

АЛЕКСАНДАР МИЛОЈКОВ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
БЕОГРАД
amteolog@gmail.com

УДК: 27-31 Августин, свети

ПРИМЉЕНО: 31. 8. 2017.
ОДОБРЕНО: 14. 9. 2017.

ЛИЧНОСТ И СУШТИНА У ХРИСТОЛОГИЈИ СВЕТОГ АВГУСТИНА

Сажетак: У раду се разматра христологија Светог Августина кроз анализу позиције личности и суштине у онтологији. Августиново схватање онтологије се, на примеру христологије, представља као јединство два питања о бићу — личности и суштине. Такође, у онтологији Светог Августина личност заузима примарну онтолошку позицију. Истиче се да је једино таква онтологија могла да искаже христологију на начин на који је то учинио потоњи Халкидонски сабор, што Августина поставља на линију отачког богословља.

У раду се разматрају поменута питања кроз анализу Августинових ставова у вези са односом оваплоћења и теофаније. Затим се испитује: онтолошка структура христологије, христологија као онтологија (истинито биће) творевине и однос христологије и еклисиологије. ► *Кључне речи:* Свети Августин, христологија, Халкидонски сабор, онтологија, личност, суштина, природа.

УВОД

Савремене критике и промишљања Августинове онтологије везане су за тумачење тријадолошког догмата, не и за христологију. Доминантна егзегетска парадигма Августинове тријадологије доводи у питање место личности и суштине у говору о бићу (онтологији) које он заступа, сматрајући да Августин представља моменат удаљавања од отачког, грчког предања, па чак и од дотадашњег предања латинских Отаца.¹ Та егзегетска парадигма заправо представља нешто што је започело у XIX веку, што Мичел Барнс назива „де Регнонова парадигма“.² Наиме, де Регнон је, у својим тријадолошким студијама, „уочио“ ту чувену разлику између источног и западног богословља, где

¹ Уп. L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, 2010, 1.

² M. R. Barns, *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*, Theological Studies 59 (1995), 237–250.

О критици Августина види зборник: R. Dodaro / G. Lawless (ppp), *Augustine and His Critics*, Routledge: London and New York 2000.

источно истиче плуралност личности, а западно јединство суштине. Наведену парадигму следиће у XX веку и извесни римокатолички и протестантски теолози.³ Када су у питању православни, ову парадигму чврсто заступају утицајни грчки теолози, „генерација 60-тих“.⁴ Неретко се Свети Августин сматра стожером, инспиратором и „оцем Запада“.⁵

Оспоравање Августинове онтологије могли бисмо дефинисати као оспоравање места личности у онтологији, које он заступа. То оспоравање иде од тврдње да Августин личност искључује из говора о бићу⁶ или је своди „само на односе унутар једне суштине“;⁷ па до нешто блаже, где се тврди да он личност смешта између бића и акцидента.⁸ Другим речима, Августинова онтологија је есенцијалистичка, биће је поистовећено (само) са суштином.

³ У напред наведеној студији, Барнс наводи Бертранда де Маргерија, Кетрин Маури ЛаКуње, Дејвида Бровна и др. Интересантни су по овом питању и ставови Карла Ранера. Види: D. C. Benner, *Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity*, *International Journal of Systematic Theology*, v. 9/1, 2007, 24–38.

⁴ Види: G. E. Demacopoulos/A. Papanikolaou, *Augustine and the Orthodox: "The West in the East"*, у: G. E. Demacopoulos/A. Papanikolaou (ppp), *Orthodox readings of Augustine*, St Vladimir's seminary press: Crestwood, New York 2008, 27–36.

Када је у питању „де Регнонова парадигма“ и „генерација 60-тих“ грчких теолога, овде бисмо поменули један детаљ из разговора који смо водили са уваженим професором Христом Јанарасом, на Православном богословском факултету у Београду, дана 17.01.2016. године. У разговору о богословљу Светог Августина, професор Јанарас изнео је тврдњу да код Августина „не постоји онтологија, већ само идеологија“.

Иначе, став професора Јанараса о Светом Августину је можда најоштрији у „генерацији 60-тих“. Тако, ће професор за Августина, између осталог, рећи: „Августин би, највероватније, ипак остао један јеретички мислилац, са новотаријама које су прикривене чудесним примером његовог покајања и преобраћења, да у IX веку Латини нису 'открили' значај његових јеретичких учења“ (X. Јанарас, *Азбучник вере*, Беседа: Нови Сад 2014, 228).

⁵ Ј. Зизијулас, *Зайдагна мисао — увод у доимайско бојословје зайагној хришићансџива*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске: Пожаревац 2014, 43.

⁶ „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 њосџоје као џаква“ (Ј. Зизијулас, *Доимайске џеме*, Беседа, Нови Сад 2001, 231). (наглашавање текста је наше).

Поред цитираног дела, осврте на Августиново схватање онтологије митрополит износи и у *Заједница и друјосџ*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске: Пожаревац 2011, 5, 34–37, 48, 122–123, 126.

Важно дело за разумевање митрополитове позиције по питању западне онтологије јесте *Зайдагна мисао — увод у доимайско бојословје зайагној хришићансџива*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске: Пожаревац 2014.

Суочавање ставова митрополита Зизијуласа и ЛаКуње са Августиновим текстом види у нашим студијама: Александар Милојков, *Личносџ и сушџина у џријадолоџији Свеџој Гријорија Бојослова и Свеџој Авјусџина*, Видослов, 67/2016, 39–70; Александар Милојков, *Човек као Imago Dei — месџо, улоја и смисао џсихолошких аналоџија у бојословљу Свеџој Авјусџина*, Видослов, 68/2016, 55–79.

⁷ X. Јанарас, Разговор о богословљу Светог Августина на Православном богословском факултету у Београду, дана 17.01.2016. године.

⁸ К. М. ЛаКуња, *Авјусџин и џриниџарна икономџија душе*, Богословје 2 (2008), 123.

