

REFLEKSI AUGUSTINOVA DJELA NA KRONIKU TOME ARHIDAKONA

Robert HOLJEVAC, Zagreb

Problem borbe dobra i zla, problem grijeha i kazni kod Augustina i Tome Arhidakona

Težište Augustinova djela nalazi se upravo u tom problemu. Kad je riječ o podrijetlu zla, valja se upitati kad se i odakle pojavio taj problem kod Augustina. Po svemu sudeći, vrlo rano. Nalazimo ga zacrtana još u njegovu djelu *De vera religione*, djelu koje piše još kao laik. To je bilo oko 390. godine poslije Krista. U tom djelu sadržana je »in nuce« *De civitate Dei* gdje Augustin govori: »sav ljudski rod sličan je životu jednog čovjeka od Adama pa do svršetka svijeta. On biva upravlján zakonima providnosti te se javlja razdijeljen u dvije čete. U jednoj je gomila bezbožnih, a u drugoj je pobožan naraštaj.«¹ Nastavlja opisivati povijest Božjeg naroda sve do drugog dolaska Krista i uskrsnuća pravednih i zlih. Deset godina kasnije, u djelu *De catechizandis rudibus* ta dva naroda mijenjaju imena u dvije »civitates«. Te dvije »civitates« nastavljaju svoj hod kroz povijest sadašnjice. One su isprepletene tijelom, ali različite duhom. Na Sudnji dan, prema Augustinovu mišljenju, sve će biti razdijeljene i tijelom. Takvu viziju povijesti svijeta i čovjeka kao pojedinca naslijedit će svi pisci kršćanskog srednjeg vijeka.

Jedan od mnogih teoloških problema, ako ne i najveći, svakako je problem zla i njegova postojanja. Taj problem najviše zadire u pitanje odnosa naravi i ljubavi. Pod pojmom naravi misli se na narav volje. Tim se pitanjem i Augustin, dakako, dugo bavio. Još prije svojeg obraćenja nastojao je metafizički objasniti i riješiti to pitanje. Na taj problem još uvijek gleda kroz maniheističku prizmu. Nakon obraćenja, sve odgovore na ta pitanja crpe iz Svetog pisma. Ona mu se čine najprihvatljivijima jer su najbliža racionalnom shvaćanju. Prijašnja maniheistička shvaćanja želi prikazati potpuno besmislenima, tako da u njegovu djelu *De civitate Dei* nalazimo sintezu obaju njegovih rješenja. Kako je već rečeno, sada daje prednost biblijskom tumačenju i interpretaciji tog egzistencijalnog problema. Biblija stavlja naglasak na grijeh: grijeh čovjeka i grijeh anđela. Tako to postaje

¹ Aurelije Augustin: *O državi Božjoj – De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982. I. Teologija LXI. (dalje: A. Aurelije: n. dj.).

i polazišnom točkom u Augustinovim razmatranjima. Takva je koncepcija odlučujuća i pri oblikovanju njegova konačna suda i odgovora na to pitanje. Nastoje dokazati smislenost i racionalnost tog rješenja i takvog odgovora. Biblija i razum jednodušno potvrđuju da su sve stvari dobre, pa, prema tome, zlo ne može biti supstancija nego samo lišavanje nekog dobra. Zlo, dakle, predstavlja dobro, ono potvrđuje njegovu egzistenciju, iako pustoši njegovu narav. To metafizičko rješenje u *De civitate Dei* Augustin uporno potkrepljuje. Zlo nije narav. Ono je gubitak dobra koje je poprimilo ime zla. Jedino takvo rješenje spašava jednost Boga, dobrotu stvari i moralnost čovjeka. No, to nije dovoljno, tj. samo taj odgovor ne zadovoljava. Zlo, pa makar samo lišavanje dobra, drži život u kliještima. Koje mu je podrijetlo? Zašto postoji u svijetu ako je Bog stvorio stvari dobrima, zašto toliki nedostatak dobra u svijetu?

Na ta i druga pitanja postoji samo jedan odgovor. Zloupotreba slobode.²

Samo sloboda i odmetništvu sklona volja mogu učiniti krivicu. Tako i krivnja može objasniti kaznu koja zbog nje slijedi. *De civitate Dei* opširno tumači te dvije tvrdnje. Prvu pruža kao dokaz protiv manihejaca, a drugu protiv pelagijevaca. Iz grijeha, dakle, proizlazi kazna, a grijeha nema bez slobodne volje. To je temeljna teza dvaju Augustinovih djela: *De libero arbitrio* i *De duabus animabus contra maniheos*. Istu tu misao Augustin potvrđuje u *De civitate Dei* u kojem sumira svoje spoznaje. Tako sloboda može čovjeka dovesti u nesklad s regulama pravednosti. »Nitko neka ne traži tvorni uzrok 'causa ficiens' zle volje. Taj uzrok nije 'eficiens', nego 'deficiens', jer ona, zla volja nije efijencija nego defijencija.« S druge strane, Bog je prepravedan regulator zatočenih volja. Budući da je pravedan, nitko pod njegovom vladavinom ne može biti bijedan, ako to nije zaslužio. Ne može, kako je već rečeno, biti kazne bez krivice. Ta se onostrana stvarnost kraljevstva Božjeg projicira na ovostranost.³

Refleksije Augustinovih razmišljanja nedvojbeno nalazimo i u našeg kroničara Tome Arhiđakona, posebno na onim mjestima gdje Toma u svojoj kronici govori o grijehu, pa onda i o neizbježnoj kazni koja, po pravilu, uvijek slijedi. To se najbolje vidi iz njegova opisa pada Salone, u kojem opširno govori o grijesima tog grada, odnosno njegovih stanovnika. Takav stil pripovijedanja zacijelo je baštiniio od Augustina, jer Toma, kao bolonjski student teologije, sigurno dobro zna i poznaje Augustinova djela. Iste motive nalazimo i kod jednog i kod drugog. Obojica su pod jakim utjecajem antičkog naslijeđa. Kod Augustina je to naslijeđe plod vremena u kojem živi, a kod Tome plod njegove naobrazbe i učenosti. No, ne smijemo smetnuti s uma da je XIII. stoljeće, stoljeće u kojem Toma živi i stvara, stoljeće buđenja Europe, pa se ona baš tada počinje vraćati svojim antičkim zasadama. To prije svega, rezultira otvaranjem mnogih europskih sveučilišta koja postaju rasadišta novih misli, i na kulturnom, a možda još više na političkom području. Tu se zapravo nastavlja prekinuti tisućljetni kontinuitet Platonove akademije koju je na Istoku

² A. Aurelije: n. dj., I Teologija LXII, LXIII.

