaja maniheizma na sv. Augustina želi maniheizam predstaviti, što se već spomenulo, kao čimbenik koji je oblikovao cjelokupni kršćanski nauk: „u najmanju je ruku polovična istina kazati kako je Augustin preobratio Crkvu na maniheizam.“¹⁰⁵

2.4.2. Nesrazmjer između Augustinova i manihejskog nauka, između duhovnog i materijalističko-dualističkog pristupa stvarnosti

Maniheizam je obilježen površnim, neznanstvenim, materijalističkim i mitologijskim pristupom svijetu, čovjeku i svemu stvorenom. Takvim su pristupom manihejci ostali nedorečeni, nejasni i samima sebi protuslovni. Augustinov introspektivni, u duhovno-transcendentnom smislu, pristup čovjeku i njegovoj slobodi, koji utire put, ali i nadilazi Freudovu psihoanalizu, nikako se ne može svesti na površni manihejski nauk.

Maniheizam je ime dobio po svojem utemeljitelju Maniju, rođenom 216. g. u Babiloniji. Navodno je Mani u 12. i 24. godini života imao objave po kojima je pozvan da bude apostol „svjetla“. Maniheizam, sekta fanatično nametljiva, sinkretizam je judeo-kršćanstva, iranskog dualizma i istočnjačkih religija, s naglaskom na dualizam u svakom pogledu: moralnom, antropološkom i metafizičkom. Dualizam se sastoji s jedne strane od dobra, odnosno svjetla i s druge od zla, odnosno tame kao osnovnih počela. Na čelu dobra principa ili kraljevstva jest „Kralj svjetla“, a na čelu zla jest „Vladar tame“ ili đavao. Tri su osnovne etape povijesti: najprije su ova dva počela, odnosno kraljevstva živjela odvojeno jedno od drugog. Zatim je došlo do njihova miješanja i sukoba. U trećoj, posljednjoj etapi doći će do konačnog odvajanja i oslobođenja svjetlosti od tame i zarobljenosti materiji. Sve je to prožeto s mnogo mitologije koja cijeli Manijev sustav čini vrlo kompliciranim i nerazumljivim. Manihejci su Stari zavjet čitali i shvaćali doslovno, promašujući time njegov duhovni smisao, stoga su ga odbacili. Novi su zavjet uglavnom prihvaćali s naglaskom na Pavlove poslanice, posebno one tekstove koji naizgled podupiru njihov radikalni dualizam.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Usp. Paul Rhodes EDDY, Can a leopard change its spots?: Augustine and the crypto-Manichaeism question, 317.

¹⁰⁶ Anto MIŠIĆ, Tisućšeststota obljetnica obraćenja sv. Augustina, 71.

Za manihejce Isus nije bio ništa više od velikog proroka „svjetla“, vrlo prosvijetljen, ali ne i iste biti s Bogom Ocem, čestica bačena od one božanske mase svjetla među nas ljude kako bismo se spasili. Po njima, Isus nije mogao uzeti pravo tijelo niti se roditi od Djevice jer bi ga to onečistilo.

Također, manihejci uče da čovjek nije biće stvoreno na sliku Božju, već ga je stvorio vladar tame. Općenjem dvaju demona rođeni su praroditelji, Adam i Eva. Na taj način manihejci nude vrlo negativnu sliku o naravi čovjeka, a njegovim daljnjim množenjem vladar tame dobiva potrebnu materiju u kojoj bi zarobljavao čestice svjetla. Manihejci su zagovarali strogi asketizam, koji je posebno vrijedio za „izabrane“, koji su predstavljali viši stupanj pripadnosti sekti. Na nižem stupnju nalazili su se „slušači“. „Izabrani“ su imali zabranu sklapanja braka. Kod toga nisu razlikovali pohotu od prirodne i od Boga predviđene i unutar braka legitimne međusobne privlačnosti muškarca i žene. Također, moguć razlog takvu negativnu pogledu na brak može biti i to što se spolnim sjedinjenjem muža i žene i rađanjem djece, koje možebitno slijedi, vladar tame opskrbljuje materijom, posljedica čega jest zarobljavanje duha. Tako manihejsko uzdržavanje od braka ne treba miješati s katoličkim celibatom gdje je polazište brak kao pozitivna i od Boga izvorno potekla i blagoslovljena zajednica: „Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih. I blagoslovi ih Bog i reče im: 'Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite!'“ (Post 1,27–28). Iz ovih nekoliko primjera vidi se koliko je manihejski nauk oprečan nauku Katoličke Crkve, a time i Augustinu, i koliko su ovi potonji nesvodivi na maniheizam.

„Bili su vegetarijanci, učili su da biljke u sebi kondenziraju najviše svjetla, a osobito bundeve, pa se njihovim konzumiranjem u organizam unosi mnogo svjetla, a ubijanjem životinja uništio bi se i ono malo svjetla koje sadrže u sebi.“¹⁰⁷ Znači, konzumiranje jedne, a izbjegavanje druge vrste hrane omogućuje čovjeku da se ispunja svjetlom, dobrotom, a oslobađa se zla. Zbog naravi takva učenja Augustin će ironično primijetiti kako njihovo shvaćanje problema dobra i zla više naliči tomu „da mi o dobru i zlu moramo s vama raspravljati prije kao kuhari i pekari nego li učitelji i pisci“.¹⁰⁸

Nešto ozbiljnije zvuči da su odbacivali „osobnu odgovornost za grijeh jer grijeh kao zlo može imati izvor samo u zlu počelu u materiji“.¹⁰⁹ Ovakav će ustroj svijeta, temeljen na dva principa, dobra i zla, gdje je zao princip kao zaseban realitet taj koji je odgovoran za zlo koje

¹⁰⁷ Anto MIŠIĆ, Tisućšeststota obljetnica obraćenja sv. Augustina, 71.

¹⁰⁸ Usp. Saint Augustin, *The Catholic and Manichean Ways of Life*, 94.

¹⁰⁹ Usp. *Isto*.

čovjek čini, a ne sama čovjekova volja, u početku goditi grijesima opterećenu Augustinu, ali svejedno neće moći pobjeći od tereta odgovornosti za svoje postupke dok ga na kraju to neće psihički i duhovno okovati: „Sve do tada sam mislio da ne grijesimo mi, nego da u nama griješi neka druga narav. Mojoj je oholosti godila misao da sam ja bez grijeha, i kad bih nešto zlo učinio, da ti ne moram ispovijedati da sam to učinio da bi ozdravio *dušu moju jer je griješila tebi* (Ps 41,5), nego sam volio opravdati sebe a okrivljavati nešto drugo što je sa mnom a nisam ja. Ali to sam sve bio ja, i moja me opačina razdijelila protiv mene: i taj je grijeh bio to neizlječiviji što sam ja smatrao da nisam grešnik...”¹¹⁰ Upravo iz tog iskustva spoznat će važnost pa, može se kazati, i vrijednost osobne odgovornosti u oslobođanju čovjeka.

Augustinovo pristupanje ovakvoj sekti bilo je potaknuto njegovom željom za spoznajom postojanije, ako ne i vječne istine i mudrosti. U susretu s Ciceronovim *Hortenzijem* Augustinu su se odškrinula vrata nekim vrijednostima drugačije naravi od onih kojima je do tada težio i koje je živio. Nakon toga počeo je usmjeravati sve svoje sile ne bi li našao tu konačnu istinu i mudrost o kojoj Ciceron govori. U takvoj situaciji nametnuli su mu se manihejci svojim glasnim razmetanjem pojmom istine i imenom Kristovim koje je od malena bilo usađeno u Augustinovo biće. U međuvremenu je ta vjera bila duboko potisnuta, ali ne i ugušena. Tako je njegovo biće obilježeno kršćanstvom intuitivno reagiralo na manihejsko korištenje Isusova imena: „Lako je razumljivo zašto je u tom duševnom raspoloženju pao u mreže Manihejaca. Ovi su govorili i pisali biranim slogom. Imena Bog, Isus Krist, Paraklet vazda su im bila u ustima, vazda su ponavljali riječi: Istina, istina. Osnivač sljedbe Manes (umro oko g. 274.) gradio se apostolom Kristovim, koji ima poslanog Duha Svetoga. Uvod njegove poslanice ili tzv. Temelja glasi: 'Manes, apostol Isusa Krista po providnosti Boga Oca.' Kasnije Augustin ističe, kako se Manes lukavo služio imenom Kristovim kao mekom, da zamami neuke. Uistinu Manihejci nisu više bili kršćani i razdirali su Sveto Pismo, kako im je kasnije Augustin dokazao. Ali se sam čitajući Hortenzija dao opojiti misleći da će ostati kršćanin ili pristaša Kristov i ujedno da će slobodno istraživati istinu. Da mu manihejci nisu bacili tu meku imena Kristova i 'pravog čistog kršćanina', ne bi se Augustin dao od njih uloviti jer književnu dotjeranost sloga i zanos za istinu mogao je naći i drugdje. Važno je da ovu činjenicu konstatiramo jer nam potvrđuje da se Augustin doista i tada nije odrekao Krista.”¹¹¹ Iako se ovo može promatrati i u kontekstu problema objektivnosti, istovremeno se ne može ne primijetiti i Augustinovo razlikovanje duhovne i materijalne razine stvarnosti. Kršćanstvo i maniheizam su pojmovno istovjetni, a

¹¹⁰ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 5,10,18.

¹¹¹ Ivan Petar BOCK, *Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja*, 157.

sadržajem potpuno oprečni: „U njihovim su ustima bile zamke đavolje i méka spremljena od ispremiješanih slogova tvoga imena i imena Gospodina Isusa Krista i Parakleta – Tješitelja našega, Duha Svetoga. Ta imena nisu silazila s njihovih usta, ali to je bio samo zvuk i prasak jezika, a srce je njihovo bilo prazno, bez istine. Govorili su: 'Istina, istina!', i mnogo su mi je spominjali, ali je nigdje ne bijaše u njima.“¹¹² Iako su ga manihejci namamili u svoje redove, maniheizam je prihvatio s rezervom: „U *De beata vita* 4 to izričito priznaje: 'Nisam pristajao, a vjerovao sam da u mnoštvu lijepih riječi skrivaju nešto veliko, što će mi jednog dana otkriti.“¹¹³ Spoznavši malo pomalo njihove besmislice, Augustin je na kraju ostao samo jedan od tzv. „slušača“ bez ambicija da postane dio „izabranih“ koji su imali „uvid u sve tajne“.

Sam poticaj da ozbiljno počne razmišljati o napuštanju ove sekte stigao je zdravorazumskim putem kojim je prepoznao i njihovu vrlo upitnu znanstvenost. Naime, kako se počeo zanimati za sve šire područje znanosti i filozofije, počeo je između ostalog istraživati i kozmologiju. Dobro poučen u tim znanostima usporedio je to s „navodima Manija, koji je o tim stvarima mnogo pisao bulazneći u najvećoj mjeri“.¹¹⁴ Tako kod manihejaca nije našao nikakva razumna objašnjenja na neka pitanja iz područja prirodnih znanosti koja je pronašao i naučio u svjetovnim knjigama. Manihejci su mu nalagali neka samo vjeruje, „ali to vjerovanje nije se slagalo s onim obrazloženjima koja sam utvrdio računom i svojim očima, nego je bilo potpuno suprotno“.¹¹⁵ Kada mu nisu bili u stanju odgovoriti na te očite razlike između znanstvenih činjenica i onog što su oni učili, odgovoreno mu je da će moći o tome porazgovarati s Faustom, najmudrijim među manihejcima. No i u susretu s njim ostao je razočaran. Nisu ga mogle zavesti ljepota i uglađenost Faustova govora. Ponovno forma bez sadržaja.

Manihejci su teško davali suvisle odgovore i na neka lakša znanstvena pitanja, a kamoli da su mogli išta suvislo reći o pitanju čovjekove slobode. Koliko god se nastojali osloboditi odgovornosti za zla djela i pripisati sve nekom zlom počelu, nedvojbeno je da i sami spominju mogućnost oslobađanja od tame konzumiranjem određene hrane. Koliko god apsurdno zvučalo, to predstavlja jedan vidik slobode i odgovornosti svakog pojedinca da konzumira određenu hranu u svrhu oslobođenja od zla ili da je donosi „izabranom“ da je prožvače te na taj način iz nje oslobodi čestice svjetla koje će dahnuti u grešnika i tako ga osloboditi. Time se odgovornost ipak vraća na čovjeka, što u krajnjem slučaju nije konzumirao ili „izabranom“ pripremio hranu

¹¹² Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 3,6,10.

¹¹³ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 246.

¹¹⁴ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 5,3,6.

¹¹⁵ *Isto*.

kojom će ga osloboditi zla. Također, velika je zabluda nekih od onih suvremenih znanstvenika kada, pokraj ovako 'demonški' obilježena čovjeka od manihejaca, čemu se Augustin žestoko suprotstavljao, nastoje antropologiji sv. Augustina nametnuti pesimističan i fatalistički pogled. „U svom ranijem pisanju protiv manihejaca, Augustin je zastupao prirodenu slobodu ljudske naravi još od stvaranja Adama, nasuprot manihejskom uvjerenju kako je čovjek mješavina svijetla i tame, dobra i zla, a zlo, materijalna strana ljudske naravi, uzrokuje da griješimo. Nasuprot tomu Augustin tvrdi kako je u Raju Adam stvoren u potpunosti dobar, a u grijeh je upao krivom uporabom svoje slobodne volje, središnjom moći (*media vis*) koja je u potpunosti ovisila samo o njemu hoće li biti uporabljena ili zlouporabljena.“¹¹⁶

Nedvojbeno je da Augustin na dramatičan način govori o padu Prvog čovjeka i posljedicama toga pada za čitavo čovječanstvo i sam svijet. Ali sudbina toga čovjeka za sv. Augustina nije zapečaćena dramom započetom u Edenskom vrtu, već je zapečaćena dramom započetom u Getsemanskom vrtu: „čovjek je oslobođen od svog ojađenja, smrt je učinjena životom, a ljudi su postali svjedoci nade u svijetu besmislenosti i beznada. Time postaje cijela povijest znakom Božanskog sve-milosrđa. Krist je postao simbol povijesti, koji je ujedno i naš simbol, jer je Krist glava i tijelo svega stvorenoga, u kojem beznade povijesti i beznadnog čovjeka poprima svoje vječno dostojanstvo i svoj smisao. – To je konačni odgovor Augustinova traganja za smislom čovjeka i povijesti“.¹¹⁷

Na kraju svoga misaonog traganja Isusova osoba, a ne maniheizam, jest onaj najčvršći temelj svega Augustinova nauka o čovjeku i njegovoj slobodi i jamac protiv svakog fatalizma i determinizma. Po Isusu „besmislenost povijesti doživljava obrat, preokret; sve postaje smisao, ako čovjek učini korak, skok iz povijesne situacije u 'drugi svijet', u 'onostranost'. Nad svijetom tame stoji, dakle, nebo puno svjetla i ljepote. To nebo nije u nedohvatnoj daljini; ono se s nama susreće u događajima svijeta, koji se ostvaruje u Bogu Ocu 'sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit'. Nad čovjekom vlada ne samo bolest i smrt nego jedan drugi svijet, prema kojem se svaka povijest kreće, gdje opstoji život u punoj stvarnosti, gdje vlada mir i savršena sloboda. Tamo čovjek ne stari nego se stalno obnavlja, tamo dobiva sve svoj posljednji smisao i sve donosi plod. Kroz ovu tuđinu putuje duša, tjerana nadom u odlazak. Nadom posjedujemo već unaprijed konačno ispunjenje. Čovjek je stvoren za iščekivanje i

¹¹⁶ Usp. Gerald BONNER, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Wahington, D.C., 2007., 39.

¹¹⁷ Ivan ČAGALJ, Čovjek i njegovo određenje u antropologiji Aurelija Augustina, u: *Crkva u svijetu*, 10 (1975.) 1, 41.

usmjeren prema nadi. Nada je ona koja tjera čovjeka kroz ovu tuđinu prema traženju, prema dolasku. Hodočasnik podnosi strpljivo neugodnosti na svome putovanju jedino zato jer se nada dolasku. Ako izgubi tu nadu, lome se njegove snage i mora odustati od putovanja. Oni koji na traganju i na putovanju odustanu izgubili su nadu, sadržaj života, i postaju prazni. Ništa nije nadi odvratno kao unatrag gledati. Zato 'učvrstite vašu nadu, da vas nitko ne može odvratiti očekivanja u buduće', tamo gdje povijest prestaje i gdje se vremenitost prelijeva u vječnost.“¹¹⁸

2.4.3. Optužbe pojedinih Augustinovih suvremenika na račun njegove misli potencirane nerazumijevanjem ili nedostatkom želje za ispravnim razumijevanjem Augustinova duhovnog pogleda na čovjeka

Osim spomenutih suvremenih mislilaca, Augustin je još u svoje vrijeme svoju kršćansku misao morao braniti od optužaba za maniheizam. Posebice se u tim napadajima isticao pelagijevac i izopćeni biskup Julijan Eklanski, pri čemu kod njega do izražaja dolazi nerazlikovanje između forme od sadržaja. Pod povećalom se tako našao Augustinov nauk o *creatio ex nihilo* temeljem kojeg Augustin tumači nastanak zle volje, a time i gubitak slobode. Julijan tvrdi da nešto jako slično ili istovjetno tome postoji i u manihejskom učenju o dva suvječna principa. S jedne strane, dakle, imamo Boga kao izvor dobra i, s druge strane, „ništa“ kao izvor zla.¹¹⁹ Međutim, bitna je, u punom smislu te riječi, razlika između Augustinova i manihejskog tumačenja 'ništavila' i 'nastanka' zla. Kod manihejaca zlo je realna i vječna egzistencija, a kod Augustina zlo je zapravo manjak ili odsutnost dobra, a ne neka realnost po sebi. Augustin govori zaista o ništa, apsolutnom ništa. Ne o kakvu praznu prostoru ili vremenu, već o apsolutnom ništa gdje nema čak ni toga praznog prostora, a time ni bilo kakve egzistencije. Zabluda mnogih ljudi, ne samo manihejaca, da zlo smatraju nečim realnim proizlazi, prema Augustinu, iz toga što stanje u kojem je odsutan neki realitet ljudi drže jednako tako realnim, a ne odsutnošću realiteta.¹²⁰ „Bog je rekao: 'Neka bude svjetlost!' (Post 1,3). To je rekao iz razloga što nije bilo svjetla, bila je tama. Ali ne zbog toga što bi tama bila nešto već potpuna odsutnost svjetla se naziva tama. Tako i tišina nije neki realitet, već je tišina tamo gdje

¹¹⁸ Ivan ČAGALJ, Čovjek i njegovo određenje u antropologiji Aurelija Augustina, 38–39.

¹¹⁹ Usp. *Isto*.

¹²⁰ Usp. Saint Augustin, *On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, Roland J. Teske (pr.), u: *The Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1991., 54–55.

nema zvuka. Golotinja isto tako nije nešto već je tamo gdje tijelo nema pokrivala. Isto vrijedi i za prazninu koja nije nešto već prostor u kojem nema tijela zovemo prazninom. Tako i tamo gdje nema svjetla kažemo da je tama.“¹²¹

Zabluda manihejaca o tom pitanju proizlazi iz toga što su tamu smatrali vječnom jer je nitko nije stvorio. To bi bilo ispravno kada bi tama bila nešto, ali zapravo odsutnost svjetla nosi to ime.¹²²

Na isti način i zlo nije neka realnost, već se za zlo kaže da je tamo gdje nema dobra. Zlo je odsutnost dobra. Kod manihejaca zlo je gotovo pa apsolutna realnost budući da je suvječna Bogu, a za Augustina zlo kao realnost sama po sebi ne postoji, već je ono apsolutno ništa. Posljedica je manihejskog gledišta da su oni zapravo reducirali Božju svemoć i slobodu područjem koje drži pleme tame gdje Bog nema pristupa. Time su reducirali i slobodu pojedinca koji je isto tako poput Boga ograničen, ali materijom u smislu da ta materija kao princip zla i čovjekovih zlih djela ograničava čovjekovu slobodnu volju. I u pogledu materije Augustinovo je shvaćanje potpuno različito od manihejskog. Za Augustina materija kao od Boga zamišljena i stvorena ne može biti nešto loše. Tako je i ljudsko tijelo po sebi dobro, pa čak i u slučaju da čovjek bude prožet požudom takva intenziteta da njegov spolni čin jest po naravi prije životinjski negoli bračni čin, čak i u tom slučaju tijelo kao takvo je dobro jer mu je Bog stvoritelj.¹²³

Čovjek stvoren na sliku Božju, a ne od dva demona, po sebi je dobar. Uzrok zla Augustin tako vidi u činjenici da je čovjek proizašao iz apsolutnog ništavila Božjim promislom i da u čovjeku samom kao svjesnom biću postoji mogućnost okretanja natrag k tom ništavilu koje je doslovno – ništa, a ne da je to ništavilo realitet koji čovjeka protiv njegove volje okreće k sebi. Čovjek jedino po Bogu ima egzistenciju i jedino po njemu nadvladava tu činjenicu da je mogao i ne biti. To okretanje od Boga, po kojem Jedinom čovjek jest, k stvorenim stvarima, koje nose biljeg istoga tog ništavila, jest zlo i događa se ni po čemu drugom doli po čovjekovoj volji. Takvom antropologijom, što će kasnije detaljnije biti obrađeno, Augustin čovjeka oslobađa bilo

¹²¹ *Et dixit Deus, Fiat lux. Quia ubi lux non est, tenebræ sunt non quia aliquid sunt tenebræ, sed ipsa lucis absentia tenebræ dicuntur. Sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas aliqua res non est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur. Et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est, inanis dicitur. Sic tenebræ non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebræ dicuntur.*, Aurelii AUGUSTINI, *De genesi contra Manichæos. Liber primus*, u: *Patrologiæ Latinae* 34, Turnhout, 1985., IV,7, 176–177.