Како на почетку рекосмо, овакав приступ Августиновој онтологији везан је за критику његове тријадологије, не и за христологију. Сматрамо да је оваква ситуација неконзистентна, чак контрадикторна. Поставља се питање, ако Августинова онтологија не подразумева јасно смештање личности и суштине у говор о бићу, како је онда могућа и његова христологија, која, видећемо, антиципира халкидонску? Предање Цркве показује да су тријадолошке заблуде биле неодвојиве од христолошких. Могли бисмо чак рећи да су христолошки спорови били увод и у тријадолошке. Христологија је по логици ствари водила тријадологији као „напор да се Бог Исуса Христа повеже са крстом Исуса Христа“.⁹ Сматрамо да су христолошке и тријадолошке јереси нужно повезане јер оба догмата подразумевају јасно поимање онтологије, као јединства *ко* и *шћа* питања о бићу (личност и суштина). Наиме, било која варијација свођења онтологије на есенцијализам била би неспособна да прихвати а камоли да антиципира халкидонску христологију. У овом раду немамо намеру да преиспитујемо било чију егзегезу Августинове христологије, јер колико нам је познато она се и не сматра за спорну, већ егзегезу његове онтологије као такве. На примеру христологије, желимо да покажемо да Августинова онтологија обухвата *ко* и *шћа* раван бића, личност и суштину, те да крајње утемељење бића представља личност. Сматрајући да су *личности* и *сушћина* неопходни конституенти онтологије, мишљења смо да прихватање Августинове христологије као неспорне, имплицира преиспитивање преовлађујуће егзегетске парадигме његове онтологије која спада у поље тријадолошких дискусија. Управо из разлога јер сматрамо да се и у питањима тријадологије и у питањима христологије налази исто тежиште — онтологија, као јединство *ко* и *шћа* питања о бићу, односно личност и суштина као конституенти бића. Уколико је мишљење конзистентно, јасни онтолошки појмови у христологији морали би да подразумевају исто тако јасне појмове и у тријадологији, као и обрнуто.

На примеру христологије истражићемо шта Свети Августин подразумева под *бићем*, односно покушаћемо да покажемо да његово схватање бића (онтологија) подразумева неодвојиво говор о личности и њеној суштини или природи. Такође, да мноштво и комуникација појединачности конституишу јединство, те да јединство (суштина) у онтолошком смислу не „претходи“ мноштвености (личности).

ТЕОФАНИЈЕ И ОВАПЛОЋЕЊЕ

У свом *De Trinitate*, као и у *De civitate Dei*, тумачећи старозаветне и новозаветне теофаније, Августин покреће питање које бисмо могли дефинисати као онтолошки статус божанског присуства у теофанијама. Августинов закључак

⁹ Ј. Пеликан, *Хришћанско предање — историја развоја догмата*, том I, Службени гласник: Београд 2009, 207.

је да се Бог у теофанијама јавља посредовано, и то у обе равни бића. У равни суштине, виђено није Бог:

Est quidem divinae potestatis et invisibilis, incorporalis immutabilisque naturae, sine ulla sui mutatione etiam mortalibus aspectibus apparere, non per id quod est, sed per aliquid quod sibi subditum est.¹⁰

Заиста је својство божанске моћи и невидљиве, бестелесне непроменљиве природе, да се без икакве своје измене појављује у смртним виђењима, не по оном шта она јесте, већ по ономе што јој је подложено.

Кључна синтагма у цитираном пасусу је *non per id quod est* (не по ономе што јесте). Она се односи на божанску суштину. То значи да у теофанијама изостаје присуство божанског бића у равни суштине. Бог се људима јавља преко створене реалности, најчешће преко анђела. Међутим, ни питање онтолошког статуса божанског присуства у равни личности се не разликује. Божанске личности су у теофанијама такође посредоване. Анђели, као и пророци, говоре *ex persona Dei* (у име Божије; буквално: из личности Бога или на место личности Бога). Једина разлика јесте да ли је то *ex persona Dei* у трећем лицу:

Sicut etiam cum homines annuntiant, aliquando ex sua persona verba Dei loquuntur sicuti cum praemittitur: *Dixit dominus*, aut: *Haec dicit Dominus* (Jer XXXI, 1, 2), aut tale aliquid;¹¹

Једнако је тако и када људи наговештавају (Божију поруку), некада реч Божију говоре из своје личности (у своје име, тј. преносе поруку у трећем лицу), као што се ставља испред (Божијих речи): *Говори Госјод*, или: *Овако јовори Госјод* (Jer 31, 1–2), или нешто слично;

Или у првом лицу:

aliquando autem nihil tale praemittentes ipsam Dei personam in se suscipiunt sicuti est: *Intellectum dabo tibi et constituam te in via hac qua ingredieris*. Sic non solum in dictis verum etiam in factis Dei persona significanda imponitur Prophetiae ut eam gerat in ministerio prophetiae...¹²

некада к себи примају личност Бога и стављају испред (Божијих речи) као што је на пример ово: *Даћу ти разум и јосјавићу те на јуји којим ћеш ићи*. Тако се божанска личност која треба да се знаменује не ставља само у речи пророка већ и чине да је (божанску личност) заступа (пророк) у пророчкој служби...

Присуство божанске личности у теофанијама је посредовано. То присуство је знак (*signa*) који знаменује (*significanda*) божанску личност. Анђео у теофанијама (као и пророк у пророчкој служби) *засјуја* (*gerat*) Бога. Оваплоћење се знатно разликује:

¹⁰ Августин Ипонски, *De civitate Dei* XVI, 29; PL 41, 508.

¹¹ Августин Ипонски, *De Trinitate* III, 10.19; PL 41, 879.

¹² Августин Ипонски, *De Trinitate* III, 10.19; PL 41, 879.

Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo cum veniente plenitudine temporis missus est in hunc mundum factus ex femina Filius Dei, ut esset et Filius hominis propter filios hominum. Hanc personam angelica natura figurare antea potuit, ut praenuntiaret; non expropriare ut ipsa esset.¹³

Дакле, у личносно јединство је са Божијом Речи сједињен, и на неки начин помешан човек када је доласком пуноће времена послан на овај свет, настали од жене Син Божији, да буде и Син човечији ради синова човечијих. Анђеоска природа је могла и раније да манифестује ту личност, да је наговести; не и преузети је да буде она.