³ A. Aurelije: n. dj., I Teologija LVII.

Justinijan ukinuo još 529. godine. Time se, dakle, najbolje može objasniti Tomina zaokupljenost antičkom tematikom, iako on po svojim karakteristikama ostaje čovjek svojeg vremena i svojega grada čiji mentalitet toliko prožima. Iako jedan od obrazovanih ljudi svojega vremena i mjesta u kojem djeluje, on još uvijek ima poglede tipične za klerika tog vremena a naročito mjesta, branići svugdje prava svoje komune koja su mu uvijek na prvom mjestu.

Njegovo vrijeme je i vrijeme naglog razvoja trgovine koja je, uz sve pozitivne karakteristike, pridonosila i društvenom raslojavanju stanovništva Europe. To je, svakako, uzrokovalo širenje mnogih raznih učenja koja su bila u suprotnosti s tadašnjim učenjem Crkve, na što je Toma posebno osjetljiv. To se najbolje vidi kad opisuje križarsku opsadu Zadra te zauzeće i razorenje tog grada. Zauzeće pravda ohološću njegovih građana i njihovom gramzivošću. Prema njegovim riječima, oni su se baš trgovinom i brodarstvom toliko obogatili »tako da nikog nisu smatrali sebi ravnim. Svatko im je bio predmetom poruge.«⁴ Oni su, prema Tominu mišljenju bili »heretičkim gnojem poštropljeni«,⁵ budući da su mnogi od gradskih odličnika rado primali u svoje kuće heretike i heretička učenja. Tako ta opsada i zauzeće grada nisu ništa drugo nego Božja kazna za učinjena djela. Ponovno se, dakle, vraćamo na spomenuti problem zla i grijeha, odnosa grijeha i kazne, kojim se Augustin bavio gotovo osam stoljeća prije Tome. Tako zlo nikad ne dolazi samo. Ono je uvijek posljedica ljudskog grijeha i slobodne volje, odnosno njezine zlouporabe. To se odnosi i na čovjeka pojedinca, i na čitavu zajednicu. Ovdje kroničar Toma spominje zadarsku komunu čiji simpatizer svakako nije. To bi se možda moglo objasniti mjesnim rivalstvom koje se također provlači kroz njegovo djelo i koje svakako neće ostati nezapaženo današnjem čitatelju njegove kronike. Tu se, dakle, vide okviri u kojima djeluje kao klerik i pisac. Ti ga isti okviri, unatoč njegovu općem obrazovanju i pozivu, čine uskogrudnim. Međusobni rivalitet Splita i Zadra može se jednostavno objasniti težnjom obaju gradova da postanu metropolije. U toj međusobnoj borbi Split je, kako znamo, bio uspješniji, pobjeđivši pomoću priče o kostima sveca koji je bio još od svetog Petra poslan u Dalmaciju propovijedati kršćanstvo. Te su kosti, prema Tominu pričanju, bile pohranjene u Saloni prije nego su je osvojili barbari.⁶

Čitajući njegovo djelo, čitatelj se nikako ne može oteti dojmu njegove opterećenosti grijehom. Taj se motiv grijeha i krivice stalno provlači kroz njegovu kroniku. To je plod njegova vremena, ali nesumnjivo je Augustin na Tomu ostavio velik utjecaj, a pogotovo njegova djela *De libero arbitrio* i *Retrastationes*. Augustin i njegova djela najviše utječu na oblikovanje srednjovjekovne filozofije i teologije, puno više od djela bilo kojeg drugog teologa ili mislitelja. Tako njemu jedini dorastao Toma Akvinski u svojem djelu *Summa theologica* nekoliko stotina puta citira Augustina. No, to vrijedi i za mnoge mislitelje prije Tome koji je na neki način suvremenik Tome Arhiđakona. Tako Augustina neprestano

⁴ Toma Arhiđakon: *Kronika*, Split, 1977., 76 (dalje T. Arhiđakon: n. dj.).

⁵ T. Arhiđakon: n. dj., 76.

⁶ T. Arhiđakon: n. dj., 41.

citira i Eriugena, Petar Abelard te mnogi drugi, pa se sa sigurnošću ne može reći je li se Toma Arhidakon s Augustinovima djelom upoznao izravno ili preko drugih autora. Moje je mišljenje da se s njima izravno upoznao, budući da je studirao u Bologni. Taj njegov boravak u Padovi bio je važan i stoga što se Toma Arhidakon susreo s Franjom Asiškim i njegovim propovijedima o pokori i siromaštvu. Ti će dojmovi ostaviti traga u Tominu djelu kad pripovijeda o povijesti splitske crkve, žestoko napadajući biskupe koji su se udaljili od moralnih načela Crkve te su zbog svjetovnih dobara zanemarivali, a često i zlorabili svoj položaj. To vidimo kad Toma pripovijeda o najranijem vremenu obnovljene splitske Crkve nakon povratka potomaka građana Salone s otoka.⁷ U priči o Maksimu, raskolniku, koji zlorabi svoj položaj te čak radi protiv svojih đakona, najbolje se ogleda njegov beskompromisni stav.⁸ Taj stav brani jednakom revnošću kad je riječ o događajima iz prošlosti, ili o događajima njemu suvremenima, koji se izravno njega tiču. S jednakom netrpeljivošću gleda na Maksima i na svojeg suvremenika Guncela s kojim je u stalnoj zavadi te koji je, uz to, i stranac koji se nikako ne može prilagoditi običajima komune i koji se, zbog zlorabe svojeg položaja, spori u crkvenim poslovima s njim. Guncel je za Tomu oličenje barbarina i stranca, gotovo isto kao i neprijatelji Salone i njezinih građana.⁹ Zato je on u svojem djelu toliko žučljiv, a nesloga i razdor unutar crkvenih redova ga najviše pogađaju pa je prema njima nemilosrdan, nastojeći stalno na poštovanju crkvenog prava.¹⁰ Na problem poštivanja crkvenog prava osvrnut ćemo se kasnije. U tome je vrlo sličan Augustinu i njegovu nastupu na koncilu 411. godine protiv donatista, kad zahtijeva radikalne mjere protiv svakog raskola, svjestan kakve bi posljedice raskol u tom vremenu mogao imati. Tako je bilo i s Tomom Arhidakonom.

