

Мирјана Стефановски*

ЉУБАВ И ЗАКОН У АВГУСТИНОВОЈ ЕТИЦИ

Појмом етичке воље – љубави којом се воли или мрзи чежња за добром или склоношћу ка злу, две у човеку сукобљене љубави, велики учитељ хришћанске етике уздиже јалош човека у достојанству моралног и слободног бића. Љубав љубави је способност моралног вредновања и вредносног самоприсуђивања. Но, што је уједно и морално осећање, јединствен етички и емоционални сјај. И најзад, што је моћ самопринуде и моралног самоодређења. Као уман избор, морално присуђивање значи увиђање универзалних и непроменљивих одредби вечног закона, значи сазнају добра. Као слободан избор, морални суд значи свесно и вољно прихватање тих одредби, значи љубав према добру. Етичка воља, која је услов моралног самоодређења, изискује да разборити и слободан избор постане утврђен и постојан морални и емоционални сјај и, уједно, претпоставља врлину као моралну снагу те умне љубави. Конечни љубави у Августиновој етици обједињују се сазнаја добра и љубав према добру, и превладава природности појмова љубав и закон.

Сагласношћу закона и љубави почива на фундаменталном појму реда. Ред је ваљан распоред различитих ствари, сваке на припадајуће јој место. Исправан положај у природи природе (*locus naturalis*) оно је место где свака природа постоји себи својствену сврху и остварује јуну меру, савршености властитиошћу бића. Природни закон (*lex naturalis*), представљајући уједно и иманентни примарни порив и одређење сврхе човека, јесте ушиснути појам (*notio impressa*) о темељној норми природног реда (*lex aeterna*), моћ сазнаје свеобухватне и осмишљене уређености ствари. Морално самоодређење, ошћу, значи саображавање властитије природе шом универзалном регу, остварење исправног реда унутар самог човека саобразно праведном регу природи. И јер је праведности исправно приклањање љубави, а врлина уређена љубав, правда и врлина сливају се у јединствену дефиницију – *ordo amoris* – ред љубави.

Кључне речи: Божански закон. – Врлина. – Људска природа.

I

Појам љубави средишњи је и обједињујући појам композиционе целине *De civitate Dei*,¹ дела које ће обележити векове.

* Др Мирјана Стефановски, ванредни професор Правног факултета у Београду.

1 Sancti Aurelii Augustini episcopi *De civitate Dei libri XXII*, recensuit B. Dombart, vol. I–II, Lipsiae 1863. У раду су коришћени енглески преводи: *The City of God by Saint Augustine*, translated by J. Healey, London 1942; *Saint Augustine, The City of God*, translated by G.G. Walsh, D.B. Zema, G. Monahan and D. J. Honan, New York 1958; као и превод на хрватски првих десет књига: Аурелије Аугустин, *О држави Божјој, De civitate Dei*, св. I, Загреб 1982.

Да бисмо се упутили ка разумевању Августиновог појма љубави, ваља поћи од његовог трагања за пореклом зла у коренима људске природе. Догма о првородном греху темељна је за Августиново схватање људске природе. Могућност греха почивала је у слободној вољи, у слободи избора – *liberum arbitrium*, која је суштинско одређење човека. У слободној вољи уврежен је корен и добра и зла. Зло управо и настаје изопачењем воље, устајањем воље против установљеног универзалног поретка ствари у тежњи да се преиначи природни ред. Оно свој извор има у злоупотреби слободе воље, избором да се она сама, властита воља, уздигне као свемоћна. Самољубље је породило гордост, „жалац“ и душу греха, а гордост је нагнала човека да пожели да познањем добра и зла постане раван Богу. Дух гордости јесте побуна створеног против Творца, изопачење природе која се, хотећи да буде „самодовољна“, окреће од извора бића ка ништавилу. Због охолости (супербија), човек је пожелео да сам себи буде највеће добро и одступио је од Добра самог и од извора свег добра.²

Лик човека у Августиновом разумевању људске природе драматично је подвојен лик. Смештен у сам центар на размеђи супротстављених светова, људску природу твори пресек двоструких и умножених или надограђујућих поларности: ништавило – биће; материјално – духовно; чулно – умно; животињско – анђеоско; земаљско – небеско; смртно – бесмртно; пролазно – вечно; дијаболско – божанско. То је онтолошка двојност која се изводи из јединственог дела божанског стварања и тиме пориче метафизички дуализам супстанцијалности зла. Биће створено по лику Божјем, човек је начињен да хода усправно са очима управљеним ка небу, створен је добрим и слободним од нужности греха и смрти. Али, створен из ничега, обележен је и „жигом ништавила“, својствима несавршености и непостојаности створене природе. Ово изворно двојство људске природе првобитно је било само латентно, садржано у слободи могућег избора и оног противстављеног другог.³ А када је човек оholо посегао за божанском моћи и, одступивши од извора живота и добра, подвргао се смрти и потчинио злу, боголика душа његова окована је законом смрти и греха и растворио се бездани понор расцепа у људској природи.⁴

2 *De civ. Dei*, XII, 1; XIV, 13; XII, 8; *Confessionam libri XIII* (хрватски превод: Св. Аурелије Аугустин, *Исповијесци*, Загреб 1973), VII, 5, 17, 22. У *Исповијесцима* је садржана речита приповест о томе колико је дуго и како интимно и дубоко проблем порекла зла заокупљао Августина, од првих трагања за одговором у манихејском дуализму до новоплатонизма и тумачења хришћанске догматике (*Confess.*, V, 18–20; VII, 3–7, 17, 22). Видети и: Г. Г. Мајоров, *Формирање средњовековне филозофије. Латинска њајирисџика*, Београд 1982, стр. 302–303, 308–311, 314, 319–323; А. Трапе, „Теологија“, увод у: Аурелије Аугустин, *О држави Божјој*, стр. LVI–LXII. Такође и особену психолошку интерпретацију Августинове биографије: R. West, *St. Augustine*, Edinburgh 1933.

