

Александар Милојков

Докторанд, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

Човек као *imago Dei* — место, улога и смисао психолошких аналогија у богословљу Блаженог Августина

Сажетак: Студија истражује место, улогу и смисао психолошких аналогија у тријадологији Блаженог Августина. С тим у вези, истражује се основаност критика (митрополита Зизијуласа и Кетрин Маури ЛаКугне) Августинове тријадологије и онтологије.

У првом реду, истражује се основаност приговора да Блажени Августин умањује стварност личности Тројице, те да их своди на ниво својстава (=прикривени савелијанизам). Такође, истражује се основаност приговора да је Августинова психолошка аналогија у супротности са тријадолошким аналогијама кападокијских отаца.

Истраживање се изводи на самом Августиновом тексту, као и на текстовима кападокијских отаца, са покушајем да се покаже да наведене и друге примедбе нису основане, те да је, коначно, критика дала Августиновим психолошким аналогијама смисао и улогу какве сам Августин није имао на уму. Напротив, јасно се у свом писању оградио управо од таквог тумачења.

Увод

„Deum et animam scire cupio.“¹ [Желим да спознам Бога и душу.], каже Августин у првој књизи својих *Soliloquia*-а. То су два неодвојива, међусобно зависна циља у Августиновом богословљу. Августин полази од библијске тврдње да је човек саздан „по обличју Божијем“ (Пост 1, 27), те му познање човека помаже да позна и Бога. Са друге стране, познање Бога води га и до познања човека. Односно, до оног истинитог циља и смисла људског постојања, које Августин назива блаженством, а само блаженство и истинску срећу као познање Бога. То своје становиште Августин дискутује кроз многа своја дела, почев од оних најранијих. Тако у *Retractiones* (Преиспитивања), преиспитујући свој рани дијалог *De beata vita* Августин, коригујући некадашњи став да „блажени живот обитава само у души мудраца“, каже:

Из ове књиге произилази да на основу нашег заједничког истраживања блажени живот ије ништа друго него савршено познање Бога [*perfectam cognitionem Dei*]... Жао ми је... што сам рекао да током овог нашег живота блажени живот обитава само у души мудраца... јер савршеном познању Бога, односно познању од кога за људе не може бити већег, Апостол се нада у будућем животу, који се једино може назвати блаженим...“²

Дакле, од човека као *imago Dei* до познања Бога. И од Бога до познања човека, оног крајњег и истинитог „када ће се тело, непропадљиво и бесмртно, потчинити свом духу без икакве тешкоће или одбојности.“³ Обзиром да је пуноћа познања Бога на крају, сада и овде то познање је у слици. Једна од тих слика Бога, за Августина можда и најважнија или барем најзаступљенија у његовим промишљањима

¹ *Soliloquia* II, 2.7; PL 32, 872

² *Retractiones* I, 2; PL 32, 588

³ *Ibid.*

ма, је људска душа. Тачније, умни део душе, не просто *anima* већ *mens*. Али не само душа као, термином апостола Павла речено, „унутрашњи човек“, већ и „спољашњи човек“, мада у мањој мери од „унутрашњег“, за Августина показује слику Тројице.

У овом раду покушаћемо да представимо Августинове психолошке аналогije са циљем да одредимо место, улогу и смисао саме аналогije у Августиновом богословљу. Истраживање ћемо спровести вођени теолошким критикама Августинових стајалишта, првенствено оних митрополита Зизијуласа али и једне интересантне студије Кетрин Маури ЛаКутне. Бавићемо се закључцима које наведене критике изводе из поменутих Августинових аналогija. Мишљења смо да такви закључци нису објективно засновани на самом Августиновом тексту, да превиђају неке битне детаље у Августиновој аргументацији, те да због тога закључци критике, по нашем мишљењу, не следе из онога што је сам Августин написао. Дакле, наша теза је да постоји простор да се смисао психолошких аналогija и богословље овог оца другачије разуму.

У том циљу размотрићемо шта Августин жели да каже кроз аналогije људске душе као *imago Dei*. У том контексту испитаћемо тврдње поменуте критике, попут следећих. Да ли је „тринитарна икономија душе“ довољна да се позна Бог, по Блаженом Августину? Да ли је за такву аналогiju искључиво заслужна платонска или ипак библијска инспирација? Да ли је тачно да само Августин користи аналогiju једног човека наспрам кападокијских отаца који користе аналогiju три човека, те да из тога обавезно следе негативне консеквенце по схватање тријадологије? Да ли је аналогija једног човека као *imago Dei* резултат Августиновог умањења стварности личности, те њено поистовећивање са својствима ума? Има ли других и другачијих аналогija или библијских егзегеза које Августин износи и које показују да он није употребио аналогiju „једног човека“ са претпоставкама које му се обично приписују од стране критичара? Коначно, шта сам Августин каже о ваљаности аналогije коју је употребио?

Кроз анализу појединих Августинових дела, првенствено оног најважнијег за ово питање, *De Trinitate*, покушаћемо да покажемо да поједине примедбе нису засноване на самом Августиновом писању. Истаћићемо неке веома важне детаље које је Августин јасно изнео а који, ако се узму у обзир, по нашем разумевању, доводе у питање утемељивост закључака у критикама које ћемо у раду представити.

Августин и философија (неоплатонизам)

Садржај савремене критике Августиновог богословља, а ту имамо у виду у првом реду критику његове тријадологије, могао би се свести на следећа тврдње:

- 1) Пренаглашавање божанске суштине у односу на личности, као последица неоплатонског утицаја. Или, другачије речено, Августин заступа једну супстанцијалистичку онтологију која личност ставља у други план у односу на суштину.
- 2) Августиново богословље, сходно горе наведеном, представља моменат удаљавања од предања грчких отаца, па чак и од оног раније латинског, доавгустиновског предања.⁴

Августин као философ и Августиново познавање и усвајање античке философије је веома обимна и деликатна тема. Није тешко доћи до закључка да је Августин надарен када је у питању спекулативно, философско мишљење. Међутим, изворе његовог упознавања са самом античком философијом није тако једностав-

⁴ Уп. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010, Introduction, стр. I

но одредити.⁵ Углавном се ти подаци узимају из његових *Confessiones* (Исповести). Оно око чега се истраживачи слажу јесте да постоји директан и индиректан сусрет Августина са античком философијом. Терминима професора Ајерса, Августин се са неоплатонском мишљу сретао кроз „нехришћанске“ и „хришћанске платонисте“.⁶ Ови други представљају тзв. „милански неоплатонски круг“⁷ хришћанских отаца и писаца, у првоме реду Светог Амвросија Миланског преко кога се Августин, највероватније, први пут и среће са Платиновом мишљу.⁸

Као важно за тему којом се овде бавимо истакли бисмо следеће. Треба имати у виду да је Августинов став о самој философији доживео озбиљну еволуцију. Зрели Августин се по том питању битно разликује од оног раног. Неоплатонизам јесте можда одиграо велику улогу у разбијању Августинових манихејских заблуда и допринео његовој промени става према Библији, Богопознању и уопште почетку његовог обраћења у хришћанство. Међутим, не би Августина требало оставити ту, у оквир једног неоплатоничког мислиоца те у његовим зрелим делима све посматрати кроз ту призму. То изгледа чини Кетрин Маури ЛаКутна. Учитавајући ставове раног Августина у његово „зрело“ дело *De Trinitate*, она долази до следећег закључка у вези Августиновог тумачења човека као *imago Dei*:

Он је чак приписивао извесно познање Св. Тројице платоновским философима попут Плотина. Уколико је могуће познати Св. Тројицу без Христа, тада је икономија, која је до тог времена коришћена као синоним за Оваплоћење, ирелевантна за теологију.⁹

Мишљења смо да је овакав став могућ једино ако се игнорише или сматра неважним поменуто еволуција Августиновог става према самој философији и неоплатонизму. Августин је веома јасан, што се види и из цитата који смо навели у уводу, да је философија, само по себи, недостатна за Богопознање. Овај јасан став Августин упорно заступа у свом делу *De Trinitate*.