¹²² Usp. *On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, 55.

¹²³ Usp. Saint Augustin, *Against Julian*, Matthew A. Schumacher (pr.), u: *The Fathers of the Church*, New York, 1957., 120.

kakva fatalizma i determinizma te uvođenjem bezuvjetne osobne odgovornosti za svoje čine čovjeku osigurava slobodu koliko god se to na prvu doima paradoksalno.

O istovjetnosti Augustina i manihejaca moglo bi biti riječi kada bi ono što manihejci naučavaju bilo samo alegorijsko izražavanje dubljih i duhovnih stvarnosti. No oni nisu doprli do onih dubina svijeta i čovjeka koje Augustin ima pred očima, već doslovno misle tako kako govore i vjeruju da neko pleme tame kao počelo zla postoji: „Oni su prevareni od strane svojih mitova i vjeruju kako postoji neki narod, pleme tame i da u tom plemenu postoje tijela i forme i duše u tim tijelima. Tako oni pretpostavljaju da je tama nešto, a ne razumiju da se tama opaža kada ne vidimo, kao što se tišina opaža kada ne čujemo. Kao što je tišina ništa isto tako je i tama ništa. Kao što oni kažu da se pleme tame bori protiv Svjetla Božjeg, tako neka druga šuplja glava može reći kako se pleme tišine bori protiv glasa Božjeg.“¹²⁴

Reduciranje ljudske slobode manihejskom ideologijom očituje se i u pristupu istočnom grijehu, braku i seksualnosti. Odnosno u, ponovno, materijalističko-mitologijskom pristupu navedenim pitanjima bez razumijevanja duhovne stvarnosti. Prema Julijanu, Augustin bi slično manihejcima učio da je kod spolnog odnosa od Adama naovamo muško sjeme to koje nosi i prenosi požudu. Dakle, opet pod materijalnim vidikom, muškim sjemenom, prenosilo bi se zlo. Požuda pak koja podrazumijeva sramotnu težnju jest po sebi kazna za grijeh koju trpi sav ljudski rod nakon Adama. Na taj način preko jednog čovjeka grijeh je ušao u svijet jer je ušao kroz stvaralačko sjeme nositelja požude, koje je žena primila od muškarca. Kako je za maniheizam materija ta koja je nositeljica zla i koja kod čovjeka uzrokuje zla djela, tako je i rađanje po sebi zlo i prenosi zlo s koljena na koljeno jer rađa dijete, materiju, odnosno zlo se prenosi putem materije. Tako čovjek ostaje ograničen svojom materijom kao počelom zla. Nasuprot ovom, Augustin iz svoje perspektive ističe duhovno obilježje istočnog grijeha zbog kojeg i materija pati: „ne učini propadljiva put dušu grješnom, nego grješna duša učini put propadljivom.“¹²⁵ Duh je taj koji pokreće materiju na zlo, a ne obratno, pa bi i biljeg istočnog grijeha bio duhovne naravi. I onda je taj duhovni biljeg onaj koji se prenosi i koji potiče da se

¹²⁴ *Sed quia ipsi fabulis suis decepti crediderunt gentem esse tenebrarum, in qua et corpora et formas et animas in illis corporibus fuisse arbitrantur, ideo putant quod tenebrae aliquid sint: et non intelligunt non sentiri tenebras, nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus. Sicut autem silentium nihil est, sic et tenebrae nihil sunt. Sicut autem isti dicunt gentem tenebrarum contra lucem Dei pugnasse: sic potest et alius similiter vanus dicere, gentem silentiorum contra vocem Dei pugnasse.*, Aurelii AUGUSTINI, *De genesi contra Manichaeos. Liber primus*, u: *Patrologiae Latinae* 34, Turnhout, 1985., IV,7,177.

¹²⁵ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, II, 14,3,2.

čovjek tijelom, po sebi dobrim, zlo služi.¹²⁶ Kod manihejaca čovjek ostaje nemoćan promijeniti svoje stanje, osim da se vjerojatno suzdržavanjem od braka i spolnih odnosa prestanu rađati djeca i onda izumiranjem ljudske vrste dođe do oslobađanja od materije kao principa zla.

Obilježeni materijalizmom, manihejci su imali, spomenuto je, negativan stav prema braku i ljudskoj seksualnosti namećući ljudskoj naravi restrikcije koje, ako nisu usmjerene na neki viši smisao ili cilj, odnosno ako su same sebi svrhom, predstavljaju zarobljavanje i tlačenje čovjeka, a ne, kao što bi trebale, njegovo unutarnje oslobađanje. Obraćeni Augustin također je bio optužen za negativno shvaćanje bračnog saveza. Ako bi se baš htjelo kod Augustina nekako izvući na površinu takvo gledište prema braku, ono bi proizlazio iz iskustva vlastite zarobljenosti pohotom i nemogućnosti da je obuzda zbog čega si je uostalom pronašao priležnicu i s njom dobio sina, a ne iz naravi seksualnosti same i braka samog: „S njom sam dakako trebao iskusiti na vlastitoj koži koja je razlika između pravog bračnog saveza, koji se sklapa radi rađanja djece, i dogovora na temelju strastvene ljubavi, gdje se također rađaju djeca, ali protiv želje roditelja, pa kad su već rođena, obvezuju roditelje da ih ljube.“¹²⁷ Štoviše, može se reći da je cijenio brak i poštovao svakog tko se iz tih pobuda, a ne iz pohote kao u njegovu slučaju, odlučivao za brak: „Ja sam mu se pak opirao (duhovnom pozivu, nap. a.) navodeći primjere onih ljudi koji su i oženjeni gajili mudrost, stjecali zasluge pred Bogom i sačuvali vjernu ljubav prema prijateljima. Ali ja sam bio daleko od njihove veličine duha.“¹²⁸ Za Augustina brak je u naravi čovjeka: „izvorna prirodna veza na kojoj počiva ljudsko društvo je veza muškarca i žene. A njih dvoje Bog čak nije stvorio neovisno jedno od drugoga i potom ih uveo u zajedništvo kao dvoje stranaca već je jedno načinio iz drugoga naznačujući snagu ovog zajedništva mjestom iz kojeg je ona, žena izvedena i oblikovana.“¹²⁹

Brak je tako kao Božji naum dobar u samoj svojoj biti, a ne tek kao manje zlo u usporedbi s nekim drugim zlom kao što je u njegovu slučaju bila nekontrolirana pohota: „Brak je svakako dobar po sebi, a razlog zašto je dobar je taj što zadržava vjeru u bračnu postelju; onu koja ujedinjuje dva spola s ciljem rađanja potomaka; a to pomaže očuvanju od bezbožnosti

¹²⁶ To je razlog i smisao krštenja u Katoličkoj Crkvi: oslobađanje od posljedica istočnog grijeha čime ljudska narav ponovno zadobiva slobodu, a za očuvanje te slobode na raspolaganju joj je Crkva kao Isusovo mistično tijelo sa svojim sakramentima (nap. a.).

¹²⁷ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 4,2,2.

¹²⁸ *Isto*, 6,12,21.

¹²⁹ *Prima itaque naturalis humanæ societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus, et tanquam alienigenas junxit: sed alteram creavit ex altero; signans etiam vim conjunctionis in latere, unde illa detracta formata est.*, Aurelii AUGUSTINI, *De bono conjugali*, u: *Patrologiae Latinae* 40, Turnhout, 1982., I,1, 373.

rastave. To su dobre strane braka, po kojima je brak dobar po sebi i, kako smo često znali reći, takav brak je mogao egzistirati da i nitko nije sagriješio.“¹³⁰

Manihejci su zlim smatrali sam spolni čin kao takav ne razlikujući ljubav od požude. Požuda je za manihejce bez sumnje predstavljala zlo. No ne požuda kao takva, već i sama prirodna privlačnost muškarca i žene je po njima zlo jer vodi k spolnom odnosu iz kojeg se, ako mu je „posljedica“ rađanje djece, umnaža materija. Ne mogu se u takvu stajalištu ne prepoznati opet neka od obilježja našeg vremena kao što je neprijateljski stav prema obitelji, trudnoći i rađanju. I za Augustina je požuda zlo i nekontrolirana seksualna želja kao posljedica istočnog grijeha. No Augustin prepoznaje i pozitivan vidik spolnog čina i međusobne privlačnosti muškarca i žene, što je Božji plan i dar: „Kada sam ja ikada kazao da plodnost treba osuditi – kada to spada pod blagoslov bračnog saveza.“¹³¹ Znači, za manihejce je spolni čin u svojoj naravi zao čin dok je za Augustina spolni čin u svojoj naravi dobar i dio Božjeg plana unutar sakramenta braka: „Nikada nisam osuđivao sjedinjenje dvaju spolova ako je ono ozakonjeno bračnim savezom.“¹³² S druge strane, Augustin smatra zlim samo onaj spolni čin koji proizlazi iz zarobljenosti pohotom, kao u njegovu slučaju, ne i onaj slobodni izraz ljubavi između dvoje supružnika ili kojem je cilj rađanje djece u zakonitom braku: „Nisam rekao da je aktivnost koju oženjene osobe poduzimaju u svrhu začeca djeteta, zlo. Štoviše, izjavljujem da je ona dobra jer u dobru svrhu koristi zao karakter požude, te pomoću toga korištenja u dobre svrhe, čovjek, dobro djelo Božje, se obnavlja.“¹³³

Očito je iz ove prepiske s Julijanom koliko su dijametralno suprotna stajališta sv. Augustina i manihejaca, odnosno Augustinove misli i onog što mu se podmeće kao njegov nauk, i to ne samo od njegovih suvremenika, već i u moderno doba. Iako se na površini bave istim pitanjima i služe se istom ili sličnom terminologijom, dublji uvid, odnosno duhovni pristup otkriva svu različitost Augustina i maniheizma. Različitost katoličke i sinkretističke misli.

¹³⁰ *Omnino enim in genere suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum quia fidem thori servant, quia prolis suscipiendae causa sexum utrumque commiscent, quia impietatem separationis exhorrent. Haec sunt bona nuptialia, quibus nuptiae bonum sunt: quae saepissime diximus esse potuisse, etiamsi nemo peccasset.*, Aurelii AUGUSTINI, *Contra Julianum. Liber tertius*, u: *Patrologiae Latinae* 44, Turnhout, 1980., XVI, 30, 717–718.

¹³¹ *Quando dixi, „fecunditatem esse reprobendam“; cum ad benedictionem pertineat nuptiarum?*, Aurelii AUGUSTINI, *Contra Julianum. Liber tertius*, u: *Patrologiae Latinae* 44, Turnhout, 1980., VII, 14, 709.

¹³² *Sed nec ipsam commixtionem sexus utriusque reprehendi, si legitima atque nuptialis est.*, Aurelii AUGUSTINI, *Contra Julianum. Liber tertius*, u: *Patrologiae Latinae* 44, Turnhout, 1980., VII, 15, 709.

¹³³ *Non enim ego dico, „Nequam igitur filii, qui de mala operatione procedunt“; quandoquidem ipsam conjugum operationem, quae fit gignendorum gratia filiorum, non dico malam, sed potius bonam: quia bene utitur libidinis malo, per quod generantur homines bonum opus Dei;* Aurelii AUGUSTINI, *Contra Julianum. Liber tertius*, u: *Patrologiae Latinae* 44, Turnhout, 1980., VII, 15, 709.

2.5. Svjetonazorske i racionalne prepreke na putu oslobađanja od materijalizma kao uvjet mogućnosti nastavka traganja za razumijevanjem

Kod oslobađanja od fatalizma i determinizma ključno je bilo za Augustina osloboditi se manihejskog materijalizma i radikalnog dualizma i težište ili središte ljudskih čina preseliti u njegovu duhovnu dimenziju. Kod toga je veliku ulogu imalo Augustinovo upoznavanje s Platonom i njegovim svijetom ideja. Osnovni je problem do tog trenutka bio Augustinu zamisliti realitet koji ne bi bio tjelesan. Zbog toga mu se bilo najteže osloboditi materijalizma jer izvan materije za njega je 'postojalo' samo apsolutno ništa. Ali Platonov svijet ideja pokazao mu je mogućnost realiteta i onkraj materije, što će snažno utjecati na Augustinovo prihvatanje mogućnosti duhovnog svijeta jer Platon i neoplatonici o duhovnim stvarnostima govore kao filozofi. To je Augustinu otvorilo put k čovjekovoj duhovnoj dimenziji, što mu je bilo neophodno kako bi u potpunosti razvio svoju misao o vrijednosti slobode.

Put do duhovne dimenzije nakon napuštanja manihejaca nastavio je novom fazom lutanja među skepticima. Vođen sumnjom i otkrićem o bulažnjenju manihejaca počeo je Augustin u pitanje dovoditi i Manijeve prigovore Svetom pismu, koje je do tada držao neoborivim. U traženju zadovoljavajućeg tumačenja Svetog pisma Augustin će najprije doći do Elpidija, a posebno će biti zanesen slušajući sv. Ambrozija koji će mu svojim propovijedima otvoriti oči za duhovni smisao Svetog pisma, ali i sveukupne stvarnosti.

Žarko želeći razgovarati s nekim vrlo učenim o Svetom pismu i o manihejskim prigovorima tim svetim spisima u Kartagi, dakle, najprije sluša predavanje Elpidija koji je suvereno i argumentirano tumačio Sveto pismo pobijajući manihejske prigovore. Ali još uvijek pod utjecajem manihejske materijalističke slike Boga nije si mogao predočiti biće koje ne bi bilo sastavljeno od materije. Iako Boga nije više zamišljao u obliku ljudskog tijela, još uvijek ga nije mogao zamisliti drugačije nego u materijalnoj formi „kao nešto tjelesno što zauzima prostor, bilo da je uliveno u svijet, bilo da je i izvan svijeta razliveno preko beskraja“.¹³⁴ No i takav materijalan Bog za njega je neraspadljiv, nepovrediv i nepromjenljiv, a sve što nije prostorno za njega je bilo apsolutno ništa te si zbog toga nije mogao predočiti Boga kao netjelesno biće jer bi onda Bog bio – ništa. Stoga je Boga zamišljao kao veliku gromadu nečeg koja s kraja na kraj obuhvaća svijet, ali i prodire kroz nebo, zemlju, vode... Jednom riječju, da ga sve stvari

¹³⁴ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7,1,1.

imaju i sve ih prožima, a njegov tajanstveni dah iznutra i izvana upravlja svime što je stvorio.¹³⁵ No tu je njegova misao o beskrajnom Bogu pod utjecajem maniheizma nailazila na zapreke u vidu zla s obzirom na to da su manihejci učili da je zlo entitet za sebe, suprotstavljen Bogu i također materijalan. Stoga se Bog proteže na sve strane, ali samo do onog prostora ili područja gdje prebiva zlo u svojoj materiji, što bi značilo da Bog nije beskrajan, nije neograničen, nije svemoćan ni apsolutno slobodan. Ne mogavši razriješiti taj problem, zapada u skepsu glede mogućnosti spoznaje istine. Za Augustina to nije bio samo filozofski već i egzistencijalni problem koji je imao svoje reperkusije i na življenje slobode. Tako je Augustin nemogućnost spoznavanja istine doživio mnogo dramatičnije nego što bi to većina ljudi doživjela. Njemu se činjenica da istinu neće moći spoznati činila poput promašena života.

2.6. Razračunavanje s astrologijom

Jedan od fatalističkih i determinističkih sustava kojima se Augustin na svom duhovnom i znanstvenom putu sazrijevanja priklonio bila je i astrologija. Astrologiji se Augustin priklonio jer je prividno bila utemeljena na znanstvenim činjenicama i elementima astronomije kojima su se, uz pomoć matematičkih izračuna, određivali položaji, putanje, udaljenosti i brzine zvijezda i planeta. U tome nema ništa sporno. Problem se javlja kada se počelo govoriti o međuovisnosti i suživljenosti između neba i zemlje, kad su se zvijezde stale smatrati božanstvima s posebnim imenima, kad im se pripisalo osobito utjecanje na svjetske prilike, kad se matematski račun sveo na kabalističku formulu, na horoskop, neumitno proricanje sudbine i slično, s tom posljedicom da se kao osnova prihvatila nužna kob ili usud i vraćanje identičnog.¹³⁶ I u ovom slučaju vjera u Svetopisamskog Boga bit će uporište u razotkrivanju besmislenosti i neznanstvenosti astrologije:

- a) Ako zvijezde i planeti neovisno o Božjoj volji određuju što mi činimo, bez obzira štuje li se istinska vjera, za Augustina jedino katolička, ili se štuje mnoštvo drugih lažnih bogova, onda to dovodi do toga da „čovjek uopće ne štuje ni jednog boga i da mu se ne

¹³⁵ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7,1,1.

¹³⁶ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, Anton Benveniste (ur.), I, 325. (kom. bilj.).

moliti“.¹³⁷ Iz očita razloga što su zvijezde i planeti oni koji odlučuju što ćemo mi činiti, a ne Bog ili čovjek po svojoj volji.

- b) Ako položaj zvijezda, kao nekih vrsta božanstava, ovisi o Božjoj volji, koji im je predao ovlast da odlučuju o sudbini ljudi, dolazi se do toga da oni koji tako misle nebu nanose golemu uvredu misleći kako se tu, kao u najblistavijem senatu i u najsjajnijoj vijećnici, odlučuje da se počine takvi zločini koje, ako bi naredila koja zemaljska država da se izvrše, svi se jednoglasno složili kako bi državu koja donosi takve naredbe trebalo razoriti.¹³⁸ Dakle, nebeska tijela primaju ovlast od Boga da po svojoj volji upravljaju sudbinom svijeta, što uključuje i neupitna zla koja se događaju pa ispada da su nebeska tijela kao božanstva uzrok zlu, a sam Bog beščutan i nezainteresiran za sudbinu svojih stvorenja.
- c) Ako zvijezde, primivši spomenutu ovlast od Boga, nisu same donosile odluku o zbivanjima u svijetu, već su samo vršile njegovu volju, dolazi se do toga da se savršeno Dobrom Bogu pripisuje ono što je bilo sramotno pripisati zvijezdama i zemaljskoj državi. Međutim, i Sveto pismo nam svjedoči kako Bog uzrokuje zlo, ratove, glad, prirodne katastrofe itd. No u Svetom pismu čovjek ima sudbinu u svojim rukama i Božji je suradnik. Bog zapravo ne dopušta zlo, već poštuje čovjekovu volju koja je uzrok zala, a od tih zala Bog okreće sudbinu na dobro onom tko želi slijediti njegovu volju. U astrologiji volja pojedinca isključena je iz sveg događanja, već su sama nebeska tijela ta koja pokreću sudbinu svijeta tako da su i ona sama kao božanstva odgovorna za zlo na svijetu.

Dakle, u bilo kojem obliku astrologija je nespojiva s istinom o čovjeku, njegovu životu i djelima. Jer kada se zvijezde i planeti smatraju odgovornima za ljudske čine, među kojima i one zle, u konačnici se zapravo sva „krivnja baca na Stvoritelja i Upravitelja neba i zvijezda“.¹³⁹ Naravno, kao i uvijek na svom putu traganja za istinom Augustin nije nekritički odbacio astrologiju. Potreba da sve kritički preispita vodila ga je raznim filozofskim pravcima. A kada mu njegovo biće bude tražilo oslobođenje od svojih zlih sklonosti i odgovore na konačna pitanja

¹³⁷ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, Anton Benveniste (ur.), I, 325. (kom. bilj.), I, 1,5,1.