3 *De civ. Dei*, XII, 24; XIV, 13; XV, 21; XXII, 22, 24

4 *De civ. Dei*, XIV, 11; *Confess.*, XIII 16.

Наднесен над дејџом колевком, Августин види сина човечјег у неправди зачетог и у греху у мајчиној утроби отхрањеног. То слабашно, неразумно створење, разуздана самовоља већ напаја жудњом да удовољи сваком свом прохтеву и наметне властиту вољу, а урођена себичност нагони га да, бледо од љубоморе, мотри „мрким погледом свога друга на сиси“.⁵ Од детета које је живело и један дан на земљи, нема човека који би био без греха. „Сав људски род бијаше у првом човеку“ када је учинио грех и примио осуду. Јер злом и смрћу изопачена је била природа људска и кроз наслеђе природе распрострло се на све наслеђе греха. Као кобно наследство прима се рођењем искварена људска природа, потчиње-на греху, подложна злу и смртна.⁶

Саздан са граничном природом између анђеоске и животињске, човек је био позван да ту двојност превлада уздицањем у надљудску, анђеоску сферу. Али сопственом вољом изопачен демонском охолешћу и жудњом за моћи, срзао се на разину зверског, суновратио у провалију порока и ниже чак од животињског.⁷ У бездане поноре људске душе загледан је Августин када, рецимо, приповеда о свом драгом ученику и пријатељу Алипију који се, повучен вртлогом живота, заразио болесном страшћу за гладијаторским играма. Тај млади човек, иначе добар и честит, угледног порекла, имућан и образован, предавао се у циркусу најокрутнијим ужицима и сладострасно је упијао у себе бес и дивљаштво, „наслеђивао се злочиначком борбом и опијао крвавом насладом“. И зло у њему мамило га је да се увек поново враћа пороку који му је растакао душу.⁸

Августин познаје опојну сладост пожуде и увиђа њену страшну моћ. „За тим сам и ја чезнуо, окован не туђим жељезом, него својом жељезном вољом. Моју је вољу држао у ропству непријатељ и од ње ми сковао ланце и у њих ме сапео. Јер из покварене воље родила се пожуда, и док сам робовао пожуди, родила се навика, и како се нисам опирао навици, родила се нужда.“⁹ Окован властитом самовољом као изопачењем воље, човек је изгубио првобитну слободу, будући да је избор који чини воља истински слободан само ако је воља неспутана. Хришћански писац овде назначује парадокс слободе као феномена моћи воље. Јер воља која је стремилa да се искаже као аутономна и свемоћна, да се потврди у неограниченој слободи да изабира, слободна и за зло као и за добро, самим избором је истовремено и потврдила и поништила слободу и из простора слободе ступила у подручје нужности.¹⁰

5 *Confess*, I, 11.

6 *De civ. Dei*, XIII, 3; XIV, 1; *Confess*, XIII, 28.

7 *De civ. Dei*, XII, 22–23.

8 *Confess*, VI, 11–13.

9 *Confess*, VIII, 10; VI, 21.

10 *De civ. Dei*, XIV, 11

Отуда се слобода – *libertas* не може поистоветити са моћи слободног избора – *liberum arbitrium*. Она је моћ еманципована од сваког зла, моћ воље да се изабера само добро.¹¹ За тако потпуну извесност и једнозначност изабраног нужно је, међутим, превладавање подвојености људске природе, оног расцепа из којег истичу супротстављене могућности. Постизање савршенства природе по томе значи надилажење простора слободног избора и досезање подручја слободе.

Но, не само да је потпуна слобода – *libertas* недостижна у земаљском животу човека и људској историји, него је и простор слободног избор – *liberum arbitrium*, законом греха који поробљава дух, скучен у тесне међе. Сведеност ова истиче из трагично расплућене људске природе. Разобручене страсти и безумне пожуде разривају је, али она чува и неизбрисив печат божанског лика по којем је саздана. Лик тај затомљен је и помрачен, али не и потпуно уништен. У души човековој, унакаженој злом, очувани су, ипак, и чувство добра и жеља за добром; остало је светло разума којим се разабире добро и преостала је воља још слободна да начини избор између добра и зла.¹²

Хришћанско учење о искупљењу и спасењу докида моћ смрти као беспризивну осуду и закон греха као неизбежну и коначну коб. Људска воља, премда је спутана страстима и ослабљена, није и неопозиво подвргнута нужности. Слободна воља остаје очувана, будући да је као делатна сила заснована божански одређеним поретком и следом узрока. Садржана у божанској промисли као стваралачки узрок, слободна воља негира и произвољност случаја или среће и неминовност судбине. Јер, било да се прихвати игра случаја или уважи фатална моћ судбине, значило би то помутити јасну линију која подваја добро и зло и представљало би опозив неприкосновене владавине највишег моралног закона; значило би мирење са узалудношћу и бесмислом и било би то одрицање Бога и безбожност сама. Ништа не бива по случају, судбини или нужности. Једине стваралачке и делатне силе, по Августину, јесу воље: божанска творачка воља у установљеном поретку ствари (*ordo rerum*) и поретку узрока (*ordo causarum*), божанска милост и људска воља слободна по промисли Божјој. Ова усаглашеност божанског предзнања и предодређења са људском слободом суштинска је за хришћанско учење, да би се право веровало и исправно живело. А једно од другог неразлучно је.¹³

¹¹ *De civ. Dei*, XXII, 30. О разликовању појмова *libertas* и *liberum arbitrium* видети: E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1969, ch. III.

¹² *De civ. Dei*, XI, 26; XXII, 24; *Confess*, XIII, 32,47.

¹³ *De civ. Dei*, V, 1, 9–10.

