

Јулија Видовић

докторанд

Реконтекстуализација „психолошких тријада“ светог Августина Ипонског. *De Trinitate* у светлу новијих истраживања

Сажетак: „Психолошке тријаде“ светог Августина представљају један од најамбивалентнијих сегмената његовог тријадолошког богословља. Можда управо у томе и почива толико различит спектар њихових тумачења у последњих стотињак година. Пошто је указано на општу феноменологију савременог систематског приступа Августиновом тријадолошком богословљу и последицама које је он имало по савремена истраживања, аутор је приказао развој тумачења „психолошких тријада“ полазећи од њиховог увреженог поистовећивања са једним обликом инвидуализма у антропологији и апстрактног теизма у теологији, до „демитологизације“ усамљеног човековог ега и његовог увођења у жив однос са Богом, Светом Тројицом.

Кључне речи: психолошке тријаде, Августин, тријадолошко богословље, *De Trinitate*, анагогија, аналогича, *imago Dei*, *sapax Dei*.

Тема нашег данашњег излагања јесу „психолошке тријаде“ светог Августина Ипонског, онако како их је изложио у делу *De Trinitate*¹, али кроз призму новијих истраживања. Као што смо то већ у наслову истаки, акценат ћемо ставити на потребу њихове контекстуализације, односно реконтекстуализације.

Пре него што се посветимо савременој критици Августиновог тријадолошког богословља, а нарочито његовим „психолошким тријадама“ онаквим каквим их срећемо у савременој теолошкој мисли, сматрамо да је пре тога неопходно указати на неколико општих стремљења које постоје у ишчитавању Августиновог богословља у целини.

1. Општа феноменологија савремене систематској теологији Августиновом тријадолошком богословљу

Оно са чиме се данас најчешће сусрећемо јесте то да се тријадолошко богословље дели на две основне категорије: источно (грчко) и западно (латинско). Сходно тој подели источно тријадолошко богословље примат даје трима божанским Лицима, док западно божанској суштини. Постојање овакве грчко-латинске парадигме, према мишљењу Мишела Ренеа Барна производ је модерног тријадолошког богословља које није било својствено генерацијама богослова пре неких стотињак година². Оно се као такво по први пут отворено наглашава у делима Бертрана де Маржерија³ и Кетрин Маури ЛаКугне⁴ и у нешто другачијем облику, кроз парадиг-

¹ Наводи *De Trinitate*-а упућују на *La Trinité*, dans *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 15 et 16, Bibliothèque augustinienne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.

² Michel René Barnes, "Augustine in Contemporary Trinitarian Theology", *Theological Studies* 56 (1995) 238. У овом излагању ћемо се осврнути искључиво на то како је Августиново тријадолошко богословље тумачено на Западу.

³ Bertrand de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris, 1975, 227.

⁴ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us*, Harper, San Francisco, 1991, 96.

му: „мноштво-јединица“ у делу Дејвида Брауна⁵. Међутим, поменуте студије своје ставове црпе из јединственог извора, четворотомне студије Теодора де Рењана објављене у трима књигама, 1892. и 1898. године, под називом „Студије позитивне теологије о Светој Тројици“⁶. Наиме, све потоње студије усвајале су Де Рењанову парадигму без икаквог критичког осврта на њену историјску утемељеност. Речено указује на то колико су савремене „реконструкције“ светоотачког богословља подређене савременим интерпретативним категоријама. Прва црта која обједињује савремене тумаче Августиновог богословља јесте управо та неспособност ишчитавања Августиновог дела изван наведене Де Рењанове парадигме.

Из ове основне, проистиче и следећа парадигма која се огледа у директној и оштрој супротстављености између тријадолошког богословља грчких и тријадолошког богословља латинских Отаца. Питање остаје отворено: шта је то што је довело, у касном 19. и раном 20. веку, до толиког наглашавања супротности међу овим приступима тријадолошком богословљу. Оно, што је, међутим, јасно јесте то да оно речито говори о два основним карактеристикама када су методолошки избори савремених догматичара у питању.

