

Славко Папић

дипломирани филозоф

Августиново схватање проблема зла

Сажетак: У раду се разматра Августиново (Aurelius Augustinus) схватање проблема зла. Најприје се указује на етапе у мисаоном формирању блаженог Августина, а потом се разматра његово виђење онтолошког статуса зла, као и његовог поријекла. У завршном поглављу се указује на неке аспекте Августинове „теодицеје“, те се указује на даљи правац развоја Августинове мисли.

Кључне ријечи: зло, Бог, мисаоно формирање, онтолошки статус зла, поријекло зла, слобода воље, божије предзнање, „теодицеја“, ревизија става, Августин.

Августиново мисаоно формирање

Проблем зла¹ током читавог Августиновог живота представљао је један од централних проблема — ако не можда најважнији, онда засигурно, најинспиративнији проблем. Његово интересовање за овај проблем је почело још у раној младости и врло вјероватно, представљало је снажан подстицај на његово животно — мисаоно пропутовање кроз читав низ религиозних и филозофских система. Како наводи Стјепан Кушар, преводилац и приређивач Августиновог дјела *О слободи воље*: „Проблем око разумијевања зла... интензивно га је заокупљао.“² Можемо, без претјеривања, рећи да се Августин овим питањем бавио кроз читав живот — прије обраћења на хришћанство да би пронашао његово метафизичко рјешење, а након обраћења не само да би то рјешење одбранио и појаснио, већ и да би се изборио са пелагијанским интерпретацијама сопствених дјела и рјешења проблема зла садржаног у њима.

Интелектуална, а уједно и животна авантура овог искреног и компромисима несклоног мислиоца започиње читањем Цицероновог дјела *Hortensius*. У тој књизи је пронашао својеврстан наговор на филозофију — филозофију која води бесмртној Мудрости и истинској срећи. Намјерно истичемо ово мјесто, наизглед банално и опште, јер, како нам се чини, у мисаоном формирању Аурелија Августина мо-

¹ Чини се да појам зла може дјеловати анахроно, као заостатак неког прошлог времена, али зло је за нас и даље реалност. Оно је неизбјежни састојак нашег свијета и дато је прије филозофске рефлексije, у искуству које чини основ за рефлексiju. Премда постојање зла поставља изазов са којим се свака религија мора најозбиљније позабавити, изазов за хришћанство се чини нарочити тешким и озбиљним. Наиме, стиче се утисак да унутар самог хришћанства постоје озбиљне тензије између увјерења хришћана у вези Божије свемоћи, свезнања и неупитне љубави, са једне стране, и фактицитета постојања зла у универзуму који је Бог створио, са друге стране. Многи мислећи људи сматрају да хришћански Бог — ако он заиста постоји и ако је онакав каквим је од хришћана представљен — не би требао дозволити да свијет какав је сада постоји. Јасније речено атеисти сматрају да су — Божија свемоћ и доброта неспојиви са злом које постоји у свијету. По многим, ово је највећа тешкоћа за хришћанско вјеровање и она је традиционално позната као — проблем зла. Дакле, проблем је следећи: како помирити вјеру у свемогућег, свезнајућег и савршено доброг Бога са увјерењем да постоји зло у свијету?

² Предговор наведеном дјелу, стр. 7.

же се говорити о два обраћења: првом на филозофију, а другом на хришћанство.³ Управо љубав према филозофији и сазнању истине одиграће доцније велику улогу у његовом животу.⁴ Дакле, он овдје не прихвата неки одређени правац у филозофији, него филозофију саму — као пут према мудрости.⁵

Са овом страшћу ка мудрости и под утицајем Цицеронове величине и елеганције, Августин се упознаје детаљније са Светим писмом, но, оно му се учинило недостојним Цицероновог достојанства. Наиме, Свето писмо му се чинило одвећ наивно, просто и догматично, а поред тога, чинило му се да не одговара ваљано на проблем зла.⁶

Незадовољан хришћанским рјешењима, филозофски настројени млади Августин приступа манихејству, које му се чинило прихватљивим усјед рјешења за неке проблеме на које је и сам тражио одговор. Један од главних разлога зашто је Августину манихејство било тако привлачно, је њихово плаузибилно рјешење тешкоће која му се чинила нерјешивом на темељу премиса ортодоксног хришћанства — проблема зла. Остали разлози који су томе допринијели, вјероватно, су: манихејски материјализам, искључивање Старог Завјета (чија су одређена рјешења и Августину из тога периода била проблематична), наводни рационализам гдје се све настојало схватити, а ништа не вјеровати ауторитету.

Манихејство је дуалистичко учење по коме постоје два потпуно независна и нестворена принципа добра и зла, са готово подједнаким правима, а која се налазе у вјечном рату. Принцип зла манихејци су идентификовали са материјом, а принцип добра са духом. Свијет је, према њима, творевина та два вјечна начела која се налазе у међусобном сукобу. Сходно таквом ставу, тијела су схваћена као зла, а душе као добре. Људска бића, као микрокосмос, будући састављена од тијела и душе налазе се у вјечном рату. Овај филозофско-религиозни систем учи да све зло долази непосредно од вјечног начела зла, те манихејство таквим учењем, очито, скида са човјека одговорност за гријех.⁷ Као присталица манихејског учења, Августин је вјеровао да су, како принцип добра, тако и принцип зла — врсте материјалне супстанце, при чему ни једна не изводи своје постојање из оне друге. Зло, иако на не-

³ Можда је ово одвећ снажна тврдња, али сматрамо да је потребно нагласити овај моменат јер је управо филозофија (схваћена као пут ка бесмртној Мудрости и истинском блаженству) она која ће га провести кроз све станице на његовом путу. Детаљније о овоме видјети текст Ивана Бодрожића: Аугустинов ход од љубави према филозофији до филозофије љубави.

⁴ Он о томе каже: „Али та књига промијени моја чувства и к теби самоме, Господине, окрену молитве моје, а жеље и чежње моје учини другачијима. Одједном ми омрзну сва испразна нада те сам стао жудјети за бесмртном мудрошћу невјероватним жаром срца свога, и почео сам се дизати да се вратим к теби.“; Св. Аурелије Аугустин, *Исјовијесџи*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983, стр. 49.

⁵ „Ја сам у оно вријеме, ти то знаш, свјетло срца мога, будући да ми још нису биле познате ове Апостолове ријечи, уживао у оном потицају само због једног разлога: оно ме размишљање побуђивало, распаливало и загријавало да љубим, да тражим, да стекнем, да посједујем и да чврсто загрлим не ову или ону струју, него саму мудрост, ма каква она била.“; *Ibid*, стр. 49.

⁶ О томе он каже: „Стога сам одлучио дух свој усмјерити на проучавање Светог писма да видим какво је. И ево што видим. То је нешто што није схватљиво охолоима, а није откривено ни дјечи. Здање је то с ниским улазом, но, унутра је високо и овијено тајнама. А ја нисам био таква да сам могао ући у њ и сагнути шију да се прилагодим таквом ходу. Али нисам тако осјећао онда кад сам посегнуо за тим Писмом као што сада говорим, него ми се та књига чинила недостојна да је успоредим са Цицероновим достојанством. Моја је, наиме, надутост бјегала од њезине скромности, а моја оштроумност није продирала у њезине дубине. Али је она ипак била таква да је расла са маленима, но, мени је било испод чести да будем мален. Надут од охолости сам сам се себи чинио велик.“; *Ibid*, стр. 50.