За разлику од теофанија, у оваплоћењу откривамо присуство саме личности Сина Божијег. За теофанију се не може рећи да она *јесће* Бог, као што се каже за оваплоћење. У оваплоћењу то *јесће* (Августин користи конјуктив имперфекта глагола *διῆμι* — *ut esset*) функционише као јединство *ко* и *шита* питања о бићу (личност и њена суштина). Израз *commixtus homo* (помешан човек) односи се на у оваплоћењу преузету суштину човека (људску природу) од стране једне конкретне божанске личности — Сина Божијег. Партицип перфекта пасива *commixtus*, од глагола *commisceo* (помешати), Августин, видећемо, користи да означи несливено и нераздељиво јединство људске природе са божанском у личности Сина Божијег.¹⁴ Оно што је важно истаћи у поређењу теофанија и оваплоћења јесте следеће: У теофанијама нема присуства божанског бића, готово не у суштинској равни. Божанско биће је у теофанијама посредовано. Ни у оваплоћењу нема присуства божанског бића у равни божанске суштине. Међутим, има присуства *личности* Сина Божијег, у људској природи. И горња Августинова тврдња да оваплоћени *јесће* Син Божији, говори да *личности јесће биће*, да је неизоставни део онтологије. Јер, оно *јесће* се не темељи на присуству божанске суштине као бића, која и није присутна у оваплоћењу, већ на личности као бићу. Зато што личност јесте биће, могуће је за оваплоћеног тврдити да он *јесће* Бог, односно да имамо реално присуство божанског бића.

Сличан однос постоји и када су у питању новозаветне теофаније. Поредиши јављање Духа Светога у виду голуба на крштењу Христовом и у виду пламена на Педесетници, Августин ће рећи следеће:

¹³ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 20.30; PL 41, 909.

¹⁴ Сличан глагол користи и Свети Григорије Богослов — προσμείγνυμι. „...εὐρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον...” (откриће се [Бог], по мом мишљењу, када се оно боголико и божанско, говорим о нашем уму и разуму, буде помешало са сродним, и када икона допре до свог прволика) Λόγος 28, 17; PG 36, 48С.

Израз προσμείγνυμι не треба разумети као мешање две природе где би се изгубила њихова појединачност и посебност. Он пре значи спој две природе, без уплива једне у другу. Идентичан израз, као глаголску именицу ἡ μίξις, Григорије користи да означи човека као психосоматско биће, односно да укаже на спој душе и тела (Λόγος 28, 22; PG 36, 56А). И Свети Августин, да би означио несливено јединство божанске и људске природе, користи аналогију јединства душе и тела (*De Trinitate* I, 10.20; PL 41, 834–835); „ut quemadmodum homo est anima et caro, sic esset Christus Deus et homo” („као што је човек душа и тело, тако је и Христос Бог и човек“), *Sermo* 186, 1; PL 38, 999.

Non ergo sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus Sanctus sicut assumpta est caro illa et humana illa forma ex *virgine Maria*. Neque enim columbam beatificavit Spiritus, vel illum flatum vel illum ignem sibi que et personae suae in unitatem habitumque coniunxit in aeternum...

Proinde quamquam illa columba Spiritus dicta sit, et de illo igne cum diceretur: *Visae sunt illis, inquit, linguae divisae velut ignis qui et insedit super unumquemque eorum, et coeperunt linguis loqui quemadmodum Spiritus dabat eis pronuntiare*, ut ostenderet per illum ignem Spiritum demonstratum sicut per columbam; non tamen ita possumus dicere Spiritum Sanctum et Deum et columbam aut et Deum et ignem, sicut dicimus Filium et Deum et hominem...¹⁵

Није, дакле, тако узета твар у којој се показао Дух Свети, као што је узето оно тело и оно људско обличје из *девице Марије*. Нити је оног голуба Дух учинио блаженим, или онај ветар или пламен, није заувек придружио у јединство и живљење себи и својој личности...

То се односи на оног голуба за којег се каже да је Дух, и на онај пламен за којег је казано: *Видеше се језици који су им били њодељени, као ојањ који се сјустиио на свакоја од њих, и њочеше њоворији језицима како им је Дух давао да њоворе*, да се укаже да се преко тог пламена показивао Дух, исто као и преко голуба; ипак, не можемо рећи да је Дух Свети и Бог и голуб или и Бог и пламен, као што говоримо да је Син и Бог и човек...

Начин на који је творевина (*creatura*) узета (*assumpta*) јесте оно што разликује теофанију од оваплоћења. Новозаветна теофанија указује на конкретну личност — Духа Светога. Међутим, теофанија, у онтолошкој равни не представља присуство личности коју знаменује. Голуб *није* Дух Свети. Због тога што преузета природа у теофанији не представља *биће* Духа Светога, како то у оваплоћењу чини преузето човештво Сина Божијег. Природа у теофанијама пре представља знак (*signum*) кроз који се манифестује дожанска личност. Голуб *указује на* Духа Светога, а *није* сам Дух Свети. Другим речима, створена природа у теофанији не постаје онтолошки садржај личности, као што постаје у оваплоћењу. Могли бисмо рећи, у поређењу теофанија и оваплоћења, да су теофаније представе које имају епистемолошки потенцијал, док оваплоћење представља догађај самог бића, дакле реч је о онтолошкој равни. Августин користи израз *habitus*, који смо превели као *живљење*, у смислу да узета људска природа постаје „стално својство“ и „трајни облик“¹⁶ Сина Божијег, као онтолошки садржај његове личности (природа или суштина).

За ознаку суштине Августин користи изразе *caro* (тело) и *humana* (човештво). Ту раван бића је Син Божији *sibi que et personae suae in unitatem habitumque coniunxit in aeternum* (заувек придружио у јединство и живљење себи

¹⁵ Августин Ипонски, *De Trinitate* II, 6.11, PL 41, 851–852.

¹⁶ Види дефиницију појма *habitus*: А. Регенбоген/Уве Мајер, „Хабитус“, Речник филозофских појмова, БИГЗ PUBLISHING: Београд 2004, 682.

и својој личности). *Sibi que et personae suae* представља исказ о бићу, јединственом у две равни — личности и суштине (природе). *Sibi que* (датив јединице од *sui*) представља *сојсџиво* Сина Божијег, његову божанску суштину — раван *шџа* питања о бићу. *Personae suae* представља лични идентитет онога чије је то сопство — раван *ко* питања о бићу. Људска природа, раван *шџа* бића, прима се (придружила се божанској природи — *coniunxit*) у личности Сина Божијег, као његово лично сопство, тако да она постаје и његово *живљење* — *habitudinē*, његово трајно (друго) *сојсџиво*. Ово нас већ води у друго питање нашег рада — у онтолошку структуру христологије, као *communicatio idiomatum* две природе у једној личности.

