

STANKO VLAŠKI<sup>1</sup>  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu  
AVGUSTINOVO UČENJE O MILOSTI

**Sažetak:** Avgustinov stav da iskupljenje čoveka nije moguće bez pomoći božje milosti može se interpretirati ne samo kao temelj koncepcije koja se formira *uprkos* slobodarskom potencijalu ranog hrišćanstva, nego i kao temelj učenja koje je unutar hrišćanskih duhovnih krugova moglo biti prihvaćeno *zahvaljujući* sopstvenom emancipatorskom smislu. Autor emancipatorski potencijal Avgustinovog shvatanja milosti pokušava da propita s obzirom na Avgustinovu kritiku delanja koje se zasniva na poštovanju zakona, da bi potom osvetlio način na koji učenje o milosti postaje značajno kako za novo, hrišćansko razumevanje vlastitosti, tako i za ontološko utemeljenje hrišćanske religije.

**Ključne reči:** Avgustin, milost, kauzalitet, zakon, sloboda, vlastitost

Avgustinovo (Augustinus) uverenje da je ljudska priroda do te mere iskvarena prvobitnim grehom Adama i Eve da čovek nije u stanju da sebe samim popravi, te da samo zahvaljujući daru koji se ničim ne može zaslužiti, božjoj *milosti* (gr. *charis*, lat. *gratia*, nem. *Gnade*, eng. *grace*<sup>2</sup>), može biti isku-

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

<sup>2</sup> Iz rečničkih odrednica saznajemo da se u grčkom jeziku terminom *charis*, koji se na naš jezik prevodi i kao „blagodat“, označavalo sve čemu se čovek mogao radovati: ljubav, usluga, milost, naklonost, usrde, dobročinstvo, korist, ali i ljubav naroda, poštovanje, blagodarnost, zahvalnost, nagrada i sl. (prema *Grčko-hrvatski rječnik za škole. Po Benseler-Kaegijevu Grčko-njemačkom rječniku*, prir. Stjepan Senc, Kr. zemaljska tiskara, Zagreb 1910., str. 999-1000). U grčkoj mitologiji *Charis* je bila žena boga Hefesta, a *Charites* (lat. *Gratiae*, „Gracije“) bio je zajednički naziv za niže boginje (najčešće tri: Eufrozina, Aglaja, Talijsa) koje su simbolizovale „miline društvenog života“ (prema *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*, prir. Mirko Divković, Naprijed, Zagreb 1980. (reprint izdanja iz 1900.), str. 456). Etimološka bliskost načina na koji se u grčkom jeziku govori o *charis* kao o usluzi, milosti i dobročinstvu i načina na koji se iskazuje zahvalnost (*eucharistia*) ne samo što se reflektuje u njenom latinskom ekvivalentu „*gratia*“, nego i osvetljava specifični religijski smisao koji je u helenskom svetu imao pojam *charis*. Kod Starih Grka, naime, *charis* je u svom religijskom značenju izražavao pre svega oblik *odnosa* čoveka i bogova koji je bio okarakterisan uzajamnošću. *Charis* se uspostavljao tamo gde čovek kroz radnje kulta iskazuje *zahvalnost* bogovima za njihovu *milost* (o tome detaljnije u Mikalson, J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010, naročito str. 14-15, 178-180). Pitanje o tome kako bi se Avgustinov, hrišćanski pojam milosti mogao posmatrati s obzirom na predhrišćansku povest ovog pojma ostaće jedna

pljen, već u očima Avgustinovih savremenika oblikovalo je sliku o hiponskom biskupu kao *hrišćanskom defetistu*<sup>3</sup>. Da takva slika nije izbledela svedoči činjenica da i danas kod nemalog broja istraživača hrišćanske patristike preovlađuje stav o Avgustinovom učenju o milosti kao izrazu „pesimističkog fatalizma“<sup>4</sup>. Ukoliko jedna koncepcija počiva na stavu da čovek može biti spasen samo božjom milošću, a da pri tom ništa ne može učiniti da se u milosti transcendensa nađe, niti može imati ikakvog saznanja o tome zašto će neko biti pomilovan, a neko drugi ne, čini se da konsekvencija takvog učenja ni ne može biti bilo šta drugo osim sumornog prizora potpuno pasiviziranog čoveka, čoveka lišenog slobode. Premda bi takav prizor lako mogao pronaći utočište u perspektivama savremene skepse prema religijskom fenomenu kao takvom, početno podozrenje prema ishodima Avgustinovog shvatanja milosti svoj plodotvorni smisao imaće tek ukoliko istraživača na koncu primora da se suoči sa stanovitim paradoksom koji po ovom pitanju karakteriše proces oblikovanja hrišćanske doktrine. Rano hrišćanstvo, kao religija čiji je sveopšti slobodarski potencijal bio vrelo njene povesne snage, *jeste* prihvatilo Avgustinovo učenje o milosti kao element crkvene doktrine.<sup>5</sup> Kako to shvatiti? Protivno uvreženim interpretativnim obrascima, pri tematizovanju Avgustinovog učenja o milosti mora se biti obazriv i prema mogućnosti da su hrišćani prvih vekova tu koncepciju naposljetku ipak prihvatili upravo *zbog* njenog emancipatorskog potencijala. U čemu se krije taj potencijal? Da bi se odgovorilo na to pitanje, neophodno je problematizovati samu srž Avgustinove etičke misli. No,

---

od implicitnih vodilja našeg izlaganja.

<sup>3</sup> Up. Simonis, W., „Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins“, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 34. Jahrgang, Heft 1/1983, str. 1-21, str. 17. U tom svetlu Avgustina su videli britanski monah Pelagije (Pelagius) i njegovi sledbenici. Oni su, za razliku od Avgustina, bili uvereni da grešni pad prvog para nije ostavio posledice po ljudsku prirodu. Ljudi se, prema pelagijancima, rađaju bezgrešni. Božja milost za pelagijance jeste *zasluga*, a ne dar. Kao takva, milost može pomoći čoveku da savlada iskušenja u koja zapada, ali se ta iskušenja, po uverenju pelagijanaca, mogu savladati i bez pomoći milosti. Docniji tzv. semipelagijanski pokret karakterisalo je uverenje da grešni pad jeste, doduše, oslabio moći čoveka, ali da su te moći i dalje dovoljne da bi zaslužio milost (prema Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, C. Dolman and T. Jones, London 1840, transl. by E. Cox, str. 135-148).