¹³⁸ Usp. *Isto*.

¹³⁹ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 4,3.

o smislu svijeta i čovjeka, pogled će mu se uzdići i iznad same filozofije prema kršćanskoj vjeri kao, za njega, vrhuncu filozofije. Kod toga on neće odbaciti filozofiju u smislu čisto racionalne znanosti u korist kršćanstva, već mu vjera koristi da filozofiju nadogradi i nadopuni. Augustin se neće ni samo tako vratiti katoličkoj vjeri i potom odbaciti sve fatalističke i determinističke sustave. U svojim *Ispovijestima* govori kako ga je starac Vindicijan, liječnik po struci, još u vrijeme kada se Augustin pomalo udaljavao od manihejaca, odvrćao od astrologije. Vindicijan je bio vrlo dobro upućen u astrologiju jer joj se namjeravao sav posvetiti i od nje živjeti. Ipak, odlučio se za liječnički poziv, a odbacio astrologiju „samo iz tog razloga što je otkrio da je sve to sama laž, a on kao ozbiljan čovjek nije htio živjeti od varanja ljudi“. ¹⁴⁰ Augustin, dosljedan sebi, nije olako i nepromišljeno napustio astrologiju: „Ali tada me ni on ni predragi moj Nebridije, mladić veoma dobar i veoma čist, koji se smijao svoj onoj umjetnosti proricanja, nisu mogli skloniti da to odbacim, jer mi je više vrijedio ugled samih pisaca, a još nisam bio našao nijednog sigurnog dokaza, kakav sam htio naći, po kojem bi mi bilo nesumnjivo jasno da ono što oni govore kad ih pitaju za savjet, govore slučajno ili srećom, a ne iz umijeća promatranja zvijezda.“ ¹⁴¹

Osim navedenih teoloških razloga Augustin navodi i niz primjera iz prirodnih znanosti koji govore u prilog besmislenosti astrologije. Međutim, i njih Augustin, unutar pojedinoga konkretnog pitanja, u konačnici interpretira i izvodi u kontekstu vjere u Jednoga Boga.

2.7. Razdoblje skepse

„Napušteni maniheizam i prezreni katolicizam u 28. godini“ ¹⁴² odvest će ga na novu stranputicu – skepticizam. Skepticima mu se nije bilo teško prikloniti jer su mu se oni nakon nadutih manihejaca, koji su tvrdili da sve znaju, učinili vjerodostojni i umjereni tvrdeći da ništa ne znaju, tj. da u sve treba sumnjati i da se istina ne može spoznati, što je obeshrabrujuće za poduzimanje bilo kakvih koraka u pronalaženju i napredovanju prema konačnoj istini i posljedično problemu čovjeka i njegove slobode: „Zato su umjesto spoznaje njegovali kult mišljenja. Iako su mu tada bili bliski, poslije će ih pobijati tvrdeći da se Istina ipak može naći s

¹⁴⁰ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 4,3.

¹⁴¹ *Isto*, 4,3,6.

¹⁴² Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 249.

osloncem na duhovno iskustvo, a da se sreća ne sastoji u samom istraživanju, već u posjedovanju spoznate Istine.“¹⁴³ Ipak, prije nego što je došao do te spoznaje, skepticizam je svojim fatalizmom u pitanju mogućnosti bilo kakve spoznaje duboko pogodio Augustina i doveo ga u vrlo teško stanje: „A ja sam hodio po tminama i po sklisku putu tražeći te izvan sebe, i nisam mogao naći *Boga srca svoga* (Ps 73,26). Dopro sam *u bezdan morski* (Ps 68,23), ali nisam imao pouzdanja i gubio sam nadu da ću naći istinu.“¹⁴⁴ Ovo iskustvo nemogućnosti bilo kakve spoznaje postat će neizdrživo, što će ga potaknuti da oslobodi svoj um skepticizma koji je mnogim ljudima usadio beznade kao plod uvjerenja da se istina ne može naći, a mudre ljude odvrćao od toga da bilo što prihvate ili potvrde kao jasno i sigurno.¹⁴⁵

Oslobođenje će započeti odlaskom u Milano za učitelja retorike 384. g. U Milanu je naime susreo i slušao propovijedi biskupa Ambrozija u kojima je istican duhovni smisao Svetog pisma. Iako je Augustin tada više pozornosti posvećivao retoričkom umijeću biskupa Ambrozija, „ipak su u moju dušu – zajedno s riječima koje sam volio dolazile i istine za koje nisam mario. Nisam ih naime mogao odvajati. I dok sam srce otvarao da u njega primam kako rječito govori, usporedo je ulazila i spoznaja kako istinito govori, ali samo postepeno“.¹⁴⁶ Propovijedi sv. Ambrozija otvaraju Augustinu sasvim novu perspektivu u pitanju Boga i čovjeka, odnosno duhovnog svijeta: „istaknuvši duhovni smisao ovih priprostih simbola uzvišenih vrhunarnih istina, kao i raznih tipova otajstvenih osoba i događaja, 'duh' je Božji u ustima Ambrozijevim 'oživljavao' i mrtvo slovo i slušaoce, poimence Augustina, te pretvorio sablazan u zadivljenje.“¹⁴⁷ Potaknut Ambrozijevim propovijedima, ponovno počinje čitati i intenzivno proučavati Sveto pismo. Proučavajući Sveto pismo pod tim duhovnim vidikom, počinju otpadati ranije proturječnosti pojedinih tekstova, kao i proturječnost Starog i Novog zavjeta. Razvijajući ovu vrstu duhovnog pristupa stvarnosti, korak po korak se i njegova dvojba 'ili-ili' ili vjera ili razum rješava formulom 'i-i', prihvaćanjem i vjere i razuma, što je kasnije imalo presudnu ulogu u razumijevanju odnosa čovjeka i njegove slobode: „Vjera mu daje jasnoću spoznaje i odgovore na intelektualna traženja, te mu je bila dragocjena pomoć kako bi stao na noge, nakon toliko lutanja. Vjera će mu pomoći da učvrsti razum, te je već u svojim najranijim spisima (filozofskim i antimanihejskim) često navodio redak iz proroka Izaije (7,9):

¹⁴³ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 249.

¹⁴⁴ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 6,1,1.

¹⁴⁵ Usp. Stuart SQUIRES, *Contra academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue*, 251.

¹⁴⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 5,14,24.

¹⁴⁷ Ivan Petar BOCK, *Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja*, 163.

Ako ne povjerujete, ne će te shvatiti (*Si non credideritis, non intelligetis*). U tom će duhu stvoriti i poznati aksiom: *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*.¹⁴⁸

2.8. Uloga akademika u oslobađanju od skepticizma, materijalizma i pronalaženju puta k spoznaji istine

Platon i neoplatonici su bez sumnje ostavili dubok trag na Augustinovu misao. Nakon manihejskih besmislica i tame skepticizma studiranje knjiga akademika bile su melem za Augustinovu dušu. One su mu vratile nadu da se istina može spoznati: „Često mi se činilo da je nemoguće naći istinu i tada su se valovi mojih misli kretali prema academicima.“¹⁴⁹ Uostalom, Simplicijan, vrlo pobožan svećenik, kasnije će ga pohvaliti zbog čitanja Platona jer upućuje na Jednog Boga, odnosno na duhovni oslonac gdje će Augustin smjestiti svoju misao o slobodi čovjeka. Augustin će sam kao svećenik i biskup izuzetno cijeniti Platona i akademike. Tako u *O državi Božjoj* o njima piše kao o onima koji su posve zasluženog glasovitošću i slavom nadmašili sve ostale filozofe i filozofske struje¹⁵⁰ i kako su od svih filozofa oni najbliži katoličkoj vjeri.¹⁵¹

Istina je da mu Platon i platonici nisu mogli donijeti unutarnje rasterećenje i oslobođenje od grijeha, ali su mu odškrinuli vrata povratka kršćanstvu naukom „o jednome Bogu, tvorcu ove sveukupnosti, koji ne samo što je netjelesan iznad svih tjelesa nego je i nepropadljiv iznad svih duša, te je naše počelo, naša svjetlost, naše dobro“.¹⁵² Augustin je nakon sve one tame maniheizma i skepticizma bio privučen tračkom svjetla istine koje su odašiljali akademici i usmjeravali ga k Bogu kao ne bilo kojem dobru već Najvišem Dobru za kojim „ne tragamo zbog nečega drugog, nego zbog njega samoga; i kad ga dosegneмо ništa nam drugo više ne treba tražiti da bismo bili blaženi. Stoga se to naziva i svrhom (*finis*), jer zbog njega želimo ostale stvari, a njega samog radi njega samoga“.¹⁵³ Da bi se to postiglo, nije dovoljno samo znanje, već je potrebno i nasljedovanje Boga, što se postiže osobnom i slobodnom odlukom. Stoga spoznaja Boga za akademike nije stvar samo razumske, misaone filozofije, već i one

¹⁴⁸ Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 279–280.

¹⁴⁹ Đuro PUŠKARIĆ, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, 251.

¹⁵⁰ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, I, 1, 8,6.

¹⁵¹ Usp. *Isto*, 1,8,9.

¹⁵² *Isto*, 8,10,1.

¹⁵³ *Isto*, 8,8.

praktične, čudoređa, jer je svrha dobra živjeti u skladu s vrlinom, što se postiže ne samim poznavanjem, već slobodnim opredjeljenjem čovjeka da nasljeđuje Boga: „Platon kaže da je to istinsko i najviše dobro Bog; te stoga hoće da filozof bude ljubitelj Boga kako bi – jer filozofija teži blaženu životu – uživajući u Bogu bio blažen onaj koji je uzljubio Boga.“¹⁵⁴ I tako će Augustin malo-pomalo rasti u spoznaji da je za postizanje istinske slobode potrebno postići blaženost, a za to je potrebno nasljedovati Boga. Nastavlja tako stopama akademika, ali tamo gdje su oni stali, Augustin je odlučio ići dalje dospjevši do spoznaje Boga kao Stvoritelja svijeta: „ti si Bog i Gospodar svega što si stvorio; u tebi stoje uzroci svih prolaznih stvari i trajno postoje svih promjenljivih stvari nepromjenljivi počeci i žive svih nerazumnih i vremenitih stvari vječni razlozi.“¹⁵⁵

Akademici su na taj način svojim naukom o Bogu Augustina doveli do samog praga kršćanstva, a Augustinova je zasluga bila što se usudio zakoračiti preko toga praga. Tako Carol Harrison u studiji *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity* tvrdi kako se ne bi moglo reći da je Augustin sredinom 390-ih prešao ili se obratio s neoplatonizma na kršćanstvo, već bi se preciznije bilo izraziti kako mu je (neo)platonizam pomogao razviti i razvijati zrelu teologiju milosti u odnosu na onu s početka obraćenja 386. g.¹⁵⁶

Može filozofiji biti neprihvatljivo ili u najmanju ruku upitno graditi filozofsku misao na vjeri u Isusa Krista kao povijesnoj osobi i Bogočovjeku, ali bez tog saznanja nemoguće je razumjeti Augustinovu misao. Tim više što je njega do toga dovelo životno iskustvo koje je, kako je pokazano, uključivalo i priklanjanje drugim filozofskim pravcima i svjetonazorima njegova vremena i promišljanjem unutar njih, a ne samo teoretsko proučavanje Svetog pisma. Na kraju, izostanak imena Isusova obraćeni će Augustin prepoznati kao onaj bitni detalj koji mu je intuitivno nedostajao kod akademika da im se potpuno prikloni: „Augustin se ne predaje nijednom filozofu, već se neodoljivom silom ustručava tražiti lijek svojoj duši izvan utjecaja Kristova.“¹⁵⁷

Ako će se sa strane filozofije ili nekih filozofa prigovoriti Augustinovo filozofiji zbog njene upitne utemeljenosti, isto tako on može mnogim filozofima uzvratiti zbog upitne ljubavi prema mudrosti, dakle filozofije same, gdje je svrha njihova „filozofiranja“ nadmudrivanje, osobno

¹⁵⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, I, 8,8.

¹⁵⁵ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 1,6,9.

¹⁵⁶ Usp. David ROACH, From free choice to God's choice: Augustine's exegesis of Romans 9, u: *EQ*, 80.2 (2008.), 129.

¹⁵⁷ Ivan Petar BOCK, *Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja*, 164.

nadimanje i filozofiranje radi filozofiranja, a ne traganje i ljubav za istinom, odnosno mudrošću samom. Augustinu se s druge strane ni u kom slučaju ne može prigovoriti zbog mogućeg pomanjkanja ljubavi prema istini i mudrosti. On se filozofiji „nije okrenuo iz teoretskih pobuda, tj. *philosophia pro philosophia*, i radi izgradnje racionalnog sustava, nego s čvrstom praktičnom svrhom. *Da bi mu filozofija bila luč u dramatičnom i mukotrpnom traganju za istinom!*“¹⁵⁸

Uranjajući u duhovnu dimenziju, Augustin žarko želi napokon „stupiti u kontakt“ s Bogom nadajući se tako steći siguran oslonac za spoznaju istine i stjecanje mira. Plotinove i Porfirijeve knjige potiču ga da se vrati samom sebi: „kroz vlastito unutarnje iskustvo i mukotrpnu borbu nemirnog temperamenta dosegao je Augustin do najdublje dimenzije svoga duha i otkrio u njoj *nepromjenljivu iluminaciju za koju shvati da podrijetlo vuče od Boga*. Riječ je o introspekcijskom uvidu, odnosno o svjetlu koje ozari dušu i uzdigne je do reda viših vrijednosti, slično doživljaju koji Aristotel nazva 'katarza' u doživljavanju umjetničkog djela.“¹⁵⁹ Vođen tim iskustvom susreće se s do tada nepoznatim svjetlom koje mu otkriva veličinu uzroka svega događanja u svijetu i vlastitu malenost u odnosu na taj uzrok, ali i osobnost i ljubav kao bitno obilježje tog uzroka: „ono bijaše više, jer me je ono stvorilo, a ja bijah niže, jer sam bio stvoren od njega. Tko pozna istinu, pozna to svjetlo, i tko pozna to svjetlo, pozna vječnost. Ljubav ga pozna.“¹⁶⁰ Kod toga jasno spoznaje svoju zarobljenost grijehom, što će se pokazati kao glavna prepreka njegovoj volji da krene stazama razumijevanja stvarnosti: „Zabliješćio si moj slabi pogled zračeci u mene žestoko, i ja uzdrhtah od ljubavi i straha. I spoznah da sam daleko od tebe...“¹⁶¹ Malo-pomalo upoznaje princip svijeta kao osobnu i razumnu stvarnost, a ne neku slijepu silu, ali još pod dojmom materijalizma tištala ga je misao da bi Bog, taj Princip svijeta, ako nema tijela, bio ništa. Toga se strahovanja oslobađa zahvaljujući mističnom iskustvu kada jasnim unutarnjim glasom čuje kako mu se duhovni Bog, kao nekad Mojsiju, predstavlja kao princip svijeta riječima: „*ja sam koji jesam*“ (Izl 3,14). On je život sam. Bitak svijeta. Onaj koji ne može ne biti. Kojem je bit da jest i uz to je nematerijalan, duhovan i osoban. Bog sam u sebi ostat će nedokučiv, ali skepticizma u pitanju mogućnosti spoznaje istine i razumijevanja stvarnosti definitivno se oslobodio „i lakše bih sumnjao da ja živim nego da nema istine koja se daje *shvatiti i vidjeti po onome što je stvoreno* (Rim 1,20)“.¹⁶²

¹⁵⁸ Nikola BIČANIĆ, Teologija i filozofija sv. Augustina, u. *Crkva u svijetu*, 18 (1983) 4, 383.

¹⁵⁹ *Isto*.

¹⁶⁰ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7,10,16.

¹⁶¹ *Isto*.

¹⁶² *Isto*.

2.9. Bolest volje kod Augustina

Samo znanje nije u Augustinovu slučaju bilo dovoljno za priklanjanje dobru. Znao je kako istinu može spoznati i na taj se način definitivno riješio skepticizma. Znao je već i da je Bog kao princip i bitak svijeta duhovan i osoban i na taj način nadvladao je i materijalizam, ali i razbio okove fatalizma i determinizma. Samo znanje svega toga ipak mu nije bilo dovoljno da i svoj život okrene u tom smjeru. Pokazalo mu je to smjer, ali da bi krenuo, trebala mu je volja. A ona je putenim navikama bila vezana uz zemlju. Volja i znanje dvije su različite moći, rekao je Seneka, a Augustin je imao priliku uvjeriti se u to. Volja nije bila spremna pratiti spoznaje razuma, ali uspomena na duboko proživljeno iskustvo Boga snažilo je tu volju u borbi s putenim navikama: „sa mnom je bila uspomena na tebe, i ni najmanje nisam sumnjao da ima biće kojem bih se priklonio, ali da ja još nisam takav da bih mu se priklonio.“¹⁶³ Sazrijevanje u duhovnosti pomaže Augustinu spoznati kako cilj susreta s Bogom nije u ekstatičkim iskustvima već u oslobađanju od grijeha, bez čega nema oslobođenja čovjeka i razumijevanja njegove konačne sudbine. Za svoje grijeha odgovoran je čovjek sam, a ne neki zao princip u njemu. Augustin jasno osjeća svoju nemoć da ponovno stekne unutarnju slobodu te zaključuje da za to treba nečiju pomoć. Nju ne može tražiti među ljudima jer su svi kao i on sam jednako slabi i nemoćni. Zaključuje da bi netko tko bi mu mogao pomoći morao biti Bog, odnosno netko tko je iznad slabosti naše naravi, ali ujedno i netko tko ima iskustvo življenja u ljudskom tijelu: „Ako je pak nužno (a što je i vjerojatnije i uvjerljivije) da su svi ljudi i bijedni dokle god su smrtni, onda treba tražiti posrednika koji ne samo što je čovjek nego je čak i bog, tako da taj posrednik svojom blaženom smrtnošću prevede ljude iz smrtne bijede u blaženu besmrtnost; a bijaše potrebno da taj uzmogne biti smrtan, ali da ne ostane za stalno smrtan. (...) Prema tome je bilo nužno da posrednik između nas i Boga ima i prolaznu smrtnost i trajno blaženstvo, kako bi se onim što prolazi složio s onima što će umrijeti, te da bi ih mogao prenijeti iz mrtvih u ono što je trajno.“¹⁶⁴ Taj posrednik, zaključuje, jest Isus Krist, Bog i čovjek: „Nije se mogao naći prikladniji način kojim bi se čovjeka oslobodilo utjecaja Sotone od toga da Bog preuzme ljudski oblik i, trpeći nepravednu smrt od ruke đavla, oduzme đavlu moć, jer je on zlorabio tu moć

¹⁶³ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7,17,23.

¹⁶⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, I, 9,15,1.

usmrćujući nevina čovjeka, nad kojim nije imao vlast. Najveći zavodnik bio je tako sam zaveden.“¹⁶⁵

Istinski susret s Bogom ne može se dogoditi bez Kristova posredništva. Na taj će način upoznati Isusa ne samo kao učitelja već i kao Osloboditelja. Međutim, Isusov primjer još mu ništa nije govorio. Značenje njegove Muke, Smrti i Uskrsnuća još su mu bili nerazumljivi kako za osobne, tako i za opće prilike: „Nisam još bio dosta ponizan da posjedujem Isusa, Boga svoga poniznoga, niti sam znao što bi nas trebala učiti njegova slabost.“¹⁶⁶ Kod Krista ga je zbunjivala promjenjivost raspoloženja, potreba da jede i pije, da spava i odmara... Sve mu je to bilo nespojivo s nepromjenjivim Bogom, bitkom svijeta, te u Isusu nije vidio ništa osim obična čovjeka obdarena izvanrednom mudrošću. Ali nadahnut Ambrozijevim propovijedima i duhovnim razumijevanjem Svetog pisma odlučuje se opet uhvatiti čitanja tih tekstova. U prvom se redu uhvatio čitanja svetog Pavla. Prijašnje su proturječnosti nestale. Ovog je puta uspio prodrijeti i razumjeti dublji smisao poslanica i ne samo što je uvidio da sv. Pavao ne protuslovi samom sebi, ni Zakonu ni Prorocima, već je otkrio da se sve ono što je čitao kod platonika nalazi i ovdje. Ali ovdje još obogaćeno Kristovom prisutnošću.

