

Ivan Tadić, Split

## Augustinovo poimanje zla

Što je zlo? Kako je nastalo? Je li Bog, koji je dobar i svemoćan, pred njim nemoćan? To su pitanja koja se nameću filozofijskoj i bogoslovnoj misli od njezinih početaka pa do danas. Augustin je svojom mišlju o zlu obilježio zapadnu misao. Traganje za rješenjem poteškoće zla i drugih sličnih pitanja usmjeravalo je njegov život, dok nije našao svoj smiraj koji za njega nije značio ukidanje mišljenja nego, naprotiv, izazov za još dublju i bogatiju misao. Privremena rješenja nisu mogla u konačnici smiriti tog metafizičara čovjekove nutrine.

U ovome radu prikazujemo Augustinov životno-misaoni put, iz čega se mogu vidjeti poteškoće s kojima se susreo i kako je zlo promatrao pod ontološkim vidom. Kada je uspio zamisliti duhovnu zbilju, shvatio je da zlu kao supstanciji nije više bilo mjesta u obzoru bitka. Sve što je stvoreno dobro je i svako je biće dobro, što je u skladu s ontologijom i s bogoslovljem. Augustin ne promatra zlo samo u obzoru ontologije nego i u obzoru slobodne volje u kojemu ono nastaje. Time se ontološko pitanje zla preokreće u moralno pitanje. I na koncu ćemo vidjeti kako je Augustin tumačio odnos Boga i zla.

### 1. Augustinov životno-misaoni put<sup>1</sup>

Aurelije Augustin rodio se 354. godine, u Tagasti, u sjevernoafričkoj rimskoj pokrajini Numidiji. Učio je gramatiku i govorništvo. Godine 373. čitao je Ciceronov (Marcus Tullius Cicero, 106–43. pr. Kr.) spis naslovljen *Hortensius*.<sup>2</sup> U tomu je spisu osjetio poticaj prema filozofiji koja vodi do prave sreće. On kaže:

1

Usp. A. Trapè, *S. Agostino*, u: Institutum Patristicum Augustinianum, *Patrologia*, Casale Monferrato, 1992., sv. III, str. 325–434; M. F. Sciacca, *Agostino*, »Aurelio (s.)«, u: *Enciclopedia filosofica* (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze <sup>2</sup>1967., sv. I, stupac 111–135; T. Šagi-Bunić, »Sinhronistički uvid u Augustinovo vrijeme i djelo«, u: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, Zagreb 1996., str. XIII–XLI; V. Bajsić, »Sv. Aurelije Augustin«, u: A. Augustin, *Ispovijesti*, Zagreb <sup>3</sup>1983., str. 347–359.

O Augustinovu poimanju zla usp.: H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985., str. 45–52, 67–72, 86–101; H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999.; F. Fiorentino, »Introduzione«, u: Tommaso d'Aquino, *Il male*, Milano 2001., str. 45–51; F. Hermann, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh 2002., str. 31–65; A.-D. Sertillanges, *Le*

*problème du mal. L'histoire*, Paris 1948., str. 189–194; F. M. Verde, »Il problema del male da Plutarco a S. Agostino. Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male«, u: *Sapienza* 11 (1958), str. 231–268; P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia <sup>2</sup>2001.; Fr. Billicich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Wien <sup>2</sup>1955., sv. I, str. 221–286; J. Pavlović, »Temeljne ideje Augustinove teodiceje«, u: *Bogoslovska smotra* 26 (1938), str. 283–304; S. Kušar, »Odakle teodiceja«, u: A. Augustin, *O slobodi volje*, Zagreb 1998., str. 383–387; G. Morra, »Male«, u: *Enciclopedia filosofica* (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze <sup>2</sup>1967., sv. IV, stupac 231.

2

Ciceron je taj spis, koji nije sačuvan, napisao dvije godine prije smrti.

»Ali ta knjiga promijeni 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 nevjerovatnim žarom srca svoga, i počeo sam se dizati da se vratim k tebi.«<sup>3</sup>

Ta ga je, dakle, knjiga, u kojoj se raspravlja o onima koji su zavodili filozofijom, nastojeći tim imenom obojiti i poljepšavati svoje zablude, zagrijala ljubavlju prema mudrosti, odnosno filozofiji. Tu je osjećao poticaje ljubiti, tražiti, steći i zagrliti, ne neki pravac u filozofiji, nego samu mudrost, međutim, taj je veliki žar stišan, jer se ondje nije spominjalo ime Isusa Krista. Zbog toga je počeo proučavati Sveto pismo, koje mu se, kako kaže, u njegovoj oholosti tada činilo nedostojnim usporedbe s Ciceronom veličinom. Tim je čitanjem bio razočaran.<sup>4</sup>

U toj je nesigurnosti napustio, kao devetnaestogodišnjak, katoličku vjeru i godine 373. prišao maniheizmu, kao slušač (auditor), zanesen nekim rješeljima što ih je u njemu nalazio. Istaknimo neke čimbenike koji su utjecali na Augustinovo priklanjanje maniheizmu, koji je osnovao Mani (216.–oko 277.). To su: racionalizam kojim se nastojalo sve shvatiti, a ništa vjerovati autoritetu; duhovno i čisto kršćanstvo, koje bi isključivalo Stari zavjet; te radikalno rješenje pitanja zla, koje su manihejci nudili.

Prva filozofijska poteškoća iz toga razdoblja Augustinova života bila je da nije mogao zamisliti duhovnu zbilju, pa mu se zato manihejski materijalizam učinio prihvatljivim. Kako sâm priznaje, sva je stvorenja zamišljao kao gomilu (massa) koja je sa svih strana omeđena, a Boga je zamišljao slikovito, kao da okružuje tu gomilu i prožima je, te da je neograničen, kao more bez kraja, a ta gomila stvorenja kao da je neka omeđena spužva, koja bi u svim svojim dijelovima bila ispunjena morem. Smatrao je da ništa ne postoji što nije prostorno. Boga je, dakle, zamišljao prostorno, da se proteže po beskrajnim prostorima i da prožima svijet i da prodire kroz tvar neba, zraka, mora i zemlje u svim njihovim dijelovima, premda ga je zamišljao kao neraspadljivoga, nepovrjedivog i nepromjenjivog, a što je bilo iznad i bolje od onoga što je raspadljivo, povredivo i promjenjivo.<sup>5</sup> Obraćajući se poslije Bogu u *Ispovijestima*, uvidio je da je to bilo krivo, jer bi tako, kaže on,

»... veći dio zemlje imao veći dio tebe, a manji opet manji, i tako bi sve bilo puno tebe, i više bi tebe obuhvaćalo slonovo tijelo nego vrapčevo, koliko je ono veće od ovoga i koliko veće mjesto zauzima; tako bi se ti raskomadao te velikim dijelovima svijeta davao velike dijelove sebe, a malima male.«<sup>6</sup>

Zamišljajući tako prostorno Boga, javljala mu se i druga filozofijska, teodicejska poteškoća. Vjerujući da je Bog dobar, pita se: gdje je zlo, kako se ono uvuklo, odakle je ili ga uopće nema? Odakle zlo? *Unde malum?* To je drugo temeljno pitanje koje ga je mučilo. Navirala su pitanja i odgovori koji su se sukobili s novim pitanjima. Pitao se: je li ono od čega su stvorena stvorenja neka zla pratvar, koja je oblikovana i uređena, a u njoj je nešto ostavljeno što nije pretvoreno u dobro? Je li Bog, koji je svemoguć, bio nemoćan to preokrenuti u dobro, tako da kod nje ne ostane ništa zla? Zašto je od nje htio stvoriti nešto, a nije svojom svemogućnošću učinio da je uopće ne bude? Zar je mogla postati protiv njegove volje? Ako je bila vječna, zašto je dopustio da ona kao takva postoji kroz beskonačnu prošlost, pa je istom poslije odlučio od nje nešto stvoriti? Ako je već nešto iznenađeno odlučio učiniti, zašto nije on, koji je svemoguć, učinio da ona ne postoji i da postoji samo on, istina i neograničeno dobro? Ili: zašto nije uklo-

nio i uništio zlu pratvar, a na njezino mjesto postavio dobru od koje je mogao sve stvoriti? Ne bi bio svemoguć, kada ne bi mogao stvoriti nešto dobro bez pomoći one pratvari koju on nije stvorio.<sup>7</sup>

Osim toga, pobožnost ga je prisiljavala vjerovati da dobri Bog nije stvorio nikakvu zlu narav. Zato je zamišljao da, osim dobroga Boga, postoji i tjelesna supstancija zla, koja je imala zlu narav. Bilo mu je, kako sam priznaje, bolje vjerovati da Bog nije stvorio nikakva zla nego vjerovati da od njega potječe narav zla, koju je poimao kao tjelesnu supstanciju.<sup>8</sup>

Na sve te poteškoće nalazio je odgovore u maniheističkom ćudoredno-ontičko-kozmičkom dualizmu. Maniheizam je naučavao usporedno postojanje dvaju nestvorenih i neovisnih vječnih počela: počelo dobra-svjetla kojemu pripada ime Bog, koje je Moć, Istina, Život i Sreća, te počelo zlatame, koje je područje raspadanja, neznanja i tvari.