<sup>4</sup> Up. Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije: latinska patristika*, Grafos, Beograd 1982., prev. P. Vujičić, str. 322.

<sup>5</sup> Kratki pontifikat pape Bonifacija II (Bonifatius II) ostao je upamćen po njegovoj odluci iz 530. godine kojom su potvrđeni zaključci Sabora u Oranžu od 529. godine. Na taj način su „Dvadeset pet kanona“, posredstvom kojih je ovaj lokalni crkveni sabor izrazio pristajanje uz Avgustinovo stanovište u shvatanju milosti, postali deo zvaničnog učenja o veri jedinstvene hrišćanske crkve (prema Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, str. 147-148). Tekst „Dvadeset pet kanona“ u prevodu na engleski jezik može se pronaći na <http://www.monergism.com/threshold/articles/onsite/councilorange.html> (poslednji put posećeno 10.2.2018.)

potraga za takvim odgovorom osvetlice i specifičnost shvatanja vlastitosti čoveka koje se rađa sa hrišćanstvom, kao i pitanje o prirodi ontološkog utemeljenja hrišćanske religije.

## ZAKON I MILOST

Emancipatorski smisao Avgustinovog učenja o milosti može se osvetliti upoređivanjem prirode delanja koje bi se zasnivalo na uverenju da ništa istinski dobro nije moguće učiniti ako delatnik nije u božjoj milosti i dominantnog načina na koji se o prirodi delanja mislilo u trenucima kada je hrišćanska religija još uvek utemeljivala sopstvenu doktrinu. Sâmo hrišćanstvo stasava u duhovnom ambijentu u kojem se poštovanje i nepoštovanje odredbi mojsijevskog zakona smatralo merilom s obzirom na koje će pojedinac biti nagrađen ili kažnjen od ruke boga. Avgustinovo učenje o milosti u tom pogledu treba tumačiti kao *radikalizaciju* paulinske kritike postupanja čija je mera zakon. Ta je kritika kod apostola Pavla najpregnantnije izražena stavom „slovo ubija, a Duh oživljuje“ (2 Kor 3, 6)<sup>6</sup>. Avgustinova misao na istom je tragu time što pretpostavku istinskog oslobođenja ljudske volje vidi u relativizaciji značaja razumske pretpostavke o uzročno-posledičnoj vezi kao obrascu na osnovu kojeg se može shvatiti suština ljudskog delanja. Sprovođenje takve relativizacije jedan je od ciljeva kojima se Avgustin vodio osmišljavajući svoje učenje o milosti. Na koji način se ta zamisao ostvaruje?

Hiponski mislilac je uveren da se za određenog čoveka ne može tvrditi da živi valjanim životom samo na osnovu toga što je jasno da on poštuje mojsijevski, ili bilo koji drugi zakon.<sup>7</sup> Poštovati ono što zapoveda zakon još uvek nije istinsko oslobođenje volje od njenih poriva ka sebičnim, čulnim zadovoljstvima. Vrlina se ne može poistovetiti s poštovanjem zakona. Zbog toga Avgustin može da naglasi: „Pravednim se ne postaje zahvaljujući zako-

<sup>6</sup> Odlomke iz Biblije navodimo prema izdanju *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014.

<sup>7</sup> Filip Keri (Cary) s pravom napominje da Avgustinov rad na razvijanju paulinskog učenja o milosti treba biti sagledan iz povesne perspektive hrišćanstva kao religije koja brani svoju specifičnost u odnosu na religiju iz koje je potekla – u odnosu na judaizam. Isti interpretator ističe i da je snaga Avgustinovog autoriteta kroz povest hrišćanstva bila tolika da se neretko smatralo da ne postoji bitna razlika između oštrog kritičkog stava koji je, interpretirajući, pored ostalog, Pavlove poslanice, prema judaizmu zauzimao Avgustin, od stava koji je zastupao sam apostol Pavle. Naglašavajući da kritika judaizma kod Avgustina nije bila zasnovana na temeljnjem poznavanju prirode ove religije, Keri zaključuje da Pavle, za razliku od Avgustina, nije bio primarno zainteresovan za spor između hrišćanstva i judaizma, pa tako ni za „opštu psihološku istinu o razlici između življenja pod legalističkom moralnošću i uživanja u milosti-punoj religiji“, već za pitanje o preobraćenju pagana (prema Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford – New York 2008, str. 21).

nu“.<sup>8</sup> U čemu se ogleda nemogućnost zakona da čoveka koji ga poštuje učini dobrim? Kod Avgustina se granica zakonomernog postupanja osvetljava uvidom u to da je takvo postupanje utemeljeno na razumski shvaćenoj uzročno-posledičnoj vezi. Snaga zakona, prema Avgustinu, leži pre svega u *strahu od kazne* koja se iščekuje ako zakon bude prekršen. Strah, pak, za Avgustina ne može koegzistirati sa istinskom slobodom čoveka. Zakon ne ispunjava ni svoju primarnu svrhu: umesto da slabi sklonost ka rđavom postupanju, on je, naprotiv, podstiče. Razmatrajući značenja Pavlovog stava da „kroz zakon dolazi poznanje greha“ (Rim 3, 20)<sup>9</sup>, Avgustin zaključuje da sâm „slovo zakona“ uzrokuje „da greh bude znan pre nego da bude izbegnut i stoga da poraste pre nego da se smanji“<sup>10</sup>. Kako to tumačiti? Paulinski stav po kojem bez zakona nema greha u Avgustinovom učenju poprima sveobuhvatno ontološko značenje. Ono se oblikuje pre svega kroz Avgustinovo sporenje sa *manihejskom* koncepcijom o dobru i zlu kao principima po kojima jeste sve što jeste. Nasuprot dualističkom uverenju pristalica persijskog mislioca Manija, ali i protivno sopstvenim mladalačkim pogledima, za Avgustina Pavlova tvrdnja po kojoj greha nema bez zakona potvrđuje da greh, odnosno čovekova rđava dela, nisu ništa supstancijalno. Ogrešenje, ali i zlo kao takvo, postoji *samo u odnosu* na ono o šta se čovek grešeći ogrešuje. O zlu samom po sebi pogrešno je misliti kao o onome što bi moglo biti apsolutno počelo bitka. S druge strane, iz Avgustinovih razmatranja sledi da ni zakon – kao, prema paulinskom izrazu, zakon dela [lege operum]<sup>11</sup> – nije ono supstancijalno, nego da i sam ima smisao jedino ukoliko postoji ono što može da mu se opire i da se ogreši o njega. Kao što sa zakonom nastaje greh, tako i zakon kroz mogućnost nečega da se o zakon ogreši čuva sopstvenu životnost! Neophodno je na ovom mestu, međutim, obratiti pažnju na to da uzajamnost koja karakteriše odnos rđavosti i zakona kod Avgustina ne slovi karakteristikom odnosa onoga što je dobro i zakona. Ogrešenje *kao ogrešenje* jeste moguće samo time što smo već spoznali ono o šta se ogrešujemo. Kao takvo, ogrešenje jeste *po nečemu drugom*, a ne po sebi samom, ali dobro delanje *nije po zakonu* kao po onome što bi pred-

<sup>8</sup> Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, u St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 322.