а) Ма какви били узроци овог наглашавања поларитета између источног и западног тријадолошког богословља, оно што се неминовно јавља као његова последица јесте својеврсно *свођење и једне и друге катеорије на одређена и јасно утврђена ерминевићичка правила, која се данас узимају за фундаментална*. За пример бисмо могли узети тријадолошко богословље Кападокијаца, с једне, и Августиново, с друге стране. Међу њима се прави оштар и непомирљив поларитет, док се при томе уопште не анализира богословска мисао која је њима претходила када поларитета или пак тако оштрог поларитета није било. Дакле, да би се могла увести подела између Августиновог и Кападокијског тријадолошког богословља потребно је пре тога анализирати и указати на период док те поделе није било. Самим тим, што се више наглашава њихова подељеност, то се више мора нагласити оно што их је својевремено обједињавало, а у овом случају је то никејско богословље. Историчари догматике некритички усвојивши Де Рењанову парадигму и потом следећи властиту логику прихватили су, без икакве детаљније анализе, нарушавање постојећег „никејског консензуса“ као какве историјске датости. Као пример таквог једног застрањења можемо указати на Адолфа Харнака⁷, с једне стране, који Други васељенски сабор и Кападокијце карактерише као „полу-аријанце“ и издајнике никејске вере, а са друге на француске августиновске схоластичаре, Анрија Песака⁸ и Андреа Малеа⁹ који су Августинов допринос западном тријадолошком богословљу видели управо у томе што се удаљио од беживотних никејских концепата, а нарочито од ограничења наметнутих учењем о „једносушности“¹⁰.

б) Као другу последицу поменутог методолошког опредељења уочавамо пре-наглашено указивање *поверења у „архитектонске нарајивне форме“* и њихову општу примену у богословљу, а нарочито у тријадологији. Овакав један дискурс, неминовно води ка томе да нам је перспектива онога што желимо да изразимо важнија од самих детаља, тј. историјских чињеница. Оне постају само епифеномени

⁵ David Brown, *The Divine Trinity*, Duckworth, London 1985.

⁶ Théodore de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Victor Retaux, Paris, 1892/1898.

⁷ Adolf Harnack, *History of Dogma*, vol. 4, Dover, New York, 1960, 84–88.

⁸ Henri Paissac, *Théologie du Verbe : Saint Augustin et Saint Thomas*, Cerf, Paris 1951.

⁹ Andre Malat, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1956.

¹⁰ На овај проблем нарочито указује Ив Конгар у трећем делу своје студије *Je crois en l'Esprit Saint*, «Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident», Cerf, Paris, 2002.

једне унапред утврђене „архитектонске парадигме и њене ерминевтике“, тако да се до „довољног“ познавања историјских датости може доћи и кроз ишчитавање једне одређене ерминевтичке или идеолошке критике, будући да се свака историјска датост тумачи искључиво у светлу дате ерминевтике или идеологије. То управо и води ка употреби светоотачких текстова само на нивоу илустрације онога што већ постоји као изграђен концепт. Премда постоје и они случајеви где се у унапред исконструисан концепт уносе само имена светих Отаца не навођењем ниједног њиховог дела. То је не тако ретко бивао случај управо са Августиновим богословљем. Проблем који настаје са увођењем „идеализма“ у догматско излагање светоотачког богословља нема за сврху порицање утицаја и места коју философија заузима у оквиру теологије и у дијалогу са њом. Проблем најчешће почива у чињеници да „неупућена идеологија“ не тако ретко себе уводи у погрешну историју, чиме интегритет историјског развоја бива потпуно нарушен. Наиме, сама чињеница да одређена идеологија мора да пронађе историјско самооправдање води ка својеврсној свесној или несвесној манипулацији историје. Историја се у том случају посматра само као материјал неопходан за надградњу појмова који улазе у састав савременог догматског богословља, чиме плодотворан дијалог, какав може бити између догматског и историјског богословља, бива у потпуности онемогућен.

Имајући ове феноменолошке претпоставке у виду можемо сада изближе погледати како су се оне одразиле на савремена тумачења Августинове тријадологије, а превасходно његових „психолошких тријада“. Као прву карактеристику могли бисмо навести чињеницу да уколико се неко и осврне на број Августинових дела која су узимана у обзир приликом анализе његовог тријадолошког богословља лако може уочити како је у последњих стотињак година он видно сведен на два-три „најзначајнија“. Чињеница да већина његових дела до скоро није била преведена ни на један модерни језик, говори о томе да она нису била ни читана, што свакако није био случај пре неких стотињак година. Будући да се Августиново тријадолошко богословље изводи из искључиво једног његовог дела, *De Trinitate*-а, при чему се ни оно само често не ишчитава у целини, довољно говори о томе са коликом се озбиљношћу онда оно и анализира.