Крајњи Августинов став јесте да је једина права философија хришћанска философија [...una est vera philosophia].¹⁰ Одбацивање учења о Оваплоћењу од стране неоплатониста никако није Августина остављало равнодушним.¹¹ Он јасно у својим *Confessiones* поручује да неоплатонизам не води Богу, те да је Христос једини и прави посредник у Богопознању.¹² У самом *De Trinitate* којег је ЛаКутна анализирао у својој студији, Августин веома јасно и конзистентно, на многим местима, говори да је разум без вере у откривење немоћан у Богопознању¹³ и да се о Богу не треба учити од философа.¹⁴ Такав приступ истинама вере Августин јасно приписује јеретицима који „варају незрелом и исквареном љубављу према разуму.“¹⁵ Заиста је далеко од Августина, оног који пише *De Trinitate*, став да је могуће знање Бога без Христа, те да је Оваплоћење ирелевантно за теологију. Августин је по том пи-

⁵ Види: Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, стр. 404–421; такође, добру референцу за упознавање са овим питањем, када је у питању рани Августин, представља одличан увод у Августинове дијалоге, Нела Ципријанија: Nelo Ciprijani, *Opšti i poseban uvod u dijaloge Svetog Augustina*, превод Зорана Ђуровића у: *Sveti Avgustin, O blaženom životu*, Beograd: Hinaki 2008., стр. 9–142.

⁶ Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, стр. 19

⁷ Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, стр. 394–395

⁸ *Ibid.*, стр. 408–409

⁹ Кетрин Маури ЛаКутна, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, стр. 140

¹⁰ *Contra Iulianum* IV, 14.72; PL 44, 774

¹¹ Уп. Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, стр. 414

¹² *Confessiones* X, 42.67–43.68; PL 32, 807–808

¹³ *De Trinitate* I, 2.4; PL 42, 822

¹⁴ *De Trinitate* IV, 17.23; PL 42, 903

¹⁵ *De Trinitate* I, 1.1; PL 42, 819

тању веома јасан говорећи да је највећа благодат међу онима која се збила у времену та што се човек сјединио са Богом у јединству личности Сина Божијег и додаје:

Наша је, дакле, наука [scientia] Христос. Исти Христос је и наша мудрост [sapientia]. Он нам усађује веру о временитим стварима, он даје истину и о вечним. По њему идемо њему, кроз науку [scientia] тежимо мудрости [sapientia].¹⁶

Под науком (scientia) Августин подразумева догађај Оваплоћења и слеђујуће икономијске чињенице, оно што се збило у времену. Под мудрошћу (sapientia) подразумева знање о вечним истинама, о Богу, богословље.¹⁷ Ако каже да „кроз науку тежимо мудрости“, онда то значи да без познавања догађаја Христа нема познања Бога, нема богословља. Икономија је, за Августина, основ богословља.¹⁸

Ако се ово има у виду, онда би требало потражити неку темељнију инспирацију за Августинове ставове осим голог неоплатонизма. Када је у питању сама тема нашег рада, човек као *imago Dei*, биће да је инспирација за Августиново писање у *De Trinitate* апостол Павле. Његова позната прича о „ὁ ἔσω ἄνθρωπος“ и „ὁ ἔξω ἄνθρωπος“.

„Ὁ ἔσω ἄνθρωπος“ и „ὁ ἔξω ἄνθρωπος“ апостола Павла као инспирација за Августинов *imago Dei*

Августин је, по нашем мишљењу, пре свега један библијски богослов и егзегета. Дело *De Trinitate* препуно је библијских цитата, Старог и Новог Завета. Августин се труди да све своје тврдње у овом обимном делу стоје на темељу библијског откривења. У својим богословским промишљањима Августин полази од вере у то откривење. Спекулативна мисао и труд да се оно што је могуће и разуме иде тек након тога. Ако обратимо пажњу на структуру дела *De Trinitate* приметимо ово о чему говоримо. *De Trinitate* се састоји од петнаест књига, писаних у периоду од двадесетак година.¹⁹ Основна намера дела јесте одбрана вере Цркве у Свету Тројицу, пред изазовом савелијанства и аријанства. У књигама I–IV Августин износи библијске доказе којима побија јеретичке тврдње, са посебним акцентом на старозаветне теофаније. У књигама V–VII Августин се труди да оно што је претходно казано, а тиче се тријадологије, одбрани и философском аргументацијом. Од књиге VIII Августин започиње са анализом *imago Dei*, темом која и нас посебно интересује у овом раду. Дакле, сама структура дела *De Trinitate* говори шта има приоритет у Августиновом богословљу.

Библија је неприкосновени ауторитет, али не у неком смислу *Sola Scriptura*. Црква и њено предање су темељ свих темеља, нешто на чему почивају сви потоњи ауторитети, па тако и сама Библија. Такав Августинов став можда најбоље осликава његова чувена реченица: „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.“²⁰ [Ја заиста не бих веровао Јеванђељу да ме на то није покренуо ауторитет Цркве.]

¹⁶ *De Trinitate* XIII, 19.24; PL 42, 103

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Августинов однос између богословске и икономијске Тројице је једно веома важно питање. Икономијско откривење Свете Тројице, по Августину, условљено је личносним особеностима Свете Тројице per se. ЛаКутна у поменутој студији *Августин и њинијарна икономија душе* то добро примећује. Дакле, богословска Тројица условљава икономијско откривење, те нам, повратно, икономија омогућава богословље.

¹⁹ У вези датовања времена настанка *De Trinitate* види: Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, стр. 118–120

²⁰ *Contra epistolam manihaei quam vocant fundamenti*, 5. 6; PL 42, 176

Оно што сведочи сама структура дела *De Trinitate*, а то је утемељење у црквеном предању и Библији, Августин ће истаћи на самом почетку тог дела:

Сви правоверни тумачи старих и нових божанских писама, а које сам могао да читам писали су пре мене о Тројници која је Бог [*Trinitas que Deus est*], на основу Писма настојали су ово да поуче...²¹

Ове нас чињенице наводе да Августина посматрамо као једног библијског егзегету и богослова, пре него да у његовом писању видимо пуки неоплатонизам. Овај последњи је свакако, у мањој или већој мери, присутан код Августина. Али, не као темељан став и преокупација већ као форма говора и размишљања једног времена и његове интелектуалне климе. Мишљења смо да то није одлика само Августинове мисли већ и осталих отаца Цркве тога доба, како Истока тако и Запада.²² Стога, не видимо разлог зашто би Августин био критикован и посматран готово само кроз такав приступ (што, по нашем мишљењу, изразито чине двоје наших горе поменутих критичара). Неоплатонске форме мишљења и изрази јесу усвајани, али уз једну радикалну корекцију кроз хришћанске откривењске чињенице. Та корекција је била таква да од суштинског платонског учења није остао „ни камен на камену“.²³ Из ових разлога мишљења смо да је инсистирање на Августиновом „платонизму“ од стране критичара, без осврта на хришћанске корективе у његовом писању, погрешно.