ОНТОЛОШКА СТРУКТУРА ХРИСТОЛОГИЈЕ

Борба против аријанског негирања Христовог божанства јесте контекст Августинове христологије. Један од аријанских аргумената био је и позивање на Христове речи: „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14, 28). Августинов одговор засниваће се на егзегези христологије апостола Павла и његовим кључним христолошким синтагмама — *forma Dei* (обличје Бога), *forma servi* (обличје слуге) и *mediator Dei et hominum* (посредник између Бога и људи) (1 Тим 2, 5).¹⁷ У тој егзегези, Августин ће показати јасно разликовање две онтолошке равни. Раван *шџа* питања о бићу, учење о две Христове природе — *forma Dei* и *forma servi*; и раван *ко* питања о бићу, учење о јединственој личности — *mediator Dei et hominum*. У Августиновој христологији јасно налазимо оно што ће будући Халкидонски сабор дефинисати као *неливено и нераздељиво* јединство божанске и щудске природе у једној личности Сина Божијег:

Neque enim sic accipit formam servi, ut amitteret formam Dei, cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit Filius unigenitus Dei Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesus...

Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.¹⁸

(Син Божији) не узима тако обличје слуге, да остави обличје Бога, пошто је у обличју слуге и у обличју Бога један и исти јединорођени Син Бога Оца, у обличју Бога једнак Оцу, у обличју слуге посредник између Бога и људи, човек Исус Христос...

¹⁷ Августин Ипонски, *De civitate Dei* IX, 17; PL 41, 272; X, 20; PL 41, 298; XVII, 5.5; PL 41, 535.

¹⁸ Августин Ипонски, *De Trinitate* I, 7.14; PL 42, 828–829.

Дакле, будући да је обличје Божије узело обличје слуге, Бог је једно и друго и човек је једно и друго: али Бог је једно и друго због Божијег узимања, а човек је једно и друго због узетог човека. Тим преузимањем није се једно у друго променило и изменило: нити се божанство променило у твар, да је престало да буде божанство; нити твар у божанство, да је престало да буде твар.

Најпре ћемо обратити пажњу на онтолошке термине и синтагме, у обе равни бића (личност и суштина). Онај који узима (*accipit*) људску природу је конкретна *личносћ* — *Filius unigenitus Dei Patris* (јединорођени Син Бога Оца). За ознаку суштине или природе, Августин користи следеће изразе. За божанску природу: *forma Dei* (обличје Бога) и *divinitas* (божанство). За људску природу: *forma servi* (обличје слуге), *homo* (човек) и *creatura* (твар, створење).

Личност је носилац *обличја*, односно носилац природе или суштине. Она, у христологији, представља онтолошку спону јединства две суштине — божанске и људске. Посредовање у комуникацији нествореног и створеног бива преко преузете људске природе, али фокус сусрета нествореног и створеног (две природе) јесте личност Сина Божијег. Управо то значење има синтагма апостола Павла коју Августин често користи — *mediator Dei et hominum* (посредник између Бога и људи). Један и исти (*idem ipse*), *личносћ*, јединорођени Син Бога Оца (*Filius unigenitus Dei Patris*) је и једно и друго, Бог и човек. И управо зато што је *личносћ* носилац бића, природе, као њен онтолошки садржај, могу да се односе једна према другој на следећи начин. Личност не укида различитост и посебност двеју природа, али ипак у крајњој инстанци бића чини да оно (биће) буде једно — *један и исти (idem ipse)*. Халкидонски сабор ће ово дефинисати као *нераздељивосћ* двеју Христових природа.

Да природе, као онтолошки *шћ* садржај личности Сина Божијег, остају то што јесу, без икакве измене, Августин истиче речима — *Neque enim sic accipit formam servi, ut amitteret formam Dei* (не узима тако обличје слуге, да остави обличје Бога) и *neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est* (тим преузимањем није се једно у друго променило и изменило). Халкидонски сабор ће ово дефинисати као *несливеносћ* двеју Христових природа. Код Августина срећемо и антиципацију тог халкидонског израза — *Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae*¹⁹ (Исти онај који је човек је и Бог, и исти онај који је Бог је и човек: није природно сливање, већ јединство личности). Две природе али једна личност — *unus Christus, unus Dei Filius*.²⁰

Примећујемо да Августин користи изразе резервисане за суштинску равн бића мислећи на личност. Он ће рећи да је *обличје Боја (forma Dei)* примило *обличје слуге (forma servi)*. Односно, да је *Бој једно и друјо (utrumque Deus)* и да је *човек једно и друјо (utrumque homo)*. Ово свакако не значи

¹⁹ Августин Ипонски, *Sermo* 186, 1; PL 38, 999.

²⁰ Августин Ипонски, *Sermo* 214, 6; PL 38, 1069.

сливање природа већ њихову комуникацију. Комуникацију различитих природа у Христу (*communicatio idiomatum*) налазимо и у следећим Августиновим реченицама:

Ex forma enim servi crucifixus est, et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum...

...et tamen Dominus gloriae crucifixus est, qui recte dicitur et Deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis...²¹

Распет је у обличју слуге, али је ипак распет Господ славе. Јер, оно преузимање (људске природе) је било такво, да је Бога учинило човеком, а човека Богом...

...и ипак је распет Господ славе, пошто се исправно каже и Бог је распет, не по савршености божанства, већ по слабости тела...

За ознаку личности Августин овде користи синтагму *Dominus gloriae* (Господ славе). Међутим, поново се изрази за суштину (или природу) односе на личност. Односно, личност бива она у којој се одвија несливена и нераздељива комуникација двеју природа, божанске и људске. Отуда Августинова тврдња — да је *illa susceptio* (оно преузимање, мисли на преузимање људске природе у оваплоћењу) било такво да је *Deum hominem faceret, et hominem Deum* (Бога учинило човеком, а човека Богом) — није у контрадикцији са горе цитираним ставом:

...neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.²²

...није се једно у друго променило и изменило: нити се божанство променило у твар, да је престало да буде божанство; нити твар у божанство, да је престало да буде твар.

Контрадикцију између ових ставова искључује управо личност као онтолошка категорија. Есенцијалистичка онтологија, она која биће поистовећује само са суштином, била би неспособна да тврди ова два става, а да не упадне у контрадикцију. Како смо горе истакли, изрази Бог и човек су означитељи *иѿи* питања бића, или суштине. Међутим, суштина се као биће не може испољити никако другачије него кроз и као личност. Отуда Бог и човек могу бити и јесу означитељи једне конкретне личности — Сина Божијег или, како овде Августин каже, Господа славе. То значи да *illa susceptio... Deum hominem faceret, et hominem Deum* треба разумети као: преузимање људске природе је Сина Божијег (личност), који је Бог (по природи) учинило и човеком (по природи). Односно, да је један и исти, као личност, и Бог и човек, у суштинској равни свог бића. У том смислу треба разумети и став *Deus crucifixus* (распети Бог) — распет је Син Божији, личност, који је Бог. Свакако, Августин ту додаје опаску

²¹ Августин Ипонски, *De Trinitate* I, 13.28; PL 42, 840.