<sup>9</sup> Za Avgustinovu tematizaciju odnosa milosti i zakona iz ogleda *O duhu i slovu* važni su i drugi odlomci iz iste poslanice, a naročito Pavlove reči da za želju ne bi saznao „da zakon ne kaza: Ne poželi“ (Rim 7,7), da greh „uzima povod“ kroz zapoved i da je „bez zakona mrtav“ (Rim 7, 8).

<sup>10</sup> Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 311.

<sup>11</sup> Prema Augustine, A., *De Spiritu et Littera*, Oxford at the Clarendon Press 1914, str. 45.

stavljalo njegov pretpostavljeni osnov.<sup>12</sup> Stav da dobro delamo *po božjoj milosti*, a ne po tome što poštujemo zakon, u Avgustinovom učenju ima programski značaj. Vrlim se, prema njegovom stavu, ne postaje zahvaljujući „zakonu dela“, već zahvaljujući veri da vrlina nije moguća bez pomoći milosti.<sup>13</sup>

Tvrđnja da dobro jeste po milosti vredna je dodatne pažnje. Taj stav kod Avgustina ima i smisao odbacivanja obratne tvrdnje: milost *nije po dobru*, odnosno milost nije nešto što se može zaslužiti dobrim delima. U protivnom, ona ne bi bila milost.<sup>14</sup> *Gratia* se dodeljuje isključivo – *gratis!*<sup>15</sup> Premda se takva misaona pozicija inicijalnom tumačenju otkriva kao samo jedan među delićima fatalističkog mozaika Avgustinovog učenja o milosti, njen je smisao ipak delikatniji nego što bi se to isprva dalo naslutiti. Ističući da bog ne daje milost „jer smo je bili dostojni, nego jer je htio“<sup>16</sup> i da o milosti ne treba razmišljati kao o ovozemaljskoj nagradi za uzoran život, Avgustin se upušta u polemiku sa elementima judaističkog nasleđa, ali i sa značajnim duhovnim strujanjima unutar hrišćanstva samog, poput pelagijanizma i tzv. *milenarističkog* pokreta.<sup>17</sup> Nije neopravdano tvrditi ni da Avgustin time na specifičan način polemíše s tradicijom etičkog konsekvencijalizma kao takvog. *Primarni zadatak* poricanja mogućnosti da se o milosti boga misli kao o onome što jeste *po ljud-*

<sup>12</sup> Otud u *Ispovestima* Avgustin zaključuje: „Dakle, šta god da postoji, dobro je, a ono zlo, čije sam poreklo tražio, nije supstancija, jer, kad bi bilo supstancija, bilo bi dobro“ (Avgustin, A., *Ispovesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2017., prev. T. Đurin, knjiga VII, glava 12, str. 173).

<sup>13</sup> Up. Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 322.

<sup>14</sup> Up. Augustine, A., „A Treatise on Grace and Free Will“, u St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 1280.

<sup>15</sup> Up. Mandac, M., „Uvod“, u Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., str. 140.

<sup>16</sup> Avgustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prev. M. Mandac, Knjiga IV 2, str. 347.

<sup>17</sup> *Milenarizmom* se naziva učenje koje nastaje u okvirima ranog hrišćanstva i za koje je osobena vera u nastupanje „zlatnog milenijuma“, tj. hiljadugodišnjeg Hristovog kraljevstva u kojem će hrišćani biti nagrađeni za svoj mučenički život. Kolin Mek Danel (Mc Dannel) i Bernhard Lang (Lang) umesno ukazuju na meru u kojoj je Avgustinovo učenje formiralo samorefleksiju docnijeg hrišćanstva, i to naročito na hrišćanskom zapadu. Prezrenje dobara ovozemaljskog života, kako primećuju ovi istraživači, postaje elementom hrišćanskog svetonazora u bitnom zahvaljujući Avgustinovom autoritetu, to jest zahvaljujući njegovim nastojanjima da život hrišćana – u duhu platonističke i neoplatonističke tradicije – udalji od puteva na kojima se traga za telesnom nagradom: „Do četvrtog veka, milenaristički pogledi će biti prognani, ali u drugom veku nije bilo ničeg neobičnog u zamišljanju budućeg Hristovog kraljevstva u kome će ljudsko telo dobiti ono što mu sleđuje“ (Mek Danel, K./Lang, B., *Raj: jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997., prev. Lj. Petrović, str. 76). Da je dimenzija telesnosti i zemaljske, temporalne nagrade bila veoma važna za rano hrišćanstvo, a da je na margine zapadnog hrišćanstva potom dospela i zahvaljujući Avgustinovom platonističkom okretu ka unutrašnjosti, tvrdi i Filip Kerl u spomenutoj monografiji *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul* (str. 21-22).