⁷ Августин каже да је „... мислио да не гријешимо ми, него да у нама гријеши нека друга нарав. Мојој је охолости годила мисао да сам ја без гријеха, и када бих нешто зло учинио... волио сам оправдавати себе, а окривљивати нешто друго што је самно, а нисам ја.“; Св. Аурелије Аугустин, *Исјовијесџи*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983, стр. 97.

ки начин мање од Бога тј. принципа добра, је несумњиво бесконачно.⁸ Сматрао је да не постоји ништа што није просторно, те је тако сва створења замишљао као гомилу која је са свих страна омеђена, а Бога је замишљао како окружује ту гомилу — неограничен као море без краја, а ту гомилу створења схватао је попут омеђене спужве, која је у свим својим дијеловима испуњена морем. Ипак, вјеровао је да је Бог нераспадљив, неповрједив и непромјењив, те као такав, виши и бољи од онога што је распадљиво, поврједиво и промјењиво тј. свијета — иако је и једно и друго замишљао просторно и материјално.⁹

Са наведеним филозофским проблемом (просторног и материјалног схватања Бога) повезана је и проблематика која је и темом нашег рада — проблематика зла. Несумњиво је проблем зла важније филозофско питање које се постављало пред нашег трагача за бесконачном Мудрошћу, јер, како се чини, оно ће га водити кроз различите етапе у његовом трагању за бесконачном Истином. Наиме, вјерујући да је Бог добар¹⁰, питао се који је узрок злу?¹¹ Манихејци у свом учењу рјешавајући проблем зла, онтолошки гледано, заузимају дуалистичко становиште, те на такав начин проблем зла базирају, у односу на класичну поставку овога проблема¹², на различитим премисама. Наиме, да би објаснили чињеницу постојања зла у свијету, манихејци Богу одричу један од његових традиционално признатих атрибута, инхерентних Богу — атрибут свемоћи. Како је већ речено, моћ Бога који је добар, ограничена је правом и моћи другог, независног принципа зла који је узрочник зла у свим његовим појавним облицима.

Августин увидјевши, свјетлошћу ума, неконзистентности манихејског учења¹³, напушта то учење. Можемо рећи да га је његова неугасива жеља за Истином, која га је, на један временски период, приклонила манихејцима и одвела даље од њих.¹⁴ Но, у пртљагу који је понио из манихејства били су немогућност схватања духовне стварности, односно, онтологија материјалног и видљивог — те, неријешен проблем зла.

Накратко потом, приближава се скептицизму академика, али њихова сумња није могла задовољити ни његов разум, нити његову жељу за блаженством.¹⁵

⁸ Он каже: „... замишљао сам да постоје двије масе које су међусобно супротне, једна и друга неограничене, али зла маса на нижем ступњу, а добра на вишем и из тога кужног извора извирала су остала моја светогрђа.“ Ibid, стр. 99.

⁹ Видјети Ibid, књига 7.

¹⁰ Потребно је нагласити да је Августин од самог почетка, кроз све ове етапе на путу, стално вјеровао у доброга Бога. Наш је утисак, да је ово једна неизречена премиса која је, иако неисказана, стално присутна и у највећој мјери утиче на његово мисаоно формирање.

¹¹ Августин о томе каже: „Ево Бога и ево онога што је Бог створио. Бог је добар и од свега тога много и неизмјерно узвишенији. Па ипак, јер је добар, створио је добра створења: и ето како их окружује и прожима! Гдје је дакле зло, одакле је и којим се путем овамо увукло? Што му је коријен и што је сјеме његово?“, Св. Аурелије Августин, *Исјовијесји*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983, стр. 136.

¹² Становиште које сматрамо класичним је у филозофији религије познато као „теизам“, односно, „класични теизам“, чији се заговорници уопштено називају „теистима“. Како Брајан Дејвис каже цитирајући Х. П. Овена: „Теизам се може дефинисати као вјера у једнога Бога, Створитеља који је бесконачан, самоопстојан, нетјелесан, вјечан, непромјењив, непролазан, једноставан, савршен, свезнајући и свемоћан“, Brian Davies, *Увод у филозофију религије*, Загреб, 1998, стр. 31.

¹³ Св. Аурелије Августин, *Исјовијесји*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983, књига 7, глава 5, стр. 136/137; књига 3, глава 10, стр. 57; књига 4, глава 1, стр 63; књига 5, главе 5, 6 и 7.

¹⁴ Наиме, филозофија му је послужила као критеријум истинитости религиозних идеја (није успио помирити манихејске тврдње са увидима филозофије). Жеља за аргументованим одговорима, која га је привела к манихејству, сада га је одвела од њих.

¹⁵ Свједочанство о томе налазимо у сљедећим ријечима: „Тако сам ја попут академика, како их схваћају, сумњајући о свему и колебајући се између свега, одлучио ипак да морам свакако оставити манихејце, сматрајући у исто оно вријеме својих сумња да не морам остати у оној следи кад сам већ неке филозофе цијенио више него њу. Али ни тим филозофима, јер нису познавали спасоносног имена Кристова, нисам нипошто хтио повјерити лијечење своје болесне душе.“ Ibid, стр. 103.

Сљедећи важан утицај који је и те како допринео Августинином рјешењу проблема зла јесте неоплатонизам. У Милану се упознао са дјелима Плотина и Порфирија, у латинском преводу Марија Викторина. Ове књиге су му помогле у разјашњењу појединих мисаоних тешкоћа и у великој мјери допринијеле у постављању другачијих темеља неким филозофским дилемама. Наиме, захваљујући овим дјелима, Августин је успио сагледати из једне сасвим нове перспективе проблем зла — не постуирајући дуализам и не супротстављајући принцип зла Богу добра.

Наиме, неоплатонизам је понудио алтернативу манихејском дуализму, тврдећи да зло егзистира — не као аутентично биће, већ као недостатак добра (*privatio boni*), а ова премиса ће постати, чини нам се, најважнија у Августинином дјелима, при покушају рјешења проблема зла. Ова дјела су му омогућила да схвати шта је то дух, а што му до тада није успијевало, чиме му се отворио хоризонт духовног. Августин, креирајући сопствену мисао у великој мјери усваја неоплатонски оквир, али га у доброј мјери модификује и прилагођава својим хришћанским циљевима и убјеђењима. Тако је неоплатонизам за Августина представљао, својеврстан интелектуални мост, из манихејства ка хришћанству, који му је отворио нове хоризонте филозофског мишљења.

Одакле зло (*unde malum*)?

Као што смо већ назначили, Августин је себи увијек изнова (све до смирења у хришћанству) постављао питање, које је било покретач његовог интелектуалног и духовног развоја, а на које класични теисти стољећима покушавају дати ваљан одговор — ако је Бог добар, одакле онда зло или како сам каже *Unde malum*? Да би на то питање одговорио, он је најприје морао одредити шта је зло и какав је његов онтолошки статус.