²² Августин Ипонски, *De Trinitate* I, 7.14; PL 42, 829.

да је распет *non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis* (не по савршености божанства, већ по слабости тела), показујући несливеност двеју Христових природа. Сматрамо да инспирацију за све горе наведене изразе, Августин налази у новозаветним текстовима. Овај последњи, да се страдање дотиче тела потиче из 1Пт 4, 1.

Распеће и смрт се дакле не дотичу божанске суштине, али је ипак исправно рећи да је Бог распет јер је онај који је распет и Бог и човек, један и исти Син Божији. Управо то *quis (ко)* у онтологији Августин снажно истиче, како би решио, за есенцијализам нерешив, парадокс страдања нестрадалног Бога:

Filius Dei unicus Dominus noster crucifixus? Filius Dei unicus Dominus noster sepultus? Homo crucifixus est: Deus non est mutatus, Deus non est occisus; et tamen secundum hominem occisus...

...Sic et Dominus Christus crucifixus est. Dominus est, unicus Patri est, Salvator noster est, Dominus gloriae est: tamen crucifixus est, sed in carne, et sepultus in sola carne. Nam ubi sepultus est, et quando sepultus est, tunc ibi nec anima fuit, sola caro in sepulcro iacebat; et tamen confiteris *Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et virgine Maria. Quis?* Iesus Christus, unicus Filius Dei, Dominus noster. *Sub Pontio Pilato crucifixus. Quis?* Iesus Christus, unicus Dei Filius, Dominus noster. *Et Sepultus. Quis?* Iesus Christus, unicus Dei Filius, Dominus noster. Sola caro iacet, et tu dicis: Dominus noster? Dico, plane dico: quia vestem intueor, et vestitum adoro.²³

Распет је јединородни Син Божији, наш Господ? Погребен је јединородни Син Божији, Господ наш? Човек је распет, Бог се није изменио, Бог није убијен. Али, ипак је као човек убијен...

...Тако је и Господ Христос распет. Он је Господ, јединорођени је (Син) Очев, наш је Спаситељ, Господ је славе. Распет је ипак, али у телу и погребен само телом. Где је погребен и када је погребен, ту није тада била душа, само је тело лежало у гробу. Ипак исповедаш *Исуса Христа Сина њејовој јединородној, Господа нашега, који је рођен од Духа Светијога и Марије дјеве. Ко?* Исус Христос, јединородни Син Божији, Господ наш. *Распећ њог Понџијем Пилајом. Ко?* Исус Христос, јединородни Син Божији, Господ наш. *И њогребен. Ко?* Исус Христос, јединородни Син Божији, Господ наш. Само тело лежи, а ти кажеш Господ наш? Кажем, само кажем, гледам одело али се одевеноме клањам.

Deus crucifixus указује на нераздељивост двеју Христових природа, на личност као онтолошки темељ бића, у којој је могућа несливеност и нераздељивост бића у суштинској равни као *communicatio idiomatum*. Личност је онтолошки фокус ове комуникације, као јединствено биће које пројављује несливеност и нераздељивост својих природа. Тако су све суштинске ознаке бића управљене ка свом крајњем онтолошком утемељењу: ка личности. Оваплоћење је *Deum hominem faceret* (Бога учинило човеком) — Син Божији (личност) постао је

²³ Августин Ипонски, *Sermo* 213, 3; PL 38, 1062.

човек. Такође, *et hominem Deum* (и човека Богом) — поставши и бивајући човек, Син Божији (личност) јесте и остаје Бог.

Из свега реченог, закључујемо да у личности Сина Божијег постоји несливена и нераздељива комуникацију двеју природа, божанске и људске. Такође, да је личност као биће неодвојива од своје суштине, те да Августин двозначно (и за личност и за суштину) користи изразе који се односе на суштинску равнани бића (Бог и човек). Свакако да Августин под Богом не подразумева само личност Сина Божијег, већ и Оца и Духа Светога. Ипак, не постоји могућност да се христолошки закључци преко заједничке суштине дотакну и личности Оца и Духа Светога. Управо из разлога јер се испољење суштине као бића, не може узети изван личности, нити се пројава бића узима примарно полазећи од суштине. Оваплоћење јесте јасно каналисано као акт једне конкретне личности — Сина Божијег. Отуда у христологији и суштинске ознаке бића увек упућују на своје коначно онтолошко утемељење — на личност Сина Божијег. Из тог разлога неће бити у контрадикцији став: *Boi je iostiao човек*; и став: *in carne autem natum et passum et resurrexisse et in caelum ascendisse non nisi Filium*²⁴ (није се нико други осим Сина родио у оном телу, страдао, био распет и вазнео се на небеса). Суштина (Бог) је увек суштина личности. Отуда, у христологији, *Boi je iostiao човек* не значи да је божанска суштина као таква постала човек (па да то онда обухвати целу Тројицу), већ да је личност, Син Божији (који је по суштини Бог) постао човек. Контрадикције у Августиновим христолошким ставовима би очигледно постојале, уколико његова онтологија не би подразумевала јединство *ко* и *шћа* питања о бићу, личности и суштини. Једна есенцијалистичка или примарно есенцијалистичка онтологија била би неспособна за овакву христологију, која се јасно налази на линији отачког богословља, антиципирајући као таква будући Халкидонски орос.²⁵

Из горе цитираних христолошких одељака Светог Августина, примећујемо да његови изрази који упућују на онтолошке појмове — личност и суштину, нису прецизно одређени као философски. Односно, философско предање није инспирација Августинових израза у христологији. Августин нам није пружио такав изражајни комфор и његову философску прецизност, попут кападокијских Отаца или, касније, Светог Максима Исповедника. У Августиновој христологији немамо тако снажан и конзистентан отачки, философски израз као што је ипостас, нити јасно и устаљено помињање термина природа и суштина. Међутим, имамо јасне (отачке) појмове личности (ипостаси) и суштине

²⁴ Августин Ипонски, *De Trinitate* I, 5.8; PL 42, 824.