2.9.1. Iskustvo Boga kao uvjet napredovanja k razumijevanju

Okretanje kršćanskim korijenima pobuđivalo mu je i snažilo volju da životom živi ono što razumom sve jasnije spoznaje kao istinito. U pravilu su iskustva vjere i obraćenja vrlo dinamične naravi, međutim, „Augustinov put do vjere na osobnoj razini i konkretnosti bio je još dinamičniji. Upravo na toj razini bio je ne samo dinamičan, nego u nekim trenutcima i dramatičan“.¹⁶⁷

Povratak Bogu najprije se odnosio samo na neoplatoničko, ekstatičko iskustvo boga gdje je smisao vratiti se jednom, u kojem čovjek može očekivati kako će izgubiti sebe u mističnoj ekstazi koju postiže uspinjući se kroz seriju prolaznih razina. Svaka od tih razina ima svog vladajućeg demona kojeg se mora umilostiviti teurgičnom ritualnom praksom.¹⁶⁸ Kod toga

¹⁶⁵ Usp. Gerald BONNER, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, 61.

¹⁶⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 7,18,24.

¹⁶⁷ Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, 275.

¹⁶⁸ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *On the Free choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Peter King (ur.), Toronto, 2010.

osjeća vlastitu nedostojnost pred Bogom i potrebu posrednika da može stupiti pred tako uzvišeno i savršeno biće. No daleko je to još od osobnog Boga, posebno Boga kao Oca. Upravo slika ili stvarnost Boga Oca bit će u konačnici za Augustina onaj konačni razlog naše slobode i ključ protiv svakog fatalizma i determinizma.

Ovo razdoblje od 19. do 31. godine života bilo je zasigurno najburnije i najborbenije za Augustinovu dušu. Jest da se kao adolescent raspaljivao u pohoti i tjelesnim užitcima, ali smatrajući se tada slobodnim, zapravo se samo prepuštao življenju i svakojakim poticajima duha koje se nije ni trudio ni želio kritički propitati i razumjeti i po potrebi suprotstaviti im se. Stoga se o nekoj unutarnjoj borbi ne može ni govoriti. U ovom razdoblju počinje težiti k besmrtnoj, vječnoj Istini i sukobljavati se sa samim sobom, odnosno Augustinova volja i razum našli su se u međusobnom sukobu. Sebe još uvijek doživljava retorskom veličinom kojoj se ljudi dive, časte ga, slave i govore o njemu, a dohvaćanje vječne Istine i Mudrosti samo bi još doprinijelo jačanju njegova ugleda među ljudima. Sazrijeva spoznaja da nije dovoljan samo intelektualni susret s Bogom, znanje da On postoji, već spoznaje da je Bog djelatan, živ, osoban i da poziva na nasljedovanje: „Nisam više želio da budem sigurniji o tebi, nego da stojim čvršće u tebi“¹⁶⁹, što će podrazumijevati odreknuće od samog sebe, oslobađanje od grijeha, tjelesnih naslada, oholosti...

Već neko vrijeme Augustin osjeća poticaj da posjeti starog i vrlo pobožnog svećenika Simplicijana i povjeri mu svoje muke, lutanja, nadanja... Simplicijan ga je pohvalio zbog čitanja Platonovih djela jer „ove knjige na sve načine upućuju na Boga i na njegovu Riječ“.¹⁷⁰ No u Augustinu, iako se probudila nova silna volja da ide za Gospodinom, još uvijek vojuje stara volja koja ga veže uz zemaljske stvari, što ga polako privodi spoznaji o unutarnjoj borbi koja ga čeka, a koja će mu itekako biti važna za kasnije razumijevanje slobode, čovjeka i sveukupne stvarnosti: „Tako sam iz vlastitog iskustva počeo shvaćati ono što sam čitao, kako *tijelo žudi protiv duha, a duh protiv tijela* (Gal, 5,17).“¹⁷¹

U tom razdoblju tjeskobe i unutarnje borbe jednog mu dana u goste stiže službenik s carskog dvora i Augustinov zemljak, Ponticijan. Vidjevši na Augustinovu stolu knjigu svetog Pavla, malo se začudio, ali i čestitao. Počeo mu je Ponticijan tada govoriti o pustinjaku Antunu i o još nekim pojedincima koji su ostavili visoke službe i obećavajuće karijere poradi Gospodina. Bila je to priprava za konačno oslobođenje Augustinova bića: „Ti si pak, Gospodine, dok je on

¹⁶⁹ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,1,1.

¹⁷⁰ *Isto*, 8,2,3.

¹⁷¹ *Isto*, 8,5,10.

pripovijedao, mene vraćao k meni samome, izvlačeći me iza mojih leđa kamo sam se bio sklonio da ne gledam sebe u lice, i stavio si me pred moje lice da vidim kako sam ružan, kako iznakažen i prljav, zamrljan i pun čireva. I vidio sam se i zgražao sam se, a nije bilo mjesta kamo da pobjegnem od sebe. Ako sam pokušavao odvrti pogled od sebe, onaj je pripovijedao svoju pripovijest, a ti si me opet stavljao pred mene, i gurao me pred moje oči, da uvidim svoj grijeh i da ga zamrzim. Ja sam ga poznavao, ali sam se pretvarao da ne vidim, zatvarao sam oči i zaboravljao.“¹⁷² Ona nekadašnja razina pukog življenja koju je smatrao ostvarenjem osobne slobode sada mu se, s nadolaskom razumijevanja, otkriva poput preteška bremena, budeći u njemu osjećaje straha i zgražanja. Čišćenje od toga jasno se nameće kao uvjet oslobođenja. Više nije imao izgovora da zbog sumnje u mogućnost spoznaje istine ne želi napustiti sigurnost ovozemaljske karijere i načina života. Da je istinu moguće spoznati, već je odavno shvatio, ali preostala mu je borba s ukorijenjenim zlim navikama. Žestoko se prekoravao zbog toga, a duša iliti volja se opirala, prigovarala, „ali se nije izgovarala. Iscrpljeni su bili i pobijeni svi dokazi: ostalo je nijemo drhtanje i kao smrti bojala se da bude otrgnuta od toka svoje navike koja ju je ispijala do smrti“.¹⁷³ Augustinova „mudrost“, oštroomnost i nadutost bile su glavna prepreka u procesu oslobađanja bića i spoznavanja istine, ali taj proces više nije bilo moguće zaustaviti: „Bog ga je zvao, vikao i razbio njegovu gluhoću, zabljesnuo je, sijevnuo i rastjerao sljepoću, prosuo miomiris koji ga je privukao i za kojim uzdiše, okusio je Boga pa gladuje i žeđa za njim, bio je dotaknut i gori za Božjim mirom.“¹⁷⁴

Za svijet će, posebno za znanstvenu zajednicu, paradoksalno, ako ne i skandalozno zvučati da nečija oštroomnost može biti zapreka za spoznaju, kao i to da ljudska 'neograničena' sloboda podrazumijeva određene okvire. Oštroomnost često kod ljudi rodi oholost te je na taj način zapreka za spoznaju jer se pojedinci zatvaraju istini uživajući i diveći se vlastitoj veličini. Augustin u ovom bolnom trenutku spoznaje istinu o sebi koja podrazumijeva i vlastitu nadutost te se „osvjedočio da samopromatranje i samospoznaja jesu preduvjeti cjelokupnog znanja, koje je na neki način čin kojim um transcendiru vlastitu razinu bivovanja“.¹⁷⁵ Ali ne više narcisoidno uživanje sebe sama kao retorske veličine i uglednika u društvu, već kao samokritički čin poniznosti i priznanja nemoći vlastitog bića jesu preduvjeti cjelokupnog znanja. U takvu stanju, slušajući Ponticijana, jednostavno je ta spoznaja zabljesnula u njemu i provalila iz njega obrativši se prijatelju Alipiju: „Što se s nama događa? Što znači ovo što si sad čuo? Dižu se

¹⁷² Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,7,16.

¹⁷³ *Isto*, 8,7,18.

¹⁷⁴ Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, 276.

¹⁷⁵ Usp. Gerard O'DALY, *Augustines Philosophy of Mind*, 207.

neuki i otimaju nebo, a mi sa svojim ledenim naukama, evo, valjamo se u puti i krvi. Zar nas je možda stid poći za njima jer su nas pretekli, a nije nas stid da ih uopće ne slijedimo?“¹⁷⁶ Pod tim teretom primoran je otrčati u vrt kako bi sam neometan zapodjenuo borbu sa samim sobom umirući na novi život, kako se sam izrazio. Ovo potresno duhovno iskustvo otvorilo mu je unutarnje oči da jasnije uvidi stanje svoje duše prepoznajući koliko je zla nakupio u sebi ne znajući koliko će za kratko vrijeme biti dobra u njemu.¹⁷⁷

Usprkos svem tom iskustvu njegova volja i dalje nije slijedila spoznaje razuma te Augustin nikako da prelomi u sebi i učini taj korak i krene za onim što mu je razum nalagao, tj. za Bogom: „Jer ne samo poći onamo nego i stići onamo nije bilo ništa drugo nego htjeti ići, ali hrabro i potpuno, a ne amo-tamo okretati i bacati poluizranjenu volju u kojoj se onaj dio što se diže bori protiv drugog dijela koji pada.“¹⁷⁸ Spoznaje neposlušnost vlastite volje: „Duša zapovijeda tijelu, i odmah joj se tijelo pokorava; duša zapovijeda sebi, i odmah nailazi na otpor. (...) i ne bi zapovijedala kad ne bi htjela, a ipak se ne izvršuje ono što zapovijeda.“¹⁷⁹ Augustin ovu iskustvenu činjenicu ne tumači poput manihejaca kao dvije naravi dviju duša u čovjeku, već je za njega sve to jedna volja, ali podijeljena sama u sebi te volja ne vrši ono što zapovijeda, zbog toga što ne želi potpuno, pa time i ne zapovijeda potpuno. Ne želi dovoljno žarko pa i ne zapovijeda žarko: „Jer zapovijeda samo utoliko ukoliko hoće, i utoliko se ne izvršuje ono što zapovijeda ukoliko ona to neće, jer volja zapovijeda da se vrši volja.“¹⁸⁰ Volja tako ipak čini što hoće, samo koji put žarče hoće činiti, a koji put žarče želi ne činiti. Htjeti-ne htjeti je volja, a snaga zapovijedi ovisi o tome koliko volja nešto želi ili ne želi ili želi nešto drugo. Tako kada i ne želi, onda zapravo ispunja tu zapovijed da nešto ne čini te i ne čini jer to želi žarče od zapovijedi da nešto čini. Kad nešto potpuno želi, „ne bi ni zapovijedala da bude, jer bi već bila“¹⁸¹.

Ova razdijeljenost ljudske volje za Augustina, dakle, nije čudo već bolest duše koja nema dovoljno snage, volje, tj. same sebe da se uzdigne, već je istina po naravi privlači i uzdiže, ali ranjenost grijehom i grešne navike je sputavaju. I to je razlog što se ljudima čini da su kod njih prisutne dvije volje. Zapravo je to jedna volja podijeljena u sebi i kod čega jedan dio ima ono što drugi nema te tako nijedan dio nije potpun. To je i razlog što je čovjek neprestano u

¹⁷⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,8,19.

¹⁷⁷ Usp. *Isto*.

¹⁷⁸ *Isto*.

¹⁷⁹ *Isto*, 8,9,21.

¹⁸⁰ *Isto*.

¹⁸¹ *Isto*.

kolebanjima. Bilo da nešto želi ili ne želi, nikad čovjekova odluka, na ovom svijetu, bez obzira na koju stranu naginje, ne može biti potpuna. Tako Augustinovo htjeti poći za Gospodinom nije bilo potpuno, ali isto tako i ne htjeti. Ipak, njemu je vrlo važna spoznaja da je, htio ili ne htio, on taj, on sam koji hoće ili neće. Cijepao se od samog sebe, ali „sámo se to cijepanje zbivalo doduše protiv moje volje, ali ipak nije pokazivalo narav tuđe duše, nego kaznu moje“.¹⁸² Opređeljenje za nasljedovanje Gospodina nikako nije moglo prevladati: „niti sam ga doticao niti sam ga držao, jer sam oklijevao (...) Veću je moć nada mnom imalo ukorijenjeno zlo nego nenaviklo dobro.“¹⁸³

Ono za što Augustinova volja nije imala snage, odnosno što nije dovoljno željela, Bog kao osoban i za dijalog otvoren princip svijeta preuzeo je na sebe i zahvatio u Augustinov život i nutrinu: „Nema stranice na kojoj Augustin sebi ne predbacuje nespremnost da se s Bogom susretne, te uzdiže i veliča Božju dobrotu. U tom duhu govori o Božjoj ruci koja silazi do ponora njegova srca, ne govoreći ništa o vlastitoj ruci tražiteljici. Ne hvali se da je njegova ruka bila tako intenzivno i visoko protegnuta k Bogu niti da ga je pokušavala uhvatiti. Nije se on, ostajući u kontekstu iste slike, protezao k Bogu, nego se Bog spuštao k njemu. I to ne samo da je Bog došao 'službeno' u ljudsku povijest na objektivnan način, nego je ušao u njegovo biće, sišao u njegovo srce, dotaknuo i pokrenuo njegovu volju i tada se dogodilo obraćenje.“¹⁸⁴ O tome svjedoči sam Augustin: „No ti si me pritiskivao u mojoj nutрини, Gospodine, i u svom si me strogom milosrđu udarao dvostrukim bičevima straha i stida, da ne bih ponovno klonuo tako da se ne bi otkinuo onaj mali i slabi lanac što je još preostao, nego da bi ponovno ojačao i još me jače privezao.“¹⁸⁵

Spoznaja vlastite grešnosti i bijede pokrenula je duhovnu oluju i obilnu kišu suza kod Augustina. Tijekom toga gorkog plača i skrušena obraćanja Bogu uslijedio je dječji glas iz susjedne kuće koji pjevuši i ponavlja: „Uzmi i čitaj!“ Augustin je to doživio kao izravno i osobno obraćanje Boga njemu te je uzeo knjigu apostola Pavla koju je sa sobom uzeo u vrt i nasumce otvorio Poslanicu Rimljanima 13,13sl.: „Ne živite u gozbama i pijankama, ni u mekušnosti i nečistoći, ni u svađi i zavisti, nego se obucite u Gospodina Isusa Krista, i ne zadovoljavajte tijelu u požudama!“ Tmine sumnja se raspršiše, a svjetlo sigurnosti ispunilo je njegovo srce. Alipije, koji je bio s njim u vrtu i također bio prožet sličnim iskustvom, povjeri

¹⁸² Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,10,23.

¹⁸³ *Isto*, 8,11,25.

¹⁸⁴ Ivan BODROŽIĆ, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, 275.

¹⁸⁵ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,11,25.

Augustinu svoje iskustvo i pokaza što je on otvorio i pročitao u knjizi Apostola: „A slaboga u vjeri primajte u svoje društvo!“ (Rim 14,1), što je bio nastavak Augustinova retka, a Alipije ga je primijenio na sebe. „Zatim smo pošli k majci i rekli joj sve: ona se poveseli. Ispriповjedismo joj kako se to dogodilo: ona kliče radosno, i stade blagoslivljati tebe *koli si moćan učiniti više od onoga što molimo ili shvaćamo* (Ef 3,20).“¹⁸⁶

Iskustvo u milanskom vrtu bilo je vrlo dramatično, najviše zbog njegove volje vezane uz stare navike. Navike koje čak više nije prakticirao, ali ih se volja svejedno nije lako odricala. Tako se sve zbilo uz puno drame. Ali je napokon došlo do istinskog obraćenja i oslobođenja njegova bića. Sve je to na kraju popraćeno do tada nedoživljenim rasterećenjem duše što je Augustin opisao „kao pobjedu Božje milosti nad vlastitom, ljudskom tvrdokornošću koja se dugo opirala“.¹⁸⁷ „Obzirom na do sada rečeno, netko bi mogao kazati kako je Augustinovo promišljanje platoničkog i stoičkog karaktera, ali sada on postaje izričito kršćanin.“¹⁸⁸

¹⁸⁶ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 8,12,30.

¹⁸⁷ Ivan BODROŽIĆ, *Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju*, 275.

¹⁸⁸ Usp. Gerald BONNER, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, 57.

3. AUGUSTINOVA ANTROPOLOGIJA SLOBODE KAO VRIJEDNOSTI KOJA NE MOŽE BITI IZGUBLJENA PROTIV VLASTITE VOLJE

Iako će neki filozofi smatrati kako je Augustinov misaoni razvoj stao povratkom na kršćanstvo, „Preokret u Augustinovu mišljenju i životu nastaje 387., kad je primio kršćanstvo. To je bio kraj njegova misaona razvoja...“¹⁸⁹, činjenica je da je velika većina Augustinove filozofske građe nastala nakon opisanog iskustva u milanskom vrtu. I s obzirom na njegov kršćanski pristup, koji je neminovno duhovan i gdje se duhovna stvarnost promatra kao transcendentna, autentičnija i postojanija od materijalne, i njegova će filozofska metoda u pravilu „provocirati“ filozofiju samu, i ne samo onu njegova vremena, nego i današnju. Pogotovo današnju. S druge strane, može se njegov filozofski pristup sagledati i iz drugog kuta te se zapitati protivili li se doista on filozofiji ili je riječ o tome da je on možda filozofiji otvorio nove horizonte i prokrčio putove do vječnih i nepromjenljivih principa na kojima sama filozofija počiva i nadahnjuje se, iako toga možda nije ni svjesna. Kao takvi ti vječni principi ne dokidaju filozofiju niti joj se suprotstavljaju, već su joj temelj sa zahtjevom da budu konkretizirani i na prilagođen način uprisutnjeni u konkretnom životu, upravo kako se to događa u odnosu vremenitog i vječnog zakona, o čijem odnosu Augustin govori, a o čemu će biti još riječi. Vremeniti zakon sam po sebi, bez postojanja i spoznavanja vječnog zakona, odnosno bez uvida u transcendentnu stvarnost, u različitim vremenskim razdobljima i/ili različitim konkretnim situacijama, često je sam sebi oprečan. Tako bi se, primjerice, vremenitim zakonom morala ukinuti i zabraniti demokracija te propisati monarhija, odnosno vladavina jedne moralne osobe ili nekolicine njih, državi čiji državljani pretpostavljaju osobne interese općem dobru. S druge strane, ili na drugom mjestu ili u drugom vremenu, ukoliko u jednom zdravom društvu vladajuća manjina počinje zloupotrebljavati svoj vladajući položaj te sa svoje pozicije počinju pretpostavljati osobne interese općem dobru, ovdje će tim istim vremenitim zakonom biti dužnost ukinuti monarhiju i uvesti demokraciju, vladavinu naroda koja je u prethodnom slučaju bila zabranjena. Ovdje nije riječ ni o kakvu protuslovlju unutar vremenitog zakona, već je riječ o uprisutnjenju vječnog zakona ili principa. U ovom slučaju, principa pravednosti. Stoga je u jednom slučaju pravednije uspostaviti monarhiju kao oblik vladavine, a u drugom demokraciju. Dakle, sam princip je vječan, a konkretizacija je vremenita, prilagodljiva.

¹⁸⁹ Branko BOŠNJAK, *Filozofija od Aristotela do renesanse. I odabrani tekstovi filozofa*, 77.

Ne događa li se isto i u slučaju Augustina i filozofije? Prodom u duhovnu stvarnost Augustin ima pred očima vječne i nepromjenjive principe i iz te pozicije govori o konkretnim materijalnim stvarnostima dok filozofske škole njegova vremena, i danas mnoge, te principe traže, ako ih uopće i traže, u konkretnoj, uglavnom materijalnoj stvarnosti koja svojom nestalnošću dovodi do često oprečnih zaključaka u odnosu na duhovni pristup, kao što su na površini oprečni propisi vremenitog zakona u navedenom primjeru. Ta dva pristupa moguće je uskladiti prepoznaje li se i prihvati da kada se govori iz duhovne perspektive, govori se o nepromjenjivim principima dok materijalni pristup govori o promjenjivosti konkretizacije tih vječnih principa, a ne o principima samima, što se dalo dobro osjetiti u Augustinovo raspravi s manihejcima. O tom odnosu vječnog i vremenitog zakona bit će još riječi jer je upravo postojanje jednoga takvog nepromjenjivog zakona uvjet slobode čovjeka kod Augustina. Taj vječni zakon, taj uvjet slobode kaže da sve treba biti u savršenu redu. Stoga će se nakon Augustinova istraživanja vječnog zakona preispitati kako bi to trebao izgledati savršeni red za čovjeka kao uvjet njegove slobode. Takav red podrazumijevat će čovjekovu duhovnu dimenziju do koje će Augustin pokušati doći i racionalnim putem. Sve to dakle u jednom nizu uvjeta čovjekove slobode koje Augustin nastoji racionalno potvrditi. Na čelu svih tih uvjeta stoji Bog kao uvjet uvjeta. Za pravo razumijevanje Augustinova nauka neizbježno će se trebati zakoračiti i na područje teologije.