Већ смо назначили да је постојање проблема зла, као и покушај његовог рјешења водио Августина кроз различите религиозно-филозофске системе, да би своје смирење нашао у хришћанству. Чињеница толике важности овог проблема неминовно је морала да резултира тиме да је разматрање и рјешење овога проблема, више или мање заступљено у готово свим његовим дјелима. Ипак, овим проблемом Августин се бавио потпуније него у осталим својим дјелима у дијалогу *De libero arbitrio* (О слободи воље)¹⁶. Овај дијалог припада првом периоду Августининовог стваралаштва, који, првенствено за противника узима манихејце и са њима се разматра. Он у овоме дијалогу излаже сасвим другачије онтолошко рјешење проблема зла од оног какво заступају, његови дојучерашњи истомишљеници — манихејци. Судбина овога дијалога, ипак није била да се ограничи на рјешење проблема зла које би поразило манихејце, те да избјегне замке неоплатонске онтолошке основе која несумњиво стоји у појединим аспектима Августининовог дјела. Посриједи је то да ће се, након што је дијалог написан, монах Пелагије и његови сједбеници позивати на неке дијелове и поставке овога дјела како би оправдали своје тврдње о начелној доброту људске природе, пренаглашавају улоге људске воље у човјековом спасењу и умањивању улоге милости, чиме се доводио у питање првородни гријех. Августин ће ово пелагијанско читање свог дјела одлучно одбити, али чини нам се да је основа за такво пелагијанско читање заиста било. Појава овог новог облика јереси битно ће утицати на Августининово учење и тиху ревизију сопствених ставова из првог периода свог стваралаштва. Ова промјена која је присутна у његовим касни-

¹⁶ Видјети Аурелије Августин, *О слободи воље*, Деметра, Загреб, 1998.

јим дјелима промијениће неке аспекте рјешења проблема зла, као што ће отворити и читав низ нових проблема — попут односа људске слободе и Божије милости. Но вратимо се самом онтолошком рјешењу проблема зла.

Како смо већ нагласили, Августин је, рјешавајући проблем зла, за главног противника, у првом периоду свога стваралаштва имао манихејце, те је стога покушао дати сопствено, хришћанско рјешење тог проблема, које би ослабило манихејско онтолошко рјешење, по коме зло има засебно постојање, сопствену супстанцију. Да би у томе успио, била му је неопходна логистичка подршка у учењу Плотина и његових следбеника.¹⁷ Наиме, Августин слично Плотину тврди: *зло је негосџаџаџак диџа*, односно, *зло је негосџаџаџак добра (privatio boni)*.¹⁸ То значи да зло нема сопствену супстанцију, већ је оно недостатак диџа/добра.¹⁹

Да бисмо ово одређење разјаснили сматрамо да је потребно претходно ставити ову тврдњу у један шири контекст Августиновог учења, са неизбјежним освртом на неоплатонско поријекло појединих аспеката његове теорије. Манихејци су, како смо већ рекли, стајали на дуалистичком становишту, тврдећи да је власт у универзуму подијељена између принципа добра и принципа зла. Августин, напротив, тврди да је Бог, који је један — суверен. Божија сувереност над свим створењима се заснива на томе што их је Бог створио.²⁰ Августин тако, попут већине хришћанских мислилаца, али и неоплатониста тврди: *Боџ стџвара свиџеџи*. Он такође, попут Плотина, тврди еквиваленцију добра и диџа, односно, *иденџиџификује добро (bonum) и диџе (ens)*. Да бисмо наш темељни проблем потпуније схватили, морамо увести још једну важну Августинову премису, која такође има неоплатонски темељ, а то је тврдња да је *свиџеџи/универзум хиџерархиџски уреџен*.

До сада смо изнијели премисе које су на најопштијем нивоу заједничке и Плотину и Августину, али ћемо сада покушати изнијети дистинкције између наведених мислилаца у погледу изнесених тврдњи, а тиме ћемо се уједно и приближити разјашњењу одређења зла као недостатка диџа/добра.

Августин, као што смо већ навели, заједно са већином хришћанских мислилаца, али и неоплатониста мисли да Бог ствара свијет. Неки од атрибута које Августин сматра, попут већине класичних теиста, припадајућим Богу су: Он је непромјењив, неповрједив, вјечан, праведан, свемогућ, свезнајући и потпуно (апсолутно) добар. Бог, за Августина, пак, не само да је апсолутно добар, већ је он и само Добро. Као што видимо из друге премисе, коју смо учили код Августина — постоји идентитет добра и диџа, отуда што је Бог не само Добро, већ и само Биџе.²¹ Бог је, сходно томе, Апсолутно и највише Добро, али и Биџе у пуном смислу ријечи.

¹⁷ У литератури постоји дилема о томе шта је прво постао Августин — неоплатониста или хришћанин. Постоји и средње становиште, које је нама и најближе, а то је становиште Pierre Courcelle-а да је у Цркви Милана, у којој је Августин крштен, постојала група хришћана под снажним утицајем неоплатонизма, укључујући ту и епископа Амброзија. О томе видјети: Roland J. Teske, SJ, *Augustine of Hippo: philosopher, exegete & theologian*, Marquette University Press, Milwaukee, 2009.

¹⁸ „Зло, наиме, у себи нема никакву суштину; губитак добра назива се зло.“ Аурелије Августин, *Државна Божја*, ЦИД, Подгорица, 2004, стр. 449.

¹⁹ Ево шта о томе каже Фредерик Коплстон: „Учење о злу као недостатку јесте Платиново, и у њему је Августин нашао одговор манихејцима. Јер ако је зло недостатак а не позитивна ствар, нема више избора између тога да се морално зло припише добром Створитељу или да се измишља крајњи основ зла који би био одговоран за његово постојање.“ Фредерик Коплстон, *Историја филозофије, том II, средњовековна филозофија*, БИГЗ, Београд, 1991, стр 100.

²⁰ О томе Виљем Е. Ман каже: „Божија сувереност над свим другим стварима заснива се на чињеници да их је он створио.“, стр. 41.

²¹ Слична еквиваленција добра и биџа постоји и биџа Плотина, истини за вољу, на ступњевима нижим од Једног јер Једно надилази све категорије, па и категорију Биџа.

Он сматра да Бог ствара свијет, али се његова теорија стварања битно разликује од неоплатонске теорије о стварању. Неоплатонисти сматрају да је универзум резултат еманације, изливања обиља енергије садржане у Једном, што се одвија по нужности, при чему Једно остаје неумањено. Августин, напротив, одбацује теорију еманације те се, као и највећи број хришћанских мислилаца, држи теорије стварања *ex nihilo*, према којој Бог ни из чега, односно, из Не-бића ствара читав свијет.²² Он, такође, одбацује и Платонову поставку о савјечном постојању материје са Богом, тј. Демијургом чија је стваралачка активност ограничена карактеристикама њему савјечне материје. Разлог што то чини је више него очигледан. То би, наиме, значило ограничење Божијег суверенитета и свемоћи. Но, разилажење ту не стаје, те он одбацује и Платиново схватање материје као зле. Насупрот наведеној Платиновој тврдњи, те сличним гностичким и манихејским тврђењима, Августин каже: *све створено је добро*.²³ Све што је створено, добро је јер представља креацију тј. стваралачко дјело потпуно доброг Бога, који све што ствара, ствара ни из чега тј. из Не-бића.

Стигли смо до тачке гдје видимо да апсолутно добри и свемоћни Бог, ничим ограничен и ничим условљен, а који је уједно и Биће, ствара свијет који је добар, јер га је Он створио. Уједно смо стигли и до мјеста гдје се морамо присјетити треће, за нас важне, Августинову премисе која, такође, посједује неоплатонски коријен: *свијет/универзум је хијерархијски уређен*. Овај од Бога створени, добри свијет је, сматра Августин, хијерархијски уређен. Оно што је на хијерахијској љествици више је боље од онога што је на истој ниже.²⁴ Чини нам се да постоји онтолошко степеновање које је извршено према интринсичној вриједности, бар онако како то Августин види, наиме, што ентитет посједује већи степен бића/добра, то се налази више позициониран на онтолошкој љествици. Наравно, јасно је да је на врху љествице Бог, као само Биће и само Добро.²⁵ Но, оно што је за нас нарочито важно јесте чињеница да све што постоји, а уређено је на хијерархијски начин је добро (само у различитом степену). Ништа унутар хијерархије тј. свијета није лоше. Августин сматра да све што је добри Бог створио јесте добро и на онтолошкој љестици створеног нема мјесто за зло, ни за зла бивствујућа, а још мање за принцип зла (*summum malum*). Ништа није зло по природи, дакле, зло онтолошки гледано не постоји.