Из супротстављеног телесног – духовног, земаљског – небеског, зла – добра у подвојеној људској природи извиру противне покретачке силе – две различите љубави сукобљене у човеку. Изразом љубав Августин обједињује и природне пориве – нагоне, страсти, осећања; и вољне побуде – слободан и свестан избор који човек чини. За разлику од духовне љубави (*caritas*), пожуа (*cupiditas*) јесте жудња за земаљским стварима, љубав према тварном, пролазном, овосветском. То је жудња за уживањем, насладама, богатством, али и жеђ за влашћу, почастима и славом и, надаспе, то је самољубље, љубав према себи и уживање у себи.¹⁴ Понегде Августин назначује разлику *cupiditas* – *caritas* говорећи о пожуа која вуче у бездан и о љубави која уздиже.¹⁵ Понекад, то су душа која жуди против тела и тело против душе; или су то две воље, телесна и духовна, у раздирућем сукобу у души; или, пак, уживање пролазног, или уживање истинског добра, што тежећи земаљском или небеском кидају душу.¹⁶ И сведене на суштинско одређење, две љубави означавају чежњу за добром и склоност ка злу унутар човека, две у њему сукобљене воље, јер једино воља која има моћ да чини избор између добра и зла подлеже моралном суду.¹⁷

Исповедно истинито и потресно дубоко Августин осећа трагично двоструко, подвојено биће човека. У понирућем увиду у најдубљу нутрину ове чудовишно двосмислене анђеоске звери, он разабера како се јаз драматичне располућености у двома непомирљиво супротстављеним вољама, које у раздирућем сукобу цепају душу, продубљује и шири, и прераста у трагичан расцеп унутар воље саме. Најтеже искварена и оболела у човеку јесте управо воља. Расцепљена, она више није кадра да ишта постојано чини, да заправо било шта одиста и потпуно хоће или неће. Изранављена и искидана, у зачараном обручу своје слабости, као олујним вихором захваћена, воља бива бацана час на једну, час на другу страну. „Душа заповеда себи и одмах наилази на отпор.“ Хтети и не моћи, заповедати и не слушати – узалудна је битка разломљене воље и страховита и мучна борба у души која саму себе раздире и кида. У тој безизлазној борби, у теснацу, Августин открива парадокс немоћи воље, јер управо је моћ инхерентна вољи, њено је битно одређење, суштина њена. Хтети и истовремено не хтети и при том потпуно ни хтети ни не хтети – погубна је болест воље и поразна, крајња беда изопачења људске природе.¹⁸ И јер због гордости своје „није хтео што је могао, више не може што хоће“.¹⁹ Уместо

14 *Confess.*, XI, 4; XIII, 8, *De civ. Dei*, XIV, 28.

15 *Confess.*, XIII, 8.

16 *De civ. Dei*, XIX, 4; *Confess.*, VIII, 10, 24.

17 *De civ. Dei*, XIX, 4; XIV, 6.

18 *Confess.*, VIII, 19–22. Уп. Н. Аrent, „Шта је слобода“, *О слободи и ауторитету*, Зрењанин, 1995, стр. 86–91.

19 *De civ. Dei*, XIV, 15.

неомерене слободе и сјаја највеће моћи за којом је посегнуо, човек је пао у ропство себи самом и у беду властите немоћи.

Постављен у средиште на граници двају светова, припадајући обома и нити једном потпуно, човек према хришћанском учењу по својој природи није аутономно, самосвојно биће. Људска природа нема властито, само једно и непомично тежиште, сопствену упо-ришну тачку. Отуда ни слободна воља не може надоместити оно што човек по својој природи не може бити, наиме: сам себи узрок и сврха сопственог постојања – *causa sui*. Расцепљена и немоћна воља чини га и неуравнотеженим, патвореним и двосмисленим; крхком, неукорењеном стабљиком која се повија и лелуја између безданог понора греха и узвишене благодати светости. Но, саздан од праха земаљског, али по образу и подобију Божјем, изопачене природе и зверске ћуди, али са очуваним цртама божанског лика као неизбрисивим печатом и драгоценом залогом, те по томе природа отворена и динамичка, човек је поседник и једне моћи, јединствене и несравњиве – стваралачке моћи самоодређења. У оковима греха и смрти, у свој беди земаљског живота, он још има простор слободног избора, слободу за сопствено преобликовање. Од свих створених бића једино човек има ту моћ да себе уобличава, јер једино он има моћ да одређује своју вољу – ону једину делатну и творачку снагу – љубав.

Стваралачко дејство ове љубави Августин пореди са силом теже, а то је по њему особени, безусловни, најдубљи и темељни порив и покрет створене природе. „Тело својом тежином тежи к своме месту. Али тежина не потеже само према доле, него према своме месту... Тежине их њихове вуку, они траже своје место. Оно што је мање сређено не мирује, него се сређује и онда смирује. Моја је тежина моја љубав, она ме носи камо год сам ношен“.²⁰ Сва створена бића, осим човека, управљена су својом урођеном и непроменљивом тежином, предодређена једнозначно, нужно и неодољиво. Једино је љубав, човекова тежина, слободна. Та слободна љубав јесте моћ воље да прави морални избор између различитих љубави, или августиновским појмовима, то је љубав љубави. Јер у човеку постоји љубав којом воли или мрзи обе у њему сукобљене љубави. И по тој љубави љубави способној да морално оцењује и суди, човек може слободним одређењем да снажи или слаби, охрабрује или сузбија, увећава или смањује своје љубави према добру или злу.²¹

Појмом љубав љубави велики учитељ хришћанске етике уздиже палог човека у достојанству моралног и слободног бића.

²⁰ *Confess*, XIII, 10.

²¹ *De civ. Dei*, XI, 28. Уп. R. A. Markus, „Augustine“, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, стр. 382–386.