*skom dobru* jeste da se još jednom opozove mogućnost da se o procesu oslobađanja volje misli u okvirima razumski shvaćenog kauzalnog odnosa. Milost, za Avgustina, ne sledi za dobrim delom kao njegova spoljašnja posledica. Ona ne sledi čak ni za verom u boga, nego jeste ono što i valjanom postupanju i veri *prethodi* i što se manifestuje *kao* dobro postupanje i vera! Za razliku od koncepcije koju pripisuje pelagijancima, Avgustin ne tvrdi da čovek biva pomilovan *zbog* svoje vere, nego da veruje *jer je pomilovan*.<sup>18</sup>

Očekivanje bilo kakve drugačije „nagrade“ koja bi se dovela u vezu s pojmom milosti, za Avgustina predstavlja simptom toga da pojedinac *već nije* u milosti transcendensa. Iz Avgustinove perspektive ni obećanje večnog života hrišćanima koji su vodili valjan život ne može se adekvatno shvatiti ukoliko se pokuša posmatrati u okvirima relacije postupak-spoljašnja posledica. Milost onostranog spasenja tu se daje za sebe samu („milost za milost“), jer valjano vođenje života i samo jeste milost.<sup>19</sup> Vođen predstavama o poželjnim i nepoželjnim spoljašnjim posledicama svojih postupaka, čovek sebe svodi na mehanizam čiji je jedini zadatak dospevanje do što preciznijeg računa o odnosu uloženog truda i ostvarene dobiti ili izbegnute štete. Avgustin je razvijao svoje učenje o milosti s namerom da čoveka oslobodi takvog kalkulantskog životnog stava. Ta je namera bila jedan od presudnih faktora zbog kojih je ova koncepcija predstavljala inspiraciju za zapadno hrišćanstvo i vekovima nakon što ju je hiponski biskup obelodanio.<sup>20</sup> Avgustin na taj način anticipira Kantov (Kant) stav o primatu podsticaja u odnosu na posledice kada je o našim postupcima reč.<sup>21</sup> S druge strane, način na koji Avgustin promišlja prirodu podsticaja za valjan postupak istovremeno ga čini pretečom mislilaca poput Fridriha Šilera (Schiller), G. V. F. Hegela (Hegel) i predstavnika ranog nemačkog romantizma koji su se među prvima kritički postavljali prema kantovskoj ideji apsolutizacije etike autonomije. Kod Kanta je uvid u to da dobro postupanje

<sup>18</sup> Up. Augustine, A., „A Treatise on Grace and Free Will“, str. 1243.

<sup>19</sup> Isto, str. 1248.

<sup>20</sup> Primer takvog životnog stava predstavljala je i praksa plaćanja otkupa za praštanje onoga što je u očima zapadnog hrišćanstva poznog srednjeg veka sagledavano kao greh. Praksa prodaje tzv. indulgencija motivisala je Martina Lutera (Luther) da revitalizuje Avgustinovu tezu prema kojoj ništa osim milosti same (*sola gratiae*) ne može zaista iskupiti čoveka za njegove grehe. To uverenje avgustinovske provenijencije postalo je jedan od temelja čitavog reformatorskog pokreta u hrišćanstvu.

<sup>21</sup> Prema Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 168. Perović na istom mestu napominje da i navedenu tezu kod Avgustina „treba posmatrati u kontekstu njegovog pobijanja manihejstva“. Povodom pitanja o odnosu Kantove filozofije i Avgustinove misli videti i Fischer, N., „Augustinsche Motive in der Philosophie Immanuel Kants“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009., str. 89-110.

nije dobro već time što je u saglasju s onim što nalaže moralni zakon razvijan u pravcu ključnog stava da se određen čin može smatrati valjanim samo ako nastupa iz čiste dužnosti, zarad moralnog zakona samog. Avgustinovo stanoviše, pak, otvara misaoni pogled ka stavu da dobro delanje svojim principom suštinski transcendirira sferu zakonomernosti čak i ako se o zakonu misli kao o unutrašnjem regulativu našeg delanja. Istinsko oslobađanje čoveka od tere-ta onoga čulnog kod Avgustina nastupa iz *ljubavi* [charitas] same. Ta se ljubav ospoljava kao ljubav prema dobrom i pravednom.

Važno je napomenuti da u Avgustinovom učenju postupanje iz ljubavi prema dobrom i pravednom ne implicira potpunu delegitimizaciju mojsijevskog zakona. Avgustin u tome ostaje pri jednom od temeljnih stanovišta novo-zavetne „Besede na gori“. Hrist tu govori: „Ne mislite da sam došao da ukinem Zakon ili Proroke; nisam došao da ukinem nego da ispunim. Jer zaista vam kažem: Dok ne prođe nebo i zemlja, neće nestati ni najmanjega slova ili jedne crte iz Zakona dok se sve ne zbude“ (Mat 5, 17-19). Za Avgustina, time što nastupa ljubav prema zapovestima zakona, zakon biva ispunjen po svom sadržaju. No, po svojoj zapovednoj formi – ako se hoće: po svom „slovu“ – on istovremeno *kao zakon* postaje izlišan.<sup>22</sup> Na taj način Avgustin reflektuje suštinsku paradoksalnost Hristovog poslanja po kojoj on jeste „i *nomomah* i *nomofilakes*, dakle, i *rušitelj* i *branitelj* ’zakona i proroka“.<sup>23</sup> Rušenje i potpuno ispunjenje zakona jedinstven su proces! Čovek čini najviše što može time što nešto čini iz ljubavi, ali mu ne može biti zapovedeno da postupa iz ljubavi, kao što ne postoji ni strah koji bi proizveo takvu ljubav. Ljubav prema valjanom delanju ne može biti pitanje izbora i odluke pojedinca, niti je nešto što se može zaslužiti. Takva je ljubav za Avgustina naprosto *dar*, božja milost: „Jer ko god da je čak i radio ono što zakon zapoveda, bez pomoći duha milosti, postupao je na osnovu straha od kazne, a ne iz ljubavi prema pravednosti [amore justitiae]“.<sup>24</sup> U duhu paulinskog poistovećenja božjeg zakona s ljubavlju

<sup>22</sup> Up. Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, California 2012, transl. by J. L. Kosky, str. 153.

<sup>23</sup> Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 163.

<sup>24</sup> Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 316; prema originalu: St. Augustine, *De Spiritu et Littera*, str. 34. Međusobni odnos termina uz pomoć kojih govori o istinskoj, duhovnoj ljubavi – *caritas*, *amor*, *dilectio* – Avgustin eksplicitno objašnjava u četrnaestoj knjizi svog voluminoznog dela *O državi božjoj*. Umesto da se misli „da je jedno *dilectio* (privrženost), ili *caritas* (dobrohotnost) a drugo *amor* (ljubav)“, hiponski mislilac napominje da je njegova namera da pokaže kako Biblija takvu razliku ne pravi. Nasuprot ljubavi koja se izražava ovim terminima ostaju reči „*cupiditas* (želja, žudnja) i *concupiscentia* (hlepnja, želja)“, koje se mogu shvatiti „samo u smislu zla“, odnosno čulne požude (Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., prev. T. Ladan, knjiga XIV 7,2, str. 247). U svojoj studiji o povesti pojma ljubavi Karter Lindberg (Lindberg) ističe da način na koji Avgustin govori o ljubavi svedoči o tome da najznačajniji predstavnik hrišćanske patristike