Све ово нам је било неопходно да бисмо разјаснили, наизглед просту теорију привације, тј. тезу да је зло недостатак добра, односно, бића. Наиме, да ли је зло просто недостатак бића/добра, у смислу неприсутности, одсуства добра/бића? Како ово ваља разумјети? Августин је несумњиво био свјестан фактицитета зла, али ако зло онтолошки не постоји у чему се онда оно састоји? Стога покушајмо сада експлицитати шта значи ово одређење *недосиђајак бића/добра* у Августиновом случају.

У овој тачки уводимо још један термин који Августин користи у свом рјешавању проблема зла, а који ће нам помоћи да боље изложимо ову теорију, а то је *corruptio*

²² „... И зато си од ничега створио небо и земљу, нешто велико и нешто мало, јер си свемогућ и добар да учиниш све добро...“ Св. Аурелије Августин, *Исјавијесити*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983, стр. 286.

²³ „И видео си, Боже, све што си створио, и гле, било је све веома добро, јер и ми то видимо, и заиста је све веома добро.“ Ibid, стр. 340.

²⁴ „Будући да је дакле свака душа боља од сваке тјелесне ствари, те свака грешна душа, камо год она била пала... не губи то да је боља од тјелесне ствари, а међу тјелесним стварима свјетло држи прво мјесто...“ Аурелије Августин, *О слободи воље*, стр. 258.

²⁵ „Будући да је Бог највише бивство, то јест врховно биће [да надасве јествује] и, према томе, непромјењив, он је дао биће ономе [оним стварима] што је из ничега створио, али не врховно биће, као што је сам. Једнима је, наиме, дао биће у већој, другима у мањој мјери и тако природна бића уредио [распоредио] према степену бивства.“ Аурелије Августин, *Држава Божја*, ЦИД, Подгорица, 2004, стр. 481.

tio (нарушавање, кварење). Као што смо већ рекли, осим Бога који је само Добро и само Биће, на хијерархијској љествици постоје и створења која је он створио и која нису апсолутно добра попут Бога, већ су кварљива, али су ипак добра (додуше, само релативно добра). А да су добра, говори то што се могу кварити, што не би био случај када не би била добра. Све што се квари лишава се неког добра, а уколико би се лишило сваког добра уопште не би постојало.²⁶ Када говори о добру Августин говори на начин мјере, броја (форме) и реда (поретка). Наиме, гдје су те три карактеристике велике, велика су и добра; тамо гдје су те три карактеристике мале, мала су и добра; тамо, пак, гдје их нема ништа и не постоји, односно, нема никаква добра.²⁷ Када су ове три карактеристике мање од онога каквима би *шребале* бити или ако нису у складу са оном стварношћу са којом би требале бити, говоримо о злу као о недостатку мјере или ремећењу реда тј. нереду. Заправо, тада говоримо о злу као *privatio boni* или *corruptio*. Потребно је напоменути да онтолошка ступњевитост бивствујућих (сходно према наведене три карактеристике тј. према њиховој вриједности) не значи да нпр. камен коме недостаје разум треба перципирати као бивствујуће лишено добра/бића. Он је такође неко добро у односу на мјеру и ред који он *шреба* да има. Сва бића на онтолошкој љествици, без обзира које мјесто заузимају, јесу нешто добро уколико заузимају мјесто које треба да заузимају. О злу говоримо само онда када неко створење, без обзира гдје на онтолошкој љествици било ситуирано, одбија себи примјерену улогу у божанској хијерархији, али то није онтолошко зло.

Дакле, *онтолошки* *ледано зло не њостоји*; ипак, можда је исправније рећи да не постоји по себи, односно, не постоји као позитиван ентитет. Било како било, добра су хијерархијски уређена и нижа добра нису добра у оноликој мјери у којој су то виша, али их то не чини злим у смислу одсуства добра. Августин, такође, сматра да нижа добра *шреба* да буду подређена вишим, те да у складу с тим, виша добра имају власт над нижим. Чини се да Августин учи да је ово по Божијој правди, јер по дефиницији, Бог не може бити неправедан. Уколико је тако, постоји *ред* који је од Бога дат, но, уколико нижа добра стекну власт над вишим, тада говоримо о *нереду* и *неправди*. Стога, *уколико хијерархија добара није онаква каква би шребала бити, те нижа добра имају власт над вишим — говоримо о злу*.²⁸ Када постоји оваква дисхармонија и неправда у хијерархији добрих ствари (јер све су добре), говоримо о злу као недостатку добра (одсуству добра какво би требало бити, односно, каквим га је Бог уредио). У овом смислу је зато оправдано говорити о постојању зла, као о *privatio boni* или *defectus boni*, али не и као о супстанцији која има независно онтолошко постојање.

²⁶ „Све су нарави добре јер је Створитељ свих нарави без изузетка врховно добар. Ипак, нарави нису као њихов Творац врхунски и непромјењиво добре. Зато у њима добро може расти и опадати. Међутим, у добру је опадање зло. Ипак је нужно да уза све опадање нешто остане ако је нарав још увијек оно по чему је нарав. Не може се, наиме, добро по коме нарав постоји — ма каква и колика била — уништити, а да се и сама нарав не уништи.“, Свети Августин: *Руковей (Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate)*; Служба Божја; Макарска; 1990; стр 164.

²⁷ „Тако заиста нема ниједне нарави која не би била од Бога. Дакако, немој оклијевати да припишеш божанском Умјетнику сваку ствар гдје будеш видио мјеру, број и ред. Ондје, пак, гдје будеш сасвим уклонио та својства неће остати уопће ништа... Када је, дакле, тако сасвим уклоњено свако добро, неће остати некакво „скоро ништа“, него неће више остати уопће ништа. А свако је добро од Бога; нема, дакле, ниједног бића које не би било од Бога“, Аурелије Августин, *О слодогџ воље*, стр. 222.

²⁸ Брајан Дејвис у књизи *The reality of God and the Problem of Evil* тврди да за Августина и Тому Аквинског зло није име неке независно постојеће индивидуе или неког позитивног квалитета или атрибута. „Прије је оно ријеч коју користимо да означимо јаз између онога што је стварно ту и онога што би могло бити (и требало би бити) али није“, Brian Davies, *The reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London — New York, 2006, стр. 17, 18.

Зашто чинимо зло (*unde malum faciamus*)?

Као што смо видјели у претходном поглављу, Бог је све створио као добро и праведно уредио, те зло као засебан активни принцип, односно, као супстанција не постоји у универзуму. Ипак, свјестан фактицитета зла, Августин му не може одрећи извјесно постојање. Као што смо видјели, он означава зло терминима *privatio boni* или *corruptio*, што, чини нам се, треба схватити на већ наведени начин, односно, као неред и кварење хијерархијски уређеног праведног и доброг Божијег поретка творевине. Питање које се сада нама поставља јесте како зло (схваћено на наведени начин) улази у свијет? Јасно је да Бог није створио зло, али како онда долази до кварења створења која су створена добрима, односно, шта/ко је узрочник тога? Одакле потиче могућност дисхармоније и дисфункције доброг и праведног Божијег поретка, и шта, односно ко, посједује такав капацитет и такве карактеристике да узрокује ремећење хармоније Божије творевине?