Када је методолошки приступ у питању важно је скренути пажњу на још две ставке карактеристичне за селективни избор Августинових дела. Најпре, избегавањем полемичких дела приказивање Августиновог тријадолошког богословља постаје лако бивајући тематски организовано и на тај начин прилагођено универзално усвојеним шаблонима карактеристичним за савремено ишчитавање светоотачког учења о Светој Тројици. Потом, то омогућава узимање Августиновог израза за идеални приказ онога што данас називамо западном тријадологијом. Један од најбољих примера таквог једног приступа Августиновој тријадологији јесте приступ Оливјеа ди Руа који је обележио већину западних, али и источних тумача Августинове мисли. Погледајмо то сада изближе.

2. Оливје ди Руа: анаџија, креационистичка онџологија и анаџија

Најкомплетније и можда најутицајније дело када је Августиново тријадолошко богословље у питању јесте студија Оливјеа ди Руа из 1966. године, *Поимање вере у Свешћу Тројицу код свешћої Августина*¹¹. Ди Руа приказује Августиново тријадолошко богословље статичним у чијој се основи налазе статичне и тематске фило-

¹¹ Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la trinité sainte selon saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1966.

софске категорије које нису биле ни у каквој спрези са његовим исповедањем вере у Свету Тројицу. Потом се на овакво „систематско“ (концептуално) ишчитавање Августиновог тријадолошког богословља калемим идеолошко учрптавање историјске подлоге (аријанство, манихејство, пелагијанизам), са карактеристичним избегавањем самих полемичких текстова¹².

Основу за то да је Августина гносеологија остала одвојена од његове вере у Свету Тројицу, Ди Руа проналази у 7. књизи *Исјовесџи*, у којој Августин говори о утицају који су на њега извршили платонистички списи. Из њих, према тврђењу Ди Руа, Августин црпи свој *анајошки метод* познања Бога¹³, према којем душа мора да пређе најпре пут самопоунутарњења, како би тек потом била узнета ка Истини. Будући да јој непостојаност и слабост не омогућавају да се дуже задржи у контемплацији Истине она се постигавши врхунац, одмах од исте удаљава. У том тек тренутку, према Ди Руаовом тумачењу, Августин у гносеологију уводи веру у Оваплоћеног Бога, што за сврху такође има самопогружење, али овај пут зарад личног моралног очишћења.

Анагошки метод бива основно Августиново епистемолошко оруђе све до појаве анти-манихеистичких спорова, који су га нагнали да се суочи са „креационистичком онојологијом“ и стварањем бића према лику Божијем (*imago Dei*) ни из чега (*ex nihilo*). Тек тада, према Ди Руа, Августин уводи Христа и Духа Светога, али не успевајући да измири претходно употребљени анагошки метод са хришћанским учењем о стварању. Немогућност да измири ове две непомирљиве онтологије Ди Руа назива „основним промашајем“ Августинове тријадолошке епистемологије.

Сада ћемо се осврнути на последице примењивања такве једне унапред утврђене „идеологије“ на структуру и аргументацију Августиновог дела *De Trinitate*. Ди Руа своју анализу заснива на књигама 8–14. Пошто најпре промашује применом анагошког метода на познање Бога и немогућношћу да га измири са хришћанским учењем о стварању *ex nihilo*, Августин на крају 8. књиге и на прелазу са 10. на 11. уводи нови метод који се састоји у проналажењу бројних „анајошја“ Свете Тројице у тварном свету¹⁴. На тај начин Ди Руа уграђује властиту логику у ишчитавање Августиновог тријадолошког богословља објашњавајући га кроз унапред утврђена три ступња: а) анагогију, б) креационистичку онтологију и в) анајогију. Анајошки метод, иначе најзаступљенији у Августinovом учењу о Светој Тројици, према Ди Руа настао је спајањем, с једне стране, Августинове неспособности да измири анагогију и хришћанско учење о стварању и са друге, унапред утврђеном Августinovом статичном формулацијом вере у Бога која јој се налази у основи. Према ономе како је то Ди Руа протумачио Августинovu тријадологију карактерише: а) јединство три божанске Личности у јединственој божанској природи, б) јединстве-