Када је у питању човек као *imago Dei*, Августинови полазни ставови опет су библијски. Прво, сама тврдња да је човек *imago Dei* је библијска (Пост 1, 27). На том откривењском аксиому Августин развија своје промишљање, све у циљу да појасни, колико је то могуће, веру Цркве у Свету Тројницу:

...верујемо да су Отац и Син и Дух Свети један Бог, створитељ и управитељ свеколике творевине. Верујемо да Отац није Син нити да је Дух Свети Отац или Син него да су Тројица међусобно односних личности и јединство једне есенције. То тражимо да разумемо молећи помоћ од онога којег желимо да схватимо.²⁴

У појашњењу наведене вере кроз човека као *imago Dei*, Августин ће кренути кроз употребу два израза: *interior homo* и *exterior homo*. Несумњиво је да су то изрази апостола Павла: ὁ ἔσω ἄνθρωπος (унутрашњи човек; Рим 7, 22; 2Кор 4, 16 и Еф 3, 16) и ὁ ἔξω ἄνθρωπος (спољашњи човек; 2Кор 4, 16). Ове изразе Августин први пут помиње у четвртој књизи *De Trinitate*.²⁵

Преузимајући изразе, Августин од апостола Павла преузима и значење тих израза. У 2Кор 4, 16 читамо: „Због тог ми не малаксавамо, него ако се наш спољашњи човјек и распада, ипак се унутрашњи обнавља из дана у дан.“ Ове апостолове речи јасно руководе Августина да израз „унутрашњи човек“ припише души а „спољашњи човек“ телу. И „један“ и „други“ човек, како ћемо даље видети, представља *imago Dei*, с тим што „унутрашњем човеку“ Августин даје извесну предност (у смислу да представља веродостојнију слику). Душа, и то њен умни део, *mens*, јесте *imago Dei*, по Августину. *Mens* или *interior homo*, односно ὁ ἔσω ἄνθρωπος апостола Павла.

²¹ *De Trinitate* I, 4.7; PL 42, 824

²² Добра референца по овом питању је: Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009. Такође, веома интересантне увиде по овом питању, када су најутицајнији Оци Истока у питању, нуди: Георгије Флоровски, *Источни Оци IV века*, Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2003.

²³ Владан Перишић, *Посјтоји ли иаџирисџичка теорија идеја?*, у: *И вера и разум*, Београд: Службени гласник, 2009, стр. 105

²⁴ *De Trinitate* IX, 1.1; PL 42, 959

²⁵ *De Trinitate* IV, 3.5; PL 42, 889

Човек као *imago Dei*

Две су основне тезе које Августин у свом тумачењу библијског текста заступа. Прво, један човек (појединац, индивидуа) је *imago Dei* (ипак, ова теза, како ћемо видети, није искључива). Друго, човек је слика Свете Тројице а не једне од божанских личности. Погледајмо Августинову аргументацију, односно његово позивање на Библију.

У XII књизи *De Trinitate* Августин приступа наведеном тумачењу. Ми ћемо се касније вратити претходним књигама, почев од VIII, где он тумачи *imago Dei* у „спољашњем“ и „унутрашњем човеку“. Са књигом XII почињемо „преко реда“ јер се у њој налазе важна Августинова појашењења која се тичу бољег разумевања књига које претходе (почев од VIII).

У књизи XII Августин води неку врсту дебате са ставом да се *imago Dei* налази у трима људским личностима.²⁶ Овде ћемо укључити једну од примедби Августиновом богословљу од стране митрополита Зизијуласа. Митрополит тврди да је основна разлика између кападокијског и Августиновог богословља „у томе што, по Августину, све (у вези Свете Тројице) можемо сагледати на основу аналогије, имајући на уму само једног човека.“²⁷ Митрополит даље додаје:

По учењу светих Отаца, међутим, икону Свете Тројице не можемо пронаћи само у једном човеку. За тако нешто морамо употребити представу тројице људи. Јер, карактеристика учења кападокијских Отаца била је у следећем: три Лица Свете Тројице не представљају енергије једнога Бога, него представљају три потпуне ипостаси. Стога, да би се представила та пуноћа трију ипостаси, аналогија се мора односити на три човека, а не на једнога (три сунца, три упаљене свеће). Треба да буду три целовита, потпуна бића; овде је присутна прва темељна разлика.²⁸

Митрополит Зизијулас даље наводи да оваква Августинова аналогија „може да доведе до индивидуализма“, до става који је чак близак и савелијанизму. Такође, тврди даље митрополит, психолошка својства сећање, знање и љубав треба приписати природи, а не личностима. „Другим речима, Бог поседује једно знање, једну вољу, једну љубав, а не три. Не може бити да једно лице поседује знање, а друга два да не поседују.“²⁹

Погледајмо сада шта каже Августин. Његово спорење у поменутом одељку књиге XII *De Trinitate*, односи се на учење да је слика Божија у трима људским личностима у следећем смислу:

Мени се стога не чини да износе вероватно мишљење они који сматрају да се тројичност Божије слике може тако пронаћи у трима људским личностима да се обистини у браку мужа, жене и њиховог порода. Сам би муж, такорећи, назначивао личност Оца, Сина оно што од Оца произилази рађањем, а за трећу личност би у вези са Духом Светим, кажу, била жена.³⁰

Јасно је, дакле, да Августин не одбацује аналогију три човека *per se*, вођен некаквим индивидуализмом и поистовећивањем личности са својствима или енергијама једнога Бога. Он пред собом има изазов једне погрешне аналогије где нису проблем „три човека“ већ то што се Отац поистовећује са мужем, Син са дететом

²⁶ *De Trinitate* XII, 5,5; PL 42, 1000

²⁷ Јован Зизијулас, *Доімаїтске ѿеме*, Нови Сад: Беседа, 2001, стр. 230

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Јован Зизијулас, *Доімаїтске ѿеме*, Нови Сад: Беседа, 2001, стр. 231

³⁰ *De Trinitate* XII, 5,5; PL 42, 1000

а Дух Свети са мајком. То учење Августин одбацује позивајући се на „Писмо“ које „очигледно показује да је оно погрешно.“³¹

Да је један човек *imago Dei* Августин закључује из Пост 1, 26 где се каже: „Начинимо човека на нашу слику и сличност...“³² Даље, да се *imago Dei* не треба „схватити у трима људима“ [in tribus intellegatur hominibus] Августин поткрепљује и речима апостола Павла: „Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божија; а жена је слава мужевљева.“ (1Кор 11, 7). Августин након навођења ових апостолових речи пита:

Шта ћемо рећи у вези овога? Ако жена са своје стране употпуњује слику Тројице, зашто се муж још увек назива сликом након што је жена извучена из мужевог ребра?³³

Августин пажљиво анализира библијски текст свестан да се *imago Dei* не исцрпљује и не зауставља само на једном човеку, већ да се односи и на људски род:

Писмо каже да је на Божију слику саздана сама људска природа [natura] која се довршује обама половима. Писмо не одваја жену од слике Божије. Казавши да је Бог саздао човека на слику Божију Писмо говори... „начини их мушко и женско“.³⁴

Да Августину није страна аналогија „три човека“ потврђује и његово детаљно тумачење старозаветне теофаније, јављања три путника Авраму. У књизи II *De Trinitate* Августин исцрпно тумачи 18. и 19. главу књиге Постања, чувену посету Авраму три тајанствена путника.³⁵ За Августина тројица људи су несумњива теофанија три божанске личности: Оца, Сина и Светога Духа.