Разматрајући питање *Одакле зло?* Августин је стигао до закључка, да зло не постоји као супстанција, чиме то питање губи онтолошки смисао, те га Августин замјењује новим питањем *Зашто чинимо зло?* — чиме разматрање проблема зла неповратно везује за домен слободне воље. Овим Августиновим потезом, зло више није предмет онтолошког разматрања, већ постаје примарно моралним питањем.²⁹

По Августину, *йоријекло зла је у злоуиошреди слободне воље* којом је Бог одбарио разумна бића³⁰. Дакле, човјекова слободна воља је та која је узрочник нереди у примарно доброј творевини. Но, не било каква слободна воља. Наиме, Августин разликује добру и злу вољу, а *зла воља је узрочник свих зала*.³¹ У чему се, заправо, састоји ова зла воља?

Августин указује да је већ говорио о хијерархијском уређењу свемира и констатује да како на тјелесном, тако и на духовном нивоу постоје добра, која су од Бога и добро су, али која се могу користити на непримјерен начин.³² Такво добро је и слободна воља. Наиме, Августин разликује три врсте добара својствених човјеку:

велика добра — то су врлине (главне врлине: праведност, разборитост, чврстина и умјереност), по којима се поштено живи и којима се нико не може служити на зло;

најмања добра — ту спадају различите тјелесне љепоте, без којих се може поштено живјети; и

средња добра — ту спадају моћи разумске душе (разум, памћење и воља), без којих се не може поштено живјети. У ова, средња добра, спада и слободна воља.³³

Док се великим добрима (врлинама) нико не служи на зао начин, ове другим двема врстама добара свако се може служити не само на добро већ и на зло. Иако је слободна воља нужан услов за зло дјелање или гријех, она је, такође, нужан услов

²⁹ Видјети Иван Тадић, *О злу у мисли св. Томе Аквинског, Црква у свијету*, 39 (2004), бр. 1, стр. 11. Такође, видјети поговор Стјепана Кушара дијалогу *О слободи воље*, где каже: „Нијечући супстанцијалност злу оно задобива у Августина скоро искључиво морални видик.“

³⁰ Августин разумна бића дијели на двије групе: анђеле, бесмртна разумска бића и људе, смртна људска бића. Анђели нису у центру наше оптике, али у теолошком смислу њихова улога у Августиновом учењу је веома интригантна и важна.

³¹ „Дакле, неваљала је воља узрок свију зала“, Аурелије Августин, *О слободи воље*, стр. 308.

³² „Већ се наиме у претходној расправи показало, и ми смо се сложили о томе, да је нарав тијела нижег ступња од нарави духа те да је услијед тога дух веће добро од тијела. Ако дакле међу тјелесним добрима налазимо нека којима се човјек може служити не на прави начин, ипак нећемо зато рећи да она нису требала бити дана јер признајемо да су добра; које ли чудо онда ако и у духу постоје нека добра којима се такођер можемо служити не на прави начин, али будући да су добра, нису могла бити дана ни од кога осим од онога од којег су сва добра?“, Ibid, стр. 212.

³³ Видјети Ibid стр. 216.

за добро дјеловање. Слободна воља је добро и то веће добро од оних добара без којих човјек може живјети поштено, али је мање добро од великих добара која човјек не може употријебити на зло. На овај начин, Августин доказује да је дар слободне воље нужен услов за постизање других добара високе вриједности.

Окретањем од непромјењивих и заједничких добара, ка сопственом добру или ка неким спољашњим добрима или неком добру нижем од себе — воља чини гријех. Воља се окреће ка свом сопственом добру када жуди да буде свој сопствени господар; окреће се ка спољашњим добрима када настоји сазнати шта је властито другима и све што се ње не тиче; окреће се ка нижем добру када јако цијени тјелесно задовољство. Он даље каже: „И поставши тако охол, знатижељан и разуздан човјек бива захваћен једним другим животом који је у успоредби са вишим заправо смрт; а ипак, и тај други живот управљан је влашћу божанске провидности која сваку ствар ставља на одговарајуће мјесто те према заслугама свакоме даје што га иде. Тако бива да *никако нису зла она добра за којима хлајне іреиници ниїи је зла слободна воља за коју йоузвано знамо да је ваља убројиїи међу средња добра, али зло је њезино одвраћање од нейромјенљивої добра и обраћање к йромјенљивим добрима* (прим.аут); а јер ово одвраћање и обраћање није присилно него својевољно, слиједи му долична и праведна казна несрећом.“³⁴

Премда је слободна воља по себи добра и премда је оно ка чему се грешници окрећу такође добро, ипак је покрет воље од непромјењивог добра ка промјењивом тј. окретање воље од Бога — гријех и зло. Пошто Бог не може бити узрок зла, гдје онда лежи поријекло овог покрета воље? Августин каже да не зна одакле потиче овај покрет воље.³⁵ Овај окрет воље од Бога је дефектан, мањкав покрет, а сваки дефект је из ничега. Ипак, овај дефект је вољан и, према томе, у нашој моћи.

По Августину, дакле, зло чинимо када имамо злу вољу — која се састоји у окретању воље од највишег добра, односно, од Бога ка нижим добрима. Ни једно од тих нижих добара није зло, јер све што је Бог створио је добро, без обзира гдје се на хијерархијској лествици налазило, те ова нижа добра не чине вољу злом, већ је злом чини управо тај окрет од Бога према створењима. Суштина овога стварања нереди који човјек прави је претпостављање нижих добара вишима, што је против вјечног закона којим је Бог успоставио праведан поредак. „Можемо рећи да је да је морално зло одметнуће од Највишег добра, односно „*aversio a deo*“ и „*conversio ad creaturam*.“³⁶ Узрок оваквог окрета воље нема никакав други узрок до саму вољу, која је потпуно у нашој моћи. Дакле, човјек посједује слободну вољу и има могућност первертираног претпостављања нижег вишем добру, чиме уноси неред и неправду тј. зло или гријех, у иначе праведан и добар Божији поредак.

Неки аспекти Августинове теодицеје³⁷

Трећа књига дијалога *О слободи воље* почиње питањем: одакле потиче онај покрет воље којим се она окреће од заједничког и непромјењивог, односно, највишег добра ка добрима која су промјењива и нижа од њега? Ако је тај покрет воље приро-

³⁴ Аурелије Аугустин, *О слободи воље*, стр. 220.

³⁵ „Ако бих теби који ме тако питаш одговорио да не знам, ти би можда био жалоснији, али би мој одговор ипак био истинит. Јер не може се знати оно што није ништа.“ Ibid, стр. 222.

³⁶ Иван Тадић, Аугустиново поимање зла, Филозофска истраживања, 92, Год. 24 (2004), Св. 1.

³⁷ Наравно да Августин није оперисао термином „теодицеја“, те да је приписивање временски каснијег појма унеколико проблематично, али надамо се — хеуристички оправдано. У сопствену одбрану навешћемо и чињеницу да је у филозофској литератури широко прихваћена синтагма: „Августинова теодицеја“.

дан и нужан, онда ту не може бити говора о кривици, јер кривице нема тамо гдје се нешто догађа по нужности природе.³⁸

Из горње тезе, Августин извлачи логичке консеквенце те поставке: или Бог нема предзнање (те му се тако одриче један од есенцијалних атрибута) или ми не гријешимо по вољи већ по нужности.³⁹ Но, за Августина ово је лажна дилема. Божије предзнање и човјекова слободна воља, по Августину, не противрјече једно другоме, јер Божије предзнање не поништава људску слободну вољу већ је урачунава. Бог зна шта ће човјек учинити својом слободном вољом, а то ће се сигурно и догодити, али то не значи да је Бог детерминисао човјекову вољу, већ он напросто зна шта ће човјек одлуком слободне воље да учини. Бог својим предзнањем не детерминише да буде учињено оно што он зна да ће бити учињено, али када не би знао све што ће се догодити не би имао предзнање, а када би својим предзнањем детерминисао будуће догађаје била би укинута човјекова слободна воља.