3.1. Odnos vječnog zakona i slobode

Augustin do postojanja vječnog i nepromjenjivog zakona, osim po vjeri, dolazi i racionalnim putem promatrajući vremeniti zakon i njegovu nestalnost, promjenjivost, oprečnost... Polazi od neosporna prava da svaki narod može sam izabrati svoje vodstvo koje će upravljati njegovim javnim poslovima. S druge strane, Augustin primjećuje: iskvari li se taj narod te počne svoje privatne interese pretpostavljati javnim interesima te u tu svrhu počne trgovati glasovima ili državu preda na upravljanje onima koji su pokvareni i ogrezli u zlodjelima, neće biti nepravedno takvu narodu oduzeti pravo da bira svoje vodstvo i postaviti im na čelo države nekolicinu čestitih ljudi ili čak samo jednog. Pred nama su dva toliko suprotna zakona koji zajedno ne mogu istovremeno biti na snazi u jednoj državi. Jer onaj prvi zakon daje narodu vlast biranja svog vodstva dok drugi zakon poništava to pravo koje nedvojbeno pripada svakom narodu. I taj drugi zakon to nedvojbeno pravo s pravom narodu oduzima. Zbog toga

Augustin te zakone prepoznaje kao vremenite, promjenljive, jer unatoč svojoj pravednosti s pravom mogu i moraju ponekad biti ukinuti i biti izglasani njima sasvim oprečni. Međutim, duhovnim pogledom Augustin uviđa da ti zakoni međusobno nisu oprečni, već proizlaze iz jednoga vječnog i nepromjenjivog zakona po kojem zli zaslužuju nesretan, a dobri blažen život, što nikad ne može biti nepravedno. Jednako tako, nikada ne može biti nepravedno da pošten i razborit narod ima pravo birati si i postavljati vlast, a da to pravo nepoštenom i iskvarenom narodu bude oduzeto. Oba međusobno oprečna vremenita zakona počivaju na pravednosti jednoga vječnog zakona. Stoga pravednost vremenitog zakona ne ovisi o pojedinačnim propisima već o konkretizaciji vječnog zakona sukladno okolnostima jer u „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 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“.¹⁹⁰ Dakle, smisao je vremenitog zakona uprisutnjenje i provođenje onoga vječnog zakona u konkretnom vremenu i situaciji. A vječni zakon, ako je vječan, mora biti formuliran da vrijedi u svakom vremenu i u svakoj konkretnoj situaciji, što svakako jest da zli zaslužuju nesreću, a dobri blažen život. Ili, drugim riječima, „po kojem je pravo da je sve u savršenom redu“.¹⁹¹ Biti savršeno uređen, drugim riječima biti usklađen s vječnim zakonom, jedan je od uvjeta ostvarenja osobne slobode. Da bi se došlo do toga i kako čovjek treba biti uređen da bi bio u skladu s vječnim zakonom, Augustin najprije nastoji racionalno potkrijepiti koncept čovjeka kao duhovnog bića. To je važno jer upravo na toj duhovnoj razini Augustin prepoznaje one vječne i nepromjenjive principe. Tako bi i sloboda, ukoliko je riječ o slobodi koja ne može biti izgubljena protiv volje pojedinca, trebala biti te duhovne naravi ili smještena u tom duhovnom dijelu čovjekova bića.

¹⁹⁰ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,VI,15.

¹⁹¹ *Isto*.

3.2. Duh i njegovo prvenstvo

Psihička dimenzija, koja se nekako prva nameće našim osjetilima kada uzdignemo pogled s čovjekove tjelesnosti, za Augustina nije autentično čovjekova. Naime, imaju je i životinje. Stoga za ono autentično ljudsko, neovisno o somatskom, time i psihičkom djelu, sv. Augustin je uronio još dublje u čovjekovu nutrinu. Tako tu duhovnu dimenziju on prepoznaje kao ono po čemu čovjek nadilazi životinje. Da čovjek nadilazi životinje, očito je po tome što je čovjek u stanju krotiti životinje, i to „ne samo tijelo nego i duša životinje tako je podčinjena čovjeku da služi njegovoj volji po instinktu i navici“. ¹⁹² S druge strane, ne može se zamisliti da bi životinja, iako „silna po krvoločnosti ili po tijelu ili također po bilo kojem osjetilu, na isti način nastojala da si podvrgne čovjeka“. ¹⁹³ Stoga, ako „mnoge životinje lako nadvise čovjeka snagom i drugim tjelesnim sposobnostima“, pita Augustin, „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?“ ¹⁹⁴ Razum ili um Augustin naziva još i duh i on bi bio ono po čemu čovjek nadilazi životinje jer dušu, odnosno psihičku razinu imamo i mi i životinje, stoga nije duša ta koja čini razliku između nas i životinja, već to mora biti nešto što životinje u svojoj duši nemaju, a što čovjek ima. Upravo bi to bio duh ili razum ili um.

3.3. Ostvarenje slobode po savršenom redu u čovjeku

Na taj bi način Augustin argumentirao u korist prisutnosti duhovne stvarnosti u čovjeku. Ostalo mu je sada takva čovjeka uskladiti s vječnim zakonom. S obzirom na to da je duhovna stvarnost ona po kojoj čovjek nadilazi životinje dok ostalo ima zajedničko sa životinjama, logično je da bi taj duh trebao vladati ne samo nad životinjama nego i nad životinjskim dijelom čovjeka. I to bi bio savršen red za čovjeka: „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 knjigama – te ako to vlada i zapovijeda onim preostalim što čovjeka sačinjava, tada je čovjek u savršenom redu.“ ¹⁹⁵ Ostale stvari čovjek ima zajedničke

¹⁹² Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,VII,16.

¹⁹³ *Isto*.

¹⁹⁴ *Isto*.

¹⁹⁵ *Isto*, I,VIII,18.

ne samo sa životinjama već i s biljkama. I biljke uzimaju hranu, rastu, razvijaju se itd. K tome životinje mogu još „vidjeti i čuti te mirisom, okusom i dodirom 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 vrste; napokon, sav životinjski svijet sastoji se u težnji za tjelesnim užicima i u izbjegavanju neugodnosti“.¹⁹⁶ Osim tih zajedničkih obilježja s biljkama i životinjama čovjek posjeduje i neka duhovna i duševna obilježja kojih nema u životinja, ali kod samog čovjeka nisu ono najviše. Primjerice, težnja za slavom, vladanjem itd. Iako toga nema u životinja, „ne smije se misliti da smo mi po žudnji za tim stvarima bolji od životinja“.¹⁹⁷ Kako te težnje nisu ono najviše, nije primjereno da se one stave iznad svega i upravljaju čovjekom. Te niže težnje, ako nisu podvrgnute duhu, odnosno razumu, čovjeka čine nesretnim. „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.“¹⁹⁸

Čovjek, da bi bio u savršenom redu, ne treba se ipak odricati onog dijela koji mu je zajednički s biljkama i životinjama, već te dijelove treba podvrći razumu iliti duhu, što biljke i životinje nemaju te ne mogu učiniti: „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.“¹⁹⁹ Kada je tako čovjek uređen, onda je u skladu s vječnim zakonom, što znači biti slobodan. Također, kada ono više u čovjeku vlada nad onim nižim, onda se za čovjeka kaže i da je mudar. Iz ovog se može zaključiti kako je biti slobodan ili biti mudar istoznačan izričaj.

Nasuprot mudrom ili slobodnom, lud ili zarobljen čovjek tako ne bi bio onaj koji nema duha, već je lud, odnosno neslobodan onaj čovjek u kojem duh ili razum nema vlast nad ostalim dijelom njegova bića. Augustinu je to potvrda da je čovjek duhovno biće, a do tog je zaključka došao promatrajući kako i bezumni ljudi krote životinje, što ne bi bilo moguće da ne posjeduju duh. S obzirom na to da posjeduju duh, ali se vladaju kao da ga nemaju, očito je da su duh podredili nižim težnjama svog bića.

Čovjek ipak nije mudar sam po sebi, već i njegov duh, kada ima vlast nad ostalim dijelom bića, crpi iz vječne i nepromjenjive mudrosti. Ta vječna mudrost bila bi Bog: „Mudrost kojom

¹⁹⁶ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,VIII,18.

¹⁹⁷ *Isto*.

¹⁹⁸ *Isto*.

¹⁹⁹ *Isto*.

se liječi neznanje duše i čini je sretnom jest Mudrost Božja. Mi moramo pamtiti Boga, tražiti Ga, i žeđati za Njim neumorno. Augustinova filozofija je tako neodjeljiva i ovisna o Bogu. Štoviše, čovjekova duša samo posjedovanjem Boga i od Boga biti posjedovanom može ostvariti sebe.²⁰⁰ Ako dakle biti mudar i biti slobodan jesu jedna te ista stvarnost, onda je konačni uvjet čovjekove slobode Bog, izvor mudrosti.

3.4. Augustinov pokušaj dokazivanja Božjeg postojanja kao uvjet uvjeta čovjekove slobode

Bog je za sv. Augustina izvor i počelo svakog promišljanja: „Budi muževna duha i pouzdaj se u ono što vjeruješ, jer ništa bolje se ne može vjerovati makar je skriven uzrok zašto je tako. Zaista, imati o Bogu najbolje moguće mišljenje početak je najistinskije pobožnosti“,²⁰¹ što je za Augustina i početak najistinskije mudrosti. Osim toga, Bog je kod Augustina onaj posljednji i jedini pravi uvjet i temelj slobode. I to isključivo i jedino Bog kakvim se otkriva u Svetom pismu. Augustinovo shvaćanje slobode, a koje se doista i čini istinskom slobodom, nemoguće je utemeljiti na bilo kojem drugom božanskom obliku ili principu svijeta koji se nude kroz mnoštvo religija i filozofija. Ono opstaje jedino uz uvjet egzistencije svetopisamskog Boga. Svi ostali uvjeti proizlaze iz tog i takva Božjeg postojanja. Kod Augustina, možemo reći, Bog potvrđuje ljudsku slobodu, a ljudska sloboda potvrđuje postojanje Boga.

Zbog toga se čini potrebnim ukratko predstaviti Augustinov pokušaj iznošenja razumskih dokaza za Božju egzistenciju ili barem dokaza da nije nerazumno vjerovati u njegovu egzistenciju. Na taj put kreće od Božjih osobina kao što su vječnost, nepromjenjivost, univerzalna i jedincata vrijednost za sve čovječanstvo i za svakog pojedinca osobno. Takve kategorije mogu stvarati otpor kod većine ljudi jer zahtijevaju poniznost i prihvatanje vlastite ograničenosti, ali bez kojih nema naše slobode. Stoga Augustin nastoji pokazati kako kategorije vječnosti, nepromjenjivosti, univerzalnosti možemo prepoznati ne samo razmišljajući o Bogu, već i u nama mnogo iskustvenijoj stvarnosti: kao što je broj (cjelina i dijelovi), naša težnja da budemo mudri i naš nestalan um.

Augustin prepoznaje u prirodi tri vrste bića s obzirom na način bivstvovanja: ona koja postoje; ona koja žive, što uključuje naravno i postojanje, ali ne i razumijevanje; te ona koja

²⁰⁰ Usp. Gerald BONNER, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, 57.

²⁰¹ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,II,5.

razumiju, što uključuje postojanje i življenje. Među njima trima razumijevanje predstavlja najviši oblik postojanja. U tim bićima koja razumiju za sada je kao najviši autoritet i onaj koji svime upravlja spoznat i postavljen razum ili um. Augustin se ipak pita ima li nešto iznad i uma i ako bi se našlo takvo što, bi li se to moglo nazvati Bogom? Ili ako bi se našlo nešto izvrsnije i od onog što je ponad našeg uma, bi li se to moglo nazvati Bog. Bilo da postoji nešto samo ponad našeg uma ili nešto što nadvisuje i to što je izvrsnije od našeg uma, Augustina zanima ono posljednje: je li to Bog? I to posljednje trebalo bi biti vječno i nepromjenljivo ako je izvrsnije od našeg uma jer um, iako je iznad naših varljivih tjelesnih osjetila, ipak je i sam promjenljiv i nestalan „jer čas se trsi da prispije k istini čas se ne trsi, te koji put prispijeva, a koji puta ne prispijeva“²⁰².

3.4.1. Nepromjenljivi karakter pravila i istine broja

Znači, prvi korak u dokazivanju postojanja Boga bilo bi dokazati da postoji nešto vječno i nepromjenljivo. Nešto „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 (...) nego ostaje nepromijenjeno i cijelo, bilo da ga oni vide bilo da ga ne vide“.²⁰³ Takvo nešto vječno i nepromjenljivo bili bi pravilo i istina broja. Razmotrit ćemo ujedno pitanje je li čovjek, posebno s obzirom na svoju tjelesnu dimenziju, determiniran tom vječnom i nepromjenljivom istinom broja?

Pravilo i istinu broja uči i usvaja svatko svojim razumom i umom koji se bavi računanjem. Ta je istina svima jednako na raspolaganju, a o mogućnostima svakoga pojedinog ovisi koliko će se toj istini približiti. Onaj koji je od nje udaljeniji u većoj je zabludi. Također, pojam brojeva možda smo i mogli primiti preko tjelesnih osjetila, ali ne i pravila dijeljenja ili zbrajanja i drugih složenijih operacija koje spoznajemo svjetlom duha. U tom svjetlu i prepoznavamo i ispravljamo krivi zbroj. I ta je istina i to pravilo zbroja vječno. Jer $7 + 3$ je 10 i sada, i uvijek. Uvijek je bilo i uvijek će biti.

Nastavljajući dokazivati kako brojeve spoznajemo duhom, a ne tjelesnim osjetilima, Augustin navodi kako se svaki broj naziva onolikostruko kolikostruko posjeduje jedinicu.

²⁰² Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II, VI, 14.

²⁰³ *Isto*, II, VIII, 20.

Znači, dva se sastoji od dvije jedinice, tri od tri i tako redom. Jedinicu pak samu mi svojim tjelesnim osjetilima ne možemo spoznati: „Jer što god se tim osjetilom dohvatilo, dokazano je da nije jedinica, nego množina; to je naime tjelesni predmet pa stoga ima bezbrojne dijelove.“²⁰⁴ I koliko god sićušni ti dijelovi bili, oni se opet mogu podijeliti te je u tjelesnim stvarima uzalud tražiti jedinicu. Nameće se pitanje otkud onda poznajemo jedinicu? Jer da je ne poznajemo, ne bismo prepoznali da ti dijelovi nisu jedinica. Ne bismo mogli prepoznati mnoštvo da ne poznajemo jedinicu. „Gdje god dakle ja doznao za jedinicu, sigurno je nisam spoznao tjelesnim osjetilom jer po tjelesnom osjetilu ništa nisam spoznao osim tjelesnog predmeta o kojem dokazujemo da zaista i naprosto nije jedinica.“²⁰⁵ Ako su pak brojevi sastavljeni od jedinica koju ne zapažamo tjelesnim osjetilima, onda ni same brojeve zapravo ne spoznajemo tim osjetilima. Misli na brojeve koje spoznajemo umom. Naime, promatramo li bilo koje tjelešce, ono opet ima svoje polovice. I te polovice imaju svoje polovice, koliko god išli sićušno dijeliti. S druge strane, „polovica broja (onog umom spoznatog, nap. a.) koji se zove dva, jer dvaput ima ono što je naprosto jedno, ne može opet imati svoju polovicu ili svoju trećinu ili bilo koji drugi dio jer je uistinu i samo jedinica“.²⁰⁶

Osim tog pravila, da se bilo koji broj tolikostruko zove kolikostruko posjeduje jedinicu, postoji još niz matematičkih pravila koja vrijede za sve brojeve. S obzirom na to da je niz brojeva bezbrojan, očito ne možemo tjelesnim osjetilima sve njih dohvatiti pa kako drugačije nego umom možemo prepoznati da pravilo i istina broja vrijede za sve njih. Mora se stoga priznati „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“.²⁰⁷ Na taj bi način Augustin učinio prvi korak k dokazu postojanja Boga dokazavši kako postoje vječne i nepromjenjive istine.

Drugo je spomenuto pitanje je li čovjek, s obzirom na svoju tjelesnu dimenziju, determiniran nepromjenjivom i vječnom istinom i pravilom broja? U svojoj tjelesnosti, naime, čovjek je sastavljen od broja, odnosno dijelova. Ipak, čovjek je tjelesno-duhovno biće te osim tjelesne dimenzije posjeduje i duhovnu dimenziju po kojoj nadilazi broj, broj u materijalnom smislu, odnosno broj koji je dio cjeline koju spoznaje svojim tjelesnim osjetilima. Osim tih brojeva, Augustin govori o pravilima i istinama brojeva koje spoznajemo umom, dakle

²⁰⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II,VIII,22.

²⁰⁵ *Isto*.

²⁰⁶ *Isto*.

²⁰⁷ *Isto*, II,VIII,24.

netjelesnih brojeva. Prije svega, tu je riječ o jedinici koju ne možemo pronaći tjelesnim osjetilima, a bez čije spoznaje ne bismo tjelesnim osjetilima mogli prepoznati množinu. S obzirom na to da množinu ipak prepoznamo, očito je da spoznajemo i jedinicu, samo ne tjelesnim osjetilima već umom. Da čovjek nije determiniran ni brojevima netjelesne naravi, očito je iz toga što čovjek svojim umom prosuđuje jesu li neki zbroj, neka razlika, neki brojevni niz, neki odnos brojeva u skladu s istinom i pravilom broja ili je li, primjerice, neka cjelina ispravno i skladno sastavljena. Sva ta pravila zbrajanja, oduzimanja i ostalih složenijih matematičkih operacija, ili nizanja, sastavljanja dijelova u cjelinu, proizlaze iz čovjekova spoznavanja naravi broja. A upravo to da čovjek o nečem ili nad nečim ima moć i mogućnost prosuđivanja potvrđuje njegovo nadilaženje te stvarnosti. O tome će još biti riječi u nastavku kada će se govoriti o čovjekovu umu. Ujedno, spoznajući pravilo i istinu broja, čovjek prepoznaje red i promisao nasuprot kaosu i slučajnosti u stvorenoj stvarnosti te po tom redu zaključuje o Umu, Bogu koji iza toga reda stoji.

3.4.2. Vječni karakter i jedinstvenost mudrosti

Vrijedi li i za mudrost da je samo jedna, zajednička i na raspolaganju svima, a svatko je mudriji koliko više na toj zajedničkoj mudrosti participira? Ili svaki pojedini čovjek ima svoju pojedinačnu mudrost. U praktičnom svakodnevnom životu nedvojbeno primjećujemo da svatko živi po svojim vrijednosnim standardima. Svatko izabire neko svoje najviše dobro po kojem ravna svoj život. Ipak, to ne mora značiti da ne postoji mudrost zajednička svima, a svaki tko se od nje udaljuje i bira nešto drugo bio bi manje mudar.

Mudrost je istina u kojoj se spoznaje i posjeduje najviše dobro.²⁰⁸ U naravi je čovjeka da teži za dobrim, a izbjegava zlo. Svi ljudi tako teže blaženom životu kao najvišem dobru i po toj težnji nisu u zabludi. Čovjek koji teži blaženstvu, ali slijedi put koji ga do toga cilja ne vodi u zabludi je. „Zabluda je naime kad se slijedi nešto što ne vodi onamo kamo hoćemo prispjeti.“²⁰⁹ Stoga onaj koji bi slijedio neki drugi put od onoga koji ga vodi k najvišem dobru, a želi tome dobru prispjeti, jest u zabludi, vara se i udaljuje se od istine. S obzirom na to da je mudrost istina u kojoj se spoznaje i posjeduje najviše dobro, takav čovjek je i manje mudar što se više

²⁰⁸ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II,IX,26.

²⁰⁹ *Isto*.

od istine udaljuje. Blažen je tako onaj koji dosegne i posjeduje najviše dobro, a što je to drugo nego mudrost sama.