Vratimo se problemu zla, grijeha i kazne te njihovu odnosu koji je zajednička tema Augustina i Tome Arhidakona. Osvrnimo se malo na Tomino pripovijedanje o padu Salone. U njemu ćemo naći brojne usporedbe s Augustinovima pripovijedanjem o padu Rima za vrijeme opsade Gota, 410. godine.¹¹ Kod oba autora razlog tih nesreća je grijeh. Zanimljivo je da Toma Arhidakon, opisujući provalu Tatara kojoj je suvremenik, navodi grijeh, ali, ne grijeh koji bi počinila zajednica ljudi, već kako govori u svojoj zadnjoj rečenici o opsadi – grijeh jednog redovnika, što je, po njegovu sudu, najveći razlog katastrofe.¹² Vidimo kako su Tomina gledišta i shvaćanja o razlozima katastrofe bitno različita od Augustinovih. Predznacima tatarske najezde on drži razne neprirodne astrološke pojave i tumači ih na svoj način. Takvim vrstama proricanja Augustin se u svojem djelu odlučno protivi. To vidimo

⁷ T. Arhidakon: n. dj., 39.

⁸ T. Arhidakon: n. dj., 30.

⁹ T. Arhidakon: n. dj. 98–103.

¹⁰ »... Ljubitelj pravde, mrzitelj nevaljalstva, gorio je od prevelike težnje, da se čuvaju svetih i da u crkvenim poslovima, sljedeći Boga, važi pravilo potpune pravde...« (T. Arhidakon: n. dj., 98).

¹¹ A. Aurelije: n. dj., knj. II., 84–85.

¹² T. Arhidakon: n. dj., 136–139.

u njegovu djelu *Confessiones*. On doduše, govori kako je prije svojeg obraćenja to i sam činio, ali kako se kasnije razvio u najvećeg teologa srednjeg vijeka, tome se dakako, protivi. Praznovjerje je, dakle, tijekom stoljeća uzelo maha i među crkvenim redovima što se baš nije slagalo s vrhovnim crkvenim autoritetima.

Doduše, djela ovih autora ne nastaju istim povodom, jer su i prilike i vremena u kojem oni žive različita. No, temeljna misao i jednog i drugog ostaje ista, iako se stil jako razlikuje.

Toma o Saloni pripovijeda: »Međutim je grad Solin zbog blizine barbara koji su ga svakim danom napadali sve više i više propadao. U njemu su vladale nesloge, a javni su se poslovi vodili nedovoljno oštroumnom upravom. Nije bilo mudrog rektora da kazni oholost i nevaljalstvo, nego je svak vlastitu volju držao za pravdom. Onaj koji je bio moćniji bio je poštovan. Nemoćni su bili izloženi pljački. Pravda je bila daleko. Sve je zauzimala opacina. Bilo je nestalo straha Božjeg, poštovanja svetih, milosrđa i pobožnosti. Čitav grad je zahvatila mržnja, grabež, lihva, krivokletstva i zločini. Vjera je bila na porugu, kler na prezir, a poniznost je podlijegala oholosti. Ono što se moralo davati crkvama oduzimali su, a zahtijevali su ono što se nije moralo davati. Osim toga, rektora grada nisu držali zajednički, nego odvojeno i to ne onako kako će koristiti svima, nego onako kako će za svoju korist raditi za dobro svojih prijatelja, a na štetu svojih neprijatelja. I ovako je u gradu bilo mnogo gospodara, a malo podanika, mnogo onih koji su zapovijedali, a malo onih koji su slušali. Kao da nisu voljeli domovinu, nego kao da su nastojali grabežljivo opljačkati neprijateljsku zemlju. Neki od najmoćnijih, uzimajući troškove za javne izdatke, nametali su čitav teret javne službe jadnim siromasima. Osim toga, sramotna je Venera prljala svaki stalež, svaki spol i dob bez ikakve koprene stida. Raspuštenost, sladostrašće plamtila je u mladića. Tvrdokornost, lakomost bila je u starcima. Svi su bili u opacini. Nepravde nanesene sugrađanima smatrali su slavom. U gradu su izgledali kao vrlo divlji i odvažni, ali izlazeći protiv neprijatelja ispadali su slabići, nesposobni za rat. Što je drugo mogao Solin, pokvaren ovim i sličnim manama, doli srozati se u dubinu. Što je preostalo, osim brzim koracima ići u propast.«¹³

To je opis uzroka propasti Salone. Primjećujemo kako Toma rabi metafore kojima imenuje poroke. Takve metafore nalazimo i u poglavlju *De Dalmatia* u kojem on, govoreći o najranijoj antičkoj povijesti Dalmacije, rabi slična imena za imena ljudi. Tu se najbolje vidi njegovo poznavanje antičke povijesti i mitologije. Za mitološkog junaka Kadma, koji u njegovoj priči postaje gusar, rabi imenicu »serpens«, hoteci time pokazati njegovu zlu narav: »secundum poetarum fabulae Cadmos dicitur in eandem deuenisse provinciam, quando in serpentem mutatus est.« »Secundum historiam vero idem Cadmus rex fuit in Graetia, qui depulsus regno uenit in Dalmatiam, factusque pirata seuissimus, cepit quasi lubricus anquis per mare discurrere, nauigantibus in insidiari, et quoscumque poterat opprimere impotentes.«¹⁴

¹³ T. Arhidakon: n. dj., 31–32.

¹⁴ T. Arhidakon: n. dj., 19–21.

Nakon što je naveo uzroke propasti Salone, Toma opširno pripovijeda o svim strahotama pućanstva nakon što su barbari provalili u grad. U dijelu poglavlja o Saloni svakako na Tomu ima utjecaj Ivanova apokalipsa, iako on nije jedini koji je na tako drastičan način opisao povijesne događaje. Kao ni za Augustina, ni za Tomu Bog nije onaj koji samo kažnjava, iako bi čitatelj njegove kronike mogao zaključiti kako on inzistira jedino na strahu od Božje kazne. Naprotiv, nakon grijeha, opačina i kazni, nužno dolazi do katarze koja je, prema njegovu mišljenju, dio Božjeg plana. Nakon što su Solinjani izbjegli na okolne otoke, oni tamo podižu svoje domove te se počinju baviti ribarstvom i poljoprivredom. Trebalo je, dakle, kao i u knjizi izlaska *Liber exodus*, da stariji naraštaj koji je bio sklon grijehu pomre, pa da se njihovi potomci nastane u obećanoj zemlji. Tako to biva i sa Solinjanimi, kad tek slijedeća generacija počinje razmišljati o povratku i vraća se u Solin. Ponovno u staru Salonu, sad novi grad, počinje dolaziti nov život. Gradi se i crkveno sjedište.