Mislio je, kako kaže, da »postoje dvije mase koje su međusobno suprotne, jedna i druga neograničene, ali je zla masa na nižem stupnju, a dobra na višem.«<sup>9</sup> Augustin u tomu životnom razdoblju nije bio sposoban shvatiti duhovnu zbilju, odnosno njegovo obzorje mišljenja, kako priznaje, bilo je ograničeno obzorjem vidljivoga. Njegova je ontologija bila samo ontologija tvarnoga i vidljivog.<sup>10</sup>

Međutim, niti te dvije gomile (mase) nisu bile konačni odgovor na sva njezina pitanja. Zato su ga te gomile neprestano pritiskale, pod njima je stenjao i uzalud nastojao udahnuti bistri zrak istine.<sup>11</sup> I dalje su ga zaokupljala pitanja:

»Tko me je stvorio? Zar nije Bog moj, koji je ne samo dobar nego i samo dobro? Odakle onda meni to da hoću zlo, a neću dobro? Da li zato da bude razloga da pravedno trpim kazne? Tko je to u mene stavio i usadio mi rasadnik gorčine, kad sam stvoren od preslatkoga Boga svog? Ako je davao začetnik tome, odakle sâm davao? Ako je i on sam pokvarenom voljom od dobroga anđela postao davao, odakle je i u njemu zla volja po kojoj je postao davao, kad je čitav anđeo stvoren od predobroga Stvoritelja?«<sup>12</sup>

Odlučio je napredovati u manihejskoj sljedbi. Očekivao je susret s Faustom, na kojega su ga upućivali da će on riješiti sva pitanja koja su ga mučila. Godine 383., u svojoj dvadesetdevetoj godini života, susreo se s tim Faustom, manihejskim biskupom i učiteljem, protiv kojega je 397. i 398. godine napisao spis naslovljen *Contra Faustum Manichaeum* (PL 42). Faust mu nije mogao razjasniti i riješiti pitanja koja su ga uznemirivala.<sup>13</sup> On ga

3

*Confessiones* (dalje *Conf.*) III, 4, 7. Sve doslovne navode iz *Ispovijesti* u ovome radu donosimo prema prijevodu Stjepana Hosua: Sv. A. Augustin, *Ispovijesti*, Zagreb 31983.

4

*Usp. Conf.* III, 4, 8; III, 5, 9.

5

*Usp. Conf.* VII, 1, 1; VII, 5, 7.

6

*Conf.* VII, 1, 2.

7

*Usp. Conf.* VII, 5, 7.

8

*Usp. Conf.* V, 10, 20. Slično je i Platon u svojoj *Državi* kazao da je dobru uzrok samo

Bog, a zlu treba tražiti neki drugi uzrok, »jer smo jamačno dokazali, da nije moguće da bi zla dolazila od bogova« (Platon, *Država*, 391e).

9

*Conf.* V, 10, 20.

10

*Usp. Conf.* VII, 1, 1.

11

*Usp. Conf.* V, 11, 21.

12

*Conf.* VII, 3, 5.

13

*Usp. Conf.* V, 7, 12.

je otkrio kao dobra govornika, koji je znao da mu ne zna odgovoriti, što mu je Faust i priznao, ali ne kao učitelja istine. Međutim, te se godine još nije odvojio od manihejaca, nego je još bio »slušač« i čekao je dok se pojavi nešto što bi bilo vrednije izabrati.<sup>14</sup> Augustin je i tada u sebi imao prosudbeni duh, tako da je mogao razlikovati da nešto nije istinito zato što je lijepo rečeno, niti lažno zato što nije dotjerano, a što ne znači da je svaki govornički spretan govor lažan, niti svaki nespretno istinit.<sup>15</sup>

Možemo reći da, kao što ga je njegov nemirni duh koji je neprestano tražio obrazložene odgovore na pitanja što su ga mučila doveo u maniheizam, taj ga je isti duh i odveo iz njega. Naime, Faustovi govornički dotjerani ili zabavljački govori ipak ga nisu mogli umiriti.

Te je godine otišao u Rim kao učitelj retorike, gdje je posjećivao manihejce koji su ga sve više razočaravali. U tim se okolnostima približio skepticizmu akademikâ. On piše:

»Tako sam ja poput akademikâ, kako ih shvaćaju, sumnjajući o svemu i kolebajući se između svega, odlučio ipak da moram svakako ostaviti manihejce, smatrajući u ono isto vrijeme svojih sumnji da ne moram ostati u onoj sljedbi kad sam već neke filozofe cijenio više nego nju. Ali ni tim filozofima, jer nisu poznavali spasonosnog imena Kristova, nisam nipošto htio povjeriti liječenje svoje bolesne duše.«<sup>16</sup>

Protiv sumnja akademikâ,<sup>17</sup> odnosno protiv svekolike sumnje, poslije je misaono oblikovao svoj poznati »si enim fallor, sum«, čime je prethodio Descartesovu *cogito*. Dakle, niti naučavanje akademikâ nije zaustavilo njegovo nemirno traganje za istinom i on nije nalazio sreću u samu traganju za njom.<sup>18</sup> Tako ga je sumnja, koja je bila razlog njegova bijega od vjere, preko manihejaca, koji su ga razočarali, i akademikâ, u čijoj sumnji nije želio ostati, ponovno vratila vjeri, jer ništa drugo nije moglo utaziti njegovu metafizičku žeđ, što ju je nosio u svojoj duši. On priznaje da ga je Bog vodio skrovitim tajnama svoje Providnosti.<sup>19</sup>

Godine 384. prihvatio je mjesto profesora retorike u Milanu, gdje je počeo slušati Ambrozijeve propovijedi, toga velikog milanskog biskupa. Zanimao ga je jezik i stil, a ne sadržaj tih propovijedi, a one su ga upravo svojim sadržajem taknule. Nije se odmah obratio na katoličku vjeru, ali je napustio maniheizam.

Godine 386. povukao se na poljsko dobro Cassiciacum blizu Milana, gdje se počeo pripremati za krštenje. Te je godine napisao knjige: *Contra Academicos* (PL 32), u kojoj pobija skepticizam akademikâ, da bi čovjeku vratio nadu da on može postići istinu; potom *De beata vita* (PL 32), u kojoj je pokazao da blaženi život znači gledanje Boga; te *De ordine* (PL 32), u kojoj govori o Providnosti i o zlu, a prvih mjeseci sljedeće godine napisao je *Soliloquia* (PL 32) i *De immortalitate animae* (PL 32). Krstio ga je Ambrozije na uskrsno bdijenje, između 24. i 25. travnja 387., zajedno s njegovim sinom Adeodatom i prijateljem Alipijem.

U nemirnom misaonom traganju, Augustin se susreo s knjigama platonovaca, najvjerojatnije Plotinovim, koje su mu pomogle razjasniti neke misaone poteškoće i djelomično riješiti neke filozofijske dvojbe. Tu je Augustin uspio na novi način vidjeti zlo bez dualističkog suprotstavljanja toga zla Bogu dobra. Zahvaljujući tim knjigama, uspio je shvatiti što je to duh, što prije nije uspio. Time se Augustinu otvorilo obzorje duhovnoga, pa je tada Boga poimao kao svjetlo, kao duhovnu supstanciju. Shvatio je da Bog transcendirira sve i ni s čim nije pomiješan, te o komu sve zavisi, a on ni o čemu.

Ta sposobnost zamišljanja duhovne zbilje, kao i novo poimanje zla, srušilo je glavne prepreke prihvaćanju vjere i otvorilo novo obzorje njegova filozofijsko-bogoslovnoga mišljenja, u kojemu je ostao do smrti, koja ga je zatekla 430.

Spomenimo ovdje još neka njegova djela. U Rimu je 388. napisao *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (PL 32), a počeo je pisati *De libero arbitrio* (PL 32), u kojemu raspravlja o podrijetlu zla, o slobodnoj volji, o Božjemu postojanju i njegovu predznanju. Djelo je završio u Hiponu između 391. i 395., a napisao ga je protiv manihejaca, koji »hoće u skladu sa svojom bezbožnom zabludom uvesti neku nepromjenjivu i s Bogom suvječnu narav zla.«<sup>20</sup> Oko godine 389. napisao je knjigu *De Genesi adversus Manichaeos* (PL 34), a 390. djelo *De vera religione* (PL 34), u kojemu sažima i produbljuje temeljne teme iznijete u *Contra Academicos*. Godine 391. zaređen je za svećenika, a 392. javno je raspravljao s manihejskim prezbiterom Fortunatom o podrijetlu zla. Augustin je dokazivao da zlo potječe od slobodne volje, a Fortunat da je narav zla vječna kao i Bog. Tu je raspravu, koja je bila zapisana, Augustin objavio kao knjigu s naslovom *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (PL 42).