No još nije odgovoreno na pitanje vrijedi li doista za sve ljude zajedničko najviše dobro ili vrijedi da je toliko najviših dobara koliko je onih stvari kojima različiti ljudi streme kao svojim najvišim dobrima. O tome ovisi i je li istina u kojoj se najviše dobro spoznaje i posjeduje, drugim riječima mudrost, jedna sama i zajednička svima ili je i mudrosti onoliko koliko je najviših dobara kojima pojedinci teže? Augustin svjetlo mudrosti po kojoj spoznajemo stvarnost uspoređuje sa sunčevom svjetlošću po kojoj tjelesnim osjetilima spoznajemo tjelesnu stvarnost. Pa kako u jednoj sunčevoj svjetlosti razabiremo različite predmete u kojima možemo tjelesnim osjetilom vida uživati, tako je moguće i da je samo jedna i zajednička mudrost u čijoj se svjetlosti spoznaju sva ona druga dobra između kojih onda svatko pojedini izabire u kojem će od njih, kao nižima od mudrosti same, uživati kao u najvišem dobru. Moguće je, no je li doista tako? Bez sumnje, svatko želi biti mudar i blažen. To je čovjeku već kao utisnuto u duh. Jer tu težnju svatko osjeti za sebe, a da mu je nije netko drugi priopćio. I tu istinu može spoznati i drugi, a da mu je ja ne priopćim. „Nije li nam dakle zajednička jedna istina što je obojica vidimo svaki svojom pameću?“²¹⁰ Jednako tako, svi zajednički, ali svatko svojim duhom, spoznajemo pravila kreposti: da treba nastojati oko mudrosti, pošteno živjeti, lošije podrediti boljem, da je nepromjenljivo bolje od promjenljivog, vječno od vremenitog, neporočan život od poročnog itd. I svatko tko je to u stanju spoznati uočava kako su i te istine nepromjenljive. Onaj tko je u stanju spoznati što treba nečem podrediti, a što nečem pretpostaviti i tako čini i živi i nikakve ga kazne ili zastrašivanja ne mogu od toga života odvratiti jest mudar. „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.“²¹¹ Stoga će Augustin držati kako je na taj način dokazao kako su istinita i nepromjenljiva pravila mudrosti i zajedno na raspolaganju za promatranje svima koji ih mogu vidjeti. Očito je po tome da za Augustina otpada svaka mogućnost moralnog relativizma. Ne samo zbog morala samog, već i zbog očuvanja autonomije slobodne volje.

Na početku svog puta dokazivanja Božje opstojnosti Augustin je pitao ima li nešto ponad našeg uma. Ako bi to našao, držao bi to za Boga. Ili ako bi bilo nešto iznad onog što nadvisuje naš um, onda bi to držao za Boga. Uglavnom, ono krajnje najviše, je li to iznad našeg uma ili i

²¹⁰ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II,X,28.

²¹¹ *Isto*, II,X,29.

iznad onog što naš um nadvisuje, od kojeg nema višeg, prihvatio bi za Boga. Sada kada drži da je stigao do nepromjenljive istine koja je dana na raspolaganje svima koji to žele spoznati, pita se je li ta istina u odnosu na naš razum od njega niža, jednaka ili viša? Ako je niža, onda, kaže Augustin, ne bismo rasuđivali po njoj nego o njoj. Ne bi ona bila svjetlo po kojem imamo moć rasuđivanja, već bismo mi nju rasuđivali, baš kao što rasuđujemo o tjelesnim stvarnostima i spomenutim brojevima koje, prema tome, očito nadvisujemo. I budući da ih nadvisujemo, ne dohvaćamo ih samo činjenično, već i prosuđujemo kakve jesu, a kakve bi trebale biti: „I to sudimo prema onim unutarnjim pravilima istine koja zajednički razabiremo, a o kojima nitko ni na koji način ne sudi.“²¹² S druge strane, za one vječne istine koje nas nadilaze „nitko ne veli da bi tako trebalo biti, nego, razabirući da tko jest, ne ispravlja kao ispitivač već se samo raduje kao pronalazač“.²¹³ Kada bi ta nepromjenljiva istina bila jednaka našem razumu, onda ne bi bila nepromjenljiva već, poput našeg razuma, promjenljiva jer očito je kako naše pameti ponekad vide manje, a ponekad vide više dok ta istina ostaje u sebi cjelovita i nepokvarljiva. Štoviše, naše pameti usklađujemo prema njoj pa govorimo: „razumije manje negoli bi trebao' ili 'koliko mora toliko razumije“.²¹⁴ Pamet više razumije koliko se može bliže primaknuti vječnoj istini. Jedino dakle preostaje da je ta nepromjenljiva istina viša od našeg uma, što je Augustin i vjerovao i nastojao racionalno utemeljiti, da postoji nešto iznad našeg duha, razuma ili uma.

To bi bio kraj puta dokazivanja Božjeg postojanja i početak puta dokazivanja da je Bog jedini pravi temelj i jamac čovjekove slobode „tko je blaženiji od onoga koji uživa u neoborivoj, nepromjenljivoj i najizvrsnijoj istini?“²¹⁵ (...) Ovo je naša sloboda kad se podredimo toj istini; a sam naš Bog je onaj koji nas oslobađa od smrti, to jest stanja grijeha. Doista i Sama Istina razgovarajući kao čovjek s ljudima reče onima koji joj povjerovali: *Ako budete ostali u mojoj riječi, zaista ste moji učenici i upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi* (Iv 8,31–32, nap. a.). Ni u čemu duša ne uživa sa slobodom ako ne uživa sa sigurnošću.

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.“²¹⁶ Savršeni red za čovjeka bi dakle bio onaj u kojem vlast nad ostalim njegovim dijelom ima duh, razum ili

²¹² Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II,XII,34.

²¹³ *Isto*.

²¹⁴ *Isto*.

²¹⁵ *Isto*, II,XIII,35.

²¹⁶ *Isto*, II,XIII,37–II,XIV.

um, a on sam da je usklađen s Božjim umom: „Žudnja ljudskoga srca je neuredna kad je upravljena onome što se protivi Bogu, ispravna je ako je upravljena onome što je Bogu milo.“²¹⁷

3.5. Definicija slobodne volje

O pitanju ljudske slobode i odnosa prema dobru i zlu Augustin je vrlo jasan: slobodna volja čovjeku nije dana da bi griješio(!): „sud je volje onda istinski slobodan kad ona ne robuje pogriješcima i grijesima. Takav je dan od Boga...“²¹⁸ Iako je čovjeku po slobodnoj volji moguće odvratiti se od Boga, „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 njome koristio da bi griješio, taj bi po Božjoj odredbi bio kažnjen. To bi pak bilo nepravедno da je slobodna volja dana ne samo da se pošteno živi nego i zato da se griješi“.²¹⁹ Tako Augustin odbacuje shvaćanje slobode kao mogućnost odabira između dobra i zla ili, kako *Filozofski leksikon* slobodu definira, kao mogućnost birati na osnovi koje ćemo od naših želja djelovati ako je pri tome isključena moralna prosudba. Ovo potonje, da je sloboda moći birati djelovanje na osnovi naših želja, vrijedilo bi u slučaju kada smo na „području dobra“ pa biramo između više dobara od kojih nas svako za sebe i sva zajedno vode k blaženstvu, mudrosti, odnosno Bogu.

Postavlja se pitanje može li se uopće onu volju kojom se griješi onda zvati slobodnom? Sveti je Anselmo, na tragu sv. Augustina, nekoliko stoljeća kasnije također zaključio da sloboda podrazumijeva isključivo opredjeljenje za dobro: „Ne mislim da je sloboda volje moć da se griješi i ne griješi. Jer kada bi to bila njezina definicija, onda ni Bog ni anđeli, koji ne mogu griješiti, ne bi posjedovali slobodnu volju; a to je bezbožno i reći. (...) Budući da, dakle, slobodna volja Božja i dobrih anđela ne može griješiti, 'moći griješiti' ne pripada definiciji slobode volje. Prema tome, moć griješenja nije ni sloboda ni dio slobode.“²²⁰ Tako postaviti principe slobode moguće je jedino uranjanjem u čovjeka i prihvaćanjem njegove duhovne dimenzije koju opet nadilazi vječna i nepromjenljiva Istina. Promatrajući pak samo tjelesnost ljudskog bića, sloboda volje i dalje jest mogućnost birati na osnovi koje ćemo od naših želja

²¹⁷ Milan IVANČEVIĆ, *Želja i duhovni život*, 55.

²¹⁸ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, II, 14,11,1.

²¹⁹ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 2,1,3.

²²⁰ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, II, 1, Zagreb, 2000.

djelovati ne brinući se previše oko toga postoji li jedno najviše zajedničko dobro i bira li se pri tom onaj način života koji nas k tome najvišem dobru vodi. Na taj način čovjek, „uobražavajući sebi da je slobodan, postaje robom nagona. Sloboda nije naime slobodna volja, nego naravni pokret želje prema dobru“.²²¹ Tako i za sv. Augustina, sloboda volje ne podrazumijeva mogućnost činjenja i dobra i zla već nemogućnost činjenja zla, odnosno nemogućnost činjenja ičega drugog osim dobra: „Upravo sklad težnji i vrednota predstavlja ljudsku slobodu i zrelost.“²²² I to bi bio kriterij po kojem bi se mogao donositi sud o nečijem stanju u odnosu na slobodu. Onaj koji ne može učiniti zlo slobodniji je od onoga koji „ostvaruje“ svoju mogućnost činjenja zla: „Zbog toga nigdje u Pismu ne nalazimo riječ rob, sve dok pravedni Noa nije tom riječju označio grijeh svojega sina.“²²³

Ne samo da zlo kao takvo nije i ne može biti sadržano u definiciji slobode, već će sv. Augustin kazati kako je zlo nešto po sebi protunaravno: „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.“²²⁴ Ako je protiv naravi, a narav podrazumijeva egzistenciju, onda je zlo/opačina protivno i egzistenciji i nastoji egzistenciju prevesti u ništavilo: „dokle god čovjek, ili bilo koje drugo stvoreno biće postoji, on jest po naravi dobar; biti u potpunosti zao značilo bi prestati postojati.“²²⁵ Jasno je stoga da doista po Augustinu u pojam slobode volje ne može biti uključeno opredjeljenje za zlo jer zlo dokida narav, a time i slobodu volje koja može postojati samo kao dio neke razumne naravi.

²²¹ Milan IVANČEVIĆ, *Želja i duhovni život*, u: *Kateheza*, 28 (2006.) 1, 62.

²²² *Isto*.

²²³ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* 3, 19,15, Zagreb, 1996.

²²⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 3,13,38.

²²⁵ Usp. Gerald BONNER, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, 71.

3.5.1. Sloboda kao dobro koje ne može biti izgubljeno protiv svoje volje

Uranjanjem u čovjekovu nutrinu Augustin je pronašao mjesto čovjekove istinske slobode i područje konačnog razračunavanja sa svakim fatalizmom i determinizmom. Uspostavom savršenog reda u čovjeku i Boga iznad njega Augustin je postavio temelje bezuvjetnoj slobodi ljudskog bića. Slobodi kao onom dobru koje se ne može izgubiti protiv svoje volje. Ipak, svakodnevni život svjedoči suprotno: da se taj savršeni red u pravilu narušava. Da čovjek, iako teži blaženstvu i mudrosti, upada u zablude i bira put koji ga ne vodi k tom cilju. Tko je kriv za to narušavanje savršenog reda i upadanje u zablude? Događa li se ono mimo čovjekove volje posredstvom nekih fatalističkih i determinističkih čimbenika? Promatrajući Augustinovu povijest, može se pretpostaviti kako je on itekako bio svjestan svih mogućih vanjskih i unutarnjih čimbenika koji pritišću našu volju i utječu na naše odluke. Nikojem od njih Augustin ipak ne daje moć konačnog odlučivanja mimo naše volje, počevši od požude, s kojom je Augustin bio vrlo dobro upoznat. Kako savršeni red za čovjeka podrazumijeva to da duh/razum/um u njemu ima vlast, to znači da mu ta vlast naravski pripada kao najizvrsnijem dijelu čovjekova bića. Vladavina duha vodi čovjeka k ostvarenju njegove svrhe te je prirodno da duh vlada požudom koja je kao takva očitovanje nekog nedostatka naravi, time i slabija od kreposna duha, „a o tome putenom djelu duše i filozofi kažu da je izopačen, i da ne treba on povlačiti duh za sobom, nego duh treba njime zapovijedati i razborom ga u nedopuštenim djelima sprečavati“. ²²⁶ Također, po načelu pravednosti, „nikako ne bi bilo u redu da ono slabije zapovijeda jačemu. Stoga smatram nužnim da duh može više nego li žudnja i to samim time što pravilno i s pravom vlada nad žudnjom“. ²²⁷ Na jednak je način vrlina iznad opačine. Tako dušu koja je utvrđena u savršenom redu, što onda predstavlja utvrđenost u vrlini, neće moći protiv njene volje povesti u zabludu duša ogrezla u opačinama. Nadalje, duša je ona koja oživljuje tijelo, što znači da je bolja i jača od tijela: „Tijelo dakle, kakvo god ono bilo, mnogo manje nadvladava dušu opremljenu krepošću.“ ²²⁸ Dušu utvrđenu u krepostima ne može podložiti požudi ni jednako utvrđeni duh, 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“. ²²⁹ Ako postoji išta jače i izvrsnije od duha

²²⁶ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 15,7,2.

²²⁷ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, 1,X,20.

²²⁸ *Isto*.

²²⁹ *Isto*.

utvrđena u krepostima, takva izvrsnija narav ne može biti nepravedna te „ona, makar ima i moć, neće prisiliti duh da služi požudi“.²³⁰ Na taj način Augustin zaključuje kako ne postoje nikoji duhovni ili tjelesni, vanjski ili unutarnji čimbenici osim naše volje koji mogu na taj način određivati naše djelovanje da činimo nešto što ne želimo, kao što je i samo narušavanje savršenog reda u nama: „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 zbog slabosti (...) preostaje dakle da nijedna druga stvar ne čini duh dionikom požude doli njegova vlastita volja i slobodna odluka.“²³¹ Utvrđuje li se čovjek u kreposnu životu, sloboda mu ne može biti oduzeta protiv njegove volje, što je obilježje istinskog dobra.

3.5.2. Sloboda se gubi isključivo po vlastitoj volji

Činjenica je pak da ljudi padaju. Da gube osjećaj slobode. Da ih zlo svladava, čak i ono najmanje. Postavlja se pitanje: kako do toga dolazi ako čovjek posjeduje toliku moć nad svojom voljom? Sveti Anselmo će nam na vrlo lijep način pojednostaviti i približiti ono što sv. Augustin uči. Tako sv. Anselmo ističe kako su anđeoska i ljudska narav pale svojevrijedno, a ne iz nužnosti. Naime, kako sv. Augustin tu mogućnost okretanja od Boga vidi u činjenici da je čovjek stvoren „iz ništa“ te se k tome „ništa“ može okrenuti, slično i sv. Anselmo u anđeoskoj i ljudskoj naravi, tj. u njihovoj volji otkriva dvije mogućnosti ili dvije moći: biti slobodna i moći grijешiti. Anđeo i čovjek nisu pali po onoj moći po kojoj je njihova volja bila slobodna, to jest „onom moći kojom je mogla ne grijешiti i ne robovati grijehu, već onom moći koju je imala da zgriješiti, koja nije pridonijela slobodi negriješnja niti ih je prisilila na ropstvo grijешnja“.²³² Može se razumjeti da je ta moć zapravo nedostatak moći ne-griješnja, odnosno nedostatak moći ostati usmjeren k najvišem dobru, ono za što sv. Augustin kaže da je posljedica čovjekove uvjetovane naravi i egzistencije koja je stvorena „iz ništa“. No to ne znači da, iako je čovjek uvjetovan u svojoj naravi, nema dovoljno moći da živeći ispravno i prijanjajući uz Boga kao najveće dobro praktički njegova narav i egzistencija budu bezuvjetni. Tako i sv. Anselmo nastavlja da bez obzira na tu mogućnost da čovjek postane robom grijeha, u čovjekovoj je moći, ne u moći

²³⁰ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, I,X,21.

²³¹ *Isto*.

²³² Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, 2,2.

nekoga drugog, dakle, samo u čovjekovoj je moći bilo to da ne postane robom grijeha. Jer dok nema „strane moći koja bi ga natjerala da robuje, iako bi svojom moći mogao i robovati, tako dugo dok ne upotrebljava tu moć koja je za robovanje, već onu koja nije za robovanje, ništa ne može zagospodariti i natjerati ga da robuje“.²³³ Na primjeru bogataša i siromaha sv. Anselmo nastavlja tumačiti ovaj odnos dviju moći u čovjekovoj volji. Naime, kako je bogataš pretpostavljen i gospodar siromahu, tako je moć ne-griješenja, ne biti robom grijeha, pretpostavljena i snažnija od moći griješenja. Po naravi je čovjek takav. Teoretski postoji mogućnost da se bogataš podredi svom siromahu i postane njemu robom. Ali to podređivanje bogataša siromahu jedino je u moći bogataša, a ne siromaha. Nije u moći siromaha da sebi podredi svog gospodara, već je samo u moći gospodara odluka da se podredi siromahu. Upravo tako su, poput bogataša, „anđeo i čovjek prije grijeha bili slobodni, te posjedovali slobodnu volju“,²³⁴ ali su se svojevrijedno odlučili podrediti siromahu, grijehu, i predati mu svu svoju vlast i odgovornost te otuda sva čovjekova bijeda. Istina je kako je sotona pripomogao čovjekovu padu. Sotona, intelektualno moćniji i nadmoćniji, uspio je zvesti čovjeka te se ovaj izgubio i posegnuo za nečim što nije smio. Istina je da postoje mnogi vrlo snažni unutarnji i vanjski naravni čimbenici u čovjekovu životu koji utječu na njegove krive odluke. Ali da je čovjek ostao usmjeren stjecanju blaženstva i mudrosti, u krajnjem slučaju Bogu, ni sotona sam po sebi ne bi mogao protiv čovjekove volje prisiliti ga na grijeh. Zbog toga je za Augustina važna poslušnost Bogu kako se čovjek ne bi udaljio od svog izvora kreposti i od samog sebe, postao „siromahom“ po svojoj volji, pao u zabludu i ne stigao tamo kamo je kanio, k blaženom životu.

3.6. Poznavanje osnovne kršćanske terminologije temelj i uvjet razumijevanja Agustinova koncepta slobode

Nedvojbeno je kako se već neko vrijeme na ovom putu propitivanja slobode „neslužbeno“ korača na području teologije. Vrijeme je da se i službeno prijeđe ta granica. Ipak je Augustin prije svega bio kršćanin. I tu činjenicu treba imati na umu želi li se razumjeti njegova filozofska misao, pogotovo što on smatra da cjeloviti govor o slobodi nije moguć bez svijesti o Bogu i spoznaje Boga. Zbog toga je potrebno na kraju barem ukratko promotriti njegov teološki osvrt na slobodu: „Njegov koncept slobode može se razumjeti prihvaćanjem

²³³ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, 2,2.

²³⁴ *Isto*.

temeljnih kršćanskih pojmova grijeha i milosti. Oni se kod Augustina isprepliću nevjerojatnom dinamikom i stalno su u misaonom suodnosu na osebujan način.²³⁵ Grijeh za Augustina nije jedna od mogućnosti na osnovi kojih će čovjek djelovati, već je grijeh očitovanje zarobljenosti. Milost, s druge strane, predstavlja slobodu, Božji zahvat u čovjekov život s nakanom da u njemu obnovi narušeni red, što je preduvjet stjecanja slobode. Augustin čvrsto zastupa duhovni pristup stvarnosti, duhovnu narav slobode i istinu kako je sloboda dobro koje ne može biti izgubljeno protiv svoje volje. Tako je bilo i s padom prvih ljudi. Ni oni slobodu nisu izgubili protiv svoje volje. Protjerivanje iz rajskog vrta bilo je samo vidljivo očitovanje već ranije izgubljene slobode. Nisu dakle Adam i Eva slobodu izgubili jer ih je Bog protjerao iz rajskog vrta, već su protjerani zato što više nisu bili slobodni. Preciznije, sami su sebe protjerali iz stanja milosti u zarobljenost te više nisu bili u stanju uživati blagodati vrta u kojem su boravili. Iako je vrt ostao isti, njihov se doživljaj vrta potpuno izmijenio i izobličio. Rajski se vrt nazivao rajskim, slobodno se može kazati, zbog stanja milosti koje je prvim ljudima omogućilo slobodu i puninu uživanja njegovih blagodati. Protjerivanje je zapravo slikovito prikazivanje gubitka stanja milosti. Isto se zbilo i u slučaju Kajina koji je ubio brata Abela. Doduše, nakon pada svojih roditelja Kajin je već rođen s biljegom istočnog grijeha i djelomičnim nedostatkom slobode, ali ipak s dovoljno slobode da ne počini taj zločin.