Као што смо рекли, Бог својим предзнањем не детерминише да буде учињено оно што он зна да ће бити учињено, заправо Божије предзнање и гарантује да ће човјек својом слободном вољом дјеловати слободно.⁴⁰ Аргументацију Августин приводи крају тиме што указује на значење термина „предзнање“, по коме је нужно знати унапријед оно што ће се догодити — иначе то не би било предзнање. Стога је нужно да се догоди оно што је Бог унапријед знао, али не зато што је ријеч о Божијем предзнању, већ зато што се ради о предзнању; наиме, ако термин „предзнање“ не значи да се зна унапријед оно што ће се десити — онда предзнања уопште нема. А да је то заиста тако, он аргументује упоређујући људско и Божије предзнање.⁴¹

Августин закључује проблем тврдњом да Бог унапријед зна све оно чега је он аутор, али он зна унапријед и оно чега није сам аутор тј. људског гријеха. А оно чега сам није аутор, он праведно кажњава.⁴² Дакле, Божије предзнање и људска слобода су компатибилни, јер Божије предзнање није детерминизам — чињеница да Бог зна наше будуће акте не значи да ћемо их ми учинити против своје воље. Наша воља је у потпуности у нашој моћи, а ако је у нашој моћи онда је и слободна. Једина нужност ко-

³⁸ „... неизрециво ме потреса како то може бити да Бог унапријед зна све будуће ствари, а да ми не гријешимо ни по каквој нужности. Тко год би наиме рекао да се нешто може другачије догодити неголи како је Бог унапријед знао, ишао би за тим да у најбезумнијој безбожности укине Божје предзнање. Стога, ако је Бог унапријед знао да ће добар човјек сагријешити — а што ми мора признати сваки који са мном исповиједа да Бог унапријед зна све будуће ствари... — не велим дакле да га није требао створити, већ велим ово: будући да је унапријед знао да ће сагријешити, било је нужно да се збуди оно што је Бог унапријед знао да ће бити. Како је дакле воља слободна ондје гдје се показује тако неизбјежна нужност?“, Аурелије Августин, *О слободи воље*, стр. 234/236.

³⁹ „Јамачно се бојиш да из тог размишљања не би слиједило то да или богохулно занијечемо како Бог унапријед познаје све будуће ствари или да — ако то не можемо занјекати — признамо како не гријешимо по вољи, него по нужности.“, *Ibid*, стр. 240.

⁴⁰ „Тако бива да не нијечемо како Бог унапријед познаје све будуће ствари, а да ми ипак хоћемо оно што хоћемо. Јер ако Бог унапријед познаје нашу вољу, она коју он унапријед познаје доиста ће и бити она сама. Бит ће дакле воља јер вољу унапријед познаје. И неће моћи бити воља ако неће бити у моћи. Он дакле унапријед познаје такођер моћ. Мени се не укида моћ услјед његовог предзнања; она ће ми још сигурније припадати баш зато јер је онај чије се предзнање не вара унапријед знао да ћу је имати.“, *Ibid*, стр. 246/248.

⁴¹ „Јер, ако се не варам, ти не силиш да одмах сагријешити онај за кога знаш да ће сагријешити, нити га само твоје предзнање сили да сагријешити премда ће без сумње сагријешити; јер иначе ти не би унапријед знао да ће то бити. Према томе, као што си не протуслови то двоје, да си наиме ти својим предзнањем знао што ће други по својој вољи учинити, тако и Бог не силећи никога на гријех унапријед види оне који ће по својој вољи сагријешити.“, Аурелије Августин, *О слободи воље*, стр. 250.

⁴² „... ми признајемо да у његово предзнање спада и то да му није скривено ништа од оног будућег, а у његову праведност то да гријех, јер је вољом почињен, по његовој одлуци исто тако не бива некажњен као што и предзнање не сили да се он збуди.“, *Ibid*, стр. 250.

јој наша воља подлијеже јесте нужност да не може бити неслободна. Својим предзнањем Бог никога не присиљава да гријеш, премда „унапријед“ зна шта ће се догодити.

Видјели смо како Августин рјешава проблем постојања моралног зла, али остали смо дужни да детаљније објаснимо поријекло природног зла у Августиновом систему.⁴³ Природно зло код Августина, попут моралног зла, има поријекло у слободној вољи којом је Бог одбарио рационална бића. Наиме, по Августину постоје два случаја гријеха који осликавају његов вољни статус — Сатанино отпадање из реда анђела и Адамов и Евин избор да „поједу забрањено воће“. Сатанин модел служи као образац људском гријеху, а као повод Ђаволовог одбацивања блаженог живота, у складу са базичним хришћанским вјеровањима, Августин наводи охолост, гордост.⁴⁴ Охолост, такође, представља и коријен првородног гријеха Адама и Еве.⁴⁵

Адамов и Евин пад представља првородни гријех, којим зло — као казна — улази у свијет. Ово је, по Августину, својеврсна одмазда за Адамову и Евину непослушност. У стању палости наступа све оно што данас сматрамо природним злом: смрт, болови, пожуа, природне катастрофе. Услед гријеха наших прародитеља, Августин сматра, сви ми наслеђујемо ово пало стање са свим његовим пропратним појавама. Овим се постиже основни теодицејски циљ, а то је ослободити Бога одговорности за постојање зла у свијету и пронаћи плаузибилан разлог постојања зла.

Дакле, узрок и моралног и природног зла јесте злоупотреба слободне воље рационалних бића. Сам узрок отпадања слободне воље од највишег добра је, као што смо уочили, непознат тј. зла воља има узрок свог злог хтијења у самој себи, а као главни мотив отпадања воље се јавља охолост. У жељи да потражи могући разлог овог отпадања воље, Августин оставља још једну могућност, и доводи га у везу са већ помињаним стварањем ни из чега. Ово гледиште полази од тога да су сва створења створена ни из чега, те су промјењива и кварљива, за разлику од Бога који је једини непромјењив и нектварљив. Могло би се рећи да све створено у себи садржи својеврсну тежњу ка небићу. Ипак, ово за Августина остаје само недовољно размотрена могућност.

Да бисмо заокружили и употпунили слику о Августиновој теодицеји, сматрамо потребним, поред излагања аргумента привације и аргумента слободне воље, навести и аргумент цјелине и естетски аргумент којима оперише Августин — при чему он сам не прави јасну разлику међу њима.⁴⁶

⁴³ Зло заиста има много лица која су свима нама сувише добро позната. С обзиром на то да овај широк опсег зала може бити врло збуњујући, већина филозофа прави корисну дистинкцију између *природног* и *моралног* зла. Ево шта о томе каже Брајан Дејвис: „У свијету око нас, међутим, откривамо разнолика зла која се могу, заправо, грубо подијелити на двије врсте. Ова су се традиционално називала: „метафизичко зло“ и „морално зло“. Метафизичко зло (такођер звано „природно зло“) јест све оно што сматрамо злим у физичком свмиру, све за што се не може прихватљиво сматрати да произилази из слободних избора људских чимбеника. Болест и природне непогоде спадале би у категорију метафизичког зла. Морално зло, с друге стране, обично се сматра морално окривљивим понашањем.“ Brian Davies, *Увод у филозофију религије*, Загреб, 1998, стр. 32. Премда можемо расправљати о тачној граници између природног и моралног зла, ова дистинкција има корисну функцију класификације, те олакшава аргументацију.