(Rim 8, 7), Avgustin o takvoj ljubavi prema pravednosti govori kao o *izlivu* ljubavi boga prema ljudima. Protivno starohelenskim pozicijama, po kojima se pravednost poimala u svojoj zasnovanosti na principima mere i ekvivalencije, hrišćanski „zakon ljubavi“ kod Avgustina se ustanovljuje kao veličanje *rasipnosti, suviška*.<sup>25</sup>

Da bi posvedočio o koherentnosti vlastitog učenja, ali i da bi još jednom potvrdio doslednost paulinske doktrine, Avgustin se na karakterističan način suočava s jednim stavom iz Pavlove „Poslanice Rimljanima“ koji, na prvi pogled, dovodi u pitanje programski stav prema kojem iskupljenje nije pitanje zasluga za dobro delanje, već sâmo dobro delanje jeste *po* iskupljenju i da kao takvo *jeste* čovekov bitak u milosti transcendensa. Pavle, naime, piše da „nisu pravedni pred Bogom oni koji slušaju zakon“, nego da će opravdani biti „oni koji ispunjavaju zakon“ (Rim 2,13). Srodno aristotelovskom razlikovanju suštinske i akcidentalne predikacije<sup>26</sup>, Avgustin u svom ogledu *O duhu i slovu* sprovodi delikatnu analizu logičke strukture nekolicine različitih stavova. Razmatrajući stav „Oni koji ispunjavaju zakon biće opravdani“, Avgustin pokazuje da ispunjavanje zakona *jeste* samo iskupljivanje, opravdanje. Iskupljenje, u tom smislu, zapravo prethodi, a ne sledi za pravednim delima! Pravednik jeste pravednik upravo time što je već našao božje opravdanje: „Možemo znati da oni nisu drugačije oni koji ispunjavaju zakon sem ako su opravdani, pa se opravdanje ne gomila kod njih naknadno kao kod onih koji ispunjavaju zakon, nego opravdanje prethodi njima kao onima koji ispunjavaju zakon“.<sup>27</sup>

i po ovom pitanju stoji na raskršću hrišćanskog i paganskog sveta. Dok pojmom *amor* jeste na tragu platonovskog pojma *eros* kao ljudskog traganja za ispunjenjem, pojmovi *caritas* i *dilectio* po svom smislu odgovaraju hrišćanskom pojmu *agape*. O hrišćanskom pojmu *agape* Lindberg piše kao o ljubavi „koja ne zavisi od rezultata“ i kao o „bezuslovnoj ljubavi boga prema smrtnicima“ koja „poziva smrtnike da odgovore bezuslovnom ljubavlju prema drugima“. *Agape* kao takvo jeste dar, *milost* (prema Lindberg, C., *Love. A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 2008, str. 31 i dalje).

<sup>25</sup> Up. Ratzinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić, str. 235-236.

<sup>26</sup> Up. Aristotel, „Kategorije“, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. U. Blagojević, str. 5-9. Avgustin je, prema sopstvenom svedočenju, Aristotelov spis o kategorijama – u kojem je distingviranje suštinske i akcidentalne predikacije od presudnog značaja – upoznao oko dvadesete godine života. Proučavanje ovog spisa Avgustina je podstaklo da i boga pokuša da pojmi uz pomoć aristotelovskog kategorijalnog sistema: „... Jer sam i tebe, Bože moj, čudesno jednostavnog i nepromenljivog, kroz tih deset kategorija, misleći da one sve obuhvataju, pokušavao da shvatim, kao da si ti potčinjen svojoj veličini i lepoti, kao da su one u tebi, kao u nekom subjektu, kao u nekom telu, a ti si upravo sam svoja veličina i sam svoja lepota“ (Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga IV, glava 16, str. 109). Iako rezultat ovih svojih nastojanja ocenjuje kao negativan, jasno je da je upravo takav ishod bio od ključne važnosti za Avgustinovo promišljanje ontoloških temelja hrišćanstva.

<sup>27</sup> Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 361.



Avgustin tako ponovo ističe da ne osporava važnost poštovanja zapovesti na kojima se gradi judeo-hrišćanska civilizacija, već da poriče da to poštovanje jeste ono čemu se, pri radu na doktrinarnom utemeljenju hrišćanske vere, treba pridavati ontološki prioritet. Osporavanje ontološkog prioriteta poštovanja zakona ponovo se pokazuje i kao naličje procesa *razvlašćenja* čoveka u pitanjima koja bi se ticala njegove *vlasti* nad sopstvenim porivima ka onome rđavom. Smisao tog razvlašćenja, međutim, ne može se adekvatno interpretirati ukoliko se ne postavi pitanje *šta za Avgustina uopšte jeste vlastitost čoveka* i u kakvom je odnosu Avgustinovo shvatanje milosti s njegovim shvatanjem vlastitosti.

### RAZVLASTITI VLASTITOST?

Premda je naše izlaganje svoj početni oslonac pronašlo u opštoj predstavi o Avgustinu kao o misliocu koji svojim shvatanjem milosti programski odbacuje mogućnost da se čovek vlastitim sredstvima oslobodi tereta prvobitnog greha, ta opšta predstava svoj pojmovni smisao može obelodaniti samo ako se povede pitanjem o tome šta za Avgustina jesu „vlastita čovekova sredstva“, ali i šta za ovog mislioca jeste sama vlastitost. To pitanje u tesnoj je vezi s pitanjem o načinu na koji Avgustin tumači starozavetnu pripovest o grešnom padu Adama i Eve. S obzirom na značenje koje pridaje prvobitnom grehu, moguće je kod Avgustina razlikovati *dva* načina razmišljanja o vlastitosti čoveka.

O kojim načinima tu može biti reči?