¹² Барн указује на то да се приликом савремених истраживања Августиновог тријадолошког богословља ретко или готово уопште, у обзир узимају његова полемичка дела, док она дела у којима би се и могло уочити постојање полемичког карактера бивају углавном читана на другачији начин, извечено из датог контекста. На питање због чега до тога долази, одговара како су полемике и саме по себи засноване на аргументима једног одређеног учења док за савремене тумаче сама учења као таква немају готово никакав значај, нити су она посматрана као каква интегрална целина, али то исто не важи за саме идеје. Целина учења не може ући у унапред конструисан идеолошки систем, док идеје могу и одатле њихов толики значај (уп. Michel René Barnes, „Augustine in Contemporary Trinitarian Theology“, 245–246). Једини светли изузетак је Ив Конгар који осим што указује на никејске основе Августиновог тријадолошког богословља и одбија да га супротстави грчким Оцима, указује и на полемички карактер његовог дела о Светој Тројици.

¹³ Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la trinité sainte selon saint Augustin*, 414–420.

¹⁴ *Ibid.*, 437–446.

но делање *ad extra* и в) примат јединства суштине над трима Лицима. То је навело Ди Руа на следеће, данас више него уврежене, закључке: а) да Августин представља Бога као субјекта затвореног у Самог Себе, „великог Самца“; б) да тај Субјекат, на даље чине три „дела“: ум, памћење и љубав према себи; односно, „психолошке тријаде“ које представљају аналошку слику Бога јединствене божанске суштине, чији се живот на апстрактан начин објашњава помоћу самопоимања и самољубља својственог човеку. Ово наводи Ди Руа на закључак како је „Августин оставио Западу учење о Светој Тројици потпуно одсечено од икономије спасења“¹⁵ и како је он тај који је усмерио потоње генерације западних теолога да „полазећи од властитог, људског ‘сопства’ приступају тумачењу Божанског“¹⁶. Погледајмо сада на који начин је ово Ди Руаово ишчитавање Августинових „психолошких тријада“ утицало на Карла Барта и Карла Ранера.

3. „Психолошке тријаде“ у делу Карла Барта и Карла Ранера

Карл Барт у првом поглављу своје *Доиматике*, говорећи о „психолошким тријадама“ истиче како су оне представљале елементе осмишљене у оквиру ширег педагошког и мистагошког контекста намењеног једном одређеном типу публике, и нагласио како њиховим извлачењем из контекста оне нису могле ништа друго до да следе властиту и готово независну логику од оне којој су биле намењене¹⁷. Као такве их Карл Барт назива „*vestigio trinitatis*“ и дефинише као: „аналогију Тројичног Бога хришћанског Откривења у једној одређеној тварној реалности различитој од Њега самог; тварној реалности коју Бог као такву није усвојио властитим Откривењем, али која изван датог Божијег откривења сопственом тварном структуром пројављује одређену сличност са тријадолошким концептом бића Божијег на такав начин да може бити узета као слика самог Тројичног Бога“¹⁸. Као пример за илустрацију поменуте логике Барт се служи 9, 10. и 11. књигом *De Trinitate*-а. Имајући у виду то да је знање о Богу као Светој Тројици нама дато Христовим Оваплоћењем и Откривењем — *vestigium* се може тумачити само као покушај изналажења наједнакватнијег начина за исказивање Тајне Божије¹⁹. Барт не сматра да се Августин служио „психолошким тријадама“ како би унутартројични живот објаснио помоћу света, него како би свет објаснио Светом Тројицом; како би у свету уопште и било могуће говорити о Богу као Светој Тројици²⁰. Иако је овакав приступ био неадекватан и уједно опасан, он је ипак био општеприхваћен и осим тога и сам битно утицао на позније антрополошко учтивање у Августиново тријадолошко богословље, што ћемо и видети у наставку текста. Наиме, *vestigium* који је најпре представљао начин на који су коришћене људске реалности у сврху говорења о Богу, данас је прерастао у начин на који теологија говори о човеку.

Карл Ранер је са своје стране истакао, позивајући се на Августиново богословље, како је свођење тајне Свете Тројице на уске антрополошке оквире постало основном карактеристиком западног тријадолошког богословља. Он потпуно усваја и даље развија Де Рењанову и Ди Руову парадигму. Код Ранера наилазимо на нама данас познате и уврежене оцене према којима је западно тријадолошко богословље, следећући светом Августину, нарушило учење о јединствености узрока

¹⁵ *Ibid.*, 460.