⁴⁴ „Када пак трагамо за узроком несреће злих анђела, можемо с правом сматрати да се крије у томе што су се они, окренувши леђа Богу, као апсолутном бићу, окренули самима себи који нису апсолутна бића. Како бисмо назвали другачије тај недостатак (ману) ако не сујетом? „Охолост (сујета, гордост) је“, уистину, „почетак сваког гријеха.“ Аурелије Аугустин, *Држава Божја*, ЦИД Подгорица, 2004, стр. 485.

⁴⁵ „Први су људи у тајности постајали зли да би доспјели до отворене непослушности. Не би се, наиме, доспјело до злог дјела да му није претходила зла воља. Даље, шта је друго, ако не охолост, могло да буде почетак эле воље?“ Ibid, стр. 565.

⁴⁶ „Већина мислилаца које ћу поменути не држи се једне стратегије, већ меша више њих, на пример аргумент о привацији, аргумент целине, аргумент слободне воље и естетски аргумент. У том смислу је

Аргументом цјелине, тврди се да је оно што изгледа као зло, заправо добро — уколико се посматра на прави начин. Са становишта Бога, који је једини у стању да објективно сагледа своју творевину свијет као цјелина је добар, а појединачни његови елементи, па тако и зло — доприносе општем утиску савршенства.⁴⁷ Врло пластичан примјер таквог аргумента је Августинов одговор на најчешћи приговор у вези са постојањем зла у свијету који се односи на смрт мале дјеце и патње које она трпе.⁴⁸ У свом одговору критичарима, Августин не подводи ову ситуацију под правило да је природно зло казна за гријех, јер мала дјеца нису згријешила,⁴⁹ већ то посматра на начин вјечне награде. Он се стога пита: „А тко зна што за малене, од чијих патњи се крши отврднуост одраслих или се вјежба вјера и искушава милосрдност, тко, дакле, зна какву добру награду тој дјечи спрема Бог у скровитости својих наума, јер премда нису учинила ништа добро, ипак су све то претрпјела, а да нису гријешила?“⁵⁰ Поред тога, он у чињеници патње и смрти мале дјеце покушава наћи још неко „добро“, а то „добро“ се тиче поправљања одраслих који су са њима блиско повезани.⁵¹

Што се тиче естетског аргумента, његова основна идеја је да се добро више цијени када се посматра у контрасту са злом.⁵² Уколико зло не би постојало као супротност добру — љепота свијета би била мања. Премда је, сматра Августин, гријех недостатак реда, форме и мјере, он суштински, ипак, не ремети љепоту творевине.⁵³

На крају, сматрамо да је потребно истине и правде ради напоменути, да је горе изложено схватање проблема зла у појединим аспектима, који нису неважни, Августин касније измијенио. Стога се ово мора имати на уму, како не бисмо створили погрешну слику. Вјерујемо да се кривица за то не би могла приписати нама, већ прије самом Августину који је (како смо већ напоменули раније) извршио својеврсну ревизију сопствених ставова из првог периода свог стваралаштва⁵⁴, а у који спада и дијалог *De libero arbitrio*. Да бисмо дијелом оправдали Августина, навешћемо то да су његова дјела претежно полемичка и да је у првом периоду свог стваралаштва

типичан Августин, који на неколико страна у својим *Исјовијесџима* оперише привативним аргументом, аргументом целине и аргументом слободне воље, не правећи јасну разлику између њих.“ Лаш Фр. Свенсен, *Филозофија зла*, Геопоетика, Београд, 2006, стр. 43.

⁴⁷ Лаш Фр. Свенсен каже: „Може се рећи да је аргумент цјелине први изложио Платон, али му је тек Августин дао централни значај и о њему систематичније расправљао. Августин тврди да Бог користи људско зло у добре сврхе. Све што постоји и што може изгледати зло, у ствари је добро зато што је то неопходан део целине која је добра...“ Лаш Фр. Свенсен, *Филозофија зла*, Геопоетика, Београд, 2006, стр. 54.

⁴⁸ „Што се пак тиче тјелесних трпљења којима су ударена дјеца којима је својствено да због доби немају никаквог гријеха, ако душе које их оживљују нису започеле постојати прије неголи су они започели бивати, обичава се чути већа и готово самилосна тужаљка кад се вели: 'Што су зла учинили да ово трпе?'“ Аурелије Аугустин, *О слободи воље*, стр. 334.

⁴⁹ „Као да невиност може имати неку заслугу прије неголи нетко може учинити штогод штетно!“ Ibid, стр. 334.

⁵⁰ Ibid, стр. 336.

⁵¹ „А зар Бог не чини нешто добро у поправљању одраслих када су они погођени болима и смрћу својих малишана који су им драги?“ Ibid, стр. 334. Иако у Августинином одговору, несумњиво, има извјесне логике, оваква врста оправдања Бога нам се чини сувише страном и у доброј мјери окрутном.

⁵² „И оно што се назива зло, када се како ваља распореди и стави на своје властито мјесто, изврсније истиче добро. Тако се добро више допада. Успоређујући се са злим, постаје похвалније.“ Свети Аугустин, *Руковед* (*Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate*), Служба Божја, Макарска, 1990, стр. 164.

⁵³ „Као што је, наимае, лијена и слика насликана црном бојом, ако је смјестимо на одговарајуће мјесто, тако је лијеп и свијет свега постојећег, ако га неко може сагледати, чак и са грешницима, мада њих, кад их човек размотри, унижава њихова [грешна] ругоба.“ Аурелије Аугустин, *Држава Божја*, ЦИД Подгорица, 2004, стр. 464.

⁵⁴ Литература о томе прелому у његовој мисли је бројна, премда не постоји општи консензус у погледу тога да таква промјена постоји. Ми, пак, стојимо на становишту да такве ревизије несумњиво има.

имао за противнике манихејце, а у другом периоду за главног противника има пелагијанце — те из тога разлога, у зависности од контекста, снажније истиче поједине аспекте свога учења. Ипак, у другом периоду он у битној мјери мијења своје полазне ставове. Августин, пак, тврди да елементи његовог познијег мишљења постоје већ и у раној фази, али премда је то тачно, нама се то не чини довољно увјерљиво и интелектуално поштено од Августина. Одвећ опширна аргументација на ту тему није примјерена форми и сврси овога рада, те ћемо само напоменути који су то проблеми којих се ми нисмо дотакли, а који несумњиво заслужују подробније испитивање.

Ту, прије свега, спада његово стварање науке о прародитељском гријеху, које почива на погрешном преводу Библије; затим његово у учење о односу Божије милости и човјекове слободне воље, напослетку и његово учење о предестинацији. Као консеквенца тих учења долази се до парадоксалних закључака која се несумњиво конфронтирају са изнесеним ставовима из првог периода његовог стваралаштва, те тако по њему грубо речено: ми не можемо бирати између добра и зла, јер је та могућност сасвим истрошена гријехом тј. немамо слободу (премда овдје Августин прави дистинкцију између *liberum arbitrium* и *libertas*); наша воља, у мјери у којој јесте наша, може искључиво чинити зло; када учинимо нешто добро, то не чинимо ми, већ Божија милост неодољиво нужно дјелује у нама тј. све добро које чинимо заправо чини Бог; пошто не можемо учинити ништа добро сопственим снагама, ми ништа не доприносимо сопственом спасењу и сви заслужујемо вјечну осуду, али Бог неке по својој милости предестинира да се спасу, а друге не, при чему је критеријум спасења Божија, нама несазнатљива, воља; стога, логично се закључује да Исус Христос није умро за све људе већ само за предестиниране!⁵⁵ Чудне ли и окупне науке!