Već smo rekli i ustvrdili kako Augustin i Toma Arhiđakon ne pišu svoja djela istim povodom. I unatoč različitim tematikama koje obrađuju, oni dotiču ista pitanja koja se postavljaju u svim vremenima povijesti, a odgovori na njih katkad su identični.

Tomino pripovijedanje o grijesima Salone ima puno sličnosti s Augustinovom kritikom mnogoboštva stare rimske države. Već je rečeno kako Toma Arhiđakon na mnogim mjestima upotrebljava metafore. Tako su i Augustinu rimski bogovi, odnosno njihova djela, sinonim za opću pokvarenost društva i prije, a naročito u njegovo vrijeme. Naslov jednog poglavlja u *De civitate Dei* glasi *Poganski bogovi nikad ne zasnovaše nauk o pravednom životu*.¹⁵ Augustin nastavlja: »Otud je bjelodano kako ta božanstva nisu marila za život i običaje država i naroda koji ih štovahu, pa su dopuštali da najužasnije i najodvratnije nevolje spopadnu ne njihova polja i vinograde, ne njihove domove i stada, ne napokon ni samo tijelo što je podređeno umu, nego sam um, duh upravljač tijela i postanu najgorima, a da oni ne izdadoše nikakvu svoju strahotnu zabranu. Ili pak ako jesu, neka se pokaže i dokaže.« »Neka nam ne dobacuju ne znam kakve šapate što su došaptavali nekolicini, te su se prenosile poput kakve tajne vjere«. Ovdje aludira na drevne grčko-rimske kultove u koje su samo malobrojni mogli biti upućeni. No, to je i radikalna kritika brojnih filozofa njegova vremena koji se protivne kršćanskom učenju i protiv kojih on piše svoja djela.

= »Nego gdje bi puci čuli što bogovi nalažu kako bi se spriječili pohlepa, častohleplje i obuzdala raskoš, gdje bi jadnici mogli naučiti ono što Perzije zahtijeva da se nauči: 'učite, o jadnici, spoznajte uzroke stvarima što smo i radi kakvog se života rodismo, te koji nam je poredak dan, ili okretište kako valja običi i odakle, koja je mjera bogatstvu, što je dopušteno poželjeti, koja je korist od oteta novca, koliko doliči darovati domovini i milim srodnicima, kakvim ti Bog nalaže i gdje je mjesto u zajednici ljudi'«. »Neka nam se kaže na kojim su se to mjestima običavali predavati napuci bogova poučavatelja, kako bi ih u

¹⁵ A. Aurelije: n. dj., knj. II., 104–105.

velikom broju slušali puci obožavatelji, onako kako to mi činimo u onim crkvama utemeljenim radi toga na svim onim mjestima do kojih je stigla kršćanska vjera.«¹⁶

Opet puno podudarnosti s Tomom Arhidakonom. Iz tog se teksta najbolje vidi u kakvom je prijelomnom vremenu živio Augustin. Svoje je djelo pisao na izmaku starog, a na pragu nadolazećeg vremena, protiv starih svjetonazora, a u korist novog, kršćanskog. Taj novi kršćanski svjetonazor, i pojedinca, i čitavog društva tek treba postati vladajućim.

Fenomen čuda »miraculuma« u dvojice autora

Toma Arhidakon je u svojem djelu nekoliko puta opisao čuda, odnosno Božje intervencije. Ta su čuda uglavnom vezana uz živote, a još više uz smrt svetaca mučenika. Uostalom, njegovo djelo, nije usamljeno kad je riječ o tematici. Mnoga hagiografska djela, i prije, i poslije njega, puna su sličnih, gotovo istih motiva i sadržaja. To je, dakle, zajednička crta svim srednjovjekovnim kronikama. Zanima nas koliko su Augustinova poimanja čuda mogla utjecati na pisca splitske kronike.

Opisujući isprva povijest antičke Dalmacije, Toma dolazi i do početaka kršćanstva na tlu Dalmacije te spominje imena nekoliko svetaca mučenika. Spominje i Domnija, prvog biskupa drevne Salone, koji je, navodno po nalogu svetog Petra, išao u Dalmaciju propovijedati kršćanstvo. Ondje je »obraćao narod od poganskih zabluda, te ubrzo sakupio oko sebe nemalu Crkvu«. Umro je mučeničkom smrću. Toma ne zaboravlja naglasiti da otada svi njegovi nasljednici nose naslov nadbiskupa. Zbog svojeg mučeništva, Salona u kojoj je djelovao Domnije dobila je naslov metropolije. To ponovno svjedoči o tome koliko su se u srednjem vijeku poštovali mučenici zbog vjere te koliko su djela s takvom tematikom bila brojna i cijenjena. No, za nas je još zanimljivija priča o drugom mučeniku slična imena: Domnionu. Toma kaže: »A potom u vrijeme Maksimilijanovog i Dioklecijanovog progonstva bio je drugi mučenik slična imena Domnion, koji se po imenu malo razlikovao od biskupa Domnija. Ali ovo je bio jedan od kubikularija tiranina Maksimilijana. Budući da je dakle ovaj Domnion kod cara uživao preimućstvo veće ljubavi i naklonosti, on je samo čuvao carsku krunu koju je u iznimnim slučajevima stavljao caru na glavu, a bio je potajno kršćanin. Kada je vidio da Maksimilijan toliko okrutno bijesni protiv kršćana da je mnoge odvratio od svete nakane, on je sada kao najkršćanskiji i najpobožniji sokolio mučenike da ustraju u svetoj nakani. Tada im je pružio priliku umaći tiraninovu bijesu i skrenuti u grad Rim. Kad je Maksimilijan doznao, žešće se na nj okomio. Trebalo je da Domnion i ostali smjesta pretrpe smrtnu kaznu, osim ako ne prinesu žrtvu idolima. Ali blaženi Domnion, čuvajući se tiraninova bijesa, išao je u Rim. I dok je žurio Klaudijevom cestom, u blizini nekog grada što se zove »Julia Hrisopolis«, carevi ga ljudi dostignuše, trgnutim mu mačevima odsjekoše glavu.«¹⁷

¹⁶ A. Aurelije: n. dj., knj. II., 105.