14

Usp. *Conf.* V, 7, 13.

15

Usp. *Conf.* V, 6, 10.

16

*Conf.* V, 14, 25.

17

Srednja Akademija, odnosno njezino drugo i treće razdoblje označava skepticizam i probabilizam. U drugomu se razdoblju, kada je Akademiju vodio Arcesilaj (Ἀρκεσίλαος, oko 315.–240. pr. Kr.), ističe skepticizam, a u trećemu probabilizam. Karnead (Καρνεάδης, 219.–129. pr. Kr.), koji joj je u tom razdoblju bio na čelu, naučavao je i zastupao ono što je vjerojatno (πιθανόν). »Oštoumni« akademici, kako ih Augustin naziva, »uče da je sve skrovito ili nesigurno... ne samo što ne znaju da li će živjeti u vječnosti nego ne znaju da li su sada živi«. *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate* (dalje *Enchiridion*), VII, 20 (hrv. prijevod M. Mandac: Sv. Augustin, *Rukovet*, Makarska 1990., str. 172). Njihovu sumnju on tu osporava činjenicom življenja, jer samo onaj tko je živ može znati i ne znati, a onaj tko ne živi ne može niti sumnjati. Svoj »si enim fallor, sum« izrekao je u *De civitate Dei* (XI, 26), gdje tvrdi: »Ako se varam, onda jesam. Jer, onaj tko nije, taj se ne može ni prevariti; pa prema tome, ja jesam, ako se varam. Dakle, jer jesam, ako se varam, kako se varam, da jesam, kad je sigurno da jesam, ako se varam? Stoga, jer moram biti, da bih se varao, čak i kad se varam, onda se bez dvojbe ne varam u tome što znam da jesam. Iz toga slijedi, da se ne varam ni u tome što znam da znam. Jer, upravo kao što znam da jesam, isto tako znam da znam« (A. Augustin, *O državi Božjoj* (hrv. prijevod Tomislav Ladan), Zagreb 1995., sv. II, str. 61). U svojemu

dogmatsko-filozofsko-bogoslovnom djelu *De Trinitate* (X, 10, 14), on to dokazivanje proširuje i na sjećanje, uviđanje, htijenje i prosuđivanje. »Tko može dvojiti da živi, da se sjeća, da uvida, hoće, misli, da zna i sudi? Pa i onda kada netko dvoji, on živi; kada dvoji, sjeća se onoga o čemu dvoji; kada dvoji, uviđa da dvoji; kada dvoji, želi biti siguran; kada dvoji, misli; kada dvoji, zna da nešto ne zna; kada dvoji, prosuđuje da se s nečime ne treba olako složiti. O čemu god drugome netko dvojio, ne smije dvojiti o svemu ovome. Jer, kada svega toga ne bi bilo, ne bi mogao baš ni o čemu dvojiti« (hrv. prijevod prema: A. Anzenbacher, *Filozofija. Uvod u filozofiju*, Zagreb 1992., str. 4).

18

Mladi Licencije, koji je u spisu *Contra Academicos* (I, 3, 7) sklon akademikima, tvrdi da se sreća sastoji u samom traženju istine. U djelu *De beata vita* (2, 10 i 14; 4, 27 slj.), Augustin tvrdi da nije sretan onaj tko nije postigao ono za čim teži, pa se za čovjeka koji traga za istinom, ali je još nije našao, ne može reći da je posve sretan. Misao o većoj draži u traganju za istinom nego u njezinoj spoznaji zastupao je poslije njemački prosvjetiteljski mislitelj Gotthold Ephraim Lessing (1729.–1781.). On u svome djelu *Eine Duplik* (§ 1) tvrdi da, ako bi mu Bog ponudio u desnici svu istinu a u lijevoj samu čežnju neprestanoga traganja za istinom premda bi se vječno varao, on bi u poniznosti izabrao ono što je u lijevoj.

19

Usp. *Conf.* V, 6, 11.

20

*Retractiones*, I, 9, 2 (hrv. prijevod S. Kušar, u: A. Augustin, *O slobodi volje*, Zagreb 1998., str. 354).

Za biskupa je zaređen 395. ili 396. Godine 397. i 398. nastavio je svoju protumanihejsku raspravu spisom *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (PL 42). Godine 397. počeo je pisati spis *De doctrina christiana* (PL 34), koji je završio 426. ili 427. Iste je godine počeo pisati svoje glasovito djelo *Confessiones* (PL 32), koje je završio 401. Augustin nastavlja s raspravom protiv manihejaca i, godine 399., piše spis *De natura boni* (PL 42), u kojemu dokazuje da zlo nije nikakva narav, nego odsutnost dobra koje bi trebalo biti, te *Contra Secundinum Manichaeum* (PL 42), kao odgovor na pismo u kojemu manihejski pristaša poziva Augustina da se ponovno vrati manihejstvu. Oko godine 400. počeo je pisati veliku filozofijsku i bogoslovnu raspravu *De Trinitate* (PL 42), koju je završio 419–420. Godine 404. raspravljao je s manihejcem Feliksom, iz čega je nastao spis *De actis cum Felice Manichaeo* (PL 42), u kojemu govori o Božjoj nepromjenjivosti, o stvaranju i o podrijetlu zla. Godine 413. do 426. piše djelo *De civitate Dei* (PL 41). Godine 421. pak djelo *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate* (PL 40), a 429. počeo je praviti reviziju svojih spisa, i to su *Retractationes* (PL 32).

Augustin je raspravljao ne samo s manihejcima nego i s donatistima, pelagijevcima, arijevcima i drugima, čime su obilježena neka njegova djela. Ovdje smo nabrojili samo neke njegove spise, posebice one u kojima raspravlja o zlu. Međutim, cjelovito Augustinovo djelo obuhvaća: životopisne, filozofijske, apologetske, dogmatske, ćudoredne, dušobrižničke, egzegetske i polemičke spise, te pisma i govore.

## 2. O zlu pod ontološkim vidom

Da bi odgovorio na pitanje *unde malum*, Augustin je najprije pokušavao odrediti što je zlo. Zlo je, prema njemu, ono što je protivno naravi, što je razara, što joj šteti, a to znači da čini da ne bude ono što ona jest, što razara njezinu bit i teži prema onomu što ona nije. U raspravi protiv manihejaca, koji su tvrdili da postoji zla narav, Augustin ne priznaje nikakvo zlo počelo, koje bi se suprotstavljalo apsolutnom dobru – Bogu. Bog je nepromjenjiv i on je bitak u pravomu smislu riječi, koji postoji po svojoj biti. Ako bi, naime, postojalo neko vječno zlo počelo, kako smatraju manihejci, ono bi se okrenulo protiv sebe i lišilo bi se svoga bitka, pa ne bi vječno postojalo, što je protivno njihovu naučavanju. To bi zlo, dakle, uništilo sebe. Ne samo da ne postoji neko vječno zlo počelo nego ne postoji nikakvo zlo koje je narav, supstancija, odnosno biće.

Da bi opravdali tvrdnju o postojanju zla kao supstancije, manihejci bi mogli navesti primjer škorpiona, koji je zlo za čovjeka kada mu se stavi na ruku. Augustin tvrdi da i dijete može vidjeti da je škorpionov otrov zlo u odnosu na čovjeka, jer je protiv čovjekove naravi. Međutim, kada bi taj otrov bio zlo u sebi, on bi najprije ubio škorpiona, a to se ne događa. Naprotiv, kada bi se škorpionu posve oduzeo taj otrov, on bi uginuo. Tako je za škorpionovo tijelo zlo izgubiti ono što je za čovječje tijelo zlo primiti. Isto tako, ono što je za njega dobro imati, za nas je dobro ne imati. Dakle, ono što je dobro jednoj naravi, može biti zlo nekoj drugoj naravi. Postavlja se pitanje: nisu li onda zlo i dobro isto? Augustin tvrdi da nisu, jer dobro za neku narav znači prikladnost toj naravi, a zlo neprikladnost nekoj drugoj. Zlo i dobro nisu istodobno isto, nego je dobro ono što je prikladno nekoj naravi, a zlo ono što joj je neprikladno. Ta neprikladnost nije neka supstancija, nego, naprotiv, protivna supstanciji.<sup>21</sup>