²⁵ Питање христологије на Истоку је и након Халкидона остало врло осетљиво, управо у схватању бића у равни личности и суштине. Корен христолошких спорова био је неразликовање ова два аспекта онтологије од стране јеретичких мислилаца. Једно од горућих питања, на којем се истичала онтологија, са својом *ко* и *шћа* димензијом бића, било је и питање „страдања Бога“ (Види: Ј. Мајендорф, *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003, 35–51; 72–93).

(природе), које Августин означава шаренилом новозаветних израза, у првом реду оних апостола Павла. Дакле, инспирација Августинове терминологије у христологији јесте новозаветни текст. Наша егзегеза, у овом делу рада, била је усмерена у том правцу — да шаренило новозаветних израза које Августин користи доведемо у везу са појмовима личности и суштине у христологији.

ХРИСТОЛОГИЈА И ОНТОЛОГИЈА СТВОРЕНОГ

Свети Августин изводи различите импликације из христологије.²⁶ Међутим, њена темељна импликација је онтологија створеног света, односно човека. У жижи те онтологије поново су две равни бића — личност и суштина, односно онтолошки статус јединства и мноштва.

Пад (првородни грех) представља раздјељеност једне људске природе на супротстављено мноштво (индивидуалност).²⁷ Јединство створеног не ослања се само на јединство природе, већ и на јединство воље. То значи да су основ јединства, које не укида мноштвеност, љубав и комуникација. У прилог оваквој онтологији налазимо интересантне одељке у Августиновом *De civitate Dei*. О јединству људског рода Августин каже:

Diximus iam superioribus libris ad humanum genus non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum ex homine uno Deum voluisse homines instituere...²⁸

Већ смо говорили у претходним књигама да је Бог хтео да установи људе од једног човека, да би се људски род удружио не само кроз једнакост природе, већ и да, извесном нужношћу сродства, везом мира буду сабрани у сагласно јединство...

Августин овде жели да каже да сродство које људи имају због јединственог порекла треба да доведе до братске љубави. Под *сабрањем у сагласно јединство*

²⁶ О теми христолошке епистемологије код Светог Августина види: L. Ayres, *Augustine and the Trinity* 142–171.

Интересантне анализе о аспектима Августинове христологије види у: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, 2008, 68–105.

²⁷ Критика Августину приписује и свођење личности на индивидуалност. Међутим, Августин кроз христологију представља онтологију која искључује индивидуалност и уводи моменат заједнице као кључни за превазилажење раздјељеног мноштва и досезање јединства. „Два града“ имају онтолошко значење, представљајући два начина постојања — пали начин, као самољубље и индивидуалност, и заједницу као живот комуникације у љубави:

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.

Тако су две љубави створиле два града: земаљски (град), (створила је) љубав према себи све до презира према Богу, небески (град), (створила је) истинита љубав према Богу све до презира седе. *De civitate Dei* XIV, 28; PL 41, 436.

²⁸ Августин Ипонски, *De civitate Dei* XIV, 1; PL 41, 403.

Свети Августин подразумева комуникацију у љубави и на њој засновано јединство воље. У првом реду, јединство воље човека са Богом, а затим и људи међусобно.²⁹ Без те комуникације нема јединства, упркос јединству природе. Човек, тврди Августин, постаје сличан ђаволу управо по томе што је постојање свео на индивидуалност, односно *живећи њо себи* (*vivendo secundum se ipsum*), тј. *њо човеку* (*hoc est secundum hominem*),³⁰ а не по Богу. Онтологија се већ овде показује као личносна и релациона. Односност личности која се зауставља на створеном као крајњој другости, за Августина је *vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem*, што и јесте суштина греха као промашаја постојања. Без љубави према Богу, љубав према створеном и смртном свету, по Августину, бива пожуа (*cupiditas*).³¹

²⁹ Као што ћемо видети, ради се о једној вољи Оца и Сина и Светога Духа, која кроз Христа, који се поистовећује са преузетом људском природом, постаје и једна воља људског мноштва, као Тела Христовог. Отуда ће љубав према Христу, једна воља са њим, бити и темељ љубави према ближњем и уопште створеном свету. Без Бога као темељне љубави, љубав према створеном постаје пожуа, по Августину (*De Trinitate* IX, 8.13; PL 42, 967–968).

Разлози су, свакако, онтолошке природе. Окренути се од Бога који највише јесте (*quod summe est*) ка створеном које мање јесте (*quod minus est*) представља почетак зле воље (*incipere habere voluntatem malam*) (*De civitate Dei* XII, 7; PL 41, 355).

³⁰ Августин Ипонски, *De civitate Dei* XIV, 3.2; PL 41, 407.

³¹ Августин Ипонски, *De Trinitate* VIII, 7.10; PL 41, 956–957. Такође, Августин говори о стремљењу душе ка будућем веку, „где ће Бог бити све и у свему, ка сигурној вечности и савршеном миру“ (*ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta*). То остварење истините личности Августин дефинише као *истиинију мудросију* (*vera sapientia*). Постоји дистинкција коју он прави између остварења личности у границама овог света и оне у границама Будућег века. Онтологија се показује као темељ етике. „Стварност овога света без наде (у будући) је лажно блаженство и велики јад (мизерија)...“ (*Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est*). Зашто Августин ово тврди? Зато, наставља он даље, што се она (душа) „не користи истинским добрима душе, јер није истинита она мудрост (*sapientia*) која своју пажњу у свом паметном различивању, храбром вршењу, трезвеном владању собом и праведном раздељивању, не управља ка оном циљу где ће Бог бити све и у свима, ка сигурној вечности и ка савршеном миру“ (*De civitate Dei* XIX, 20; PL 42, 648).

Дакле, видимо да се никаква памет, никакво добро, никава врлина не могу се назвати добрима без управљања ка Богу, ка Будућем Веку. Свака етика, свако добро, сваки подвиг, који се зауставља на општењу у границама створеног света — за Августина је промашај. Етика која није утемељена на истинитом бићу (онтологији) није ништа — осим „лажно блаженство и велики јад“ (*beatitudo falsa et magna miseria est*), уколико нема „управљања ка циљу где ће Бог бити све и у свима, ка сигурној вечности и ка савршеном миру“ (*...ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta*).