¹⁷ T. Arhidakon: n. dj., 274.

= »Ali kaže se da je mučenik božanskom moći vlastitim rukama sa zemlje svoju glavu podigao te je ondje neku rijeku koja se zove Sitarion sigurnim koracima prešao i ondje počinuo. Ondje je počinuo pošto je bio zakopan. A kad je Gospodin preko njega mnogo čudesa učinio, iz mnogih su se provincija ljudi, kako bi stekli zdravlje, onamo stjecali.«
»Tada građani Solinjani, jer je imao isto ime kao blaženi Domnije biskup, krenuše i ugrabe tijelo blaženog Domniona te ga s velikim poštovanjem smjeste u Solinu. U isto je vrijeme Blaženi Staš Akvilejanin podnio mučeništvo u Solunu za ime Kristovo.«¹⁸

Takvo je prikazivanje, dakle, više-manje gotovo potpuno identično s prikazivanjima stvari i događaja u ostalih pisaca srednjeg vijeka, a osobito ranog, pisaca koji pišu hagiografska djela. Ta je književna vrsta bila najpopularnija u uskom krugu čitatelja unutar samostanskih zidina, među redovnicima, iako su se takve predaje sigurno i usmeno prenosile puku te imale velikog udjela na oblikovanje mentaliteta čovjeka vjernika tog vremena. Te su predaje oblikovale i svjetonazor čitavog društva, u kojem je Crkva već odavna postala, ako ne glavnim, barem prevladavajućim čimbenikom. Martirologija je u hagiografskim djelima zauzimala i imala najvažnije mjesto, pogotovo u ranom srednjem vijeku. To, doduše, ne bismo mogli kazati za razvijeni srednji vijek, a pogotovo ne za XIII. stoljeće kad Toma Arhidakon piše svoje djelo. To je stoljeće velikih teoloških mislitelja – poput Tome Akvinskog i drugih kojima će izvor inspiracije biti djela klasične patrističke epohe, a naročito Augustinova djela. Tako se ta djela patristike ponovno aktualiziraju te razvojem teološke misli dobivaju nov pečat. Toma Arhidakon, iako obrazovan, ostaje u okvirima karakterističnim za raniju epohu. Iako ostaje u tim okvirima, nije isključeno njegovo poznavanje nekih dijelova *De civitate Dei*, ako uzmemo u obzir spomenut njegov tekst o blaženoj smrti Domniona. No, bilo bi suviše hipotetički tvrditi kako ih je sigurno poznao, iz jednostavnog razloga što je riječ o raspravi o općim pitanjima vjere. U tim poglavljima *De civitate Dei* Augustin se, raspravljajući o tim temama, najviše oslanja na biblijski tekst koji opširno analizira te koji mu služi za potvrdu vlastitih teza. Ako Toma Arhidakon i nije bio previše upućen u neka od tih poglavlja, svakako je poznao tekstove Biblije, pa su mu oni vjerojatno bili glavnim izvorom inspiracije. Valja se, naime, zadržati na opisu svečeve smrti u kojem se spominje čudo – »miraculum«, o kojem i Augustin dosta govori. Prema mojem sudu, nije toliko važan fenomen čuda. U priči o mučeništvu Domniona puno je važnija eshatološka dimenzija na kojoj Augustin stalno inzistira. Kad je riječ o eshatološkoj dimenziji, malo je vjerojatno da Toma Arhidakon, kao bolonjski student, nije bio s njom upoznat te stoga, ako već inzistiramo na povezanosti dvaju djela dvojice autora, težište takvih tvrdnji mora biti upravo na toj Augustinovoj eshatološkoj dimenziji.

Augustin u jednom djelu kaže: »Jer na Zemlji se i moglo izgubiti samo ono što se nije marilo odatle ponijeti. Naime, oni što poslušашe savjet svog Gospodara: 'Ne sabiri svoje blago na Zemlji gdje ga nagriza moljac i rđa, gdje lopovi prekopavaju zidove i krađu ga. Nego sabiri sebi blago na nebu gdje ga ni moljac ni rđa ne izgriza, gdje lopov prekopava zidove i ne krađe. Gdje ti je blago, tu će ti biti i srce'. Ti (misli se na mučenike) se u doba

¹⁸ T. Arhidakon: n. dj., 24–25.

patnje uvjeriše koliko su razborito postupali kad ne prezreše najistinitijeg učitelja te najodanijeg i najsavladanijeg čuvara svog blaga. Jer ako se mnogi radovahu što svoje bogatstvo skloniše onamo gdje neprijatelj slučajno ne dođe, koliko se sigurnije i pouzdanije mogahu veseliti oni koji ga po napatku svog Gospodina preseliše onamo kamo se uopće prići ne može.«¹⁹