У самом тексту *De Trinitate* не може да опстане критика да код Августина постоји умањење стварности личности. На многим местима Августин јасно иступа против савелијанизма тврдећи да „Отац није Син и Син није Отац, нити је Дух Свети... ни Отац ни Син“, већ да „Тројица заиста јесу“ [tres utique sunt].³⁶ Августин наводи да је Савелије запао у јерес јер је негирао да постоје Тројица [non esse tria].³⁷

Све ово говори да Августинову аналогију „једног човека“ не треба узимати као искључиву и у њу учитавати закључке које сам Августин упорно негира. Аналогија „једног човека“ има свој контекст, који смо напоменули и који не треба губити из вида. Све друго, чини се, представља грубо кидање Августинове мисли из контекста његовог писања, у циљу пројектовања нечега што сам Августин не заступа. С тим у вези, нема основа стављати га у некакав оштри опозит према истој теми када су у питању кападокијски Оци. Јер, нити Августин искључиво заступа аналогију „једног човека“, нити пак кападокијски Оци говоре искључиво кроз аналогију „три човека“. Напротив, аналогију „једног“ и „три“ можемо наћи и код Августина и код Кападокијаца. Не можемо овде детаљније да идемо у ту анализу, али поменућемо, рецимо, аналогију Светог Григорија Ниског. У *Великом катихизису*³⁸ читамо о унутартројичним односима кроз аналогију „једног човека“, односно кроз тријаду „ум-реч-дух“. Рађање Сина од Оца и исхођење Духа Светога, Григорије Ниски објашњава кроз аналогију ума из којег се рађа реч (пре него што нешто кажемо, реч се зачиње у уму). Изговорену реч прати дах, аналогно рађање Сина прати исхође-

³¹ *De Trinitate* XII, 6.6; PL 42, 1001

³² Текст из књиге Постања наводимо према латинском преводу који Августин цитира у *De Trinitate*: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“; PL 42, 1001

³³ *De Trinitate* XII, 7.9; PL 42, 1003

³⁴ *De Trinitate* XII, 7.10; PL 42, 1003

³⁵ *De Trinitate* II, 10.19–12.22; PL 42, 857–859

³⁶ *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918

³⁷ *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 941

³⁸ PG 45, 16B–17C

ње Духа Светога. Дакле, аналогија умногоне слична оној Августиновој, коју ћемо у раду даље видети. Такође, код Григорија Ниског налазимо да је у људској души (поново је један човек у питању) на неки начин утиснут Бог: „У теби самом заложена је мера твога досезања Бога, јер је Он у твој састав утиснуо печат подобја добара своје сопствене природе, тачно онако као што се у воску отискује некакав лик.“³⁹

Извесну интроспекцију, „загледање у себе“, дакле опет је у питању „један човек“ као аналогија, налазимо и код Светог Василија Великог: „Помно посматрање самога себе даће ти поуздано руководство и за познање Бога.“⁴⁰ Свети Василије нуди и дугу као „слику божанског тријединства“.⁴¹ Треба ли и њега критиковати да је личности „поистовети“ са бојама? Код Светог Григорија Богослова налазимо аналогију „извор, вир и поток“, те „сунце, зрак и светлост“ (поново „једно“ сунце као аналогија а не искључиво „три“).⁴²

Извесне паралеле између Августина и кападокијских Отаца постоје и у учењу да је ум икона Божија у човеку, на шта ћемо се осврнути даље у раду када будемо анализирали Августиново учење о души као *imago Dei*. Ту ћемо се позабавити и другим делом горе поменутих критика митрополита Зизијуласа.

Другу тезу коју Августин износи у вези човека као *imago Dei*, где он представља слику Свете Тројице а не неке од божанских личности, Августин поткрепљује следећим библијским цитатима:

Бог је, наиме, рекао: „Начинимо човека на нашу слику и сличност.“ Затим је казано: „И начини Бог човека на Божију слику.“ Не би пак било исправно казано „нашу“ јер је то множина да је човек настао на слику једне личности: било Оца, било Сина, било Духа Светога.⁴³

Ово Августиново промишљање је у контексту полемике са „неким“ који „иако усвајају католичанску веру не мотре пажљиво“ на ове светописамске наводе, те ово тумаче као стварање човека „на слику Сина“.⁴⁴ Таквом тумачењу Августин противставља следећу аргументацију:

Ако је Отац начинио на слику Сина те човек није Очева него Синова слика, Син није Оцу сличан. Ако пак побожна вера учи као што и учи да је Син до једнакости есенције сличан Оцу, оно што је начињено на слику Сина, нужно је начињено и на слику Оца. Затим, ако Отац није човека саздао на своју него на слику Сина, зашто не каже „начинимо човека на слику и сличност твоју“, него каже „нашу“ ако не због тога јер је у човеку настала слика Тројице да на тај начин човек буде слика једнога правога Бога уколико је сама Тројица један прави Бог?⁴⁵

Закључујући овај одељак истичемо још једном главне Августинове ставове у тумачењу откривењског учења да је човек *imago Dei*. Ту слику Августин ће потражити (углавном али не и искључиво) у једном човеку, констатујући, како смо видели, да нас Писмо томе учи. Човек је икона Свете Тројице. У себи носи знамен једнога Бога, што за Августина значи да носи знамен Тројице. Да ли то за собом повлачи индивидуализам? У анализираном одељку видели смо да Августин примећује да би-

³⁹ Григорије Флоровски, *Источни Оци IV века*, Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2003. стр. 205

⁴⁰ *Ibid.*, стр. 109

⁴¹ *Ibid.*, стр. 131

⁴² *Ibid.*, стр. 169, уп. PG 36, 169A–D. Сличне и истоветне аналогије налазимо и код утицајног западног хришћанског писца, који је имао утицаја и на самог Августина, Марија Викторина. Види: Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, стр. 375

⁴³ *De Trinitate*, XII, 6.6; PL 42, 1001

⁴⁴ *De Trinitate*, XII, 6.7; PL 42, 1001

⁴⁵ *De Trinitate*, XII, 6.7; PL 42, 1001

блијски текст говори не само о једном човеку као *imago Dei* већ и о људском роду, о многима који пројављују једну људску природу. То нас води до потребе да се барем у основним цртама, колико нам простор овог рада дозвољава, осврнемо на Августиново схватање једног и мноштва, поготово када је у питању личност, однос према другом човеку и Богу и сотириологија. Том се питању окрећемо након што се упознамо са Августиним описом *imago Dei* у „спољашњем“ и „унутрашњем човеку“.

Спољна и унутрашња слика Свете Тројице у човеку

Важно је нагласити шта Августин каже о самој „слици“ Свете Тројице у нама, како бисмо избегли погрешне закључке. На пример, да ли је Августин употребио аналогije „унутрашњег човека“ зато што је желео, у платонистичком маниру, да Бога буквално „поистоветио са умом“ а божанске личности са својствима ума, како му то замера митрополит Зизијулас⁴⁶, или је ипак нешто друго имао у намери?