У свему овоме могли бисмо да уочимо и Августинову дистинкцију два остварења људске личности (човека): личност овога света и личност Будућег века. Односно, истинита личност и лажна (смртна) личност. Управо на овој дистинкцији, на ова два начина постојања, заснива се и Августиново супротстављање „два Града“ у његовом *De civitate Dei*. Такође, налазимо и његову дистинкцију између *vita* (живота) и *beata vita* (блажени живот). Живот (*vita*) представља биће као супстанцијалност, али пуноћу живота, блажени живот (*beata vita*) представља однос са Богом:

Quocirca ut vita carni anima est, ita beata vita hominis Deus est...

Стога, као што је душа живот телу, тако је Бог блажени живот човеку... (*De civitate Dei* XIX, 26; PL 41, 656). Упореди и: *Confessiones* IX, 20.29; PL 32, 776.

Јединство је императив бића, уколико оно претендује да буде истинито. Међутим, јединство природе (једна суштина) није примарна онтолошка категорија која би то јединство гарантовала. Јединство многих стоји на личном општењу, односно на јединству воље многих који образују и јединство природе. Дакле, у бићу се од појединачног долази до општег, а не обрнуто. Суштина није примордијална у односу на личност. На тај начин, у равни бића, једна природа не укида мноштвеност оних који бивају једно, нити њихов статус бића поставља у секундарни онтолошки положај или их потпуно искључује из онтологије. У *De civitate Dei* наилазимо на интересантну алегорију:

Recte igitur significat Isaac, per repromissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis.

Тако дакле Исак, који је рођен по обећању, представља синове благодати, грађане слободног града, заједничаре вечног мира, где нема индивидуалне (засебне) љубави и било какве засебне воље, већ заједничарење које се радује једном и истом и непроменљивом добру, творећи тако једно срце од многих, то јест савршени склад послушности у љубави.

Пад, дакле, представља распарчавање мноштва на независне индивидуе. Окретање самоме себи, одсуство комуникације са Богом и ближњима, те самим тим и распарчавање једне људске природе. Насупрот тога, Царство Божије, или како Августин каже *civitas Dei* (Божији град) је *socialis vita* (заједничарски живот), што и јесте *живоїи свейіих (vita sanctorum)*.³² Дакле, општење у љубави јесте оно што многе држи у јединству, те и природу чини једном и нераздељеном.

Сотириолошки аспект христологије огледа се у довођењу раздељеног (индивидуализованог) мноштва до јединства:

Quia enim ab uno vero Deo et summo per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus, et evanueramus in multa, discissi per multa et inhaerentes in multis...

...et per Mediatorem Deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum.³³

На овој дистинкцији која онтологију показује као слојевиту, Августин ће говорити да је душа и бесмртна (*vita*, као природна нераспадљивост) и смртна (*beata vita*, може се одвојити од Бога). Ову Августинову дистинкцију слојева бића, изразе *vita* и *beata vita*, било би интересантно упоредити са изразима Светог Максима Исповедника — биће и добробиће (εἶναι и εὖ εἶναι) (Πρὸς Θεολόγους, vθ, Σχόλια ζ; PG 90, 617 D).

³² Августин Ипонски, *De civitate Dei* XIX, 5; PL 41, 632.

³³ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 895–896.

Кроз грех безбожности одступивши од једнога, истинитога и врховнога Бога, бивајући у неслози (са Богом), расточили смо се и изгубили у мноштву, мноштвом расцепкани и утопљени у мноштво...

...и преко Посредника поново измирени са Богом станимо уз једнога, уживајмо у једноме, останимо једно.

У истом егзегетском правцу иде и Августиново тумачење Христове првосвештеничке молитве:

...vult esse suos unum, sed in ipso; quia in se ipsis non possent, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates et immunditias peccatorum: unde mundantur per Mediatorem, ut sint in illo unum; non tantum eamdem naturam ... sed etiam per eamdem in eamdem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodam modo igne charitatis conflatam.... ut quemadmodum Pater et Filius, non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt; ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantumperid quod ejusdem naturae sunt, sed etiam preeamdem dilectionis societatem unum sint.³⁴

...(Христос) жели да његови буду једно, али у њему; јер у себи самима не могу бити, будући да су међусобно раздвојени различитим вољама, жељама и грешним нечистоћама: зато се очишћују кроз Посредника да би у њему били једно; не само кроз исту природу... већ и у истој, са блаженством слагајућој, сагласности воље, на неки начин у један дух стопљени огњем љубави... да као што Отац и Син нису једно само јединством супстанције већ и вољом, између њих и Бога посредник је Син, буду и они једно не само кроз јединство природе, већ и по истом заједништву љубави.

У Августиновом тумачењу Христове првосвештеничке молитве јасно видимо две равни онтологије. Јединство воље, као заједништво многих у љубави, што упућује на биће као личност. И јединство природе многих, што упућује на биће као суштину.

Раздељеност, односно распадање јединства, што је у Августиновој онтологији друго име за смрт,³⁵ бива због супротстављености воље, односно прекида љубави и комуникације. Мноштеност се тада не поклапа са јединством, већ се претвара у индивидуалност која конкретне личности раздваја једне од других. Управо овакво пало стање, супротно је од онтологије *ipaga Божије* у којем имамо *socialis vita sanctorum* (заједничарски живот светих).³⁶

³⁴ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 9.12; PL 42, 896.

³⁵ Тако је смрт тела његово одвајање од душе, а смрт душе је њено одвајање од Бога:

Mors autem animae impietas est; et mors corporis, corruptibilitas, per quam fit et animae a corpore abscessus. Sicut enim anima Deo deserente, sic corpus anima deserente moritur: unde illa fit insipiens; hoc, exanime...

Безбожништво је смрт душе; а смрт је распадљивост, кроз коју бива и одвајање душе од тела. Јер као што душа умире када је напусти Бог, тако исто и тело када га напусти душа: тако она (душа) постаје неразумна, а ово (тело) бездушно (мртво)... (*De Trinitate* IV, 3.5; PL 41, 890).

³⁶ Августин ће, поред васкрсења тела говорити и о васкрсењу душе. Васкрсење тела је његово поновно јединство са душом, а васкрсење душе бива кроз покајање, односно кроз успостављање јединства, једне воље са Богом у Христу (*De Trinitate* IV, 3.5; PL 41, 890).