Štetiti nekome znači lišiti ga nekoga dobra. Bogu se ne može naštetiti, jer je on nepromjenjiv, nepovrediv. Ne bi se moglo naštetiti niti naravi koja bi bila samo zlo, kako su je manihejci poimali, jer tu nema nikakva dobra, pa se nema čemu štetiti. Kvarljivost ne postoji sama u sebi. Ta kvarljivost nije neka narav, odnosno supstancija, nego je uvijek u nekoj naravi koju kvari. Dakle, zlo nije biće. Ono uopće ne postoji kao narav. Time je osporena i manihejska tvrdnja o zlu kao naravi. Ako ne postoji malum kao supstancija, onda, sukladno tomu, ne postoji niti »summum malum«, jer »gdje ne postoji nikakvo dobro, nikada ne može biti nikakva zla«.<sup>22</sup>

Augustin zagonetku zla promatra u odnosu prema promjenjivim bićima, koja su stvorena ni iz čega. On tvrdi da osim Boga, koji je najviše dobro i čiji je bitak punina i savršenstvo, postoje i bića koja je on stvorio i koja nisu najviše dobro, nego su kvarljiva odnosno raspadljiva, ali su neko dobro. Dakle, ono što se može raspadati, također je dobro. Kada ne bi bilo neko dobro, ne bi se moglo ni raspadati, jer tu ne bi bilo ničega što bi se moglo raspasti. Sve što se raspada lišava se nekoga dobra, a ako bi se lišilo svakoga dobra uopće ga ne bi bilo. U tom ontološkom poistovjećivanju dobra (bonum) s bićem (ens) i zla s raspadanjem, smanjenjem ili težnjom prema nebiću, Augustin zaključuje:

»Dakle: što god postoji, dobro je, a ono zlo kojemu sam tražio podrijetlo, nije biće, jer kad bi bilo biće, bilo bi dobro. Jer ili bi bilo neraspadljivo biće i prema tome veliko dobro, ili bi bilo raspadljivo biće, koje se opet ne bi moglo raspadati ako ne bi bilo dobro. Tako sam vidio i postalo mi je jasno da si ti sve stvorio kao dobro i da ne postoje nikakva bića koja ti nisi stvorio.«<sup>23</sup>

Ono što je podložno raspadanju također je dobro, jer kada ne bi bilo dobro ne bi uopće postojalo. Sve, dakle, stvoreno, jest dobro, ali ne apsolutno, nego relativno dobro u svojem redu. Zlo, dakle, nije biće, nego *privatio boni* ili *defectus boni*.<sup>24</sup>

Bog je, svima stvorenim bićima, stvarajući ih svojom svemoću ni iz čega, dao bitak.<sup>25</sup> Onto-teološki rečeno, stvoreno biće dobro je jer ga je Bog stvorio i jer

21

Usp. *De moribus Ecc. Cath.*, II, 8, 11; F. M. Verde, »Il problema del male da Plutarco a S. Agostino. Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male«, u: *Sapientia* 11 (1958), str. 263.

22

*Enchiridion*, IV, 13 (hrv. prijevod *Rukovet*, str. 165).

23

*Conf.* VII, 12, 18.

24

Hermann Häring piše da je Augustin u pozadini platonske metafizike mogao čuti i usvojiti misao o zlu kao manjku dobra od propovjednika Ambrozija, svog novoplatonskog učitelja. Usp. H. Häring, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?* (izvorni naslov: *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*), Brescia 2001., str. 119. Neki su tvrdili da je sv. Ambrozije bio neprijatelj filozofije zato što se suprotstavljao platonskim filozofima, koji su naučavali preegzistenciju i pad duša, metempsihozu, stvaranje tijela od

nižih bogova. Međutim, najnovije istraživanje pokazuje da je sv. Augustin i od njega naučio neka neoplatonska naučavanja. Tako se u nekim govorima sv. Ambrozija nalazi ne samo neke aluzije nego i prepričavanja i prijevodi Plotinovih *Eneada* (usp. P. Montanari, »Ambrogio (s.)«, u: *Enciclopedia filosofica* (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze 1967., sv. I, stupac 211–213). Augustin u *Ispovijestima* (VIII, 2, 3) tvrdi kako je susreo Simplicijana kojemu je ispriповjedaо da je »čitao neke knjige platonovaca«. Te je knjige preveo na latinski poznati govornik Marije Viktorin (Gaius Marius Victorinus Afer), koji je živio u četvrtom stoljeću, a kršćanin je postao oko 355. Prisjetimo se da je Simplicijan poučavao Ambrozija, između ostaloga i o Plotinu.

25

Da bi istaknuo bitnu ontološku razliku Božje naravi i naravi stvorenja, a time isključio emanacijsko poimanje nastajanja konačnih bića, potom Božju svemoć, koja stvara ni iz čega, Augustin naglašuje da su nebo i zemlja

postoji, a promjenjivo je, jer je ni iz čega stvoreno. Među zemaljskim stvorenim bićima postoji ljestvica na čijem je vrhu čovjek. Svako, dakle, stvarenje, bez obzira koliko mali stupanj bitka imalo, dobro je. I tvar koju su u antici zvali  $\Delta\lambda\eta$ , a to je tvar bez oblika i kakvoće, od koje su oblikovana naravna tijela, kao sposobnost primiti neki oblik, jest neko dobro, a ne zlo.<sup>26</sup>

Augustin o dobru i zlu govori i pod vidom mjere ili načina (*modus*), oblika ili vrste (*species*) i reda (*ordo*), koji ovise o Bogu i koji su svojstveni tjelesnim i duhovnim stvorenjima.<sup>27</sup> Gdje su ta tri vida velika, ondje su i velika dobra; gdje su malena, ondje su i mala dobra; gdje ih nema, ondje nema nikakva dobra, jer tu nema nikakve naravi.<sup>28</sup> Govor o zlu kao *privatio* i tu se očituje. I za te tri značajke dobra može se reći *malus modus*, *mala species* i *malus ordo*, ako su oni manji od onoga što bi trebali biti ili ako nisu sukladni onoj zbilji kojoj bi trebali biti. Tako, ako netko nije postupao prema mjeri, ili na način kako je trebao, zaslužuje ukor, jer nije poštovao mjeru. Tu se, dakle, radi o lošoj mjeri ili načinu. Isto je tako s oblikom i redom. Ako je red manji nego što bi trebao biti, ili je neprikladan, kažemo da je to loše. To loše pripada, zapravo, neredu a ne redu.<sup>29</sup>

U poretku bića neka narav, koja je u nekome višem redu, prema mjeri i prirodnom obliku, premda je pokvarena, više vrijedi negoli neka koja to nije. To pokazuje na primjeru usporedbe zlata i srebra. Više vrijedi pokvareno zlato nego nepokvareno srebro, ili pokvareno srebro više nego nepokvareno olovo. Isto tako, bilo koje duhovno biće, pa i pokvareno, vrijedi više nego bilo koje nepokvareno tijelo.<sup>30</sup>

Što se tiče svih stvorenja nižih od duha obdarena razumom, ona ne mogu biti ni sretna niti nesretna. Ona su također neka dobra u odnosu na njihovu mjeru i oblik, a različito su uređena. Nestajanje jednih ili prestajanje biti onoga što su bile, a nastajanje drugih, čini neku vremenitu ljepotu i to ne remeti mjeru, oblik i red svega stvorenoga. Dakle, ontološka stupnjevost bića čini svekoliki sklad, te ona bića koja na toj ontološkoj ljestvici zauzimaju niže ili zadnje mjesto Augustin ne vidi kao nešto zlo, kao Plotin, nego kao različitost, a čija se niža stupnjevost ili nestajanje uklapa u sklad svekolikog stvorenja.<sup>31</sup> On se služi usporedbom s dobro složenim govorom, koji je lijep, premda u njemu slogovi i svi glasovi slijede nastajući i nestajući.<sup>32</sup> Kao što je za lijepi govor potrebna tišina, tako i nedostatak (*privatio*) u stvarima i tim nižim bićima ili njihovo nestajanje ulazi u svekoliki sklad stvorenoga.<sup>33</sup> Taj manjak, odnosno nestajanje promatrano u odnosu na sve stvoreno mogli bismo, sukladno toj usporedbi, nazvati ontološkom tišinom svega stvorenog. To promatranje svega obuhvaća sva vremena i sav prostor. U pozadini je tog shvaćanja temeljna novoplatonska ideja sveopćeg svemirskog reda.<sup>34</sup>

Dakle, na ontološkoj ljestvici svako je biće dobro, a što očituje i jednu od transcendentalnih oznaka bića. Time je Augustin svoj govor o biću kao dobru uskladio i s ontologijom i bogoslovljem, jer sve što je biće i što je stvoreno, dobro je. On to sažeto izražava govoreći Bogu:

»Za tebe uopće ne postoji zlo. Ne samo za tebe nego ni za sva tvoja stvorenja, jer izvan njih ne postoji ništa što bi moglo provaliti unutra i pokvariti red koji si im ti postavio. U pojedinim pak njihovim dijelovima smatraju se neke stvari kao zle jer nisu s nekima u skladu; ali upravo te stvari u skladu su s drugima pa su dobre i dobre su u samima sebi.«<sup>35</sup>