За слике Свете Тројице у спољашњем и унутрашњем човеку Августин каже да се ради о неједнакој слици, правећи разлику између Сина Божијег као слике Очеве и човека који је „на слику“ [ad imaginem] Бога:

Али она Божија слика није била сасвим једнака јер није од њега рођена [nata] већ је од њега створена [creata] са циљем да буде знамен те стварности. Тако је слика да је на слику [ad imaginem], односно да није изједначена једнакошћу већ прилази извесном сличношћу.⁴⁷

Августин јасно упозорава да никако не треба буквално изједначавати аналогiju и слику са самим Богом:

Још не говоримо о највишем. Још не говоримо о Богу: Оцу и Сину и Светоме Духу. Говоримо о оној неједнакој слици [impari imagine], али ипак слици, то јест о човеку.⁴⁸

Ово је важно истаћи како би се увидело да Августин нема намеру да Бога поистовети са било чим створеним (па ни са умом, како му то приписује митрополит Зизијулас), те да га позитивно дефинише у било ком погледу. Не, то није Августинова намера. Кроз аналогije, односно кроз трагање за *imago Dei* у човеку Августин жели да приближи, што је могуће ближе разумевању примљене вере да је Бог један и тројичан. У једној од својих беседа он то јасно и наглашава:

Нека ми, дакле, нико не каже и нека ниједан кривотужитељ не покушава да ме као слабог нападне говорећи: шта од оно троје што си показао да се налази у нашем уму или души припада Оцу?....

Веруј да се помоћу неких видљивих ствари и кроз одређене појаве у поменутој природи (мисли на душу, односно на ум) може показати како се Отац, Син и Дух Свети одвојено показују и неодвојиво делују. То је довољно. Не кажем: Отац је памћење, Син је разум, Дух Свети је воља. То не тврдим. Нека се схвати како хоће. Ја се не усуђујем. То сачувајмо за оне који схватају више стварности. Ми као слаби слабима рекосмо што смо могли. Не кажем да је људска тројичност некако изједначена са божанском Тројицом. Ту нема ни поређења, нема основе да се успостави поређење. Али шта кажем? У теби, ето, нађох оно троје што се одвојено показује а заједнички делује.⁴⁹

Мишљења смо да овакви јасни и експлицитни ставови, а и са још неким важним упознаћемо се даље у раду, чине прилично неутемељивом тврдњу митрополита Зизијуласа:

⁴⁶ Јован Зизијулас, *Доімайске йеме*, стр. 231

⁴⁷ *De Trinitate*, VII, 6.12; PL 42, 946

⁴⁸ *De Trinitate*, IX, 2.2; PL 42, 961

⁴⁹ *Sermones*, III, 9.22–10.23; PL 38, 363–364

Августин је Бога поистоветио са умом. А на питање ко је један Бог, није могао да одговори тако што би навео једно или сва три лица Свете Тројице. Јер, та Лица, по његовом схватању, представљају својства Ума — једног Ума — и не постоје ко таква.⁵⁰

Напротив, Августин веома конзистентно тврди у *De Trinitate* да је један Бог Света Тројица (а да божанске личности за њега итекако постоје анализирали смо напред у овом раду) . На самом почетку поменутог дела, Августин Свету Тројицу назива „solus verus Deus“ [једини истинити Бог]. „Trinitas quae Deus est“ [Тројица која је Бог] је фраза коју, као и претходну, међу латинским Оцима уводи управо Августин.⁵¹ Такође, Августину није страна ни да једног Бога поистовети са личношћу Оца и то на начин да то даље имплицира Свету Тројицу: „Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu Sancto, que tria unum sunt.“ [И тако, највиши и истинити Бог, са својом Речју и са Духом Светим — и то троје јесу једно.]⁵²

На страну то што су исти „грех“, неку врста „поистовећења“ Бога са умом и тумачење управо ума као иконе Божије у човеку, чинили и кападокијски Оци⁵³, које митрополит оштро супротставља Августину.

Погледајмо сада *imago Dei*, односно тријаде које Августин проналази у спољашњем и унутрашњем човеку. У књизи VIII *De Trinitate* Августин наводи прву, „спољну“ слику Тројице. Сама та слика излази из ограничења на „једног човека“. Наиме, Августин у тој књизи говори о љубави и о Богу као љубави, вођен новозаветним казивањима која му говоре да је познање љубави блиско познању Бога (Рим 8, 28; 1Кор 8, 3; 1Јн 4, 16). И управо овде Августин показује да му је стран било какав индивидуализам.

Полазећи од новозаветних места где се за Бога каже да је он љубав, Августин задаје себи задатак: „Стога у овом нашем питању о Тројици и спознавању Бога најпре треба увидети шта је права љубав, односно још тачније шта је љубав.“⁵⁴

„Ако видиш љубав, видиш Тројицу“, каже Августин.⁵⁵ За такву, истиниту љубав потребно је ослободити се сваког егоизма и самољубља. Јер, познати љубав значи да љубав постоји, а она постоји ако постоји онај који се љуби, дакле други, ближњи:

Љубав која не љуби ништа ни не постоји...Шта, дакле, љубав љуби доли оно што љубимо љубављу? То је, да пођемо од најближег, брат... Ко не љуби, није упознао Бога јер Бог је љубав. Тај контекст доста и јасно показује да та иста братска љубав — јер се међусобно љубимо братском љубављу — није само од Бога, него је Бог.⁵⁶

На тај начин Августин стиже до прве тријаде, до *imago Dei* у „спољашњем човеку“. Та тријада гласи: љубитељ, љубљено и љубав [amans, et quod amatur, et amor].⁵⁷

⁵⁰ Јован Зизијулас, *Доімаїске ѡеме*, стр. 231

⁵¹ Уп. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, стр. 100–103

⁵² *De civitate Dei* V, 10.11; PL 41, 154. У својим *Исјовесѡима* јасно показује да се под појмом „Бог“ обраћа Светој Тројици или, конкретно, Богу Оцу а не безличној суштини како му то митрополит приписује (*Доімаїске ѡеме*, стр. 234), а исто чини и Лакугна, позивајући се на Ду Роја (*Авѡисѡин и ѡринѡиѡарна икономѡија душе*, Богословље 2/2008, стр. 142, фуснота 91). Види, на пример, *Confessiones* VI, 4.5: „Стога сам се збуњивао и обраћао, и веселио сам се Боже мој, што једна Црква, тело твог Јединороднога...“; IX, 12.33: „...и сам плаче због мојих грехова к теби, Оцу све браће Христа твога!“; X, 43.69: „Како си нас љубио, Оче добри, који Сина свога јединога ниси поштедео...“; XI, 7.9: „Тако нас ти зовеш да разумемо Реч, која је Бог код тебе Бога...“; XI, 22.28: „Господе Боже мој, добри Оче, заклињем те Христом...“; XII, 9.9, обраћа се Богу као Тројици: „...премда није савечно са тобом, Тројицом...“; Богу као Тројици обраћа се и у молитви на самом крају *De Trinitate*: „Господе Боже наш, верујемо у тебе Оца и Сина и Светога Духа...Господе, један Боже, Боже Тројице...“

⁵³ Види: Георгије Флоровски, *Исѡјочни оци IV века*, стр. 106–107; 154–157; 245–246

⁵⁴ *De Trinitate* VIII, 7.10; PL 42, 956

⁵⁵ *De Trinitate* VIII, 8.12; PL 42, 957

⁵⁶ *De Trinitate* VIII, 8.12; PL 42, 957–958

⁵⁷ *De Trinitate* VIII, 10.14; PL 42, 960

Јасно је да овде Августин не подразумева „једног човека“, иако то поменути критичари, нажалост, нису приметили. Из тих разлога овде желимо да се, у најкраћим цртама сходно простору рада, позабавимо Августиновим разумевањем једног и мноштва, његовим ставом према индивидуализму и самољубљу.