3.6.1. Adam i Eva – istočni grijeh kao svojevouljno narušavanje savršenog reda i gubitka slobode

Propitujući uzroke gubitka slobode prvih ljudi pod vidikom njene duhovne naravi i istinskog dobra, Augustin se usredotočuje na duhovnu dimenziju, odnosno volju Adama i Eve. Kada bi se krajnji uzroci pada nalazili u izvanjskim razlozima ili u naravi slobode, onda bi postojala opasnost da sloboda izgubi duhovni značaj i vrijednost dobra koje ne može biti izgubljeno protiv vlastite volje. Zbog toga svojim pogledom na dramu u rajskom vrtu čini se da Augustin želi sačuvati autonomiju slobodne volje te upozoriti čovječanstvo na uzaludnost svakoga našeg nastojanja ostvarivanja slobode mimo od Boga utemeljenoga savršenog reda u čovjeku. Ne samo što je takav pokušaj neostvariv, već je uzrok ropstva. Pokušaj postavljanja i provođenja svojih uvjeta u ostvarenju slobode izvrtanje je savršenog reda, što nužno završava

²³⁵ Zdravko PERIĆ, Promišljanje slobode u Kantovu djelu, u: *Nova prisutnost*, 11 (2013.) 2, 282.

ropstvom. Valja naglasiti da Augustin ne apsolutizira duhovni vidik slobode, već samo njenu pravu narav smješta u duhovnu dimenziju dok se ona može očitovati na svim razinama stvarnosti. Ipak, jedino se na duhovnoj razini ona sigurno može prepoznati kao sloboda dok nam ostale razine često pružaju samo privid slobode. Također, Augustin ne apsolutizira ni duhovnu stvarnost samu. Kako s jedne strane postoji tendencija zanemarivanja duhovne dimenzije, s druge strane isto tako postoji tendencija demoniziranja tjelesnosti kao izvora sveg zla i čovjekova robovanja strastima. Prema Augustinu, za slobodu kao duhovnu stvarnost odgovorna je volja. Sloboda se ne ostvaruje niti gubi preko tijela kao primarnog uzroka: „Ne smije se stoga, kad su posrijedi naši grijesi i poroci, nanositi nepravda Stvoritelju te optuživati narav puti, koja je dobra po svojem rodu i poretku. (...) Jer tko god kao najviše dobro hvali narav duše, a kao zlo optužuje narav puti (...) mnije po ljudskoj ispraznosti, a ne po božanskoj istini.“²³⁶ Nastavlja sv. Augustin da kada bi zlo, shodno tome i gubitak slobode, svoj izvor imalo u tijelu, onda đavao ne bi bio zao jer nema tijela, čisto je duhovno biće, „ali glava i izvor svih zalâ je oholost koja bez puti vlada u đavlu“.²³⁷ Znači da je stjecanje slobode jedino moguće preko duha, obnovom savršenog reda u čovjeku, za što čovjek sam po sebi više nije sposoban te mu je potreban Božji zahvat u njegov život u vidu Božje milosti. Taj je zaključak donesen vjerojatno na temelju osobnog iskustva. Na taj način i moralni relativizam, od mnogih izjednačavan sa slobodom, otpada kao takav.

Ne može se poreći kako moderna psihijatrijska ispitivanja otkrivaju u velikom broju slučajeva evidentne poremećaje na psihofizičkoj razini kod osoba koje su sklone zlim djelovanjima. Tako se čini da se na psihofizičkoj razini nalaze uzroci gubitka njihove slobode te potom čine mnogo toga lošeg protiv svoje volje. Na kraju dolazi i do rasapa samih njihovih osobnosti. Ti poremećaji psihofizičke razine bili bi samo posljedica zle volje, a ne uzrok. Nije nemoguće da tijelo utječe na volju, ali ne protiv volje tog pojedinca, odnosno moguće je jedino opet voljom tog pojedinca. U tom slučaju onaj krajnji nositelj odgovornosti jest volja tog pojedinca, odnosno pojedinac sam, a ne od njega neovisni procesi u tijelu. Da rasap osobnosti, poremećaji psihofizičke razine prethode zloj volji i gubitku slobode, može se činiti zato što se najprije zapaža taj rasap kao očitovanje i posljedica zla te se čini kako je to uzročnik gubitka slobode te osobe. Međutim, Augustin tvrdi suprotno. Zla volja, koja je skrivena ljudskom oku, uzrokuje taj rasap na površini: „Zlo, međutim, uistinu stvara raskol u jedinstvu, dovodi do udaljavanja od Boga koji je pravi i najviši život, dobro i ljepota. Kada se to dogodi, u nekoj

²³⁶ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 14,5. (Ova tvrdnja izričito je antimanihejska jer se suprotstavlja manihejskom determinizmu koji se ticao zlog određenja tijela i dobrog određenja duše.)

²³⁷ *Isto*.

stvari dolazi do rasula pa se ona, u određenom smislu, raspada, jer svaka se oblikovnica raspoređuje prema pravilu utvrđenom redom, a bitak nije ništa drugo doli jedno-bitak.²³⁸ Svaki unutarnji nemir, narušavanje odnosa čovjeka s Bogom, prirodom, samim sobom, posljedica je prvotnoga svojevoljnog odreknuća čovjeka od Boga. Savršeni red, opća harmonija svega stvorenja s Bogom, među sobom i prirodom trajala je sve dok čovjek nije prekršio Božju zapovijed da ne jede sa zabranjenog stabla: „Pošto prekršiše Božju zapovijed – i kako ih odmah napusti božanska milost – bijahu zbunjeni vlastitom tjelesnom goloćom.“²³⁹ Iako je oko Adama i Eve sve bilo kao i prije, u njima više ništa nije isto, što je negativno utjecalo na njihovu percepciju stvarnosti. Sami su sebe protjerali iz stanja milosti u zarobljenost te više nisu bili u stanju uživati blagodati vrta u kojem su boravili pa iako je vrt ostao isti, više nije bio rajski, barem ne za njih i cijeli ljudski rod nakon njih. Njihov doživljaj vrta potpuno se izobličio: „Otud onim smokvinim lišćem (...) pokriše svoje sramne dijelove, koji i prije bijahu isti tjelesni dijelovi, ali ne bijahu sramni. Osjetiše, dakle, neki novi nemir svoje neposlušne puti, kao odgovarajući na kaznu vlastite neposlušnosti.“²⁴⁰ Doduše, bili su zavedeni đavlom i odvedeni u zabludu, ali da su ostali poslušni Božjoj zabrani, odnosno usmjereni blaženom životu, mogli bi se oduprijeti napasti: „Zato se dogodilo da je čovjeka pogodila popravna a ne ona smrtna kazna.“²⁴¹ U težnji da ostvare slobodu po svojim mjerilima, ne da slobodu nisu uspjeli steći, već su prouzročili apsolutni nered u prirodi oko sebe i u vlastitoj. Bog se stoga obraća pitanjem „čovjeku koji se skrivao, smeten od straha: 'Adame, gdje si?' A to ga nije pitao zbog toga što ne bi znao, nego da ga koreći upozori da pazi gdje je sada kad Bog nije u njemu“.²⁴²

Tako je gubitak slobode posljedica gubitka Božje milosti koja ih odmah po njihovu grijehu napusti. Ne da ih je Bog kaznio uskrativši im svoju ljubav i milost, već je čovjek izgubio sposobnost iste primiti. Tako duša, narušivši savršeni red, biva „lišena prijašnje službe tijela, te pošto je svojom voljom napustila svojeg višnjeg Gospodara, nije više (...) vladala vlastitom puti. (...) Tada put stade žudjeti protiv duha, što je sukob s kojim se rađamo“.²⁴³ To je, dakle, sukob koji remeti ravnotežu i uspostavu savršenog reda te se čovjek već rađa s neskladom i neredom u sebi: „A tog rata ne bi nikad ni bilo da je ljudska narav, slobodnim izborom, ustrajala u onoj pravoći u kojoj je i stvorena. I sada ona, koja ne htjede biti sretna u miru s Bogom, bori

²³⁸ Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009., 434.

²³⁹ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 13,13.

²⁴⁰ *Isto*.

²⁴¹ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, III,XXV,76.

²⁴² Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 13,15.

²⁴³ *Isto*.

se nesretna sama sa sobom.“²⁴⁴ Čovjek se kao zarobljen u neredu već rađa. Istočnim grijehom, koji je posljedica grešne duše, u temeljima biva potresena ljudska narav na svim razinama. Sam izvor pomutnje je, dakle, u čovjekovoj, izvornim grijehom, ranjenoj duši. A nesklad s kojim se rađa dodatno se potresa osobnim grijesima tijekom života. No ni tako urođeni nesklad i odklon od idealnog reda ne determinira ni jednog pojedinca na ropstvo, zlo i otpad od Boga: „Jer premda je rođena u neznanju i muci, ipak nikakvom nužnošću nije prisiljena na ostanak u onome u čemu je rođena.“²⁴⁵ Kod toga, prije svega, Augustin ima na umu sakramentalni život kao sredstvo spasenja i vraćanja prvotnog sklada na svim razinama stvorenog svijeta.

Za Augustina nije uopće upitno, gubitak savršenog reda i time slobode prvog čovjeka „nije uzrok prvoga grijeha, nego kazna“²⁴⁶ za taj grijeh. Kako se očituje taj poremećaj savršenog reda i gubitak slobode?: „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.“²⁴⁷ Gubitak slobodne volje ili jednostavno slobode podrazumijeva gubitak prvenstva duha nad tijelom, što nije ništa drugo doli urušavanje savršenog reda. Taj je tektonski poremećaj ljudske prirode pogodio sve njezine dimenzije, i dušu i tijelo, koji su postali neposlušni njegovoj volji: „Jer protiv njegove volje, i duša se većinom smućuje, dok put osjeća bol, stari i umire i svakovrsno pati.“²⁴⁸ U korijenu je poremećeno zdravlje ljudske osobe i sva njegova materija i psiha koje mnogi smatraju fatalističkim pokretačima volje dok je zapravo zla volja njih pokvarila te ovi zbog grijeha postaju neposlušni volji i redu u prirodi.

Otkud zla volja u prvom čovjeku? Na ovo je pitanje, reći će Augustin, nemoguće odgovoriti sve dok čovjek u svojim razmišljanjima, uglavnom nesvjesno, polazi od činjenice da zlo shvaća kao entitet. Ili u najboljem slučaju kao neki unutarnji princip. Uzima ga već u startu kao „nešto“, a to „nešto“ nikako da spozna, dohvati i definira. To nešto se ne može definirati jer tog „nešto“ nema u čovjeku. Ne mimo čovjekove volje ili ga uopće nema. Drugim riječima, čovjekova volja stvara to „nešto“. Jedini mogući izlaz iz ovako zamršena labirinta jest taj da se zlo shvati i prihvati kao „ništa“, kako ga i sam Augustin definira. Ako zlo, naime, stoji nasuprot dobru, a dobro je sve što jest, onda je zlo – ništa: „Kad je dakle tako sasvim uklonjeno svako dobro, neće

²⁴⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, III, XXI, 15.

²⁴⁵ *Isto*, III, XX, 56.

²⁴⁶ *Isto*, XIV, III, 2.

²⁴⁷ *Isto*, II, XVIII, 52.

²⁴⁸ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 14, 15, 2.

ostati nekakvo 'skoro ništa' nego neće više ostati uopće ništa.²⁴⁹ Zlo dakle nije kao neko ništa, nego ništa. Ne nešto manje dobro, nešto malo dobro, već apsolutno ništa! Znači li to da zlo ne postoji? Ne postoji samo po sebi, već postoji u odnosu prema dobru ili kao neki nedostatak naravi. Zlo treba neko dobro, čiji je manjak da bi postojalo. Dobro pak ne treba nikakvo zlo da bi postojalo, već može, za razliku od zla, postojati samo po sebi. Ako je zlo manjak dobra, onda, imajući u vidu volju bića kojem je u naravi biti usmjeren k Najvišem dobru, zlo je pokret volje kojim se ona udaljava od svoga najvišeg Dobra i okreće se samoj sebi (čovjeku) ili nižim dobrima. Kako je bit slobode dobro djelovanje, bit je volje prijanjanje uz najviše Dobro, Boga. Svaki pokret koji to nije jest zao: „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.“²⁵⁰

A što zlu volju čini zlom: „Ako pak ta stvar, o kojoj se misli da čini volju zlom, i sama ima zlu volju, onda susljedno pitam, što je ono što nju učini takvom, i – kako bi se takvo ispitivanje privelo kraju – pitam o uzroku prve takve zle volje. (...) Neka nitko ne traži tvorni uzrok zle volje; jer posrijedi i nije tvorni, nego netvorni uzrok, a takva volja nije nastajanje, nego nestajanje. Jer odmetnuti se od onoga koji najviše *jest* prema onome što manje *jest*, predstavlja početak zle volje. Budući da (...) uzroci tih nestajanja (...) nisu tvorni, nego su netvorni (...) htjeti njih iznaći isto je što i ushtjeti da vidiš tminu ili da čuješ tišinu;“, što nam je poznato ne „u svojem liku, nego tek u lišenosti toga lika“.²⁵¹ Stoga zaključuje kako je „zla volja tvorni uzrok zla djela, dok zloj volji ništa nije tvorni uzrok“.²⁵²

No za sv. Augustina ovakva je rasprava bespredmetna. Tragati do beskraj tražeći izvor tog pokreta nema smisla. Dovoljno je da se takav pokret okretanja k sebi ili nižim dobrima prepozna kao uzrok gubitka slobode te time i vrijedan svake osude, „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“.²⁵³ Time i očuvanju slobode.

²⁴⁹ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, II,XX,54.

²⁵⁰ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 12,6.

²⁵¹ *Isto*, 12,7.

²⁵² *Isto*, 12, 6.

²⁵³ Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje*, III,I,2.

3.6.2. Kajin i Abel – rađanje u ropstvu i uzaludnost pokušaja oslobođenja izvanjskim formalizmom

I na primjeru Kajinova zločina Augustin upućuje na istinu o slobodi: duhovne je naravi, grijeh je ona stvarnost koja uzrokuje njen gubitak, ali ne protiv vlastite volje i ne može se povratiti tjelesnim putem. Augustin na Kajinovu slučaju rasvjetljuje njegovu dugotrajnu prikrivenu duhovnu zarobljenost koja je prethodila očitovanju na izvanjskoj razini. Zbog toga Augustin iz Knjige Postanka izdvaja dijalog između Boga i Kajina i na taj način daje uvid u Kajinovu dušu gdje se otkriva kako je i prije tog odbijanja njegove žrtve i potom Abelova ubojstva u Kajinovoju duši vladao nered. Štoviše, čak i prije prinosa žrtve u Kajinovoju duši vlada nered i upravo zbog toga Bog ne prihvaća njegovu žrtvu jer je neiskrena i licemjerna. Izgubljena sloboda ili savršeni red u čovjeku koji podrazumijeva težnju za Bogom ne obnavlja se vanjskim formalizmom. Kajin i Abel za žrtvu prinose materijalne plodove. Ipak, razlika između njih dvojice nalazi se na duhovnoj razini. Kajin je, naime, žrtvu prinio na način kako „to čine svi oni što slijede svoju vlastitu a ne Božju volju, naime: koji, živeći ne prava nego izopačena srca, prinose Bogu dar, kojim ga misle potkupiti, ne da im pomogne izliječiti, nego ispuniti njihove opake žudnje“.²⁵⁴ Nered u srcu i zla Kajinova volja uzrok je neprihvatanja njegove žrtve, odnosno već sam nered u njegovoj duši ukazuje da kod njega nije ni postojala istinska usmjerenost k Najvišem dobru. Sve to potom rađa osjećajem zavisti prema bratu Abelu i konačno njegovim ubojstvom: „Naime, istina je ono što je zapisano: 'Prije sloma uzvisuje se srce, a prije slave ponizuje' (Izr 18,12). Slom koji se zbiva u tajnosti prethodi slomu koji se zbiva u javnosti.“²⁵⁵ I u slučaju Adama i Eve unutarnje otpadnuće od Boga prethodilo je njihovu izvanjskom činu: „Oni su kriomice počeli bivati zli da bi zapali u otvorenu neposlušnost. Jer ne bi se stiglo do zla djela, da mu nije prethodila zla volja. (...) Tako je to zlo (...) prethodilo u tajnosti, da bi ga slijedilo zlo počinjeno u javnosti.“²⁵⁶ Time se svaki duševni nemir uvukao u Adama i Evu nakon grijeha, a isti nemir počiva kao naslijeđen u njihovu potomstvu već od rođenja: „nije nevina duša dječja. Vidio sam rođenim očima jednog ljubomornog mališana: još nije govorio, a gledao je blijed mrkim pogledom svoga druga na sisi.“²⁵⁷ Posljedice Prvog grijeha na taj način poživaju i u Kajinu i u Abelu, razlika je samo u njihovim žudnjama: dobra

²⁵⁴ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 15,7,1.

²⁵⁵ *Isto*, 14,13,2.

²⁵⁶ *Isto*.

²⁵⁷ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 1,7,11.

žudnja kod Abela i zla kod Kajina. Tako je i Kajin trebao prihvatiti razlog zbog kojeg mu je prinos odbijen i „izmijenivši se nasljedovati dobroga brata, a ne zavidjeti mu onako uzoholjen“.²⁵⁸ Pri tom Augustin sigurno ima pred očima i milost kojom bi Bog izišao ususret Kajinu da mu pomogne oko ponovnog stjecanja slobode. Sveto pismo odbacuje bilo koje druge moguće vanjske ili unutarnje razloge Kajinove zarobljenosti i usredotočuje svu pažnju na njegovu volju kao izvor grijeha te tu „pokaza koliko Kajin bijaše nepravedniji, jer je bez razloga bio zamrzio pravednoga brata“.²⁵⁹ U tu je svrhu bilo i odbijanje Kajinove žrtve kako bi ga Gospodin dodatno potaknuo da se zagleda u svoju nutrinu i prepozna opasnost i nered koji u njemu vladaju. A da Kajinu nije bilo u moći nešto poduzeti protiv tog svog stanja, odnosno da nije bio odgovoran za to stanje i opasnost gubitka slobode, sigurno ga Bog kao apsolutno pravedno i milosrdno biće ne bi na to upozoravao, već bi ga sam oslobodio toga stanja: „I Jahve reče Kajinu: 'Zašto si ljut? Zašto ti je lice namrgođeno? Jer ako pravo radiš, vedrinom odsijevaš. A ne radiš li pravo, grijeh ti je kao zvijer na pragu što na te vreba; još mu se možeš oduprijeti“ (Post 4,6–7). Zanimljivo, zvijer, opasnost je na Kajinovu, ne na Abelovu pragu. Grijeh ili zlo prijeti Kajinu, ne Abelu. Gubitak slobode prijeti Kajinu koji namjerava ubiti brata, a ne Abelu kojem prijeti opasnost gubitka života, ali izgleda ne i slobode. Augustin, odnosno samo Sveto pismo, kao da želi reći da ni smrt ne može čovjeku oteti slobodu već samo grijeh. Zato je Kajin u opasnosti, a ne Abel. Na pragu Kajinove volje jest zao čin koji mu prijeti oduzeti ono malo preostale slobode. Naravno, ne bez Kajinova pristanka, na što ga i Bog podsjeća: „Još mu se možeš oduprijeti.“ U Kajinovoj je moći okrenuti se Najvišem dobru i na taj način otjerati zvijer sa svog praga: „Tako naloži Bog onomu koji je bio potpaljen zubljava zavisti i žuđaše ubiti brata kojega je trebao nasljedovati. 'Smiri se', reče mu, sustegni ruke od zločina, neka grijeh ne zavlada u tvojem smrtnome tijelu te se pokoriš njegovim željama; (...) sve dok mu ne pomažeš popuštajući, obuzdavaš ga smirujući (...). I tako, budući da mu se ne dopušta da djeluje izvana, on će se – pod blagotvornom vlašću i nadzorom uma – naviknuti da i unutra miruje.“²⁶⁰ Na taj se način obnavlja savršeni red: „puteni se dio ukroćen i pobijeđen vraća umu i podvrgava se vlasti razbora.“²⁶¹ Jer što je drugo savršeni red nego vlast uma nad ostalim dijelom čovjeka. I čovjek ponovno stječe slobodu.

Bog se u svojim zahvatima bavi samom srži problema. A ovdje je srž problema Kajin. Ili, preciznije, Kajinova duša. Ili, još preciznije, ljudska duša općenito. Kajin, bolesna ljudska duša,

²⁵⁸ Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II, 15,7,1.

²⁵⁹ *Isto*.

²⁶⁰ *Isto*, II,15,7,2.

²⁶¹ *Isto*.