Protumačimo sada taj Augustinov ontološki pristup zlu, kojeg bismo mogli nazvati ontološkim optimizmom. Njime je Augustin nadišao manihejske

tvrdnje o zloj naravi, jer ona ne postoji, a Bogu, koji je stvoritelj svega, ne može se pripisati zlo, jer sve što je stvoreno narav je ili biće koje je dobro. Nema zla u sebi. Bitku kao bitku ne pripada nikakva ontološka tama koju bismo nazvali zlom. Međutim, stvorena bića u svojem ontološkom ustroju nisu nepromjenjiva ni apsolutno savršena, nego svoje ontološko podrijetlo imaju u Bogu, te nisu iz njega proizišla, nego ih je on stvorio ni iz čega. Ona, budući da su promjenjiva, mogu biti manje nego što jesu, mogu se narušavati, ali dokle god jesu, bitak se u njima čuva i zato su dobra. Vidjeli smo da to narušavanje ili manjak Augustin prepoznaje kao zlo koje se događa promjenjivoj supstanciji. *Bonum* bića postoji, premda Augustin to njegovo narušavanje ili *privatio*, koje je ujedno i *privatio boni*, naziva zlom, koje nije supstancija ili supstancijalna podloga bića, nego dinamika prema nižem ili prema nebitku, koja se događa i može se događati sve dok postoji barem nešto kao mogućnost toga *privatio* (lišenosti), odnosno toga *corruptio* (narušavanja). Mogli bismo, služeći se parmenidovskom logikom, reći da bi posvemašnja suprotnost biću, koje je dobro, bilo nebiće, što bi bilo zlo. Međutim, nebiće ne može biti zlo, jer nebiće nije. Dakle, biće kojemu se događa ontološko narušavanje (*corruptio*), koje se usmjeruje prema nebitku, premda odstupa od izvorno danog ili zadanog dobra, premda narušava izvorni *bonum*, ipak čuva neki *bonum*, sve dok je biće, odnosno dok je u obzoru bitka. Kada biće prijeđe u obzorje nebitka, ono se ne preoblikuje u *summum malum*, jer tada nije, pa više nije ni dobro niti zlo. Tu se, dakle, ne radi o prijelazu iz jednoga područja bitka u drugi, nego o poništenju samoga bitka s njegovom transcendentalnom označnicom dobra. Na ontološkoj ljestvici, koja se proteže od ništa do najvišeg dobra, najniži stupanj koji biće može dosegnuti nije *malum* u sebi, nego prestati biti, čime prestaje biti biće. Na ontološkoj razini, dakle, ne postoji *malum* kao ontološka izokrenutost bića, koje je *bonum*, u nebiće, koje bi bilo neki *malum*. Prestankom bića prestaje i njegov *bonum* i *malum*. Biće, dakle, kao biće čisto je od zla, a dinamika razaranja oduzima biću izvornu savršenost, ali mu je nikada, dok je biće, posve ne oduzima.

»ab illo«, a ne »de illo«, jer nisu dio njegove naravi. Bog, dakle, ne stvara bića iz nečega već postojećeg, niti iz sebe, nego ni iz čega (»de nihilo«), u čemu se najviše očituje Božja svemoć. To slikovito prikazuje primjerom čovjeka koji rađa sina i gradi kuću. Sin je dio njega a kuća nije, nego je gradi od zemlje i drva. Čovjek ne može učiniti nešto ni iz čega, odnosno stvarati u pravomu smislu riječi kao što Bog stvara (usp. *De natura boni*, 27).

26

Usp. *De natura boni*, 18.

27

U *De civitate Dei* (XII, 5), on kaže: »Stoga sve naravi, jer jesu i zbog toga imaju svoj način, svoju vrstu i nekakav svoj mir u sebi, doista su dobre; i kad su ondje gdje trebaju biti prema naravnom redu, one svoj bitak čuvaju onoliko koliko su ga primile«.

28

Usp. *De natura boni*, 3.

29

Usp. *De natura boni*, 23.

30

Usp. *De natura boni*, 5.

31

Augustin smatra da je Bog jednako velik umjetnik u velikim i u malim stvarima, jer se i u jednim i u drugim očituje njegovo umijeće. »Bog je ipak tako velik umjetnik u velikim stvarima, da nije manji u malima; jer, male stvari ne treba mjeriti njihovom veličinom – nje i nemaju – nego umijećem umjetnika.« (*De civitate Dei*, XI, 22)

32

Usp. *De natura boni*, 8; *De vera religione*, XXII, 42.

33

Usp. *De natura boni*, 16.

34

Usp. Plotin, *Eneade*, II, 3, 16–18.

35

*Conf.* VII, 13, 19.

### 3. Zlo i slobodna volja

Nakon što je Augustin zaključio da ne postoji *malum* kao supstancija, čime je pitanje *unde malum* izgubilo svaki ontološki smisao, zamjenjuje ga novim pitanjem: *unde malum faciamus?*, čime zlo ulazi u područje volje, odnosno slobodne volje, koja je uzrok grijeha, odnosno moralnog zla. Time zlo postaje ne više ontološko nego moralno pitanje.<sup>36</sup> Međutim, i tu Augustin propitkuje o tvornom uzroku te zle volje i ne nalazi ga. Tvrdi da to nije neka stvar (*res*),<sup>37</sup> jer ako bi to bila neka stvar, onda bi imala ili ne bi neku volju. Ako je ima, onda je ona dobra ili zla. Ako je dobra, onda ona ne stvara volju zlom. Ako ima zlu volju, Augustin se pita što je to što je čini zlom, odnosno koji je uzrok prve zle volje? Ne može se reći da je ta zla volja bila vječna, jer bi bila u nekoj naravi koju bi lišila dobra. Ako nije bila vječna, onda ju je netko načinio. Preostaje reći da je zlu volju načinila neka stvar, koja nema nikakvu volju. Međutim, vidjeli smo da je svaka pa i najniža tvar, nedvojbeno dobra, pa kako onda dobro može biti uzrok zla? Ako je, naime,

»... sama narav uzrok zle volje – pita se Augustin – zar nećemo biti prisiljeni reći, kako od dobra postaje zlo i kako je dobro uzrok zla, ako od dobre naravi postaje zla volja? Ali, kako može biti, da dobra narav, iako je promjenjiva, prije nego što stekne zlu volju, načini štogod zlo, to jest: samu zlu volju?«<sup>38</sup>

Tom traganju za uzrokom uzrokâ zâla ne bi bilo kraja, ako se ne bi postavila nevaljala volja kao korijen ili uzrok svih zâla. Augustin se pita:

»Koji bi mogao biti uzrok volje prije volje? Jer, ili je i on volja, pa se neće odstupiti od toga korijena volje, ili nije volja, pa nema nikakvoga grijeha. Ili je, dakle, volja prvi uzrok griješenja ili nikakav grijeh nije prvi uzrok griješenja.«<sup>39</sup>

Zla je volja »tvorni uzrok zla djela, dok zloj volji ništa nije tvorni uzrok«.<sup>40</sup> Početak zle volje nije neki tvorni uzrok (*causa efficiens*), nego manjkavi uzrok (*causa deficiens*). To se događa kada volja napusti Boga koji najviše jest, koji je *Summum bonum*, te se okrene prema onomu što manje jest, a što je protiv naravnog reda, pa tada ona postaje zla.<sup>41</sup> Tu je korijen zla svake volje.

Vidjeli smo da u Augustinovu ontoteološkom mišljenju ne postoji zlo kao narav. Sukladno tomu, ni ono niže, prema čemu se volja napuštajući Boga okreće, nije zlo, bez obzira koje mjesto na ontološkoj ljestnici zauzimalo. Ono, dakle, nije učinilo volju zlom, nego je izopačen taj zaokret od najvećeg dobra prema manjim, konačnim, stvorenim dobrima, koja su stvorena *ex nihilo*. Taj, dakle, manjak ili nedostatak (*defectus*) nastaje ne zbog toga što se volja okreće prema bićima koja su zla (*mala*), nego zbog toga što se ona okreće zlim načinom (*male*).<sup>42</sup>

Da bi slikovito obrazložio da je u samoj volji uzrok njezina zla htijenja, Augustin se služi primjerom dvojice koji gledaju neko lijepo tijelo, jednakog duševnog i tjelesnog stanja, s pretpostavkom da su jednako bila izvrgnuta skrivenoj kušnji. Jedan od njih pogledom nedopušteno uživa u ljepoti nekoga tijela, a drugi ostaje postojane čedne volje. On traži razlog zbog kojega u jednomu nastaje zla volja, a u drugomu ne. To ne može biti ljepota tijela, jer ona nije stvorila zlu volju u obojici. Ne može biti ni gledateljeva put, niti njegova duša, jer se pretpostavlja da su oba u jednaku duševnu i tjelesnu stanju. Ne postoji, dakle, ništa što bi bilo uzrok zle volje, nego je volja htjela biti takva.<sup>43</sup>

Evodija zanima »odakle potječe onaj pokret duše kojim se sama volja odvrća od zajedničkog i nepromjenjivog dobra, te se okreće k vlastitim ili tuđim ili najnižim dobrima koja su sva promjenjiva.«<sup>44</sup> Ako je taj pokret naravan, tvrdi on, onda joj se ne može pripisati nikakva krivnja, jer ona to čini nužno.