Осврт

Проблем зла у Августиновом мисаоном развоју представља једну од најважнијих тачака. Значај овога проблема у том контексту тешко да се може прецијенити. Рјешавајући проблем зла, Августин је у доброј мјери био одређен учењем манихејаца и неоплатониста. Првима утолико што се сукобљавао са њима покушавајући да превлада њихово дуалистичко рјешење проблема зла из перспективе хришћанског теизма, а другима што је основу за своје рјешење тог проблема нашао у њиховом учењу коме је покушао дати хришћански лик.

За Августина зло је недостатак добра (*privatio boni*), односно, недостатак бића. Ово одређење несумњиво има неоплатонско поријекло, али га Августин даље развија, покушавајући га изложити у хришћанском појмовном оквиру (који сам увелико ствара). Он тврди да Бог, који је само Биће и само Добро (дакле, тврди идентитет добра и бића), ствара свијет ни из чега. Овај створени свијет, пошто је створен од Бога који је само Добро, и сам је добар у свим својим сегментима и створењима. Тај свијет је уједно и хијерархијски уређен, што је по Божијој правди и Божијем вјечном закону. На Августиновој хијерархијски уређеној љествици бића, оно што је више боље је од онога што је ниже — што треба схватити тако да оно што је више посједује добро/биће у већој мјери. То, пак, не значи да је оно што је ниже на љествици зло. Све што постоји у овоме хијерархијски уређеном свемиру је добро — само у различитој мјери. Стога нема мјеста за зло у овоме, од Бога створеном свијету. Да-

⁵⁵ Више о овој проблематици видјети у: Лешек Колаковски, *Бој нам ништа није дужан*, Плато, Београд, 1998.

кле, зло онтолошки не постоји. Бог није створио зло као супстанцу, те није ни одговоран за постојање зла. Откуда онда зло? Како смо видјели, добро се састоји у одржавању реда и божанског закона, по коме је право да оно биће које има већи степен бића/добра влада над оним који има мањи. Сва бића на онтолошкој љествици, без обзира које мјесто заузимају, јесу нешто добро, уколико заузимају мјесто које треба да заузимају. Уколико је тако, постоји ред који је од Бога дат, но, уколико нижа добра стекну власт над вишим, тада говоримо о нереду и неправди. Стога, уколико хијерархија добара није онаква каква би требала бити, те нижа добра имају власт над вишим — говоримо о злу. Тада говоримо о злу као о одсуству добра, добра какво би требало бити тј. одсуству реда какав треба да постоји. Међутим, као што смо рекли, то није зло у онтолошком смислу. Ко је онда узрочник зла, односно, ко има тај капацитет да створи дисхармонију и неред у иначе хармоничном и праведном поретку ствари? Августинов одговор је јасан — човјек. Човјек, који као и сва створења није непромјењив и некарљив (што су атрибути Бога), већ је подложен кварењу.

Поријекло зла је, дакле, у злоупотреби човјекове слободне воље. Августин сматра, барем у првом периоду свога стваралаштва, да је воља потпуно у нашој моћи. Као што је све што је Бог створио добро, тако је и воља добра. Ипак, она спада у средња добра која се могу користити како на добро, тако и на зло. Човјек своју слободну вољу може одвратити од највишег Добра и окренути се ка нижим добрима и на тај начин воља чини гријех тј. зло. Иако је воља добро и оно чему се она окреће су, такође, добра — ипак је сам тај покрет гријех и зло. Сам тај покрет воље не може се приписати Богу, те зла воља има коријен у самој себи.

Августин разрјешава, како сам сматра, псеудопроблем односа божијег предзнања и људске слободе воље, тврдњом да Бог иако зна наше будуће поступке, он их не детерминише. Наша воља је слободна и потпуно је у нашој моћи.

Као што је узрок моралног зла људска слободна воља, тако је она узрок и природног зла. Постојање природног зла Августин објашњава преко библијске легенде о паду и прародитељском гријеху. Тако Адамов и Евин пад представља првородни гријех, којим зло — као казна улази у свијет. Као Адамови и Евини потомци, сви ми наслеђујемо ово пало стање са свим његовим пропратним појавама: болестима, боловима, природним катастрофама и, на крају, смрћу. Тиме је опет, како сматра Августин, постигнут основни теодицејски циљ и Бог је оправдан у свјетлости постојања зла у свијету, овај пут природног зла. Кривац свега зла је опет човјек и његова злоупотреба слободне воље.

Августин у свом рјешењу проблема зла употребљава како аргумент цјелине, тако и естетски аргумент. Јасно, овакво разликовање и именовање његове аргументације је доцнија екстраполација, и он их сам јасно не раздваја. Аргументом цјелине се тврди да је оно што изгледа као зло, заправо добро, уколико се посматра из праве перспективе — Божије перспективе. Основна идеја естетског аргумента је, пак, да се добро више цијени када се посматра у контрасту са злом

Све речено треба посматрати имајући у виду доцније промјене које је Августин извршио унутар свог учења, а које битно мијењају описано рјешење проблема зла.

Литература

- Аурелије Августин: *О држави Божјој*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1982.
 Аурелије Августин: *О слободи воље*, Деметра, Загреб, 1998.
 Аурелије Августин: *Исјовијестии*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1983.
 Аурелије Августин: *Држава Божја*, ЦИД, Подгорица, 2004.

- Свети Аугустин: *Руковей*, Служба Божја, Макарска, 1990.
- Свети Аугустин: *О блаженем живоју*, Хинаки, Београд, 2008.
- Свети Аугустин: *Почавање неуйућених*, Служба Божја, Макарска, 1988.
- Свети Аугустин: *Говори*, Служба Божја, Макарска, 1993.
- Фредерик Коплстон: *Историја филозофије, том II, средњовековна филозофија*, БИГЗ, Београд, 1991.
- Brian Davies: *Увод у филозофију религије*, „Biblioteka Scopus“, Загреб, 1998.
- Лаш Фр. Х. Свенсен: *Филозофија зла*, Гепоетика, Београд, 2006.
- Лешек Колаковски: *Бої нам нишїа није дужан*, ПЛАТО, Београд, 1998.
- Анте Кусић: *Теодицеја*, Централна ВБШ, Сплит, 1968.
- Peter Brown: *Augustine of Hippo — a biography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1969.
- Roland J. Teske, SJ: *Augustine of Hippo: philosopher, exegete & theologian*, Marquette University Press, Milwaukee, 2009.
- Brian Davies: *The reality of God and the Problem of Evil*, Continuum, London — New York, 2006.
- Chad Meister: *Introducing philosophy of Religion*, Routledge, New York, 2009.
- William E. Man: Augustine on evil and original sin, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001.
- Eleonore Stump: Augustine on free will, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001.
- Иван Бодрожич: Августинов ход од љубави према филозофији до филозофије љубави, Филозофска истраживања 107, година 27 (2007), свеска 3.
- Иван Тадић: Августиново поимање зла, Филозофска истраживања 92, година 24 (2004), свеска 1.
- Ј. Павловић: Темељне идеје Аугустинове теодицеје, Богословска смотра 26 (1938).
- Агостино Трапе: Увод — Теологија, у *О држави Божјој*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1982.
- Robert Russel: Увод — Филозофија, у *О држави Божјој*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1982.