Svakako je važno spomenuti Augustinovo poimanje smrti, jer je smrt vrlo česta tema kasnijeg srednjeg vijeka. To je ta eshatološka dimenzija koju smo malo prije spomenuli. U Tominoj reminiscenciji na Domnionovu smrt u svezi s njom ponovno nalazimo sličnosti s Augustinovim shvaćanjima i tumačenjima. No, to se samo po sebi razumije, jer je Augustin glavni tumač tog problema. Citiramo: »Ovo zacijelo znam. Nije umro nitko ako ipak jednom ne bi imao umrijeti. Kraj života izjednačuje i onaj život koji je dug i onaj koji je kratak. Od onoga što jednako više ne postoji nije jedno bolje, a drugo gore, jedno veće, a drugo manje. I što je važno. Kakvom se smrću ovaj život završava kad onaj kojem se život završava ne mora ponovno umrijeti. Budući da svakom od smrtnika u svakodnevnom slučajevima ovog života na neki način prijete mnogobrojne smrti i kada je već neizvjesno koja će od ovih smrti naići, pitam se: nije li priličnije umrijeti, pretrpjeti jednu, nego li živjeti i bojati se svih. Dobro znam kako se brže bira dugo živjeti u strahu od tolikih smrti, nego jednom umrijeti i ne bojati se. Ali jedno je ono što svijetlo puti od slabosti i straha odbija, a drugo je ono što uvjerava um. Zlom ne treba smatrati smrt kojoj je prethodio dobar život. Smrt ne čini zlom ništa drugo, osim ono što slijedi iza smrti. Stoga oni koji će nužno morati umrijeti ne trebaju mnogo brinuti oko toga što doprinosi da umiru, nego kamo im je umirući ići. Budući da kršćani znaju kako uvelike bolja bijaše smrt pobožnog siromaha među jezicima pasa što ga oblizavahu nego bezbožnog bogataša u grimizu i skupocjenu platnu. Što onda naudiše one strašne vrste smrti mrtvacima koji dobri življahu. Nu i tako golemoj hrpi smrti trupala nije dato da bude pokopana. Ali pobožnu vjeru ni to ne prepada odviše, oslonjenu na proroštvo, da ni zvijeri koje ih rastrgaju ne mogu naškoditi tijelima koja će uskrsnuti, kojima neće pasti ni dlaka s glave. Jer ne bi istina bila rekla: »ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, a dušu ne mogu ubiti«. Veli se, naime, da oni nešto čine kad ubijaju jer u tijelu ima osjećaja. Nakon toga nemaju više ništa učiniti jer u mrtvom tijelu više nema osjećaja. Pa tako zemlja nije pokrila mnogo tijela kršćana, ali nijedno od njih nije otrgnuo od neba niti od zemlje koju cijelom svojom nazočnošću ispunjava onaj koji zna odakle će uskrsnuti ono što je stvorio. U psalmu se doduše kaže: 'trupla tvojih slugu dadoše za hranu pticama nebeskim, meso tvojih pobožnika zvijerima zemaljskim, krv im kao vodu prolijevahu oko Jeruzalema, te ne bijaše nikog da ih pokopa'.²⁰ Te se riječi s ljudskog gledišta doimaju strašno. No psalmist te događaje iznosi kako bi pokazao ljudsku okrutnost, a ne nesreću onih koji su to doživjeli.

= »Dragocjena je u očima Gospodnjim smrt pravednika njegovih. Stoga je pogreb i pogrebne svečanosti više utjeha živima, nego olakšica mrtvima. Ako bezbožnom štogod

¹⁹ A. Aurelije: n. dj., knj. I., 39.

²⁰ A. Aurelije: n. dj., knj. I., 41-45.

koristi svečan pogreb, škodit će pobožnom skroman, ili nikakav. Raskošan pogreb pribavit će bogatašu mnogo slugu, ali pred licem Gospodinovim onom siromahu prekrivenom krastama svečaniju službu su iskazali anđeli koji ga ne iznesoše u mramornu grobnicu, nego ga iznesoše u krilo Abrahamovo».²¹

Augustin nastavlja sa svojim mislima protiv poganskih pisaca i filozofa te kaže kako su i njihovi filozofi, koje pogani štuju, prezreli brigu o pokopu. »Često ni cijele vojske što umirahu za zemaljsku domovinu nisu marile gdje će poslije počivati ni kojim će zvijerima biti hrana. I pjesnicima se odobralo kada su o tome govorili: 'Nebom se pokriva onaj ko žare nema'. Ali koliko onda manje smiju zbog nepokopanih tjelesa kršćane kad se u jednom hipu vremena obećaje obnova i uskrsnuće same puti i svih dijelova, ne samo iz zemlje, nego iz najtamnijeg krila ostalih prapočela koja zapadaju raspala trupla».²²

No, valja se opet malo vratiti na kazivanje Tome Arhidakona o smrti blaženog Domniona. Vidimo kako je mjesto na kojem je svetac pokopan postalo sveto. I ne samo to. Ono je postalo i okupljalište vjernika, njegovih štovatelja. Taj kult je, dakle, toliko štovan da svatko želi posjedovati relikvije sveca kako bi sebi pribavio to sakralno značenje. Takav odnos prema svetim tijelima zapravo nema puno zajedničkog s Augustinovim kazivanjem. No, Augustin svakako govori i o tome kako valja poštivati tijela umrlih, jer je prema njegovu mišljenju, kao i prema mišljenju katoličke teologije, čovjekovo tijelo sastavni dio njegove naravi pa mu valja odati dužno poštovanje.

= »Ali zbog toga ne treba odbaciti tijela preminulih, a osobito pravednika i svetih kojima se sveti duh služi kao oruđima i posudama za sva dobra djela. Ako je očinska odjeća odijelo, prsten ili štogod takvo, utoliko draže potomcima koliko je veća ljubav prema roditeljima, onda nipošto ne treba prezirati sama tijela koja su nam mnogo bliskija i s kojima smo tiješnje vezani nego s bilo kakvom odjećom. Ona, naime, nisu nikakav ures ili pomagalo koji se primjenjuje izvana, nego pripadaju samoj naravi čovjekovoj».²³

Augustin se opet nakratko vraća u prošlost. Te ekskurse čini kako bi svojim suvremenicima, protivnicima, izbio iz ruku sve moguće protuargumente. No, tu je opet neizbježno njegovo pozivanje na Sveto pismo. Na kraju ponovno podsjeća na aktualni trenutak grada Rima, u kojem i zbog kojega, kako je znano, on i piše svoje djelo.

= »Stoga i pogrebi drevnih pravednika bijahu popraćeni dužnom pobožnošću. Slavile su se grobne svečanosti, brinuli su se za grobnicu. I ti sami još za života nalagahu svojim sinovima brigu oko ukopa i prijenos svojih tijela. Tobija je pak stekao naklonost pred Bogom pokapavši tijela mrtvih. Pa i sam Gospodin koji je imao trećeg dana uskrsnuti proglašuje dobrim djelom pobožne žene što je dragocjenu pomast izlila na njegove udove a to je učinila radi ukopa njegova. A s hvalom se u Evanđelju spominju oni koji njegovo tijelo brižno s križa skinuše i pokrivši ga dolično pobrinuše se oko njegova pogreba.

²¹ A. Aurelije: n. dj., knj. I., 45.

²² A. Aurelije: n. dj., knj. I., 45.

²³ A. Aurelije: n. dj., knj. I., 45–47.