Duh koji je promjenjiv, promatrajući najvišu mudrost, promatra i sama sebe, svjestan da on nije Bog. Ta početna samosvijest, koja u sebi uključuje razliku tog duha od Boga, još nije zlo. Međutim, ako se duh sam sebi sviđa tako da bi oponašao Boga i htio uživati u svojoj moći, a to je oholost, kojom se duh odvrća od Boga, te takav duh postaje toliko manji koliko želi biti veći. Augustin tu nalazi početak zloće. Naprotiv, kada duh sebe, u usporedbi s Bogom, zaboravlja, odnosno posve prezre, radi nepromjenjivog Boga, onda je on dobar. Drugim riječima, promjenjivi duh, kada se usmjeri k sebi i sebe izdiže zapostavljajući Boga, on je zao, a duh koji izdiže Boga zapostavljajući sebe, dobar je.<sup>45</sup>

Bogoslovno rečeno, nije, dakle, Bog, koji je stvorio anđele, ni bilo koji drugi tvorni uzrok, začetnik njihove zle volje. Anđeli, također, nisu po naravi zli, jer je svaka narav dobra, nego su svojevrijedno otpali od Višnjeg dobra i ne pristajući uz Boga odabrali oholost i zato su bijedni, a dobri su blaženi jer prijanjaju uz Boga.<sup>46</sup> Anđeo je svojom voljom, svojim samoopredjeljenjem postao zao, odnosno đavao, a Bog ga je stvorio kao dobrog anđela. On se više sviđao sam sebi, a trebalo mu se više svidati nepromjenjivo dobro. Svidati se sebi, znači napustiti Boga i biti u samome sebi ne znači biti ništa nego približavati se ništavilu. Samo narav, koja je stvorena ni iz čega, što znači da je promjenjiva, može se izopaciti manjkom i otpasti od onoga što jest.<sup>47</sup>

36

Usp. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia 2001., str. 26.

37

Augustin rabi izraz *res*, pa se u ovom obrazloženju držimo njegova pojmovlja.

38

*De civitate Dei*, XII, 6.

39

*De libero arbitrio*, III, 17, 49.

40

*De civitate Dei*, XII, 6.

41

U *De civitate Dei* (XII, 7), on kaže: »Stoga neka nitko ne traži tvorni uzrok zle volje; jer posrijedi i nije tvorni (*efficiens*), nego netvorni (*deficiens*) uzrok, a takva volja nije nastajanje (*effectio*), nego nestajanje (*defectio*). Jer, odmetnuti se od onoga koji najviše jest prema onome što manje jest, predstavlja početak zle volje. Budući da (kao što već rekoh) uzroci tih nestajanja – ili odmetanja – nisu tvorni, nego su netvorni (ili nedostatni), htjeti njih iznaći isto je što ushtjeti da vidiš tminu ili da čuješ tišinu; jer iako nam je, dakako, to oboje poznato (i to jedno samo preko očiju, a drugo samo preko ušiju), ali ne jasno u svomu liku, nego tek u lišenosti toga lika. Zbog toga, neka nitko ne traži

doznati od mene ono što znam da ne znam, osim možda, da nauči ne znati ono što treba znati kako se ne može znati.« Latinske smo pojmove u zagradama mi dodali.

42

Usp. *De civitate Dei*, XII, 8.

43

Usp. *De civitate Dei*, XII, 6. Ne treba okrivljivati vino zbog pijanica, ili žensku ljepotu zbog ženskara, ili preljubnika, nego one koji se njima loše služe (usp. *De libero arbitrio*, I, 15, 33).

44

*De libero arbitrio*, III, 1, 1. To isto tvrdi i u *Is-povijestima* (VII, 16, 22), kada kaže: »I pitao sam se što je zlo, i otkrih da nije biće, nego da je izopačenost volje koja se od najvišeg bića, od tebe Boga, odvrtila k najnižim bićima, te odbacuje svoju nutrinu i nadimlje se željom za onim što je vani.«

45

Usp. *De libero arbitrio*, III, 25, 76.

46

Usp. *De civitate Dei*, XII, 1, 2.

47

Usp. *De civitate Dei*, XIV, 13, 1.

Slično se događa i s čovjekom, s jednom razlikom što je prvome čovjekovu padu prethodila zla volja. Bog je i čovjeka stvorio te ga obdario dobrom voljom. On se također slobodnom voljom može opredijeliti za Boga, ili se od njega okrenuti. Okrenuti se od Boga znači moralno zlo (*malum culpae*) ili grijeh, koji nije Božji učinak nego učinak slobodne ljudske volje. Možemo reći da je moralno zlo odmetnuće od Najvišeg dobra, odnosno »aversio a Deo« i »conversio ad creaturam«. <sup>48</sup> U tom unutarnjem opredjeljenju voljenja sebe ili Boga, odnosno vanjskom opredjeljenju za svijet ili za Boga, odlučuje se o dobru ili zlu. Jer, usmjerivanje svoga ja k sebi ili stvorenjima znači udaljavanje od Boga. Ako ne volimo Boga, onda volimo sebe, druge stvari ili tijelo. Tako stojimo pred Bogom kao oni koji trebaju o sebi odlučiti. Time čovjek preuzima odgovornost za svoje čine. <sup>49</sup> Zla volja nije zla po naravi nego protiv naravi, jer je nedostatak, ali ipak pripada onoj naravi kojoj je i nedostatak. Taj nedostatak ne može postojati nego u naravi, ali u onoj koju je Bog ni iz čega stvorio.

Zla nisu ni ona dobra za kojima teže zli, niti je slobodna volja zla, jer je ona srednje dobro, <sup>50</sup> ali je zlo njezino odvratanje od nepromjenjivog i obraćanje k promjenjivom dobru. Taj je pokret zao. Pitanje je: odakle on potječe? Mogli smo vidjeti da on ne potječe od Boga, nego je to manjkava kretnja, a svaki je manjak *ex nihilo*, a taj je u našoj moći, jer je hotimičan i zato ga neće biti ako ga mi nećemo. <sup>51</sup> Uzrok zla odmetnutih anđela i čovjekova grijeha nije nešto izvanjsko u odnosu na volju, nego je to volja koja hoće činiti zlo. U zlouporabi volje, dakle, zlo ima svoje podrijetlo, a ne u volji kao volji.

Promatrajući sva stvorenja na ontološkoj ljestvici, Augustin smatra da su bolja stvorenja koja imaju sposobnost kretanja i osjećanja od onih koja to nemaju. Tako je, primjerice, bolji konj koji ide ukrivo od kamena koji ne ide ukrivo, jer mu manjka moć kretanja i osjećanja. Isto je tako izvrsnije biće koje, zato što ima slobodnu volju, griješi od onoga koje uopće nema slobodnu volju. Svaka je duša, pa i ona grješna, bolja od bilo čega tjelesnog, kao, primjerice, od svjetla koje Augustin smatra najboljim od onoga što je tjelesno. <sup>52</sup>

Odmjeravajući zlo i dobro, Augustin tvrdi da, premda se zlu pripušta da postoji, ipak dobro nadvladava zlo, jer dobro može postojati bez zla, dočim zla ne mogu biti bez dobra, jer naravi u kojima jesu, ukoliko su naravi, utoliko su i dobre. <sup>53</sup> Time je isključena svaka nužnost zla. Osim toga, zlo nije moralo postojati: jer je slobodno izabrano, jer se protivni Božjim naumima u odnosu prema svijetu i čovjeku. <sup>54</sup>

Vidjeli smo da je narav duha veće dobro nego narav tijela. Kao što dobrima tijela, primjerice rukama, netko može učiniti zla djela, tako može i dobrima duha, kao što je slobodna volja. Među dobra Augustin ubraja i slobodnu volju, koja je srednje dobro, bez koje se ne može ispravno djelovati, kao i pravednost, koja je više dobro i kojom se nitko ne može drukčije negoli ispravno služiti. Ne bismo mogli djelovati i pošteno živjeti osim kada hoćemo, a da hoćemo, moramo imati slobodnu volju. Zato nam je ona dana. Ako čovjek griješi, to ne znači da nam je Bog dao slobodnu volju da bismo griješili. Nitko ne može pošteno živjeti bez slobodne volje, što priznaju i oni koji žive naopako, pa zato radije treba osuditi one koji se tim dobrom zlo služe, nego tvrditi da nam tu slobodu Bog nije trebao dati. Osim toga, bolje je ono bez čega se ne može nego ono bez čega se može pošteno živjeti. <sup>55</sup>