Za Avgustina nema mesta sumnji da je ljudska priroda toliko korumpirana grehom da čovek sâm ne može pronaći izbavljenje. Šta je za Avgustina predstavljao pad prvih ljudi kada su mu posledice tog događaja izgledale tako dramatično? Za Avgustina je, rečju, odluka Adama i Eve da okuse plod zabranjenog drveta značila ospoljenje čovekove želje da pokaže da *može sam*, da ima snage da bude nezavisan u odnosu na svog tvorca. Utoliko, prema Avgustinu, prokletstvo ljudskog roda *nije* prosta naknadna kazna, tj. spoljašnja posledica izbora prvih ljudi da slede *svoju* volju umesto božje, već sam takav sebičan izbor *jeste* prokletstvo.<sup>28</sup> Taj je izbor počinjen „iz oholosti“, iz žudnje za „izopačenim uzdignućem“.<sup>29</sup> Saglasno pridavanju primata podsticajima u od-

<sup>28</sup> Značenja u kojima se u našem jeziku pojavljuje pridev „proklet“ mogu dobro izraziti ono što je po pitanju prokletstva čoveka zapravo bila Avgustinova namera. U našem jeziku, naime, neko se može nazvati prokletim zbog toga što trpi posledice spoljašnjeg faktora koji se naziva „kletvom“ ili „prokletstvom“, ali isto tako se prokletim naziva i onaj koga karakteriše sebičnost, škrtost. U potonjem smislu pojedinac nije „proklet“ *zbog toga* što je škrt i sebičan, nego upravo *time* što jeste takav. U tom kontekstu treba promišljati Avgustinovu interpretaciju prokletstva koje je na pleća ljudskog roda palo grehom prvog para.

<sup>29</sup> Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 269.

nosu na posledice čina na koje smo već ukazali, ni povodom greha Avgustin ne tvrdi da je sam predmet koji se grehom stiče ono zbog čega se čovek zaišta odlučuje na greh. Umesto posledica sagrešenja, samo sagrešenje jeste ono što je zapravo privlačno. Ono što je zabranjeno čoveku se sviđa baš zbog toga što je zabranjeno, a kršenjem zabrane – ma kako ona znatna ili neznatna bila – čovek oponaša boga i stvara „mračnu sliku“ sopstvene svemogućnosti.<sup>30</sup> Takva svemoć u stanju je da ruši, ali ne i da istinski stvara. Prvobitni greh, stoga, kod Avgustina jeste čovekovo *napuštanje* počela „uz koje duša treba prionuti“ dok čovek istovremeno postaje „na neki način, sâm sebi počelom“.<sup>31</sup>

Prevladavanje individualističkog shvatanja vlastitosti za Avgustina ne predstavlja nagradu za veru u boga. Sama vera tu, ponovo, već jeste iskupljenje, i to kao vera da dobra dela čoveka jesu *dela boga u čoveku* i božja milost. Zla dela pak jesu dela čoveka samog, ali takva čovekova „samost“ ujedno je, prema Avgustinu, božji sud.<sup>32</sup> Spoznaja božje milosti kod Avgustina, dakle, nema karakter saznanja nečega puko predmetnog. *Ona je uvek istovremeno i samospoznaja čoveka kao onog ko svojim dobrim delima u toj milosti uživa i na taj način prihvata dar milosti kao dar*. Spoznaja božje milosti pitanje je unutrašnjeg stava vlastitosti, kao što je i sam takav stav istovremeno dar. Takvo stanovište dopušta da se jasno odgovori na pitanje da li čovek kod Avgustina bilo šta može učiniti sam. Čovek može da postupa sam, ali sve što može učiniti iz uverenja da su mu vlastite moći dovoljne zapravo je samo potvrđivanje toga da nije uspeo da se oslobodi svojih sebičnih potreba i da nije *istin-ski* slobodan.<sup>33</sup> Kao što je istinska *libertas* za Avgustina na delu onda kada slobodna volja (*liberum arbitrium*), koja može birati i ono zlo, bira ono što je dobro<sup>34</sup>, tako za Avgustina i o vlastitosti čoveka može biti reči kao o onome što se shvata individualistički, ali i kao o onome što s pozicija individualistički shvaćene vlastitosti jeste njena potpuna deindividualizacija i razvlašće-

<sup>30</sup> Prema Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga II, glava 6, str. 70.

<sup>31</sup> Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 269.

<sup>32</sup> Prema Avgustin, A., *Ispovesti*, knjiga X, glava 4, str. 236.

<sup>33</sup> Kada je reč o odnosu milosti prema neposrednoj prirodosti i tzv. prirodnim sposobnostima čoveka kojima pripada i razum, Avgustin naglašava da se delovanjem milosti ljudska priroda popravlja umesto da se poriče. Zahvaljujući milosti, sasvim precizno, čoveku postaje moguće da ponovo živi na način *imago Dei*, a to, prema Avgustinu, jeste istinska ljudska priroda (prema Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 365). Stav da milost oslobađa i kontroliše ljudske prirodne sposobnosti tematsko je uporište Avgustinovog ogleada *O prirodni i milosti* (videti St. Augustine, „A Treatise on Nature and Grace“, u Augustine, A., *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis, str. 396-490).

<sup>34</sup> Prema Žilson, E., *Filozofija u srednjem veku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1997., prev. D. Janić, str. 112.

nje. Ako se o želji za porokom govorilo kao o želji za „izopačenim uzdignućem“, kod Avgustina se istinskim uzdignućem čoveka smatra njegova dragovoljna pokornost, poniznost i poslušnost prema volji transcendensa kao volji koja ga jedino može osloboditi poroka. Istinska vlastitost čoveka za Avgustina jeste negacija onoga što se razumskim znanjem shvata kao vlastitost. Istinsku vlastitost Avgustin – u duhu platonizma, ali i Hristovih reči „ko hoće život svoj da sačuva, izgubiće ga; a ako ko izgubi život svoj mene radi, naći će ga“ (Mt 16, 25) – ontološki utemeljuje kao *proces prijanjanja uz ono što istinski, najviše jeste*, odnosno uz boga kao onoga „qui summe est“. <sup>35</sup> Individualističko oblikovanje vlastitosti, naprotiv, jeste približavanje ništavilu iz kojeg je čovek stvoren: „Žudeći više biva manjim onaj tko izabire da sâm sebi dostaje, i tako otpada od Onoga koji mu istinski dostaje“. <sup>36</sup>

Vlastitost, kao proces sopstvenog uspostavljanja koji je na delu kroz odnos čoveka prema bogu, aktualizuje se i posredno – kroz odnos čoveka prema drugim ljudima. Ako se uzima u obzir da Avgustin vlastitost suštinski misli *iz odnosa* <sup>37</sup>, postaje lakše pronaći odgovore na najčešće primedbe koje se upućuju Avgustinovom učenju o milosti. Te se primedbe obično iskazuju kao varijeteti pitanja „zašto je neko u milosti, a neko drugi ne?“ ili „zašto bih na bilo koji način bio odgovaran za prestup koji su svojom voljom počinili drugi?“