Međutim, tim se pismenim primjerima ne želi reći kako u tim mrtvim tijelima ima mnogo osjećanja, nego da Božja pomisao o uskrsnuću tijela bdije nad mrtvima, a isto tako kod živih učvršćuje nadu u uskrsnuće. Tu je još spasonosna odluka o tome koliko može biti nagrada zbog milodara koji udjeljujemo živima i koji osjećaju ako pred Bogom ne propada i ono što obzirno i dužno učinismo s beživotnim udovima ljudi. Postoji toliko drugog što su sveti patrijarsi o ukopu ili prijenosu svojih tijela izrekli što su htjeli da se shvati u proročkom smislu. Ako pak ni teško podnosivi nedostatak onih stvari što su nužne za održavanje života (kao hrana i odjeća) ne slamaju u dobrih ljudi krepost, izdržljivost i strpljivost, niti im iz duše ne iskorjenjuju pobožnost nego je kušnjom još oploduju, koliko manje one stvari kad uzmanjkaju koje se obično poduzimaju oko pripreme i ukopa mrtvih tijela unesrećuju one koji već nađoše svoj spokoj u skrovitim mjestima pobožnika. Stoga kad je štogod takvog uskraćeno mrtvim tijelima kršćana pri onom pustošenju velikog grada ali i u drugih gradova nije krivica živih koji to ne mogahu pružiti niti je pak kazna mrtvima koji takvo što ne mogahu oćutjeti.²⁴

U posljednjoj rečenici ponovno nalazimo usporedbe između Augustinova djela i djela Tome Arhidakona. To je stoga što Toma u svojoj kronici također opisuje kaotično vrijeme, no s tom razlikom što mu on nije suvremenik.

Tema čuda se po svojoj naravi i implikacijama ubraja među one o kojima se najviše diskutira. To vrijedi i za Augustina, hiponskog biskupa. Ovdje nisu važne diskusije o konačnom tumačenju čuda. Čudo valja tumačiti s tri gledišta: njegova pojma, mogućnosti čuda u odnosu prema Bogu i odnosa čuda prema prirodi.

Augustin nudi različita imena za čudo: »monstra, ostenta, portenta, prodigija«. Svako od tih imena treba promicati vjersku stvarnost. Ta se imena, iso tako, odnose na tri gledišta čuda. No, pravu definiciju čuda (Augustinovu) nalazimo u njegovu tumačenju psalma: »i Gospod side da vidi grad«. On piše: »sići za Boga koji se prostorno ne kreće, koji je svuda čitav, znači izvršiti nešto što, kad se dogodi, pokazuje Božju nazočnost«. ²⁵ Ta definicija čuda objašnjava i pojašnjuje onu koju je on dao puno godina prije u djelu *De utilitate credendi*. Čudo je, dakle, nešto neuobičajeno, nešto izvan redovitog tijeka prirode, cilj mu je pokazati nazočnost Božju te navijestiti njegov naum ljubavi. Za sve te elemente nalazimo tumačenje i potvrdu u Augustinovim djelima. No, ta objašnjenja čuda ne nalazimo samo u djelu *De civitate Dei*. Čudo potječe od Boga, bilo izravno bilo dopustivo. Izravno kad ga čini Bog sam, ili po anđelima ili svecima koji djeluju po Božjem htijenju: »nec boni angeli hic nisi quantum deus iubet«, ²⁶ a dopustivo kad po svojoj volji pušta da vračevi, magovi čine čuda s kojima su u stanju obmanuti ljude, jer čudo zbog svoje rijetkosti uvijek privlači ljudsku pozornost. No, kad je riječ o čudu Augustin, kao teolog i spekulativac, razlikuje čuda Božjeg stvaranja i upravljanja svemirom od čuda uzrokovanih čudesnim događajima.

²⁴ A. Aurelije: n. dj., knj. I., 45–47.

²⁵ A. Aurelije: n. dj., I. Teologija XLVII.

²⁶ A. Aurelije: n. dj., I. Teologija XLVIII.

Prvima daje puno veće značenje i važnost. To znači da redovit tijek prirode pruža za onog koji je prati veće motive čuđenja od tijeka koji je rijedak i neobjektivan, koji slijedi iz neobičnih događaja. Bog, dakle, čini čuda da bi izazvao onu pozornost koju drugi, redoviti čini, iako su čudesniji, nisu u stanju izazvati, budući da ljudi imaju običaj diviti se samo rijetkim stvarima: »Si sollerent homines mirami mira nisi rara«. ²⁷ Cilj čudesnih čina esencijalno je religiozan, na čemu i Augustin inzistira, i to s velikim pravom.

To isto drži i Toma Arhiđakon kad govori o svečevoj smrti i o prijenosu njegova tijela, što je izravno Božje djelo. Bog čini čuda »ad aliquid divinidinus annuntiaandum«. Tamo gdje nema ili se ne može raspoznati takav cilj, ne može se govoriti o pravom čudu. Po tom, religioznom cilju, razlikuju se prava čudesa od krivih. Pod religioznom svrhom podrazumijeva se štovanje jedino pravog Boga, slava Božja, plan, spasenje. Zajedno s pojmom »de civitate Dei« razlaže Augustin temeljnu tezu mogućnosti čuda. Kao što Bogu nije bilo nemoguće stvoriti naravi koje je želio, tako mu nije nemoguće mijenjati one koje je stvorio u ono što hoće. Zato Augustin upozorava nevjernike da sebi ne stvaraju dimni zastor poznavanjem naravi – kao da se u bilo kojem biću ne bi moglo Božjom snagom proizvesti ništa drugo osim onoga što su oni spoznali o njegovoj naravi pomoću svojeg ljudskog iskustva. Njegovi se dokazi oslanjaju na stvaralačku snagu Božju. Time se ne želi reći da je nešto čudesan zahvat, nego stvaranje. Tako Augustin stalno potvrđuje tu svoju ideju, stavljajući Boga u prvi plan. Time želi na racionalan način objasniti fenomen čuda koji ne izlazi iz okvira Božjeg plana spasenja svijeta i čovjeka kao pojedinca.