¹⁶ *Ibid.*, 462.

¹⁷ *Dogmatique I/1 : La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, Labor et Fides, Genève 1953, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 39.

¹⁹ *Ibid.*, 43.

²⁰ *Ibid.*, 45.

(*arhi*) постојања бића Божијег и то на два начина: најпре увођењем другог принципа, „и Сина“ (што се огледа у *filioque*-у), а онда и измештањем тог узрока са Личности Бога Оца, на божанску суштину омогућавајући на такав начин постојање тријадолошког богословља са модалистичким тенденцијама. Поистовећивање узрочности постојања бића Божијег са божанском суштином, а не са Личношћу Бога Оца, водило је неминовно ка некаквом апстрактном Богу страном библијском предању. Савршени пример за то су, према његовом мишљењу, „психолошке тријаде“, које бивају поистовећене са способностима једне јединствене душе при чему се далеко већи значај придаје њеној функционалности него ли њеној личности. То се односи и на учење о Светом Духу, који уместо да се посматра као треће Лице Свете Тројице, у Августиновом богословљу бива сведен на пуку „везу“ између Оца и Сина. Према Ранеру, до тога је дошло зато што је Августин поистоветио унутартројичне односе са самим Лицима Свете Тројице. Уместо да унутартројични односи постану ипостасним својствима Оца, Сина и Светога Духа, као што је то био случај у богословљу Кападокијаца, Августин их је поистоветио са самим божанским Лицима. Оно што је још уочљивије у Ранеровом ставу јесте то да је он приметио одсуство било каквог утицаја тријадолошке теологије на Западу на живот хришћана и да то своје корене управо и има у Августиновом богословљу. Ми се нећемо упустити у даље изношење Ранерових ставова, јер би нас то одвело са пута који смо одредили, те ћемо само упутити оне које би то интересовало, на његову студију из „Неколико примедби на догматски спис *De Trinitate*“²¹ која се појавила 1967. године²².

Оно што сусрећемо код горе поменутих тумача и што их на неки начин обједињује јесте то да:

а) имају потешкоће да објасне целовитост *De Trinitate*-а, или се приликом тумачења ослањају на посебне делове, или полазе од предубеђења како дело не поседује јединствену унутрашњу структуру, односно да се не може посматрати као једна организована целина;

б) углавном у својим тумачењима значај придају књигама од 8 до 14, полазећи од тога да на крају 8. књиге постоји својеврсан заокрет у аргументацији не анализирајући га притом детаљније;

в) оцењују како је Августин настојао да оправда властити формализовани тријадолошки концепт служећи се „психолошким тријадама“ као његовим илустрацијама. Ово се превасходно односи на његово разумевање „једносушности“ и објашњава одакле сумња у присуство модалистичких елемената који постоје и који истрајавају и оптерећују његово тријадолошко богословље. Могли бисмо рећи, уколико је све оно што је Августин имао да каже о „једносушности“ Божијој, било сводиво на „психолошке тријаде“ онда би и ова сумња била оправдана.

4. Августинове „психолошке тријаде“ данас

Наспрам горе поменутих тумачења, у последњих неколико година појавило се неколико аутора, међу којима би требало поменути Базила Студера²³, Гулвена Маде-

²¹ «Quelques remarques sur le traité dogmatique *De Trinitate*», dans *Ecrits théologiques*, DDB, Paris, 1967. А за коментаре на овакво Ранерово тумачење саветујемо текст Едмунда Хила, «Karl Rahner's Remarks on the Dogmatic Treatise *De Trinitate* and St. Augustine», *Augustinian Studies* 2, 1971, p. 67–80.

²² Не можемо, а да не приметимо да се слични ставови понављају и у православном богословљу почевши од почетка 19. века, првенствено Булгакова. С тим што нам није познато да се ико од православних до сад посветио детаљнијем изучавању живота и учења светог Августина.