Slobodna volja nije nam, dakle, tvrdi Augustin »morala biti uskraćena niti nam je morala biti drukčije dana negoli je dana, bez obzira na to kako nam je dana«. <sup>56</sup> Bog je stvorio ne samo ona bića koja će kreposno živjeti nego i ona koja će sagriješiti, ali ih nije stvorio »da bi griješila nego da bi bila urešom svemira, bilo da hoće bilo da neće griješiti«. <sup>57</sup> Sv. Augustin smatra da grijesi ili nesreća nisu nužni za savršenstvo svemira, nego duše kao duše, koje kada hoće griješe, pa zbog toga postaju nesretne. Grijeh, koji je hotimičan, i kazna za grijeh, koja je nametnuta, nisu naravni nego su stanja naravi. <sup>58</sup>

Augustin, dakle, zlo vidi kao grijeh koji se kažnjava. Slobodnom voljom činimo dobra ili zla djela, pa je pravedno i dobro da oni koji su zli budu kažnjeni za svoja zlodjela, a pravednici da budu nagrađeni za svoja dobra djela. <sup>59</sup> Nije nepravedno da su dobri sretni, a zli nesretni. <sup>60</sup> Blaženi nisu postali blaženi samo zato što su htjeli blaženo živjeti, jer to hoće i zli, nego zato što hoće ispravno živjeti, a zli to neće. <sup>61</sup> Kada čovjek ne bi imao slobodnu volju, bila bi nepravedni i kazna i nagrada, jer ono što se ne bi događalo po volji ne bi bilo ni zlo niti dobro djelo. <sup>62</sup> Bog je pravedan pa zato kažnjava grijeh učinjen slobodnim izborom.

U Augustinovu poimanju sreća ili nesreća ne obuhvaćaju samo vremeniti nego i vječni život. Čovjekovo najveće dobro, što ga može postići, vječni je život, a najviše zlo, vječna smrt. <sup>63</sup> U toj vječnoj sretnosti neće biti nikakva zla i neće biti skrivena nikakva dobra. Tu slobodna volja neće moći griješiti. Prva slobodna volja darovana je da čovjek može ne griješiti (*libertas minor*), a posljednja da ne može griješiti (*libertas maior*), <sup>64</sup> prva da bi se mogla steći zasluga, a posljednja da bi se mogla primiti nagrada. Isto tako,

48

Usp. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia <sup>14</sup>1991., sv. I, str. 346.

49

Usp. H. Häring, nav. dj., str. 142–147.

50

Sv. Augustin razlikuje: viša dobra, kao što su kreposti (npr. pravednost, razboritost, jakost i umjerenost), kojima se nitko ne može služiti na zao način, jer tada više ne bi bile kreposti; srednja dobra u koja ubraja slobodnu volju, bez koje čovjek ne može dobro djelovati, ali kojima se može i zlo služiti; te niža dobra. Volja, koja je srednje dobro, može postignuti viša dobra, kada prijanja za nepromjenjivo dobro, ali isto tako može griješiti kada se okrene od zajedničkog i nepromjenjivog dobra i ostavlja ga, a okreće se svojem, tuđem ili najnižem dobru, primjerice, kada želi biti svoj gospodar ili kada cijeni tjelesnu nasladu da bi u njoj uživala (usp. *De libero arbitrio*, II, 18, 48; II, 19, 53).

51

Usp. *De libero arbitrio*, II, 20, 54.

52

Usp. *De libero arbitrio*, III, 5, 15–16; *De duab. Anim.*, 3, 3 i slj.

53

Usp. *De civitate Dei*, XIV, 11, 1.

54

Usp. H. Häring, nav. dj., str. 139.

55

Usp. *De libero arbitrio*, II, 1, 1–3; II, 18, 47.

56

*De libero arbitrio*, II, 2, 4.

57

*De libero arbitrio*, III, 11, 32.

58

Usp. *De libero arbitrio*, III, 9, 26.

59

Usp. *De libero arbitrio*, II, 1, 1–3.

60

Usp. *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

61

Usp. *De libero arbitrio*, I, 14, 30.

62

Usp. *De libero arbitrio*, II, 1, 3.

63

Usp. *De civitate Dei*, XIX, 4, 1.

64

Usp. *De correptione et gratia*, c. 12., br. 35.

prva besmrtnost, koju je Adam sagriješivši izgubio, bijaše da može ne umrijeti, a posljednja će biti da ne može umrijeti.<sup>65</sup>

#### 4. Bog, sloboda i zlo

Vidjeli smo da Augustin smatra da je svrha slobodne volje da bismo činili dobro, a ako netko njome čini nešto loše to treba pripisati onomu tko to čini. Nije nam ništa toliko u moći koliko volja i ona nam je na raspolaganju čim hoćemo. Sada pogledajmo kako stoji Božje znanje u odnosu prema slobodnoj volji.

Božje predznanje i čovjekova slobodna volja, prema Augustinu, ne protuslove jedno drugome, jer Božje predznanje ne dokida slobodnu volju, nego je uključuje, jer Bog zna da će se nešto dogoditi upravo po čovjekovoj slobodnoj volji, a ne po nužnosti njegova predznanja. Ono što Bog zna da će čovjek svojom slobodnom voljom učiniti, to će se sigurno i dogoditi, ali Bog nije odredio volju nego zna što će čovjek svojom slobodnom voljom učiniti. On poznaje ne samo sadašnje stanje volje nego i buduće čine što će ih čovjek slobodno učiniti. Tako Božje predznanje unaprijed »prati« buduće čovjekove slobodne čine, jer kada Bog ne bi znao sve što će se dogoditi, ne bi imao predznanje, a kada bi svojim predznanjem odredio što će biti, bila bi ukinuta sloboda.

»Nužno je, dakle, da se događa ono što je Bog unaprijed znao, ali ne zato što se radi o Božjem predznanju, već samo zato jer se radi o predznanju; ako predznanje ne zna unaprijed ono što je sigurno, onda njega uopće nema.«<sup>66</sup>

Bog svojim predznanjem ne sili da bude učinjeno ono što on zna da će biti učinjeno. Štoviše, upravo Božje predznanje jamči da će čovjek svojom slobodnom voljom slobodno djelovati. On, naime, kaže:

»Doista, ne možemo zanijekati da imamo moć ako nam ne manjka to da hoćemo; a dok hoćemo, zapravo uopće nećemo ako nam nedostaje sama volja. Ako se, pak, to ne može dogoditi, da dok hoćemo mi zapravo nećemo, onda oni koji hoće zasigurno imaju volju; i ništa drugo nije u moći osim onoga što imaju oni koji hoće. Naša volja, dakle, uopće ne bi bila volja kad ne bi bila u našoj moći. Ali, budući da nam je u moći, slobodna nam je. Nije nam naime slobodno ono što nemamo u moći, ili ono što imamo ne može nam ne biti slobodno. Tako biva da ne nijećemo kako Bog unaprijed poznaje sve buduće stvari, a da mi ipak hoćemo ono što hoćemo. Jer, ako Bog unaprijed poznaje našu volju, ona koju on unaprijed poznaje doista će i biti ona sama. Bit će, dakle, volja, jer volju unaprijed poznaje. I neće moći biti volja, ako neće biti u moći. On, dakle, unaprijed poznaje moć. Meni se, dakle, ne ukida moć uslijed njegova predznanja; ona će mi još sigurnije pripadati baš zato jer je onaj čije se predznanje ne vara unaprijed znao da ću je imati.«<sup>67</sup>

Što se tiče, nazovimo ga, fizičkog zla, kao što je bol u duši i tijelu, koju neki smatraju naročitim zlom (*praecipue malum*), Augustin smatra da ta bol također može biti samo u naravi koja je dobra. Međutim, on i fizičku bol, kao što je bolna ozljeda ili rana, smatra boljom od bezbolnog truljenja. S čudorednog gledišta, gore je uživati u zloći, što je bezbolno, nego trpjeti bol izazvanu tvornim kvarenjem.<sup>68</sup> Bogoslovno gledano, bol i smrt, a to je *malum poenae*, posljedice su istočnoga grijeha, kojim Božja pravednost kažnjava prvi grijeh. Otkupljenje je moguće, zahvaljujući milosti i Utjelovljenju Božje Riječi u Kristu. Augustin se u svom promišljanju susreće i s teodicejskim pitanjem o smrti i patnji nevine djece, koja nisu ništa sagriješila, a pate, odnosno umiru. On tu poteškoću ne promatra u obzoru

ovozemnoga bitka kao nekakvu kaznu za grijeh, jer ona nisu sagriješila, nego radije pod vidom vječne nagrade. Zato se pita:

»Tko, dakle, zna kakvu dobru nagradu toj djeci sprema Bog u skrovitosti svojih nauma, jer premda nisu učinila ništa dobro ipak su sve to pretrpjela, a da nisu griješila?«<sup>69</sup>

Osim toga, ta se njihova patnja ne tiče samo njih nego i odraslih koji su s njima povezani. Zato on i u toj bolnoj činjenici traži neko dobro, a to je popravljanje odraslih.