Poznato je da je za hiponskog biskupa Bog sve stvari stvorio istodobno, na početku vremena. Jedne kao »elementa mundi«, druge pak kao »rationes seminales«, ili bolje »rationes causales«. O toj se temi puno raspravlja u tri Augustinova djela: *De civitate Dei*, *De trinitate* i *De genesi ad litteram*. Ta se tema toliko kod njega obrađuje, jer je usko povezana s čudom. Ta se tema na neki način sama po sebi nameće zbog egzegetskih razloga i zbog plauzibilnog tumačenja. Ona se, dakle, nameće i zbog plauzibilnog tumačenja nekih biblijskih tekstova, no ima svoju vrijednost, bilo kao metoda, bilo kao sadržaj, neovisno o motivu koji ju je inspirirao. Sastoji se u konceptu simultanog stvaranja. Sve su stvari stvorene na početku, pa i one koje se javljaju tijekom stoljeća, ali ne sve na isti način. Posljednje nisu bile stvorene u sebi, nego u svojim uzrocima, »invisibilter«, »potentialiter«, »causaliter«, »queo modo fiunt futura non facta«. Tako se te Augustinove tvrdnje odnose na spomenuto gledište »rationes causales«. ²⁸

Razni su načini postojanja stvari; u riječi »ubi non facta sed aeterna sunt«, u elementima svijeta »ubi omnia simul facta futura sunt«, te, konačno, u samom sebi, u svojoj stvarnosti. »Rationes seminales« predstavljaju još dublji i čudesniji način bivstvovanja. One su »seminum, semina«, odnosno skrivene mogućnosti i znakovi iz kojih proistječu i svekolike kreacije. Ti zakoni predstavljaju mogućnost svih stvari i njihovu pojavu. Oni tako

²⁷ A. Aurelije: n. dj., I. Teologija XLVIII.

²⁸ A. Aurelije: n. dj., I. Teologija XLIX.

dokazuju savršenost i skladnost Božjeg stvaranja svemira. Čuda također ulaze u njihov prostor, ne remeteći uspostavljen red stvari. Čudesa se nadovezuju na stvaranje, iako ona sama nisu stvaranje. Tako i čudesa ovise o »rationes seminales« koje je Bog unio od početka u stvorene stvari, pa se i čudesa vraćaju u red naravi, iako se zbivaju neobičajno ili rijetko.

Svakako valja spomenuti odnos čuda i naravi. Je li čudo protivno naravi? Odgovor hiponskog biskupa je decidan. Čudo se zbiva »non contra naturam sed contra quam nota est natura«. Distinkcija je vrlo važna. Narav stvari je poznata iz iskustva kojim upoznajemo samo običan, redovit tijek. Čudo je izvan tog tijeka – »extra iusitatum naturae modum«, »praeter iusitate naturae cursum«, ali ono se nalazi unutar skrovitih mogućnosti koje su unutar naravi. Reći, dakle, kao što gdjekad kažemo, da je i apostol govorio da se čudo zbiva »contra naturam«, jest ljudski način izražavanja koji polazi od pojavnosti, a ne označuje intimnu narav stvari. Valja kazati kako Augustin ima dva pojma naravi te, suglasno tome, dva pojma »rationes seminales«. Narav može značiti redoviti tijek naravi te vrhovni zakon naravi koji je nama nepoznat. Tako i Faustus piše kako poznajemo dvije naravi: narav redovitog tijeka te narav Božjeg djelovanja protiv tog tijeka. Ta Božja djela zovemo velikima i čudesnima. No, protiv najvišeg zakona naravi »contra summum naturae legem« Bog ne može djelovati, kao što ne može djelovati protiv samog sebe.²⁹

Jedno i drugo značenje uključuje »rationes seminales«, kojih, stoga, ima dva reda. Red koji određuje običan tijek naravi i red o kojem ovisi izvanredan tijek.

Tom drugom redu pripada čudo. »Rationes seminales« su stvoreni za oba načina djelovanja: za onaj najredovitiji, po kojem se stvari događaju u vremenu i za onaj po kojem se događaju čudesni čini – kako se Bogu sviđa djelovati u prikladnim prilikama. Jedni i drugi »rationes« nalaze se u stvarima, ali drugi ne djeluju bez posebnog Božjeg zahvata. Nema sumnje da je Bog u stvari koje je stvorio stavio mogućnost da proizvode te učinke, ali tu je mogućnost stavio na drugi način, ne tako da obavljaju svoje naravno gibanje, nego na ovaj drugi način. Stvorio ih je takvima da njihova narav ostane potpuno podložna svemoćnoj volji stvoritelja. Dostatno je, dakle, kazati da Augustinova teorija, objašnjavajući pojam čuda, dokazuje da čudo ne poremećuje, nego potvrđuje red naravi, otkrivajući jedan red prirode, dublji od onog koji pruža svakodnevno iskustvo.

LITERATURA

Toma Arhiđakon: *Kronika*, Čakavski sabor, Split, 1977.

- I. O Dalmaciji, str. 19–21
- II. O Solinu, str. 21–23
- III. O svetom Domniju i svetom Domnionu, str. 23–25
- VI. O Maksimu raskolniku, str. 30–31
- VII. Kako je Solin bio zauzet, str. 31–36
- VIII. Kako su Solinjani pobjegli na otoke, str. 36–37
- XII. O prijenosu sv. Dujma i Staša, str. 41–42
- XXIV. O prvom zauzeću Zadra, str. 75–80

²⁹ A. Aurelije: n. dj., I. Teologija L.

- XXXI. O smutnji koja je nastala među nadbiskupom i arhiđakonom, str. 98–103
- XXXII. O knezu Grguru, str. 104–109
- XXXVI. O tatarskoj kugi, str. 123–135
- XXXVII. O naravi Tatara, str. 136–139
- XXXIX. Okrutnosti Tatara, str. 141–145
- XLIV. O buni koju su digli laici u toku izbora, str. 154–157

Aurelije Augustin: *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982.

Opći uvod: I. Teologija – Agostino Trape

I. *Apologetika*

III. Čudo, XLVII.

1. Pojam, XLVII.
2. Mogućnost, XLVIII.
3. Narav i čudo, L.

II. *Dogmatika*

II. Podrijetlo zla ili zloupotreba slobode, LVI.

1. Grijeh anđela, LVII.
2. Grijeh čovjeka, LVIII.
3. Istočni grijeh, LX.

O tome kako se rimski bogovi nisu nimalo pobrinuli da država ne propadne od loših običaja, str. 139–141

Mijene vremenskih stvari ne ovise o naklonosti ili neprijateljstvu zlih duhova, nego o sudu istinskog Boga, str. 141–145.

Nenad Ivić: *Domisljanje prošlosti*, Književna smotra, 1990.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird der Einfluß der philosophischen und theologischen Konzeptionen des Hl. Augustinus auf ein mittelalterliche Kronik aus Split dargestellt. Die für die kroatische Geschichte wichtige Kronik des Archidiakon Thomas weist unverkennbaren Einfluß des Gedankengutes aus De civitate dei auf die Darstellung und Bewertung des Lebens in der mittelalterlichen Salona bzw. Split auf.