Љубав љубави је способност моралног вредновања и вредносног самопросуђивања, Но, то је уједно и морално осећање, јединствен етички и емотивни став. И најзад, то је моћ самопринуде и моралног самоодређења, моћ вредносног избора и одлуке и морална снага воље. Љубав љубави је она творачка снага у човеку којом он треба да расветли затомљен одраз божанског лика у себи и да обнови своју изворну природу. На размеђи два света, телесног и духовног, који се у њему преклапају, позван је да их посредовањем измири, преображавајући властиту природу превладавањем расцепа унутар себе и постизањем унутрашње целовитости, пуноће и склада.²²

II

Кључни појам Августинове етике јесте појам реда – *ordo*. Читава зграда његовог моралног учења, складно и чврсто саздана, темељи се на појму реда, и то је средишњи појам који расветљава, опредељује, или заснива остале главне августинске појмове – појмове етичке воље или љубави љубави, врлине, правде, закона и највишег добра. Морални канон дефинисан је као *ordo vivendi* – ред живљења; а извор моралног реда, уједно и извор блаженства и коначна сврха људског живота, јесте Бог.²³

Наслањајући се на новоплатонистичко, особито Платиново развијање платонског учења о идејама, Августин схвата свет као умну и складну целину саображену вечном и непроменљивом поретку идеја.²⁴ Садржан одувек у божанском предзнању, у мислима божанског разума као идејама – узорима или прасликама појавног света, и створен по промисли Божјој, свет – космос (*universitatis*) представља свеобухватну и осмишљену уређеност ствари. Ред је темељни принцип устројства света. Свет се разумева као јединствена целина, уређена божанском мудрошћу, усклађена и хармонична. Тај ред и склад подразумевају хијерархијску структуру и утврђен поредак узрока,²⁵ а идеје поретка, хармоније и хијерархије у Августиновом виђењу су неразлучне од појмова умног, лепог и доброг.²⁶

Темељна норма природног реда, *lex qua naturalis ordo administrantur*, јесте вечни закон – *lex aeterna*.²⁷ Августинова идеја вечног

22 *Confess.*, XIII, 31–34; *De civ. Dei*, XI, 26, 28, XIII, 24; XIV, 11; XXII, 24.

23 *De civ. Dei*, VIII, 4, 10.

24 А. Н. Armstrong, „Plotinus“ *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, стр. 222–223, 232–241, 252–254.

25 *De civ. Dei*, V, 11; XII, 2; XI, 16; XVII, 14. Вид. Г. Г. Мајоров, *н. г.*, стр. 304–309; А. Н. Chroust, „The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law“, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 18, 1973, стр. 58–61.

26 *De civ. Dei*, XII, 4; *Confess.*, VII, 19; XIII, 43, 47.

27 *De civ. Dei*, XIX, 13.

закон надовезује се на стоичку доктрину природног права посредовану Цицероном. У класичној дефиницији, Цицерон је природно право определио као вечни закон, непроменљив и универзалан, један и обавезан за све народе и сва времена, будући исправан разум у складу с природом.²⁸ То је закон божанског ума, највиши разум усађен у природу, божанско и природно право увек умно, истинито и праведно.²⁹

Античкој природноправној традицији блажени Августин је дао хришћанско теолошко утемељење, удахњујући јој за потоње векове нови живот и снагу. Универзални поредак и хармонија установљавају се и одржавају вечним законом, а тај је закон истовремено објава божанске воље и највиши израз божанске мудрости. Као заповест свемоћне творачке воље која управља свим стварима, *lex aeterna* је апсолутно обавезујућа норма којој је све постојеће неопозиво потчињено. Као израз божанске добротe и старања, подвргава све најлепшој и најправеднијој владавини. Као израз савршеног ума (*summa ratio*), *lex aeterna* је објава вечних и непроменљивих истина које су и неоспорно оправдање и крајња нужност свеобухватног и складног природног и моралног реда. Овај вечни, непроменљиви и универзални закон има највишу етичку вредност, будући темељна норма савршено разумне, добре и праведне уређености створеног света.³⁰

Дефиницијом реда: *Ordo est parium disparatque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*,³¹ Августин упућује да у универзалном поретку хијерархије и хармоније свака створена природа има одређен положај, и ред је управо ваљан распоред различитих ствари, сваке на припадајуће јој место. *Locus naturalis* јесте исправан положај у поретку природе, где свака врста постиже крајњу сврху која јој је својствена, остварујући пуну меру властитог бића.³² Постоји природни закон који неодољиво управља сваку ствар ка њеном исправном месту. Његово је исходиште вечни закон, који као темељна

28 *De re publica*, III, 33 (енглески превод: Cicero, *De re publica, De legibus*, with an English translation by C. W. Keyes, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. – London, 1977). Ако није другачије назначено, сви Цицеронови списи цитирани су према издањима The Loeb Classical Library.

29 *De legibus*, II, 10–11, 18. О Цицероновом појму природног права видети: J. E. Holton, „Marcus Tullius Cicero“, *History of Political Philosophy*, ed. By L. Strauss and J. Cropsey, стр. 144–149; C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York 1950, стр. 111–114; A. P. d'Entrèves, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, London, 1955, стр. 20–21; L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, стр. 154–155.

30 *De libero arbitrio*, I, 6, 14–15; *De civ. Dei*, XIX, 12–13; XI, 23; *Confess*, III, 15. Vid. A. H. Chroust, *The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law*, стр. 61–65; A. H. Chroust, „The Philosophy of Law of St. Aquinas: his fundamental ideas and some of his historical precursors“, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 19, 1974, стр. 2–3.

31 *De civ. Dei*, XIX, 13.

32 *De civ. Dei*, XII, 5.