²³ Basil Studer, «Veritas Dei in der Theologie des Heiligen Augustinus», *Augustinianum* 46/2 (2006) 411–455;

ка²⁴, Луиђија Ђоју²⁵, Луиса Ејрса²⁶, Жан Лука Маријона²⁷ који су својим истраживањима покушали да понуде другачије ишчитавње Августиновог тријадолошког богословља. Они су најпре нагласили неопходност целовитог и кохерентног приступа Августинином спису о Светој Тројици, чиме би се избегло свако олако свођење целокупног његовог тријадолошког учења на само поједине делове што неминовно одводи у њихову погрешну интерпретацију. Луђи Ђоја је у недавно објављеном чланку у зборнику радова под називом „Извори обнове тријадолошког богословља у 20. веку“, писао о потреби разумевања „психолошких тријада“ изван уврежених аналогичности и анагогија. Том приликом је истакао и то како сваки покушај да се целокупно Августиново тријадолошко богословље сведе на „психолошке тријаде“ неминовно доводи до свођења Августинове мисли у целини, а тиме и до удаљавања од првобитног значаја који им је и сам Августин приписивао. Сама идеја према којој се целокупно Августиново тријадолошко богословље може објаснити само помоћу његових формалних описа једносушности и тројичности Божије, онако како је то изнето у књигама од 5 до 7 *De Trinitate*-а, показује се нетачним.

Оно што бисмо могли издвојити као основну карактеристику која обједињује већину саврмених истраживача Августинове мисли јесте тенденција да се говор о Светој Тројици претвара у претекст за говор о човековом „сопству“. Такав приступ Августинином тријадолошком богословљу, а пре свега његовим „психолошким тријадама“ најпре срећемо код Ровена Вилијамса²⁸, а послењег убрзо и у најновијим студијама Метјуа Дрејвера²⁹ и Луиђија Ђоје³⁰. Оно што је ове ауторе потакло на такав један заокрет било је све учесталије читавање Августиновог богословља у про-кантовски и про-декартовски философски систем³¹.

Наведени аутори Августинином делу о Светој Тројици приступају као каквој интегралној теолошкој антропологији, у којој различите догматске теме илуструју човеков начин делања, жељења и мишљења, а на тај начин и његовог учествовања у божанском животу. Вилијамс ову претпоставку илуструје позивајући се на саму структуру *De Trinitate*-а, док Луиђи Ђоја као програмску реченицу читавог Августиновог дела о Светој Тројици, и целокупног његовог учења о стварању и спасе-

“Augustins De Trinitate: eine christliche botschaft”, *Augustinianum* 45/2 (2005) 501–517; *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo. Christocentrism or Theocentrism?*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1997; *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Ed. A. Louth, Collegeville, 1993; «Una Persona in Christo: Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen», *Augustinianum* 15 (1985) 453–487; «Augustin et la foi de Nicée», *Recherches Augustiniennes* 19 (1984) 133–154; итд.

²⁴ Gulven Madec, *Le Christ de Saint Augustin*, coll. «Jésus et Jésus-Christ» n° 36, Desclée, Paris, 2001; «Inquisitione proficiente. Pour une lecture ‘saine’ du De Trinitate d’Augustin», dans J. Brachtendorf, *Gott und sein Bild. Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Padenborn, Schöningh, 2000, 73–76; *Le Dieu d’Augustin*, Cerf, Paris, 1998.

²⁵ Luigi Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate*, Oxford University Press, Oxford, 2008; «La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l’analogie et de l’anagogie», dans E. Durand et V. Holzer, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, «Cogitatio fidei» n° 266, Cerf, Paris, 2008, 97–139.

²⁶ Lewis Ayres, “The Fundamental grammar of Augustine’s Trinitarian theology”, dans R. Dorado et G. Lawless, *Augustine and his Critics, Essays in honor of Gerald Bonner*, Routledge, London, 2000, 51–76.

²⁷ *Au lieu de soi. L’approche de saint Augustin*, Presses universitaires de France, Paris, 2008;

²⁸ Rowan Williams, “Sapientia and the Trinity”, *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Bavel* (ed. B. Bruning, M. Lamberigts et J. van Houlin, Leuven University Press, Leuven, 1990, 317–22; “Good for Nothing?” Augustine on Creation”, *Augustinian Studies* 25 (1994) 9–23.

²⁹ Matthew Drever, “The Self Before God? Rethinking Augustine’s Trinitarian Thought”, *Harvard Theological Review* 100:2 (2007) 233–242.

³⁰ Luigi Gioia, «La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l’analogie et de l’anagogie», dans E. Durand et V. Holzer, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, «Cogitatio fidei» n° 266, Cerf, Paris, 2008, 97–139.

³¹ Види наведени текст Метју Древера.