Раздвојеност људског рода на самодовољне индивидуе, те оне које као такве представљају нејединствено мноштво, Августин види као последицу пада (првородног греха):

По греху безбожности, одступивши од једнога правога и врховнога Бога и бивајући са њим у неслози изгубили смо се и нестали у мноштву, по мноштву расцепани у утопљени у множини.⁵⁸

Истиниту антропологију Августин темељи на тријадологији, тумачећи Христову првосвештеничку молитву (Јн 17). Тој истинитој антропологији узводи нас Христос:

Исус жели да његови буду једно, али у њему. Они, наиме, у себи самима то не могу бити јер су једни од других раздвојени различитим вољама... Посредник стога очишћује да у њему буду једно не само по природи, него исто тако и по сасвим сложеној вољи која је у сагласју са блаженством. На неки је начин огњем љубави стопљена у један дух. То је смисао изреке „да буду једно као што смо и ми једно“: као што Отац и Син нису једно само једнакошћу супстанције него и вољом, тако нека и они — између њих и Бога посредник је Син — буду једно не само тиме што су исте природе него и по истој удружености љубави.⁵⁹

Довођење мноштва до јединства у Телу Христовом, дело је Духа Светога. Он је тај који „из мноштва сједињује у једно“.⁶⁰

Пали начин постојања, где имамо расцепканост на мноштво и различитост воље (=индивидуалност и самодовољност), као што ћемо даље видети, један је од главних разлога зашто се Августин устручава да аналогију Свете Тројице потражи у трима људима. Том питању ћемо се вратити касније. Овај одељак *De Trinitate* који смо управо навели показује какво је Августиново разумевање истините личности и каква је веза између тријадологије и антропологије. Такође, по нашем мишљењу, ово место у *De Trinitate* има и веома интересантан еклисиолошки потенцијал. Имплицитно, из овога се може извући закључак да је, по Августину, Црква, у својој есхатолошкој реалности, извесна слика Свете Тројице.

Самољубље је у блиској вези са горе поменутом палом мноштвеношћу (индивидуалношћу и самодовољношћу). Самољубље је за Августина утемељење богоборства. То чине они, како Августин каже, који су изван „државе Божије“ (=Цркве). Они презиру Бога, наспрам „Божије државе“ која гаји љубав према Богу. Љубав која се протеже до уништења сваке самодовољности, чак до самопрезирања.⁶¹ Љубав као циљ и суштина аскетског живота или „смрт сопства“, како би то рекао митрополит Зизијулас.⁶² Сам човек једино може да умре, каже Августин. За живот му је потребно општење са светом око себе и са Богом.⁶³ И циљ закона је љубав.⁶⁴ „Дужни смо да све сведемо на љубав као циљ“, вели даље хипонски епископ.⁶⁵ Самољубље је зло:

⁵⁸ *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 895

⁵⁹ *De Trinitate* IV, 8.12; PL 42, 896

⁶⁰ *Sermones* 270, PL 38, 1243

⁶¹ *De civitate Dei* XIV, 28; PL 41, 436

⁶² John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further studies in Personhood and the Church*, London: T & T Clark, 2006, стр. 229.

⁶³ *Enchiridion* CVI; PL 40, 281–282

⁶⁴ *De catechizandis rudibus* III, 6; PL 40, 313

⁶⁵ *De catechizandis rudibus* VI, 10; PL 40, 317

...дубоко у нама постоји друго зло исте врсте напасти, зло од којег пропадају они који се свиђају себи због себе, ма колико се другима или не свиђали или им били одбојни...⁶⁶

Све ово истакли смо и из разлога како се оно што следи не би разумело као некакав индивидуализам и самољубивост.

Погледајмо, коначно, тријаде које Августин проналази у „унутрашњем човеку“, у књизи IX *De Trinitate*. Оно по чему је човек *imago Dei*, по Августину, јесте умни део душе, *mens*. Августин није изузетак по таквом схватању. Опште је место код Отаца, како источних тако и западних, да иконичност Бога и човека виде, између осталог и у уму. Кападокијски Оци су по том питању једногласни.⁶⁷ На пример, Свети Григорије Богослов каже да је оно „боголико и божанско у нама“ ум и разум.⁶⁸ Исто сматра и хипонски епископ.

Прва тријада коју налази у души је ум, љубав и спознаја [*mens, amor, notitia*].⁶⁹ Свакако, овде се ради о једној души и саморефлексији. У тој саморефлексији Августин види ум (*mens*) који сам себе љуби. Под том љубављу ума према самом себи Августин подразумева жељу за животом и постојањем.⁷⁰ Дакле, ум који себе љуби била би свест о себи самом, да постојимо и да желимо (волимо) да постојимо. Ум и љубав су, закључује Августин, две неодојиве стварности. Ум и љубав „нису два духа него један дух“ и „нису две есенције већ једна“. Под духом овде Августин подразумева суштину или есенцију ума и његове љубави. Августин даље додаје:

...ако се отклони љубитељ, више љубав не постоји. Ако се пак отклони љубав, не постоји љубитељ. Стога ако се узајамно односе, двоје су. У односу на себе и појединачно дух су и обоје заједно су један дух, појединачно су душа и обоје заједно једна су душа.⁷¹

Обзиром да овде имамо две реалности, ум и љубав, то још није слика Тројице. Августин увиђа и трећу реалност — познање. Само присуство љубави подразумева и присуство познања. Јер, по Августину, немогуће је љубити оно што се не познаје.⁷² Познање, пак, Августин дефинише као „гледање мишљу и чврсто прихватање“.⁷³ Када је у питању познање и љубав према Богу, Августин однос познања и љубави овако појашњава:

Може се нешто познавати и не љубити. Питам пак да ли се може љубити што се не познаје? Ако се не може, нико не љуби Бога пре него што га позна... Али пре него што будемо могли да Бога назремо и схватимо како се може видети и прихватити, што је могуће људима чиста срца... ако Бога по вери не љубимо, срце се не може очистити и постати способно и достојно да га гледа... Љуби се, према томе, и онај ко се не познаје, али се ипак у њега верује.⁷⁴

Дакле, знање или вера неопходни су да би постојала и љубав. Тако, кроз интроспекцију Августин стиже до унутрашње тријаде, до *imago Dei*. Кроз ову аналогију Августин покушава не да поистовети Бога са умом, односно божанске личности са трима стварностима у души, у буквалном смислу. Он жели да, кроз слику, приближи разумевању католичанску веру да је Бог један по суштини а Тројица по лично-

⁶⁶ *Confessiones* X, 39.64; PL 32, 806

⁶⁷ Види већ помињано дело Георгија Флоровског, *Источни Оци IV века*, део о кападокијским Оцима

⁶⁸ *Oratio* XXVIII, 17; PG 36, 48C

⁶⁹ *De Trinitate* IX, 5.8; PL 42, 965

⁷⁰ *De Trinitate* IX, 2.2; PL 42, 961–962

⁷¹ *De Trinitate* IX, 2.2; PL 42, 962

⁷² *De Trinitate* IX, 3.3; PL 42, 962

⁷³ *De Trinitate* VIII, 4.6; PL 42, 951

⁷⁴ *Ibid.*

стима. Такође, он жели да покаже да су те личности стварне, да нису на неком акциденталном нивоу:

...љубав и спознаја се не налазе у души као на подлози, него су супстанционалне као и сама душа. Ако су међусобно односне, ипак су у самој супстанцији неке појединачне стварности. То није као код боје и обојеног предмета. То је такав узајамни однос да се боја налази у обојеном предмету. У себи нема своју властиту супстанцију јер је супстанција обојени предмет. Боја је у супстанцији.⁷⁵

Пажљиво читање наведеног одељка, мишљења смо, помаже нам да разумемо шта Августин жели да каже у вези Свете Тројице. Жели, поред горе наведеног, да каже и да не раздваја суштину Божију (есенцију или супстанцију, у његовом речнику) од божанских личности (=„љубав и спознаја се не налазе у души као на подлози“). Што ће рећи, није божанска суштина (есенција, супстанција) та која је онтолошка подлога божанским личностима и која је, као таква, једино стварна, док су божанске личности секундарне, те као такве нису онтолошки релевантне.⁷⁶ Нема, дакле, никаквог приоритета суштине над личностима, нити су ове секундарне у онтолошком смислу, а поготово нису акциденти. Личности су стварне, постоје „истовремено“ (у логичком смислу) са својом (заједничком) суштином. Августин ће, на другом месту, и рећи да „у Богу није једно бити [esse] а друго бити личност [persona].“⁷⁷

Оно што Августин још жели да истакне кроз ову аналогију јесте: у свакој од божанских личности налази се потпуно божанство. Личности нису делови божанства. Такође, у свакој личности присутне су, неодвојиво, и оне друге две, али без мешања:

Никаквим се мешањем те стварности не стапају⁷⁸ мада су поједине у себи самима и међусобно целовите у целовитима било поједине у двома или две у појединима. Тако су све у свима... Тако су једне у другима јер је душа која љуби у љубави, а љубав у спознаји душе која љуби и спознаја у души која спознаје.⁷⁹

Став да је свака божанска личност потпуни Бог, а да су и све три личности заједно један Бог, за ЛаКугну је контрадикторан. Ипак, не пропушта да примети да је по среди утицај Григорија Богослова.⁸⁰ Поређења ради, и Свети Максим Исповедник размишља идентично:

Један је Бог јер једно је Божанство, беспочелно, просто, надсуштно, без делова и нераздељиво. Јединица је Он и Тројица, целосна је Јединица и целосна је Тројица; целосна је Јединица по Својој суштини, а целосна је Тројица по Својим ипостасима. Јер Божанство је Отац, Син и Дух Свети и Божанство је у Оцу, Сину и у Духу Светом. Целосно је у целосном Оцу и целосно је Отац у целосном [Божанству]; целосно је у целосном Сину и целосни је Син у целосном [Божанству]; ... Јер нити је Божанство делимично у Оцу, нити је Отац део Бога; нити је Божанство делимично у Сину, нити је Син део Бога; нити је Божанство делимично у Светом Духу, нити је Свети Дух део Бога. Јер Божанство је нераздељиво а Отац, Син и Дух Свети нису непотпуни бог[ови], већ целосно је [Божанство] целосно у целосном Оцу и целосно је целосно у целосном Сину и целосно је целосно у целосном Светом Духу. Целосан је и у целости Отац у целосном Сину и Духу; целосан

⁷⁵ *De Trinitate* IX, 4.5; PL 42, 963–964

⁷⁶ Овакав закључак о Августину, видели смо, извлачи митрополит Зизијулас.

⁷⁷ *De Trinitate* VII, 6.11; PL, 42, 943

⁷⁸ Мисли на тријаду ум, љубав и сазнање. Односно, аналогно на божанске личности.

⁷⁹ *De Trinitate* IX, 5.8; PL 42, 965

⁸⁰ Кетрин Маури ЛаКугна, *Августин и његова икономичка душа*, Богословље 2/2008, стр. 125

је и у целости Син у целосном Оцу и Духу; целосан је и у целости Дух Свети целосно у Оцу и у Сину. Због тога су Отац, Син и Дух Свети један Бог. Јединствена је суштина, сила и енергија Оца, Сина и Светог Духа, јер нити један од њих бива, нити је замислив, без друга два [лица Свете Тројице].⁸¹

Управо ово Блажени Августин жели да приближи разумевању кроз наведену аналогију, односно кроз *mens* као *imago Dei*. Да се ту не ради о некаквом индивидуализму видели смо на почетку овог дела рада, као и у претходном поглављу. Августин не пропушта да се критички постави према тако нечему ни у самој књизи IX *De Trinitate*, након што је изложио горе анализиран *imago Dei*. За Августина је самољубље зло, а љубав према творевини без љубави према Богу похота:

То не значи да се творевина не сме љубити. Али ако се таква љубав односи на Творца, није више похота, него ће бити љубав. Похота је онда када се творевина љуби због ње саме... Као што не смеш уживати у самоме себи него у ономе ко те је створио, тако и у ономе кога љубиш уживаш као у самоме себи. У себи и у браћи треба да уживамо у Господу и зато не треба да се усуђујемо да се препуштамо сами себи...⁸²

Са истим циљем Августин ће налазити и нове тријаде у души, као и у „спољашњем човеку“. Обзиром да кроз те аналогije Августин жели да покаже исто када је тријадологија у питању, ми се нећемо детаљније задржавати на њима већ ћемо их само поменути.

У књизи IX Августин се бави тријадом памћење, разумност, воља [*memoria, intelligentia, voluntas*].⁸³ И ту ће показивати да су те три стварности у међусобном односу, те да су „један живот“ [*una vita*], „једна душа“ и „једна супстанција“. Августин ће поновити оно што смо горе покушали да појаснимо кроз цитат Светог Максима:

Стога када се те три стварности узајамно садрже, све у свакој и све у целини, оне су једнаке. Свака је у својој целини једнака свакој другој у целини, такође свака је у својој целини једнака свима, заједно у њиховој целини. И то троје је једно: један живот, једна душа, једна есенција.⁸⁴

У књизи XI имамо још тријаду предмет, слика, воља. Затим, на основу претходне, једну савршенију (јер у првој три стварности нису исте есенције): сећање, унутрашње гледање, воља.

Закључак

У закључку ћемо истаћи оно најважније што је Августин изнео у вези *imago Dei*. У том циљу послужимо се и његовом књигом XV *De Trinitate*, која представља својеврсни синопсис читавог дела.

1) Августинови темељни ставови су библијски, а не неоплатонски. Библија а не неоплатонизам представља директну инспирацију за Августиново богословље. Неоплатонске форме мишљења, али са јасним хришћанским корективима, могу се код Августина уочити тек као секундарне, у намери да библијску веру приближи

⁸¹ *Centena iterum gnostica capita*, 1; PG 90, 1124–1125; о вези Августиновог и Максимовог богословља (могућем утицају) види: Brian E. Daley, *Making a Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation*, у: Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos, *Orthodox Readings of Augustine*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008., стр.101–126.

⁸² *De Trinitate* IX, 8.13; PL 42, 967–968. Може ли се овај Августинов став упоредити са „биолошком“ и „еклисиалном личношћу“ митрополита Зизијуласа?

⁸³ *De Trinitate* X, 11.18; PL 42, 983

⁸⁴ *De Trinitate* X, 12.19; PL 42, 984

разумевању и интелектуалној клими свога времена. Такав приступ није никаква новина међу Оцима и хришћанским писцима, како Истока тако и Запада.