норма природног реда истиче из божанске промисли, јер „од њега је сваки начин, свака сврха и сваки ред; од њега је и мера и број и тежина“.³³ Тај природни закон – *lex naturalis* јесте закон усађен у особену природу коју саобразно *lex aeterna* установљава и опредељује. Он пребива у природи као иманентни примарни порив и финални узрок, будући да је Бог, „који држи узроке ствари“, творећи по обрасцима својих вечних и непроменљивих идеја, „свим природама које је створио установио почетак и сврху постојања и кретања“.³⁴

Неодољиви порив природе нагони на кретање ка оном месту чије постизање доноси смирење. Идеја мира повезује се с појмом *locus naturalis*: „Наш починак је наше место.“³⁵ Утврђујући средишње, суштинско значење појма мир, Августин се у једној сведеној дефиницији враћа опет свом кључном појму реда: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis* – мир свих ствари је спокојство реда.³⁶ Услов среће јесте постизање спокојства, блажени починак. Сви људи желе да буду блажени,³⁷ и нема људског срца које не чезне за миром. И банда разбојника чува мир између себе, и усамљени злочинац тражи мир у властитом дому, чак и митско биће, човек-звер, диваљ и свиреп, сам у својој пећини жуди за спокојством мира.³⁸ И Августинове *Исјовесџи* драматична су приповест огорљивом трагању и усрдној чежњи за починком у сигурној луци трајних и непроменљивих вредности. Променљивост и пролазност својства су створених природа које „настају и нестају, и настајући почињу у неку руку бити, расту да дођу до своје савршености, а постигавши ту савршеност старе и пропадају“, те „што брже расту да би постојале, то се више журе у непостојање“.³⁹

Позваном да једини међу створеним бићима себе слободно обликује, човеку није дато да органским растом, природно и из властите моћи постигне савршеност и по томе спокојство мира. И људска природа није самодовољна, немајући разлог постојања и циљ кретања у себи самој; ко ни у другим створеним и пролазним добрима, тако ни у себи не може да нађе извор среће и оно коначно добро које животу даје истински смисао и праву вредност.⁴⁰ За

33 *De civ. Dei*, V, 11.

34 *De civ. Dei*, VII, 30; XI, 28; XII, 5; XIX, 12. Уп. А. Н. Chroust, *The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law*, стр. 66; R. A. Markus, *н. г.*, стр. 395–400; R. Russell, „Филозофија“, увод у: Аурелије Аугустин, *О држави Божијој*, стр. СХХIV–СХХV.

35 *Confess*, XIII, 10.

36 *De civ. Dei*, XIX, 13.

37 *Confess*, II, 14; X, 31; XIII, 9.

38 *De civ. Dei*, XIX, 12.

39 *Confess*, IV, 15.

40 *De civ. Dei*, XI, 25; XIX, 4.

разумно биће, но недовољно себи и непостојано, извор блаженства може бити само непроменљиво добро.⁴¹

Августин следи стоичку традицију преко дела Варона и Цицерона када дефинише *summum bonum* – највише добро као оно којем се тежи ради њега самог, које је мера и сврха свих других добара и помоћу којег доброта достиже своје испуњење.⁴² Наслањајући се на платонистичку предају, нарочито на Платиново учење о филозофској контемплацији и етичко-религиозном поистовећивању и мистичком сједињењу у љубави са Богом, хришћански теолог означаје блаженство као уживање највишег добра – Бога (*frui Deo*), сједињењем кроз љубав.⁴³ Приањањем уз непроменљиво добро, уз биће вечно, увек исто и савршено, разумна душа испуњава се и оплођује истинском врлином, превладава страшно и мучно коб непостојаности и пролазности, уздиже се изнад понора ништавила и налази блажени починак у миру без краја.⁴⁴ У том пребивалишту бивају излечене све болести душе и слабости људске природе исцељене, расцветава се оно гњило у њој, оно искварено преображава се, а оно пролазно обнавља и утврђује.⁴⁵

У највишем добру све што је добро и истинито има своје изходиште и утемељење. Уживање Бога права је свха (*finis*) људског живота.⁴⁶ Ка постизању те крајње сврхе човек је упућен природним законом теловљеним у његовом бићу.

Lex naturalis јесте морални закон уписан у људским срцима. Као израз вечног божанског закона, универзално природно право заједничко је свим људима и безусловно обавезује. Његово оправдање и његову нужност увиђају сви, па и они грешни и безбожни, јер савест проговара неминовно и никада не може бити ућуткана. Појам о добром и праведном јесте *notio impressa*, појам који човек поседује по природи, већ по томе што је разумно биће. Одредбе вечног закона садржане су у уму као *lex rationis* и исправним расуђивањем свака их разумна душа може спознати. Осветљене разумом, неутрњеним одразом божанске светлости, увиђају се као унутршња истина из које истичу све моралне заповести.⁴⁷

41 *De civ. Dei*, XI, 13.

42 *De civ. Dei*, XIX, 1.

43 *De civ. Dei*, VIII, 8, 10; XI, 13. Уп. Ф. Коплстон, *Историја филозофије*, II, *Средњовековна филозофија. Августин – Скоп*, Београд 1989, стр. 85–86; R. Russell, *н. д.*, стр. CXXII–CXXIV.

44 *De civ. Dei*, X, 3; XI, 13; XIX, 4, 11.

45 *Confess.*, IV, 16.

46 *De civ. Dei*, VIII, 8; X, 3; XI, 13.

47 *De civ. Dei*, XI, 27–28; XIX, 4; 12–13; XXII, 24. Вид. А. Н. Chroust, *The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law*, стр. 67–69; Н. А. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963, стр. 85–88, 280–286.