њу наводи: „Наша савршена радост изнад које не постоји ништа друго, јесте уживању у Богу Светој Тројици, по чијем смо лику и створени“ (1, 18) Бог Света Тројица у светлу ових тумача Августинове мисли не представља предмет „умне спекулације“, већ „радовања, уживања“: он је наша „радост“, и наше „блаженство“, наглашава се у наставку позивањем на светог Августина, и објашњава како је та радост „наша“, односно нама намењена будући да смо створени према икони истог тог Бога. Не можемо се надати већем блаженству од тог да се „радујемо“, и знањем и љубављу, Оном по чијем смо Лику створени. Реченим, Августин у овом делу жели да поистовети знање и љубав³².

Начин на који икона бива повезана са љубављу која познаје Бога далеко је дубља од просте аналошке или анагошке функције. Луиђи нам овде скреће пажњу на то да „бити према икони Бога који је Света Тројица“, у Августиновом богословљу указује на начин на који наш ум, наша воља и сво наше биће представљају својеврсан предмет јединствене делатности Сина и Светог Духа који нас приводе Оцу³³. На који се то начин одиграва? У 14. књизи *De Trinitate*-а Августин пише: „Уколико је тријада душе последица тога да је она створена према слици Божијој, то није због тога што се она сећа саме себе, што се само-разуме, и што саму себе воли; него због тога што она има ту способност да се сети, да разуме и да воли Онога Који ју је створио. Чинећи тако, она постаје мудра. Без тога, она може да се сећа саме себе, да саму себе разуме и да саму себе воли, али она тада и даље остаје бесловесна. Нека се према томе сети свога Бога према чијој је слици створена, нека Га разуме и нека Га воли. Да то укратко на овај начин искажемо, нека обожава нестворенога Бога који ју је створио способном за Њега (*sapax Dei*), а коме се може присајединити учествовањем (*participatio*): због чега је и написано: ‘Где страх је Божији мудрост’ (Књига о Јову 28, 28). Дакле, не да својом сопственом светлошћу, него учествовањем у тој врховној светлости, она постане мудра и влада блажена, тамо где ће бити вечна“ (14,15).

Поменути аутори „психолошке тријаде“: сећања, знања и љубави тумаче у светлу концепта *Imago Dei*, али не саме по себи, него у оноликој мери у коликој упућују на Створитеља и колико су њиме прожете. Света Тројица се појављује у тријади сећања, знања и воље само уколико то да смо „према слици Божијој“ значи да смо створени способним за Бога (*sapax Dei*) да Га се сећамо, да Га познајемо и да Га волимо, тј. да постојимо у живом односу са Њим³⁴. Падом је засигурно нарушен овај однос сећања, знања и љубави, али њиме није избрисана могућност његовог обнављања. Обнављање тог сећања, знања и љубави према Богу није резултат стицања било каквих сазнања о Богу (информација), или пак „стицања“ каквих натприродних моћи које би нам омогућиле да се вратимо Богу, него је резултат светотројичног деловања Божијег у свету.

Међу наведеним ауторима нарочито Р. Вилиамс указује на начин на који наше познање Бога бива обновљено, односно, дејство којим ми постајемо „мудри“ (*sapientes*) и којим бивамо просвећени. Оно, сходно његовом тумачењу Августинове тријадологије, своје корене има у унутартројичном животу Божијем³⁵. Бог је Мудрост. Син је Мудрост Божија (Очева) (*sapientia a Deo*) који нас својим Оваплоће-

³² Уп. R. Williams, „Sapientia and the Trinity“, 319 и L. Gioia, «La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie», 134–135.

³³ *Ibid.*, 135.

³⁴ Уп. M. Drever, „The Self Before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought“, 240–241 и L. Gioia, «La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie», 135.

³⁵ R. Williams, „Sapientia and the Trinity“, 317–322.

њем уводи у Мудрост (умудрује нас уводећи нас у божански живот) путем Откривења и Издавања у Крсној смрти. Динамика којом се враћамо Оцу не може се поистовети са „анагогијом“, него са *revocatio, conversio, formatio, renovatio*,³⁶ итд. Христос, наша Мудрост и Знање, просветљује и преумљује нас, окреће нас ка Оцу. Даје нам могућност приношења Богу Оцу жртве, тј. жртве која је заснована на љубави, присаједињавајући нас својој властитој жртви. На исти начин, обнављање љубави према Богу резултат је Божије делатности: волимо бивајући даровани даром који долази од Бога (*ex Deo*), што је дело једне од Личности Свете Тројице, Светог Духа. Дух Свети сеје љубав у нашим срцима, омогућава Богу да постоји у нама и присаједињује нас ближњима и Богу, јер је Он тај који твори заједницу³⁷.