»A zar Bog ne čini nešto dobro u popravljanju odraslih, kad su oni pogođeni bolima i smrću svojih mališana koji su im dragi?«<sup>70</sup>

Te vrste zla Augustin promatra u vidu nekoga dobra ili kao kaznu za grijeh. Bez obzira što je grijeh nedostatak reda i mjere, on ipak za Augustina u biti ne remeti ljepotu slike svega stvorenog, »jer kao što je slika lijepa i s crnom bojom smještenom na svoje mjesto, tako je lijepa i sveukupnost stvari (ukoliko je tkogod može pojmiti) čak s grješnicima, iako kad se oni razmotre sami za sebe, njihova je ružnoća gnusobna.«<sup>71</sup> Osim toga,

»... ono što se naziva zlo, kada se kako valja rasporedi i stavi na vlastito mjesto, izvršnije ističe dobro. Tako se dobro više dopada.«<sup>72</sup>

Bog, koji je svemoguć i apsolutno dobro, pripušta zlo. On ga ne bi pripustio »da se u njegovim djelima nađe išta zla kada ne bi bio tako snažan i dobar da i od zla čini dobro.«<sup>73</sup> Premda je Bog, obrazlaže Augustin,

»... unaprijed znao, kako će neki od anđela (u uznositosti po kojoj bi htjeli da budu samodostatni u blaženu životu) postati odbezima od toga golemog dobra, nije im oduzeo moć slobodne volje, sudeći kako je i moćnije i bolje načiniti dobro i od zala negoli ne dopustiti zlima da budu [...] Bog je stvorio i prava čovjeka s istom slobodnom voljom, doduše kao zemaljskog živa stvora, ali dostojna nebesa ako bude prionuo uza svojega tvorca, i slično s bijedom koja će uslijediti bude li ga napustio, i koja je već primjerena naravi te vrste. Isto tako, iako je i o njemu unaprijed znao da će zgriješiti, prekršivši zakon Božji i napustivši Boga, ni njemu nije oduzeo moć slobodne volje, jer je isto tako predviđao koje će dobro učiniti od njegova zla.«<sup>74</sup>

Bog je, dakle, pripustio grijeh odmetnutih anđela, prvih ljudi. Da to nije pripustio, ne bi smio stvarati nijednoga anđela ni čovjeka, ili im je morao oduzeti slobodnu volju. U oba slučaja svemir bi bio manje lijep i manje savršen, jer, vidjeli smo, da su razumna stvorenja najizvrsnija od svega stvorenoga. Ontološki gledano, Augustin smatra da je stvaranjem slobodnih razumnih bića svijet savršeniji i bogatiji negoli bez njih, a za to je zaslužan Bog. Čudoredno gledano, zlom koje nastaje slobodnom voljom, svijet je ipak manje savršen nego što je izvorno bio stvoren, a za to su odgo-

65  
Usp. *De civitate Dei*, XXII, 22, 3.

66  
*De libero arbitrio*, III, 4, 10.

67  
*De libero arbitrio*, III, 3, 8.

68  
Usp. *De natura boni*, 20.

69  
*De libero arbitrio*, III, 23, 68.

70  
*De libero arbitrio*, III, 23, 68.

71  
*De civitate Dei*, XI, 23, 1.

72  
*Enchiridion*, 3, 11 (hrv. prijevod *Rukovet*, str. 164).

73  
Isto.

74  
*De civitate Dei*, XXII, 1., 2.

vorna stvorena umna bića, ali ne kao bića, ni kao stvorena bića, niti je za to kriva volja kao slobodna volja, nego kao ona bića koja se slobodnom voljom okreću prema sebi ili nižem dobru umjesto Onomu koji je Vrhovno dobro.

### Zaključak

Augustin je svojim misaono-životnim traganjima za rješanjem zla utro put kasnijoj zapadnoj misli. Za razliku od Leibniza, koji u svojem teodicejskom mišljenju ističe metafizičko zlo (*mal métaphysique*), koje se sastoji u samoj nesavršenosti (*simple imperfection*), Augustin sve stvoreno promatra kao izvorno dobro. Time je uskladio ontologiju i bogoslovlje. Tvrdnjom o svemu stvorenom kao dobru, Boga je oslobodio krivnje za zlo, a krivnja je prebačena u obzorje slobodne volje, odnosno na onoga tko to zlo čini.

Na kraju, kažimo da sve dok je zla i patnje o njima će se raspravljati. Ontološki optimizam pomaže nam shvatiti da su sva stvorenja izvorno dobra, pa se možemo nadati da bi svijet mogao i trebao biti bolji nego što je sada, a poznavanje podrijetla zla upućuje nas da i mi možemo pridonijeti da zla bude makar malo manje, a ne više, u svijetu. Tko o zlu misli, on nužno i ne pati, nego samo onaj tko to zlo i patnju na sebi doživljava ili suosjeća s onima koji pate. Augustin svojim mišljenjem o zlu, to zlo i patnju nije dokučio, nego ih je osvijetlio, a to je važan korak u rješavanju tajne zla.

### Ivan Tadić

#### Der Begriff des Bösen bei Augustinus

In dieser Arbeit wird, zuerst das Leben und Denken des Augustinus dargestellt. Bei der Lektüre von Ciceros Dialog Hortensius erhielt er den Anstoß zum Studium der Philosophie. Schon als neunzehnjährigen beschäftigte ihn das Böse als eine der wichtigsten Denk- und Lebensfragen. Ohne Erfolg suchte er zuerst eine Lösung im Rahmen des manichäischen Dualismus. Zugewandt hatte er sich dann dem Skeptizismus der Akademiker gegen deren Zweifel er später sein Berühmtes »*si enim fallor, sum*« formulierte. Durch die Lektüre der Bücher der Platoniker fand er einen Denkweg zu einer geistlichen Wirklichkeit, welche er sich vorher nicht hatte vorstellen können. Außerdem half ihm neuplatonisches Denken zu begreifen, dass das Böse ein Mangel am Guten ist (*privatio boni*).

Wenn das Böse keine Substanz ist, dann ist alles Seiende gut, was einerseits wiederum im Einklang mit der Ontologie steht, da »*ens et bonum convertuntur*« andererseits aber auch mit der Theologie, weil alles was Gott erschaffen hat, gut war. Damit wurde der manichäische Dualismus überwunden und an seine Stelle trat die radikale Differenz zwischen dem Sein und dem Nichts, womit das Böse jede ontologische Bedeutung verliert. Somit waren die Barrieren zur Annahme des Glaubens und zum Philosophieren in diesem Glauben bis an das Lebensende beseitigt.

Weil Augustinus keine ontologische Ursache des Bösen fand, versuchte er es als Ergebnis des freien Willens zu verstehen, welcher, wie auch alles zu dem er tendiert, gut ist. Der freie Wille wurde uns gegeben, damit wir richtig und ehrlich leben können. Wenn aber dieser freie Wille sich zu sich selbst wendet, oder zu den niedrigen Geschöpfen, welche das Siegel *ex nihilo* tragen, statt sich Gott zuzuwenden, dem höchsten Gut, dann bedeutet dies Hochmut, und hier ereignet sich das Böse. Der Beginn des schlechten Willens ist nicht ein Wirkgrund (*causa efficiens*), sondern ein Mangelgrund (*causa deficiens*). Augustinus sieht das Böse als Sünde und physische Übel betrachtet er entweder in der Perspektive eines Guten oder als

Strafe für die Sünde. Auf der ontologischen Skala zählt mehr ein geistiges, mit Vernunft begabtes Geschöpf – obwohl es sündigen kann – als die vernunftlosen Geschöpfe. Das Gotteswissen und der freie Wille des Menschen widersprechen sich nicht. Auch wenn die mit dem freien Willen begabten Geschöpfe der Grund des Bösen in der Welt sind, wäre die Welt weniger schön und weniger vollkommen, wenn sie nicht geschaffen worden wären.

So kommt der Autor zum Schluss, dass Augustinus durch sein Nachdenken über das Böse, das Böse und das Leid zwar nicht eliminieren, aber seinen Grund aufzeigen konnte. Und dies war ein wichtiger Schritt zur Aufdeckung des Rätsels des Bösen.