2) Човек је слика Божија (*imago Dei*) по ономе „чиме се истиче испред осталих животиња“, а то су ум или разум.⁸⁵ Видели смо да Августин није ништа ново међу оцима Цркве по оваквом ставу. Ни ЛаКутна, чија нам је критика уз ону митрополита Зизијуласа била једна од инспирација овог рада, не спори ову чињеницу.⁸⁶ Ипак, њена је примедба Августину да он ову аналогију користи „више него било ко пре њега“.⁸⁷ Питање које се поставља јесте колико је објективно ово „више-мање“ „мерење“ ЛаКутне, поготово што одмах за њим следи и став да „психолошке тријаде играју скромну улогу у свеукупној Августиновој *intellectus fidei* о Светој Тројници“?⁸⁸ Друго, што помало збуњује у њеном закључку је следеће. Није ли овакав закључак априори осуда веома раширеног и прилично сагласног става међу Оцима (ум и разум су икона Божија у човеку), како Истока тако и Запада, као недостатног и лошег? Ако је тако храбар закључак у питању, остали смо ускраћени за образложење зашто је поменуто отачко мишљење недостатно и лоше. Да ли само зато што се не уклапа лако у савремене егзистенцијалистичке и персоналистичке „наочаре“?

3) Између *imago Dei* и Свете Тројице постоји огромна разлика. Августин не поистовећује буквално Бога са умом, нити са сећањем, нити са било чиме у аналогијама, како му је то приписао митрополит Зизијулас. Митрополитова критика стоји када је у питању Платинова „тријада“, али не и Августинов јасан став када су у питању аналогије које је употребио:

Већ сам у овој књизи разјаснио да се не сме држати да је Тројица која је Бог [*Trinitatem quae Deus est*] из оних трију датости које показасмо у тројичности свог ума. Тада би у неку руку Отац био памћење Тројице, разумевање Тројице био би Син, а љубав Тројице био би Дух Свети... Али не тако, него радије схватамо да сво троје, сви и поједини, имају у својој природи.⁸⁹ У њима се то троје не разликује као у нама што је ово сећање, оно разумевање, а оно љубав.⁹⁰

Августин јасно истиче оно што треба имати на уму приликом тумачења наведених аналогија: „Према томе, друго је Тројица као стварност, а друго слика Тројице у другој стварности.“⁹¹ Ове веома јасне Августинове примедбе морају бити познате и не смеју се игнорисати, уколико желимо објективно сагледавање онога што он жели да каже. Нажалост, поменута критика их је, из нама непознатих разлога, потпуно игнорисала или из неког другог разлога испустила.

4) Аналогија „једног човека“ није нешто искључиво у Августиновом говору о *imago Dei*, нити је таква аналогија производ некаквог његовог поистовећења личности са индивидуалношћу. У раду смо се дотакли његовог тумачења Христове првосвештеничке молитве, а видели смо и јасне ставове о самољубљу и индивидуализму. Такође, поменули смо и библијску егзегезу „три путника“ и Аврамовог гостољубља. У закључку додајемо Августиново објашњење зашто „три човека“ могу представљати проблем у аналогији:

⁸⁵ *De Trinitate* XV, 1.1; PL 42, 1057

⁸⁶ Кетрин Маури ЛаКутна, *Августин и њиринијарна икономија душе*, Богословље 2/2008, стр. 132. Видети и фусноту 57

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Кетрин Маури ЛаКутна, *Августин и њиринијарна икономија душе*, Богословље 2/2008, стр. 132

⁸⁹ Упоредити овај Августинов став са митрополитовом примедбом (фусноте 28 и 29). Јасно је да је примедба неоснована и да је сам Августин јасно побија, имајући у виду несавршеност аналогије коју је употребио.

⁹⁰ *De Trinitate* XV, 17.28; PL 42, 1079–1080

⁹¹ *De Trinitate* XV, 23.43; PL 42, 1090

У оној највишој Тројици, која је неупоредива са било којом стварношћу, толика је неодојивост да се о Њој каже и јесте један Бог, док се тројица људи не могу назвати један човек. Она Тројица није у једноме Богу, већ је један Бог. Та слика која је човек једна је личност. Поседује пак оне три стварности. И, опет, она Тројица није таква. Оно су три Личности: Отац Сина и Син Оца и Дух Оца и Сина... У оној слици Тројице оне три моћи нису један човек, него припадају једноме човеку. Није тако у самој највишој Тројици којој је човек слика. Оне три моћи не припадају једноме Богу него су један Бог. Оне су три личности а не једна.⁹²

Јасно је да Августин поново скреће пажњу на несавршеност психолошких аналогичности. Нема, дакле, говора да божанске личности поистовећује са својствима ума, нити да умањује њихову стварност. Он је свестан да би пунија аналогија била „три човека“, али пали начин постојања, „мноштво у којем смо се изгубили“⁹³, чине такву аналогију проблематичном. Таква би аналогија представљала опасност тритеизма, јер се тројица људи не могу назвати једним човеком. Ипак, такав *imago Dei* Августин не искључује, али га смешта у христолошко-еклисиолошку раван. Односно, у биће Цркве у њеној есхатолошкој реалности. Само такво јединство људи, по Августину, може бити „један човек“, а по узору на једног Бога.

5) Августин, под појмом Бог, не замишља некакву безличну божанску суштину. За њега је Бог Света Тројица — *Trinitas que Deus est*. Суштина и божанске личности нису у онтолошком дисбалансу. У логичком смислу, оне су „истовремене“.

6) Један од мотива овог рада био је и да подстакне, када је савремена православна теологија у питању, другачије читање и сагледавање обимног Августиновог теолошког опуса. Интересовање за Августиново богословље мора бити усмерено првенствено на изучавање његових дела (темељно, целовито, не никако фрагментарно), а не само на његове тумаче. Потребан је сусрет са Августином и изазов властите рецепције.

И сама ЛаКугна наводи да је Августинов *De Trinitate*, против његове воље и изван Августиновог реторичког и историјског контекста, ширен у деловима, ван познавања контекста целине, кроз *florilegia*-е.⁹⁴ Нажалост, неки од савремених критичара Августина, када је тријадологија у питању, делују као да и сами читају флорилегије, као да пред собом немају целовито дело *De Trinitate*, а да не говоримо о осталом Августиновом опусу. До оваквог утиска дошли смо јер су нам неки критички ставови, овде конкретно ЛаКугне и митрополита Зизијуласа, несхватљиви уколико држимо да их заснивају на самом тексту *De Trinitate*. Барем на њему, ако већ не и на ширем Августиновом писању. Стекли смо утисак да се из Августиновог писања узима парцијално, отргнуто из контекста, само оно што се жели убацити у конструкт негативне критике, у слику једног већ добро утврђеног и изграђеног савременог мита о Августину. Тај мит, чини се, постао је камен темељац предразумевања када је у питању православни теолошки приступ Августину, поготово на нашем домаћем теолошком простору.

С тим у вези, покушали смо да укажемо колико су неки ставови у критици неосновани, односно колико их само Августиново писање демантује. Такође, са друге стране покушали смо да иницирамо једно другачије читање и разумевање. Читање и разумевање које је, мишљења смо, врло јасно и веома једноставно засновано на самом Августиновом тексту.

⁹² *De Trinitate* XV, 23.43; PL 42, 1090

⁹³ *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 895

⁹⁴ Кетрин Маури ЛаКугна, *Августин и ирринијарна икономија душе*, Богословље 2/2008, стр. 119