Такво једно објашњење човека, не само као „рационалног бића које је способно за љубав“, него и као бића које је створено према икони Свете Тројице, чини да Бог постаје „суштински“ и неопходни „фактор“ за објашњење онога ко је човек и какво је његово призвање. Према овим ауторима Августин не успева да дефинише човеков идентитет без Бога, јер његова икониичност није нешто што му је једном за свагда било даровано, без икакве потоње везе са њеним Дародаваоцем. Од тренутка стварања ми имамо могућност познања и виђења Бога, тј. бивствовања у односу са Њим. Августин у 14. глави 6. пасусу бележи: „Душа је била створена према икони Божијој у том смислу да је она, уз помоћ разума и ума, могла разумети и видети Бога“. После овог закључка Августин прави разлику између бити способан (*sapax*) за Бога и постати учесник (*partipicant*) Његовог живота. *Sapax* указује на оно што је душа (подразумевајући целог човека) по стварњу, дакле икона Божија; док је *particeps*, оно што она постаје у процесу обнављања. Поменути *sapax Dei* (бити способан за Бога) мора се разумети на исправан начин. Његова намена није да очува независан простор, ма колико он био мали, где би се пројавила човекова иницијатива, него потврђује да исто онолико колико је Бог важан за разумевање онога што смо ми (иконе Божије), исто је толико важан и као Господ, својим слободним и благодатним односом према нама. *Sapax Dei* указује на човекову потпуну овисност о Богу, не само када је у питању његово постојање, него и његово преумљење (*conversio*) и пресаздавање (*formatio*) и постојаност у истом, тј. да у њој почива сама могућност познања, вољења и испуњења пуноте живота за који је човек и био саздан. Икона, према томе, указује на троструку зависност творевине од Бога, и та иста икона своје испуњење проналази заснивајући своје биће, знање и љубав на заједници са Богом, чега у једном тренутку постаје свесна, и преображава се у *cultus* због препознате и прихваћене зависности од Бога за коју постаје благодарна. Ово би у кратким цртама представљало Августиново поимање „психолошких тријада“ као учествовања у тајни Свете Тројице, а приказано у светлу најновијих истраживања.

Овакво ишчитавање Августиновог дела о Светој Тројици поменуте ауторе доводи до следећег закључка: Августинова интроспективна метода није имала за циљ да одведе индивидуализму у антропологији нити апстрактном теизму у теологији, на чему му се и данас приговара приликом тумачења његових „психолошких тријада“, већ „демитологизацији“ усамљеног људског ега његовим увођењем у жив однос са Богом, и још пре ка разумевању Бога као Онога који се слободно и вољно даје у покрету ка другоме бивајући увек у том односу радикално Други.

³⁶ Уп. М. А. Vannier, *Creatio, conuersio, formatio, chez St Augustin*, EUF, Friburg, 1997.

³⁷ Уп. L. Gioia, «La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie», 136.

Сходно овим ауторима Августина теолошка епистемологија у *De Trinitate*-у служи као потпора његове сотириологије. Речено, ради целовитости, изискује и приказ Августинове христологије и са њом у спрези еклисиологије, али то би умногоме превазилазило оквире задате теме, те као такво остаје отворено за нека будућа истраживања.

Résumé : « Les triades psychologiques » de saint August représentent l'un des segments les plus ambivalent de sa théologie trinitaire. C'est peut être de là que provient ce spectre aussi riche de différentes manières de leurs interprétations survenues pendant ces cent dernières années. Après avoir montré une générale appréciation de la phénoménologie concernant l'approche systématique de la théologie trinitaire d'Augustin et des conséquences qu'elle eut produite sur les interprétations récentes, l'auteur a démontré le développement des interprétations des « triades psychologiques » en partant de leur identification habituelle avec l'individualisme en anthropologie et théisme abstrait en théologie, jusqu'à la « démythologisation » de l'ego humain solitaire en l'introduisant à la vie divine qui est celle de la Sainte Trinité.