Avgustinova razmatranja dopuštaju da se osmisle dve strategije odgovora. S jedne strane – rečeno terminologijom jednog od modernih filozofa koji su se pohvalno izražavali o Avgustinovom učenju o milosti, Artura Šopenhauera (Schopenhauer) – milost ne pripada sferi važenja „načela razloga“ <sup>38</sup>. U tom bi pogledu i samo pitanje o spoljašnjem razlogu zbog kojeg je neko u milosti – poput pitanja o tome zašto je neko slobodan – izražavalo unutrašnju protivrečnost. Vredi ipak napomenuti i da činjenica da delatnost milosti transcendiraju granice razložnosti kod Avgustina ne znači da se milost proglašava nečim naprosto iracionalnim. Svest o delatnosti milosti kao o onome što je s onu stranu razumskosti kao razložnosti za Avgustina jeste *istinska mudrost*. Takva svjest jeste najviša kontemplacija, obelodanjenje boga čoveku. <sup>39</sup> S druge stra-

<sup>35</sup> Avgustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, knjiga XIV 13,1, str. 270 i 271.

<sup>36</sup> Isto, knjiga XIV 13,2, str. 273.

<sup>37</sup> Prema Popović, U./Đurin, T., „Trinaest knjiga Avgustinovih *Ispovesti*“, u Avgustin, A., *Ispovesti*, Isto, str. 18.

<sup>38</sup> O Šopenhauerovoj recepciji Avgustinovog učenja o milosti detaljnije u Kosler, M., „Eine höchst überraschende Uebereinstimmung“. Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, str. 111-125, o shvatanju milosti str. 113-114.

<sup>39</sup> Up. Augustine, A., „A Treatise on the Spirit and the Letter“, str. 351. Ne čudi, stoga, što

ne, odgovor može krenuti u pravcu problematizacije zajedničkog korena oba navedena pitanja. Taj koren krije se u pretpostavci da Avgustin pri koncipiranju učenja o milosti u vidu ima samo individualističku predstavu o čovekovoj vlastitosti. Sa Avgustinovog stanovišta pak drugi čovek ne bi smeo slovi-  
ti *apsolutno tuđim*. I sama hrišćanska religija zasnovana je na tvrdnji da u očima transcendensa razlike među pojedincima, porodicama, narodima i sl. ostaju lišene bezuslovnog prava. Greh se tu hoće posmatrati kao sveljudski, a ne kao privatni, kao što i činjenica da neko nalazi milost, a ne neko drugi, ne bi morala da znači da se onome ko se našao u milosti to dogodilo umesto drugog, nego radije baš *zarad njega*<sup>40</sup>. Iz Avgustinove perspektive, isto tako, onaj ko jeste u božjoj milosti – samim tim što jeste *u milosti* – neće želeti da milost sebično zadrži za sebe. Zbog toga Avgustin može da o jednoj od ličnosti koje starozavetno predanje zna kao praoce jevrejskog naroda, Isaku, zabeleži da on „ispravno označuje djecu milosti, građane slobodnoga grada, dionike vječnoga mira, *gdje nema ljubavi osobne i nekako zasebičke volje*, nego ljubav što se raduje zajedničkome i nepromjenjivome dobru, te tako tvori *jedno srce* od mnogih“.<sup>41</sup>

Ostaje da se postavi pitanje da li to *apsolutno tuđe* jeste bog.

\*\*\*

Učenje o milosti kod Avgustina je osmišljeno kao ključni momenat u procesu ontološkog utemeljenja hrišćanske religije, a ne samo kao prilog etičkoj i antropološkoj hrišćanskoj doktrini. Kako shvatiti tu tvrdnju? Za hiponjskog mislioca pojam milosti ima presudan značaj kao način da se misaono artikuliše delatnost apsoluta. Ta delatnost transcendirna način na koji se razumskoj refleksiji otkriva priroda odnosa između uzroka i posledice ili između sredstva i cilja. Bivajući razrešena mogućnosti da bude posledica bilo kog uzroka koji bi bio nešto drugo u odnosu na nju samu, ali i bivajući razrešena mogućnosti da bude sredstvom za bilo kakvu svrhu povrh sebe same, mi-

---

Avgustin u istom ogledu (str. 331) značajno mesto dodeljuje rečima iz starozavetnih „Premudrosti Solomonovih“ „... a od razuma [lat. sapientia, gr. phronesis] je to znanje čija je blagodan [lat. donum, gr. charis]“ (PremS 8, 21). Navod upoređen s tekstom Septuaginte i Vulgate uz pomoć veb-stranice <https://www.sacred-texts.com/bib/poly/wis008.htm> (poslednji put posećena 8.2.2018. godine).

<sup>40</sup> Prema Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, str. XI.

<sup>41</sup> Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XV 3, str. 319 (podvukao S. V.). Agostino Trape i zbog toga može da istakne da u temelju Avgustinove zamisli božje države jeste „društvena ljubav“, dok je zemaljska država „utemeljena na privatnoj ljubavi“ (Trape, A., „Uvod u knjige XI-XIV“, u Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Isto, str. LII).

lost jeste način na koji se religijskoj svesti obelodanjuje ono što jeste apsolutni uzrok svega što jeste. Za Avgustina, kao i za hrišćansku religiju uopšte, takav uzrok jeste bog-tvorac. Tvorac koji stvara po milosti, s onim stvorenim nije u uzajamnom odnosu. Kao apsolutni uzrok, on nije uzrok po tome što uzrokuje posledicu, i to zbog toga što posledica – tj. ono stvoreno – pre čina stvaranja naprosto *nije*. Tvorac, prema Avgustinu, naprosto *jeste*. On nije u mogućnosti da ono stvoreno stvara zbog svoje bolećivosti, koristoljublja, nedostatnosti itd., zbog toga što *nije u mogućnosti*, već jeste *jeste sâmo*. Sve stvoreno, uključujući i ljudsku volju, jeste *po onome koji istinski jeste*.<sup>42</sup> U tom smislu potpuno se opravdanim pokazuje zaključak da se Avgustinovo učenje o milosti temelji na transpoziciji zamisli o asimetričnom kauzalitetu božanskog stvaranja *ex nihilo* na pitanje o prirodi odnosa ljudske delatnosti prema delatnosti onoga apsolutnog.<sup>43</sup>