III

Динамизам своје природе човек, међутим, не може да испуни тек спознајом моралног закона, јер једина творачка снага кадра да обнови и преобрази природу јесте љубав.⁴⁸ Отуда, уколико је вредносно просуђивање уман избор, људи су по природи обдарени способношћу моралног вредновања као исправног расуђивања. Али, како је вредносно просуђивање и слободан избор, јер једино слободна воља може бити предмет моралне обавезе, морални смисао делања опредељен је етичком вољом – љубављу. Као уман избор, морално расуђивање значи увиђање универзалних и непроменљивих одредби вечног закона, значи спознају добра. Као слободан избор, морални суд значи свесно и вољно прихватање тих одредби и саглашавање са њима, значи љубав према добру. Етичка воља, која је услов моралног самоодређења, изискује да разборит и слободан избор постане утврђен и постојан морални и емотивни став и, уједно, претпоставља врлину као моралну снагу те умне љубави.

Обједињавањем спознаје и љубави према добру концептом љубави љубави у Августиновој етици превладана је противност појмова закон и љубав. Закон није нешто споља наметнуто, већ је усађен у људску природу као унутрашња побуда, канон и мерило. Љубав, опет, јесте моћ самопринуде, моралног самоодређења у складу са интериоризованим етичким законодавством. Да изрази сагласност појмова закон и љубав у хришћанском етичком учењу, Августин се поново враћа фундаменталном појму реда. Природни закон представља утиснути појам о темељној норми природног реда, спознају свеобухватне и осмишљене уређености ствари. Морално самоодређење, опет, значи саображавање властите природе том универзалном реду, остварење исправног реда унутар самог човека *quidam iustus ordo naturae*.⁴⁹ И најзад, сведеном формулацијом која је постала чувена по садржајности и језгровитости, Августин дефинише врлину као уређену љубав или ред љубави – *ordo amoris*.⁵⁰

Уређеном љубављу постиже се моралан живот у хармонији са објективном хијерархијом вредности.⁵¹ Само је највише добро достојно оне љубави чији је плод настада, и само у уживању Бога могуће је постићи блаженство. Сва друга створена добра треба волети једино зарад највишег добра, користити их само као средство за постизање тог циља. На овом разликовању *uti – frui*, упот-

48 *De civ. Dei*, XI, 28.

49 *De civ. Dei*, XIX, 4.

50 *De civ. Dei*, XV, 22. Уп. Р. А. Маркус, *н. г.*, стр. 386–389; R. Russell, *н. г.*, стр. CXXV–CXXII.

51 *De civ. Dei*, XI, 16.

ребе и уживања, заснована је Августинова етика и врлина је управо у складу с том разликом уређена љубав.⁵²

Полазећи од стоичког схватања преузетог преко Цицероновог моралног учења, хришћански писац преиначује античко поимање врлине. За Цицерона, највеће добро јесте живот у складу с природом. Како у врлини људска природа достиже савршеност, пуну меру свог раста, врлина је и она права, истинска сврха живота.⁵³ За Августина, врлина нипошто није циљ, него је и сама тек средство уздизања и напредовања на путу ка највишем добру. Врлина која би самој себи била сврха, искварена дахом таштине, била би у ствари порок а не врлина. Јер тражити у човеку највеће добро и у себи самом видети разлог и сврху постојања, изражај је погубног осећања гордости која је за хришћане и почетак и врхунац греха.⁵⁴ И док је за Цицерона само моралан живот срећан, јер само је морална вредност истинско добро, и једино је врлина, која се рађа из саме себе и своју суштину носи у себи, оно по чему човек може бити потпун и савршен,⁵⁵ по Августину, блаженство је недостижно у земаљском, смртном животу. Човекове врлине најбољи су доказ беде људског живљења. Срећа је спокојан мир, а живот у врлини стална је борба без починка.⁵⁶

Августиново схватање врлине развијено је у тумачењу речи посланица апостола Павла: „Јер тијело жели против духа, а дух против тијела“ (Гал. 5, 17); „Јер имам радост у закону Божијему по унутрашњему човјеку. Али видим други закон у удима својима, који се супроти закону ума мојега, и заробљава ме законом гријеховнијем који је у удима мојима.“ (Рим. 7, 21–23).⁵⁷ Врлина је морална моћ самообуздавања и самосавлађивања, хтење и напор да се отклони раздор и несклад и успостави ред и хармонична целовитост унутар себе: да се телесно потчини духовном а зло надвалада добрим. То је јачина воље којом се своје изопачене љубави, склоности, прохтеви и страсти искварене природе, увек изнова сузбијају, потиру и потчињавају моралној одлуци. Она изискује упорно прибирање и усредсређивање и вазда будно напрезање воље, јер победа над природом окованом грехом и смрћу не може никада до краја бити извојевана. Врлина је зато непрекидан унутрашњи рат, „ватрена борба са самим собом“, која се води без

⁵² *De civ. Dei*, XI, 25; XIX, 10, 13. Вид. Р. А. Маркус, *н. г.*, стр. 389–392; Г. Г. Мајоров, *н. г.*, стр. 329–330.

⁵³ Ciceron, *De finibus bonorum et malorum*, V, 24–26, 37–42; Ciceron, *Rasprave u Tuskulu*, Beograd 1974, V, 39, 82.

⁵⁴ *De civ. Dei*, XIX, 3–4, 25.

⁵⁵ Ciceron, *Rasprave u Tuskulu*, III, 37; V, 18, 39, 44, 80–82; *De finibus bonorum et malorum*, III, 26, 28.

⁵⁶ *De civ. Dei*, XIX, 4, 27; *Confess*, X, 39.

⁵⁷ Видети: *Confess*, VIII, 11–12; *De civ. Dei*, XIX, 4.

застоја и предаха.⁵⁸ Четири класичне врлине античке књижевности Августин слика као оружја помоћу којих врлина води свој велики рат. Међу њима, мудрост је та која разабера шта је добро а шта зло, сведочећи да је зло унутар човека; умереност је моћ обуздавања љубави; праведност је исправно приклањање љубави; а храброст је постојаност у одупирању злу и истрајавање у добру.⁵⁹ Све заједно, оне остварују ред љубави.