žarište je problema, razlog gubitka slobode, a ne Abel, ljudsko tijelo kojem prijete bolest, smrt, okovi... Naglašavanjem toga dijela Svetog pisma Augustin neprestano ističe kako čovjek svoju slobodu ne može ostvariti zanemarujući Boga. To će Kajin osjetiti na duši nakon svog zločina: „A Kajin reče Jahvi: 'Kazna je moja odviše teška da se snosi. Evo me tjeraš danas s plodnog tla; moram se skrivati od tvoga lica i biti vječni lutalac na zemlji – tko me god nađe, može me ubiti'“ (Post 4,13–14). Kajin je baš poput svojih roditelja upao u zabludu. Odabrao je put koji ga ne vodi k željenom cilju. Težio je steći blaženstvo, ali ne i prihvatiti put koji k blaženstvu vodi. Vanjskim gestama i formalizmom sloboda se ne ostvaruje. Potrebno je unutarnje, duhovno odreknuće od zla koje nas vodi u ropstvo kako bi se prispjelo na put koji vodi k najvišem Dobru. Bez prihvaćanja te istine nema oslobođenja osobe: „Jer čovjek će tek onda svladati grijeh kad ga pokajanjem sebi podredi, a ne kad ga branjenjem sebi nadredi. (...) Stoga takve grijeha treba liječiti kao ono što je naše, a ne osuđivati ih kao da su štogod tuđe.“²⁶²

3.7. Milost – djelatni uvjet ostvarenja slobode u čovjeku

Ako je Bog uvjet uvjeta slobode, milost bismo mogli prozvati njenim djelatnim uvjetom. Djelatan u odnosu na čovjeka jer kao Božji nadnaravni dar milost postaje sastavni i djelatni dio čovjekove naravi: „Posvetna milost je stalan dar, postojano i nadnaravno stanje što usavršuje dušu osposobljujući je da živi s Bogom i djeluje po njegovoj ljubavi.“²⁶³ Zbog nereda u kojem se rađa čovjek sam svojim moćima ne može u sebi postići dobru volju osim ukoliko je Bog u njemu ne ostvari ili s čovjekom surađuje u njenu ostvarivanju.²⁶⁴ „Naše opravdanje dolazi od Božje milosti. Milost je *naklonost, ničim zaslužena pomoć* koju nam Bog daje da bismo odgovorili njegovu pozivu: da postanemo sinovi i kćeri Božje, posinci, sudionici božanske naravi i života vječnoga.“²⁶⁵ Ovdje se očituje i svrha i cilj milosti za čovjeka – postati dijete Božje, dionik Božjeg života, što su sve teološki nazivi ili opisi ili uvjeti slobode. „Taj poziv na život vječni je *nadnaravan*. Ovisi posvema o ničim zasluženju Božjoj inicijativi jer nam samo Bog može objaviti i darovati samoga sebe. Premašuje sposobnost čovjekova razuma i moći

²⁶² Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei* II,15,7,2.

²⁶³ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994. (dalje: KKC), br. 2000.

²⁶⁴ Usp. Eleonore STUMP – Norman KRETZMANN (ur.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University press, 2010., 131.

²⁶⁵ KKC, br. 499.

njegove volje kao i svakoga drugoga stvora.“²⁶⁶ Sloboda jest tako, posebice nakon istočnog grijeha, nezasluzeni nadnaravni dar. Čovjekovim moćima nedohvatljiva. Još manje njegovu formalizmu, u što se gorko uvjerio Kajin. Milost, ostvarenje slobode, jest čisto Božji zahvat u čovjekov život kojim Bog „neposredno dotiče i izravno čovjeku srce pokreće“.²⁶⁷

No je li Božji zahvat u čovjekov život kršenje čovjekove slobode? Milost koju Bog daruje čovjeku kojom ga potiče na dobra djela, je li to kršenje ljudske slobode? I kada Bog toliko snažno zahvati čovjeka da ovaj više ne može ne činiti dobro, je li ipak tome prethodilo kršenje ljudske slobode od Boga? To bi se moglo razumjeti kao kršenje čovjekove slobode ako se prihvati stajalište kako je sloboda obilježje volje kada osoba nije ni pod kakvom vanjskom ni unutarnjom prisilom: *A*-ov postupak *x* bio je slobodan ako i samo ako je *A* mogao učiniti drugačije; čovjekova je volja slobodna kada je u stanju birati na osnovi koje će od svojih želja djelovati.

Slijedom Augustina, prisutnost vanjske ili unutarnje prisile nije nužno obilježje neslobodne volje jer nema te vanjske ili unutarnje prisile koje mogu nagnati osobu da učini nešto protiv svoje volje. Odnosno, nema te unutarnje ili vanjske prisile koje ga mogu protiv njegove volje odvratiti od čina koji je usmjeren k Bogu kao Najvećem dobru. Imajući Dobro, Boga pred očima kao kriterij i konačni uvjet slobode, *A*-ov postupak *x* bio je slobodan ako i samo ako je bio usmjeren k ostvarenju vlastite svrhe, blažena života. *A*-ov postupak *x* je slobodan ako i samo ako *A* nije mogao učiniti drugačije doli onoga što ga vodi k ostvarenju vlastite svrhe. Ljudska je volja slobodna kada je između svih mogućnosti u stanju birati samo onu želju koja će je voditi k ostvarenju vlastite svrhe, blažena života, Boga. Tako Bog svojom milošću ne da ne krši čovjekovu slobodnu volju, već je dapače utemeljuje: „čovjek ne postiže slobodu samim sobom već je ljudska sloboda djelo božanske istine u čovjeku.“²⁶⁸ Tako i Božji plan spasenja za cijeli svijet predstavlja ono što milost predstavlja na osobnoj razini. Bog svojim općim planom i svojom milošću privodi svijet i pojedinca k ostvarenju njihove svrhe.

Bez Božje milosti ne može biti ni slobode volje: „Kad je subjekt kojega se *želi* Bog, taj je glagol paralelan s glagolom *izabrati* (Ps 132,13; Job 23,13), te prema tome označava apsolutnu slobodu izbora.“²⁶⁹ Zahvati Božje milosti, redoviti ili izvanredni, nisu kršenje već izvor čovjekove slobode. Nisu stavljanje već skidanje okova s čovjekove volje. Zamislimo

²⁶⁶ KKC, br. 1998.

²⁶⁷ Isto, br. 2002.

²⁶⁸ Zdravko PERIĆ, Promišljanje slobode u Kantovu djelu, 284.

²⁶⁹ Milan IVANČEVIĆ, Želja i duhovni život, 55.

primjer roditelja koji odvođe svoje dijete, protiv djetetove volje, liječniku da se ono, ako je potrebno, podvrgne i vrlo bolnu zahvatu kako bi se postiglo djetetovo zdravlje. Čine li to roditelji uz djetetovu privolu? Sigurno da ne. Gotovo u pravilu moraju u tim slučajevima ići protiv volje djeteta. Je li to onda kršenje slobodne djetetove volje? Vjerojatno nitko pri zdravoj pameti neće u takvim slučajevima optužiti roditelje za kršenje slobode svoje djece, već bi, dapače, zaslužili da ih se optuži i kazni ako ne bi djecu, pa i protiv volje djece, predali liječnicima u ruke bez obzira na to kako bolan postupak djeca morala proći za svoje fizičko zdravlje. Kako sloboda ovisi o kvaliteti čina, a ne o kvantiteti mogućih izbora, slobodan bi bio svaki onaj čin koji osobu usmjerava k dobru. U ovom konkretnom primjeru djeteta – zdravlju tijela, a općenito govoreći – zdravlju duše. Stoga ovaj postupak roditelja ne krši slobodu volje djece, već krši volju koja je u zabludi. A volja koja je u zabludi, kao volja čovjeka kao takva, nakon pada praroditelja s obzirom na svrhu za koju je stvorena, nije slobodna. Stoga zahvat u takvu volju nisu kršenje njene slobode već skidanje okova njene zablude, preusmjeravanje zabludjele volje na put koji je vodi k cilju kojem želi stići. Zbog toga se ne može kazati da Bog svojom milošću krši čovjekovu slobodu, već zahvaća u njegovu bolesnu volju kako bi u čovjeku, ako ne i Kajina i Abela, onda barem, što je čak i značajnije, izliječio samo Kajina. Ako ne i tijelo, onda spasio dušu. Kako bi pojedinca usmjerio k Sebi, Vječnom i Najvišem dobru. U potpunosti ga oslobodio! U tom kontekstu, koliko god bolan bio Božji zahvat u čovjekov život, milost predstavlja proces oslobođenja jer čovjeka primorava na obraćenje života.

Postavi li se pitanje je li prihvaćanje pojmova grijeha i milosti kao oznake realnih stvarnosti uvjet razbijanja fatalizma i determinizma i razlikovanja od svrhovitosti, odnosno slobode, tada se može potvrdno odgovoriti na to pitanje. Svako djelovanje koje vodi k vječnom spasenju duše, makar bilo pod utjecajem nekoga vanjskog ili unutarnjeg čimbenika, jest slobodno djelovanje. Svako, pak, djelovanje koje vodi k vječnoj propasti, ako bi i bilo učinjeno bez utjecaja nekoga vanjskog ili unutarnjeg čimbenika, jest neslobodan, determiniran i fatalistički čin. A to opet može opstati ako svijetom upravlja osoban, duhovan, razuman, za dijalog otvoren i ljubavlju ispunjen princip. Štoviše, filozofija samom svojom definicijom fatalizma i determinizma, koji po sebi niječu ulogu duha, uma, zapravo kao da vapi za Bogom i nada mu se i priziva ga jer u protivnom čini se da ne postoji način kojim bi od fatalizama i determinizama čovjeka oslobodila.

ZAKLJUČAK

Cilj je ovog rada bio uobičajenom shvaćanju slobode, koje se pokazalo nemoćnim osloboditi čovjeka okova fatalizama i determinizama, sučeliti sasvim drugačiji pogled na slobodu koji se, barem na teoretskoj osnovi, čini se, uspješno razračunava s uvjetovanošću čovjekove sudbine i sudbine svijeta. Uz to se željelo pokazati kako kršćanska misao nije slijepo nekritičko prihvaćanje dogmi, već vrlo razvijen misaoni sustav koji, istina, leži na nekim pretpostavkama, ako ne prihvaćamo objavu kao iskustvenu stvarnost, ali te pretpostavke kršćanstvo samo podvrgava kritičkom propitivanju prije njihova prihvaćanja kao polazišta promišljanja stvarnosti.

U prvom poglavlju rada prikazalo se kako govor o bitnoj neuvjetovanosti ljudskog bića nije plod zablude proizašlih iz kršćanske vjere posredstvom Augustina, već se ista neuvjetovanost predosjećala čak i u strogo determinističkim svjetonazorima. Ta težnja za oslobađanjem čovjeka u antičko, ali i u svako drugo, vrijeme nije davalo ploda bez uključivanja duhovne dimenzije. Upravo je prihvaćanje duhovne dimenzije i uranjanje u čovjekovu nutrinu donijelo bitne pomake, barem na teoretskoj osnovi, u pitanju slobode. Sama činjenica da Freudova psihoanaliza ima bitna obilježja Augustinove metode promatranja svijeta i čovjeka već dovoljno govori o njenoj ozbiljnosti i vjerodostojnosti za daljnja promišljanja o konačnim pitanjima postojanja tako da i mogući negativni utjecaj kršćanskog odgoja na Augustina u smislu objektivnosti njegova promišljanja zapravo postaje zanemarivo pitanje. Tim više što je on kršćanstvo dobar dio života odbacivao, što je prikazano i obrađeno u drugom poglavlju ovog rada. U njemu je prikazano najprije Augustinovo nesputano zadovoljenje svojih strasti, bez puno zamaranja oko čovjekova smisla i njegove konačne sudbine. No takav život, koji i danas mnogima predstavlja ideal, a koji je Augustin s obzirom na svoj ugled u društvu mogao gajiti većinu života, ipak ga nije činio sretnim ostavljajući ga praznim i nezadovoljnim. Stoga Augustin takav život ne odbacuje zbog toga što mu vjera tako nalaže, već ga se ostavlja kao iskustvene činjenice. I samo napuštanje takva života bilo je dugo i mukotrpno. Tako se u nastavku ovog poglavlja može pratiti Augustinovo lutanje u traženju odgovora na smisao postojanja kroz različite filozofske pravce njegovog vremena. Kako mu nijedan od tih filozofskih pravaca nije davao dostatne odgovore na upite o čovjeku i njegovoj slobodi, pogotovo što je više filozofskih škola glede slobode prihvaćalo determinizam, sve ih je na kraju napustio. Manihejce zbog radikalnog dualizma i neznanstvenog „bulažnjenja“, a skeptike zbog

onemogućavanja bilo kakve spoznaje. Jedino bi se za Platona i neoplatonike moglo kazati da ih nije napustio već produbio. Upravo je preko njih našao put natrag ka kršćanstvu, što opet potvrđuje tezu o Augustinovu kritičkom propitivanju kršćanske vjere prije njegova konačnog priklanjanja istoj. Ujedno držim da sve ovo Augustinovo misaono traganje i kretanje unutar različitih filozofskih škola i činjenica kako su upravo platonici bili most preko kojeg se vratio kršćanstvu potvrđuje neraskidivu povezanost kršćanstva i kritičkog promišljanja, odnosno da zaključci doneseni na temelju kršćanskih zasada mogu i trebaju biti prihvaćani i daljnje propitivani sa svom ozbiljnošću. Ili barem ne *a priori* odbacivani.

S tom sigurnošću vođeni, u zadnjem dijelu rada predloženi su spoznaje i zaključci o slobodi do kojih je Augustin došao uvažavajući postojanje transcendentne stvarnosti i put kojim je do njih došao. Uvjeren sam kako je Augustin na prihvatljiv način ustvrdio moguće postojanje vječnog zakona i duhovne stvarnosti. Iz toga je potom izvukao zaključke o zakonitostima uređenog čovjeka, a temeljem toga izveo konačan zaključak o postojanju najvišeg bića koje se naziva Bogom. Tako se ovaj rad našao i na tlu teologije te je bilo neizbježno propitati i u tim okvirima pitanje ljudske slobode. Iako je biblijski način opisivanja stvarnosti vrlo različit pa recimo i teško prihvatljiv filozofskom načinu izražavanja, može se uočiti da se ispod te forme skriva i filozofski vrlo ozbiljan sadržaj. Primjerice, moglo bi se istaknuti sličnost između Aristotelove teleologije i kršćanske teologije, o kretanju bića k ispunjavanju svoje svrhe kod Aristotela i kretanju svijeta i pojedinca Božjom providnošću svojoj punini. Što bi drugo čovjekova svrha bila nego ispunjenje najdubljih čežnji upisanih u narav bića? Čežnje koje nakon istočnog grijeha čovjek više sam po sebi ne može spoznati. S druge strane, što bi drugo sloboda bila nego ispunjenje najdubljih čežnji? Ako čovjek nakon istočnog grijeha više ne zna sam po sebi što mu je svrha, onda više ne zna ni u čemu mu se sastoji sloboda. Augustin nam u ovom poglavlju otkriva kako se čovjek ostvaruje, drugim riječima, slobodan je kada u njemu um vlada nad ostalim dijelom bića, a sam je ukorijenjen u Boga. Stoga konačan razlog i svrha naše slobode jest Bog sam, što također znači da čovjek nije slobodan ako i samo ako je umjesto x mogao učiniti y, z... Već ako i samo ako je usmjeren k Bogu.

BIBLIOGRAFIJA

KNJIGE

AUGUSTIN, Aurelije, *Ispovijesti*, Zagreb, 2010.

AUGUSTIN, Aurelije, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, 1–3, Zagreb, 1995.

AUGUSTIN, Aurelije, *On the Free choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Peter King (ur.), Toronto, 2010.

AUGUSTIN, Aurelije, *O slobodi volje*, Zagreb, 1998.

AUGUSTIN, Saint, *Against Julian*, Matthew A. Schumacher (pr.), u: *The Fathers of the Church*, New York, 1957.

AUGUSTIN, Saint, *On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, Roland J. Teske (pr.), u: *The Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1991.

AUGUSTIN, Saint, *The Catholic and Manichean Ways of Life*, Donald A. Gallagher, u: *The Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1966.

AUGUSTIN, Saint, *Treatises on Marriage and Other Subjects*, Roy J. Deferrari, u: *The Fathers of the Church*, New York, 1955.

AUGUSTINI, Aurelii, *Contra Julianum*, u: *Patrologiae Latinae* 44, Turnhout, 1980.

AUGUSTINI, Aurelii, *De bono conjugali*, u: *Patrologiae Latinae* 40, Turnhout, 1982.

AUGUSTINI, Aurelii, *De genesi contra Manichaeos*, *Patrologiae Latinae* 34, Turnhout, 1985.

BONNER, Gerald, *Freedom and necessity. st. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Wahington, D.C., 2007.

BOŠNJAK, Branko, *Filozofija od Aristotela do renesanse. I odabrani tekstovi filozofa*, Zagreb, 1978.

BOŠNJAK, Branko, *Grčka filozofija. Od prvih početaka do Aristotela. I odabrani tekstovi filozofa*, Zagreb, 1978.

CANTERBURYJSKI, Anselmo, *Quod vere sit Deus*, Zagreb, 2000.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Zagreb, 1994.

KOKIĆ, Tonći, *Pregled antičke filozofije*, Zagreb, 2015.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012.

MORESCHINI, Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009.

MOREY, Lawrence Charles, *How Unsearchable God's Ways: Grace and Free Will in the Thought of Cassian and Augustine*, Toronto, 2005.

STUMP, Eleonore – KRETZMANN, Norman (ur.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University press, 2010.

O'DALY, Gerard, *Augustines Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, 1987.

ČLANCI

BIĆANIĆ, Nikola, Teologija i filozofija sv. Augustina, u: *Crkva u svijetu*, 18 (1983) 4, 382-387.

BOCK, Ivan Petar, Sveti Augustin – Psihologija njegova obraćenja, u: *Život*, 11 (1930.) 3, 112-165.

BODROŽIĆ, Ivan, Uloga čina vjere u Augustinovu obraćenju, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 267-283.

ČAGALJ, Ivan, Čovjek i njegovo određenje u antropologiji Aurelija Augustina, u: *Crkva u svijetu*, 10 (1975.) 1, 35-41.

EDDY, Paul Rhodes, Can a leopard change its spots?: Augustine and the crypto-Manichaeism question, u: *Scottish Journal of Theology* 62 (2009), 3, 316-345.

IVANČEVIĆ, Milan, Želja i duhovni život, u: *Kateheza*, 28 (2006.) 1, 51-75.

MIŠIĆ, Anto, Tisućušeststota obljetnica obraćenja sv. Augustina, u: *Obnovljeni život*, 42 (1987.) 1, 69-74.

PERIĆ, Zdravko, Promišljanje slobode u Kantovu djelu, u: *Nova prisutnost*, 11 (2013.) 2, 279-292.

PUŠKARIĆ, Đuro, Aurelije Augustin – Bogotražitelj, u: *Crkva u svijetu*, 22 (1987.) 3, 241-253.

ROACH, David, From free choice to God's choice: Augustine's exegesis of Romans 9, u: *EQ*, 80.2 (2008.), 129-141.

SQUIRES, Stuart, Contra academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue, u: *Scottish Journal of Theology*, 64 (2011) 3, 251-264.

VIDANEC, Dafne, Duša u Augustinovim Ispovijestima s posebnim osvrtom na problem utvrđivanja (ne)podudarnosti s obzirom na Freudovu koncepciju psihoanalize, u: *Obnovljeni život*, 71 (2016.) 3, 305-318.

INTERNET

<http://connection.ebscohost.com/c/articles/43818556/influence-manichaeism-augustine-hippo-as-spiritual-mentor>

O AUTORU

Ilija Posavec rođen je 1975. u Zagrebu. Osnovnu školu pohađao je u Vrapču. Godine 1995. maturirao je na Graditeljskoj tehničkoj školi u Zagrebu. Već potkraj srednjoškolskoga obrazovanja počelo se u njemu buditi zanimanje za pitanja smisla života i svega postojanja. Tako nakon mature upisuje Odjel za kršćanski nazor pri Filozofsko-teološkom institutu Družbe Isusove, također u Zagrebu. Godine 1997. prelazi na Filozofski fakultet Družbe Isusove unutar Hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu (od 2015. Fakultet filozofije i religijskih znanosti u sastavu Sveučilišta u Zagrebu). Isti završava 2003. polaganjem tezarija i obranom diplomskoga rada na temu „Egzistencijalne analize u djelima Viktora Frankla“.

Godine 2010. upisuje poslijediplomski studij na specijalizaciji iz filozofije pri Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. U međuvremenu se, od diplome do upisa na poslijediplomski studij, najviše zadržao u novinarstvu pišući više od dvije godine za *Sportske novosti*, jedine dnevne sportske novine u Hrvatskoj, te još dvije godine za sportski mjesečnik *Sportreport*. Danas samostalno uređuje portal *Kultura sporta* (www.kultura-sporta.net). Godine 2004. izdaje i zbirku poezije *Memento mori*. Otac je sina Dominika rođenoga 1996.