Za Avgustina, postupanja ljudi kao stvorenih bića jesu život apsolutne delatnosti same. Preciznije, čovek jeste na način apsolutne delatnosti time što sopstvena dela zna kao manifestacije onoga što apsolutno nadmašuje svaku individualnost. Time ih – kao ono što jeste po milosti, a ne po zasluži – čini kao dela čistog *milosrđa*: bez spoljašnjeg uzroka i bez bilo kakve spoljašnje svrhe. Zla, sebična dela varljivo su sjedinjenje bitka i nebitka: ona *jesu* utoliko što je, prema Avgustinu, bog učinio da delatnik jeste, ali *nisu* zbog toga što otpadaju od onoga što *apsolutno najviše* jeste.<sup>44</sup>

Iako u svojim predavanjima o povesti filozofije nije posvetio značajniji prostor pitanju o karakteru Avgustinove filozofske misli, Hegelov načelni stav o hrišćanskoj teologiji milosti iz njegovih *Predavanja o filozofiji religije* instruktivan je i kada se nastoji osvetliti ono po čemu Avgustinovo shvatanje milosti jeste predstavljalo progresivan korak u hodu ljudske duhovnosti. Protivno predstavama po kojima teza o neophodnosti božje milosti obesmišljava ljudski aktivitet, Hegel pokazuje da je tom tezom, s obzirom na ono što ona jeste za pojmovno mišljenje, ljudskom aktivitetu zapravo priznato najviše moguće dostojanstvo. Učenjem o milosti savladava se jaz između onoga ljudskog i onoga božanskog, jer se otkriva mogućnost da se misli *identitet* ljudske i božanske delatnosti: „Trebam se dovesti u sklad s time da u meni prebiva duh, da sam duhovan (...) Ono što se pojavljuje kao moje djelovanje tada je božje de-

<sup>42</sup> Marion i zbog toga može da primeti da kod Avgustina nije moguće misliti o konfliktu između milosti i volje kao o suštinskom konfliktu, jer bez milosti ni volja kao volja *nije* (Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, str. 173).

<sup>43</sup> Prema Hanby, M., *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003, str. 82.

<sup>44</sup> „... da postoji kao narav, to je po tome što ju je Bog stvorio; a da otpadne od onoga što jest, to je po tome što je stvorena iz ničega“ (Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Knjiga XIV 13,1, str. 271).

lovanje, a također je i obratno<sup>45</sup>. Da je reč o učenju koje je od supstancijalnog značaja za ljudsku duhovnost, Hegel pokazuje i time što napominje da je reč o stanovištu kojim se prekoračuju granice modernog (kantovskog!) moralnog stanovišta svesti. Za moralnu svest dobro, kao ono božansko, u ljudskom svetu tek *treba* da bude uspostavljeno i kao takvo ostaje u većitoj opreci naspram onoga što *jeste*. Hegel jednako precizno sagledava i ono što predstavlja glavnu teškoću s učenjem o milosti: premda se učenjem o milosti *po pojmu* obelodanjuje identitet onoga ljudskog i onoga božanskog, religijska svest, koja to učenje prihvata kao svoje, istovremeno se vraća predstavi o njihovoj razdvojenosti i o delovanju božje milosti misli kao o nečem tuđem, u odnosu na koje je apsolutno inferiorna.<sup>46</sup>

Nije, međutim, pre nagljeno reći da takva teškoća nije u osnovama samo Avgustinovog učenja o milosti, već religijske svesti kao takve.

## LITERATURA

- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. U. Blagojević.
- Augustine, A., *Anti-Pelagian Writings* (Schaff, Ph. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 5), T&T Clark, Edinburgh 1887, transl. by P. Holmes and R. E. Wallis.
- Augustine, A., *De Spiritu et Littera*, Oxford at the Clarendon Press 1914.
- Augustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prevod i uvod (str. 9-243) M. Mandac.
- Augustin, A., *O državi božjoj. De Civitate Dei. Svezak drugi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., prev. T. Ladan, predgovor Trape, A., „Uvod u knjige XI-XIV“, str. VII-LIV.
- Avgustin, A., *Ispovesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2017., prev. T. Đurin, predgovor Đurin, T./Popović, U., „Trinaest knjiga Avgustinovih *Ispovesti*“, str. 5-38.
- Augustin, A., *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009., prevod i uvod (str. 9-243) M. Mandac.
- Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, Oxford – New York 2008.
- Döllinger, J. J. Ig., *A History of the Church II*, C. Dolman and T. Jones, London 1840, transl. by E. Cox.
- Fischer, N., „Augustinsche Motive in der Philosophie Immanuel Kants“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von*

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov, str. 178.

<sup>46</sup> Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije II*, str. 146.

- 
- Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009., str. 89-110.
- Hanby, M., *Augustine and Modernity*, Routledge, New York 2003.
- Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I-II*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov.
- Kosler, M., „Eine höchst überraschende Uebereinstimmung‘. Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer“, u Fischer, N. (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2. Von Descartes bis in die Gegenwart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, str. 111-125.
- Lindberg, C., *Love. A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 2008.
- Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije: latinska patristika*, Grafos, Beograd 1982., prev. P. Vujičić.
- Marion, J.-L., *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press, Stanford, California 2012, transl. by J. L. Kosky.
- Mek Danel, K./Lang, B., *Raj: jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997., prev. Lj. Petrović.
- Mikalson, J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Ratzinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić.
- Simonis, W., „Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins“, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 34. Jahrgang, Heft 1/1983, str. 1-21.
- Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014.
- Žilson, E., *Filozofija u srednjem veku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 1997., prev. D. Janić.

### Veb-stranice:

<http://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/councilorange.html>

<https://www.sacred-texts.com/bib/poly/wis008.htm>

STANKO VLAŠKI  
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

## AUGUSTINE'S DOCTRINE OF GRACE

**Abstract:** Augustine's thesis that redemption of man is not possible without the assistance of God's grace could be interpreted not only as the basis of a doctrine which is formed *in spite of* libertarian potential of early Christianity, but also as the basis of the doctrine which could have been accepted within the Christian spiritual circles *thanks to* its emancipatory sense. The author tries to examine the emancipatory potential of Augustine's understanding of grace considering Augustine's critique of action which is based on the respect for the law, and then he shows the way the doctrine of grace becomes significant for the new, christian understanding of the self and for the ontological foundation of Christian religion, too.

**Keywords:** Augustine, grace, causality, law, freedom, self

*Primljeno: 27.02.2018.*

*Prihvaćeno: 14.05.2018.*