Само хармоничном сагласношћу понашања и убеђења разумна душа може наћи мир. Услов тог мира јесте вером вођено и уређено потчињавање нормама вечног закона. Хришћанске врлине: љубити Бога и љубити ближњега као самога себе, не чинити неправде, творити добро, јесу основне заповести божанског закона, па исправно уређена љубав обухвата Бога и створења.⁶⁰ Истинске врлине – Августин ту чини коначни раскид са античким схватањем врлине као самосвојне, аутентичне људске вредности и највишег израза достојанства човека – нема без вере. Из вере потиче и канон исправног живота и моћ да се живи исправно. Љубав према створеном зарад њега самог, без односа према Богу, јесте пороком охолости изопачена љубав.⁶¹ А сама, пак, врлина, дар је божанске љубави, јер без милости која исцељује и обнавља, воља остаје сапета и немоћна.⁶² „Ти нас чистиш од зле навике и милосрдан си гријесима раскајаних, услишаваш уздахе окованих грешника и избављаш нас окова које смо себи сковали, само ако више не дижемо против тебе рокове лажне слободе из похлепе да посједујемо више и уз опасност да изгубимо све, кад љубимо више себе и своје него тебе, највише добро.“⁶³

Mirjana Stefanovski*

LOVE AND THE LAW IN AUGUSTIN'S ETHICS

Summary

According to Augustin's ethical thought, there exists natural law (*lex naturalis*) which, in conformity with eternal law (*lex aeterna*) as the underlying basis of the natural order by divine disposition, establishes and determines a particular nature. That is a moral law inherent in the human nature, its innate motive, canon and standard. The notions of good and just are

58 *Confess*, VIII, 19, 22; *De civ. Dei*, XIX, 4, 27.

59 *De civ. Dei*, XIX, 4; XXII, 24; *Confess*, X, 61.

60 *De civ. Dei*, XIX, 14; *Confess*, XIII, 21, 24.

61 *De civ. Dei*, XIX, 4, 25.

62 *De civ. Dei*, X, 22; *Confess*, X, 64.

63 *Confess*, III, 16.

* Mirjana Stefanovski, Ph.D., Associate Professor of the Faculty of Law in Belgrade.

inscribed in human hearts and inspires them to long for good. These features of eternal law, contained as *lex rationis* in the human mind, are seen as inner truth and can be grasped by any reasonable soul. However, as the value judgment is not only a reasonable, but also a free choice, since only free will can be the object of moral obligation, the moral sense of action is determined by ethical will, i.e. love. It is a love that makes one love or hate the longing for good or disposition for evil, the two opposing kinds of love in man. The love of love is a capability of moral valuation and value self-judgment. However, it is also a moral feeling, a unique ethical and emotional attitude. Finally, it is a power of self-constraint and moral self-determination. As a reasonable choice, moral judgment means the cognition of universal and invariable determinants of eternal law; it means the cognition of good. As a free choice, moral judgment means the acceptance of those determinants consciously and willingly; it means the love of good. Ethical will, as a condition for moral self-determination, requires that a reasonable and free choice become an established and consistent moral and emotional position, and, at the same time, it implies virtue as a moral power of that reasonable love. Augustin's concept of the love of love in his ethical thought unifies the cognition of good and the love of good, while there prevails the opposition of the notions of love and law.

The conformity of law and love is based on the fundamental notion of order. Order is a right arrangement of different things, each of them in its proper place. The proper position in a natural order (*locus naturalis*) is the place in which each nature fulfills its innate purpose and is realized to its full extent, to the perfection of its own self. Natural law, representing both an inherent primary motive and a determinant of purpose, is an impressed notion (*notio impressa*) of the fundamental model of natural order, the power of cognition of an overall and sensible disposition of things. Moral self-determination, on the other hand, means the conformity of one's own nature to the universal order, the realization of the proper order within man's sinner self, in accordance with the just natural order. Since justice is a proper inclination for love, and virtue a disposed love, justice and love converge in a unique definition – *ordo amoris* – the order of love.

Key words: *Divine law. – Virtue. – Human nature.*

Mirjana Stefanovski*

L'AMOUR ET LA LOI DANS L'ETHIQUE DE SAINT AUGUSTIN

Résumé

D'après l'enseignement éthique de saint Augustin, il existe une loi naturelle (*lex naturalis*) qui, concurrentement à la loi éternelle (*lex aeterna*)

* Dr Mirjana Stefanovski, Professeur extraordinaire à la Faculté de droit de l'Université de Belgrade.

en tant que norme fondamentale de l'ordre naturel définie par Dieu, prescrit et détermine la nature de chaque individu. C'est la loi morale implantée au sein même de la nature humaine en tant que sa motivation, son canon et son critère intérieurs. La notion du bien et du juste est gravée dans les coeurs humains, insufflant l'aspiration au bien. Ces dispositions de la loi éternelle, renfermées dans la conscience humaine telle une *lex rationis*, sont perçues comme une vérité intérieure et toute âme raisonnable peut les découvrir par un raisonnement correct. Toutefois, l'établissement d'un jugement de valeur étant un choix non seulement rationnel mais aussi libre, car seul le libre arbitre peut faire objet d'une obligation morale, le sens moral de l'action est déterminé par la volonté éthique – l'amour. Il s'agit ici de l'amour par lequel on aime ou on hait, à savoir l'aspiration au bien ou le penchant au mal, deux amours confrontés en l'homme.

L'amour de l'amour c'est la capacité de pouvoir porter une évaluation morale et un jugement de valeur sur soi même. Mais, c'est aussi un sentiment moral, une attitude émotive et éthique unique. Finalement, c'est le pouvoir d'auto-contrainte et d'auto-détermination morale. En tant que choix raisonnable, le jugement moral signifie le discernement des dispositions universelles et immuables de la loi éternelle, c'est-à-dire la connaissance du bien. En tant que libre choix, le jugement moral signifie l'acceptation consciente et volontaire de ces dispositions, c'est-à-dire l'amour du bien. La volonté éthique, qui est une condition de l'auto-détermination morale, exige que le choix raisonnable et libre devienne une attitude morale et émotive à la fois établie et stable et, simultanément, pose à titre préalable la vertu comme force morale de cet amour raisonnable. Par le concept de l'amour de l'amour s'unissent dans l'éthique de saint Augustin la connaissance du bien et l'amour du bien, et est surmontée la contradiction entre les notions d'amour et de loi.

La conformité entre la loi et l'amour repose sur la notion fondamentale d'ordre lequel consiste en une juste disposition de choses différentes, chacune occupant la place qui lui revient. Par position adéquate dans l'ordre de la nature (*locus naturalis*) on entend la place où toute nature touche à la finalité qui lui est propre et, réalisant sa pleine mesure, atteint à la perfection de son propre être. La loi naturelle, représentant à la fois l'instinct primaire et immanent, et la détermination de la finalité, est la notion empreinte (*notio impressa*) de norme fondamentale de l'ordre naturel, le pouvoir de connaître l'ordre universel et sensé des choses. Par ailleurs, l'auto-détermination morale signifie la mise en conformité de sa propre nature avec cet ordre universel, la réalisation d'un ordre juste à l'intérieur de l'homme conformément à l'ordre juste de la nature. Et puisque l'équité est le penchant juste envers l'amour et que la vertu, l'amour ordonné, la justice et la vertu se rejoignent dans une définition unique – *ordo amoris* – ordre d'amour.

Mots-clés: *Loi divine. – Vertu. – Nature humaine.*

Mirjana Stefanovski*

DIE LIEBE UND DAS GESETZ IN DER AUGUSTINSCHEN ETHIK

Zusammenfassung

Nach der Augustinschen Ethik existiert das Naturgesetz (*lex naturalis*), das im Einklang mit dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) als grundlegender und göttlich bestimmter Norm der Naturordnung die eigenartige Natur herstellt und bestimmt. Das ist ein moralisches Gesetz, das in die menschliche Natur als ihre innere Anregung und ihr innerer Maßstab eingewurzelt ist. Der Begriff des Guten und des Gerechten ist in menschliche Herzen eingeschrieben, wobei er die Sehnsucht nach dem Guten inspiriert. Diese Bestimmungen des ewigen Gesetzes, welche als *lex rationis* im menschlichen Verstand enthalten sind, werden als innere Wahrheit eingesehen und durch richtige Beurteilung können sie von jeder verständlichen Seele erkannt werden. Da aber die Wertbeurteilung nicht nur die Wahl des Verstands, sondern auch eine freie Wahl ist, denn nur der freie Wille kann Gegenstand der moralischen Pflicht sein, ist der Handlungssinn durch den ethischen Willen – die Liebe – bestimmt. Das ist die Liebe, mit der die Sehnsucht nach dem Guten oder die Neigung zum Bösen, zweierlei im Menschen entgegengesetzte Lieben, geliebt oder gehasst werden.

Die Liebesliebe ist die Fähigkeit zur moralischen Bewertung und Selbstwertbeurteilung. Das ist aber gleichzeitig auch ein moralisches Gefühl, eine einheitliche ethische und emotive Haltung. Und schließlich ist das auch die Fähigkeit zum Selbstzwang und zur moralischer Selbstbestimmung. Als Wahl des Verstands bedeutet die moralische Beurteilung die Erfassung der allgemeingültigen und unveränderlichen Bestimmungen des ewigen Gesetzes, die Erkenntnis des Guten. Als freie Wahl bedeutet das moralische Urteil die bewusste und willentliche Annahme dieser Bestimmungen, bedeutet die Liebe zum Guten. Der ethische Wille, der Voraussetzung für moralische Selbstbestimmung ist, verlangt, dass die vernünftige und freie Wahl zu einer festgelegten und festen moralischen und emotiven Haltung wird und setzt gleichzeitig die Tugend als moralische Kraft dieser Liebe voraus. Im Konzept der Liebesliebe in der Augustinschen Ethik werden die Erkenntnis des Guten und die Liebe zum Guten vereinigt, wobei der Gegensatz zwischen den Begriffen der Liebe und des Gesetzes bewältigt wird.

Die Übereinstimmung des Gesetzes und der Liebe beruht auf dem fundamentalen Begriff der Ordnung. Die Ordnung ist die gültige Verteilung verschiedener Sachen, jeder auf die ihr gehörende Stelle. Die richtige Stellung im Rahmen der Naturordnung (*locus naturalis*) ist die Stelle, wo jede Natur

* Dr. Mirjana Stefanovski, Professor an der Juristischen Fakultät in Belgrad.

den ihr eingeborenen Zweck erreich und ihren vollen Maß, die Vollkommenheit des eigenen Wesens verwirklicht. Das Naturgesetz, indem es gleichzeitig sowohl die immanente Anregung als auch die Zweckbestimmung darstellt, ist der eingeprägte Begriff (*notio impressa*) der grundlegenden Norm der Naturordnung, die Erkenntnisfähigkeit im Sinne einer umfassenden und sinnvollen Sachenordnung. Die moralische Selbstbestimmung bedeutet ihrerseits die Anpassung der eigenen Natur an diese allgemeingültige Ordnung, die Verwirklichung der richtigen Ordnung im Menschen selbst im Einklang mit der gerechten Naturordnung. Und da die Gerechtigkeit eine richtige Hingabe an Liebe, und die Tugend die geregelte Liebe ist, so fließen die Gerechtigkeit und die Tugend in eine einheitliche Definition – *ordo amoris* – die Lebensordnung – zusammen.

Hauptwörter: *Das göttliche Gesetz. – Die Tugend. – Die menschliche Natur.*