Довођење раздељеног мноштва до јединства бива могуће у Христу. Личност Сина Божијег оваплоћењем сједињује људски род, не само кроз јединство природе већ и кроз јединство воље. У Христу, многи имају једну вољу. То значи да лични живот Сина Божијег постаје спона њиховог јединства, кроз коју се уводе у живот самог Бога, Свете Тројице, због тога што Христова личност јесте живот у заједништву са Оцем и поседовање једне воље са њим. Приметимо да је христолошко биће људског рода (мноштва у јединству) извесна слика Свете Тројице. Тај архетип живота поново је изражен синтагмом *заједничарења у љубави*. По том *заједништву у љубави* (*dilectionis societatem*), по узору на Свету Тројицу, у личности Христовој људска мноштвеност бива једно, не престајући да у исто време буде и мноштво. Видели смо да, у *De civitate Dei*, Августин за Царство Божије користи синтагму *socialis vita sanctorum* (заједничарски живот светих). Овде, у *De Trinitate*, користи готово истоветну синтагму за живот Свете Тројице. Из овога закључујемо да је, по Августину, обожење, живот светих у Царству Божијем, заправо даривање човеку живот самог Бога. Управо је то и суштина христологије. Августин ће јасно истаћи познату мисао отаца Цркве да је Бог постао човек, да би човек постао бог:

...*quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, sed gratia, non natura. Unicus enim natura Dei Filius propter nos misericordia factus est hominis filius, ut nos, natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus. Manens quippe ille immutabilis naturam nostram, in qua nos susciperet, suscepit a nobis et tenax divinitatis suae nostrae infirmitatis particeps factus est; ut nos in melius commutati, quod peccatores mortalesque sumus, eius immortalis et iusti participatione amittamus et, quod in natura nostra bonum fecit, impletum summo bono in eius naturae bonitate servemus. Sicut enim per unum hominem peccantem in hoc tam grave malum devenimus, ita per unum hominem eumdemque Deum iustificantem ad illud bonum tam sublime veniemus.*³⁷

Уз синтагму која дефинише биће Царства Божијег као *socialis vita sanctorum*, ово представља полазне основе за тему односа онтологије и етике у Августиновој теологији. Врлине имају своје крајње утемељење у бићу, односно оне бивају водиље ка бићу као *socialis vita*. Без Христа (односно без истинитог бића) саме врлине не вреде. Тако ће Августин рећи:

...*et haec opera bona maxime in officiis misericordiae nihil posunt, sive Paganis, sive Judaeis qui Christo non credunt, sive quibuscumque haeretics vel schismaticis ubi fides, et dilectio et sobria sanctificatio non invetur...*

Добра дела милосрђа ништа не вреде, нити Паганима, нити Јудејима који у Христа не верују, нити било којим јеретицима или расколницима где се не налазе ни вера, ни љубав, ни разборито посвећење... (*De Trinitate* XII, 7.11; PL 41, 1004).

Без Христа, врлина по себи не вреди. Али, не било ког Христа, јер и јеретици и расколници, на неки начин, верују у Христа, већ Христа као догађаја Цркве, као догађаја Тела Христовог. Дакле, без Христа као истинитог бића човека. Ми немамо проблем пред Богом зато што у неком етичком (идеолошком) смислу „нисмо добри“. Тајна спасења је у досезању Христа, у јединству са Богом кроз Христа. Онтологија је темељ етике. Тек на том правом темељу и добро као етика има смисла.

³⁷ Августин Ипонски, *De civitate Dei* XXI, 15; PL 41, 729.

...које води Дух Божији, они су синови Божији, али по благодати, не по природи. Јер, једини по природи Божији Син милошћу је ради нас постао човечији син, како бисмо ми, по природи синови човечији, постали по благодати његовој синови Божији. Он сам остајући неизменљив, примио је од нас нашу људску природу, да би у њој примио нас, те задржавши своје божанство постао је причасник наше слабости. Како бисмо ми, дивајући измењени набоље, причешћем њиме, бесмртним и праведним, изгубили шта јесмо као грешници и смртници, а оно добро које је он учинио у нашој природи, да би очували испуњено највишим добром у доброту његове природе. Јер као што кроз једног човека који је сагрешио западосмо у тако велико зло, тако ћемо кроз једног човека, који је и Бог и који нас оправдава, стићи до оног највишег добра.

Одељку из *De civitate Dei* додајмо и овај из *De Trinitate*:

Si enim natura Dei Filius propter filios hominum misericordia factus est hominis filius; hoc est enim: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* hominibus: quanto est credibilis, natura filios hominis gratia Dei filios Dei fieri, et habitare in Deo, in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis eius effecti; propter quod persuadendum Dei Filius particeps nostrae mortalitatis effectus est³⁸

Ако је по природи Божији Син из милосрђа због синова људских постао син човечији, што и значи: *Реч је њосћала њело, и њредивала међу нама* људима, колико је вероватније да по природи синови човечији благодаћу Божијом постају синови Божији, и да предивају у Богу, у којем самоме и од којег самога могу бити блажени дивајући причасници његове бесмртности? Да би нас у то уверио, Син Божији постао је причасник наше смртности.

У овом одељку, као потврду горе реченог, да се људском роду у Христу дарује живот самога Бога, треба посебно обратити пажњу на синтагму — *habitare in Deo*. Дакле, циљ оваплоћења је да људи *њредивају у Боју*. Односно, да преко *Посредника између Боја и људи (Mediator Dei et hominum)*, преко *личности* Сина Божијег, односно преко његовог узетог човештва, постану причасници божанског живота, божанског заједништва Оца и Сина и Духа Светога.³⁹ То причешће божанском животу јесте наше просветљење (илуминација), по Светом Августину: *Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum* (Јер наше је просветљење причешће Логосу (Речи), односно оном животу који је светлост људима).⁴⁰ Створена природа узета је од

³⁸ Августин Ипонски, *De Trinitate* XIII, 9.12; PL 42, 1023–1024. Поруку да је Бог постао човек да би човек постао Бог налазимо веома јасно и у беседама Светог Августина. Ту поруку ће дословно исказати речима: *Deos factururus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat* (Бог постаје човек, да би човек постао Бог) (*Sermo* 192, 1; PL 38, 1012). Ову темељну предањску поруку отачке христолошке егзегезе, Августин ће изразити речима да оваплоћење *reformat nos ad similitudinem Dei* (преображава нас по подобију Божијем) (*Sermo* 194, 3; PL 38, 1016).

³⁹ Синтагму сличну Августиновој *habitare in Deo* налазимо код Светог Григорија Богослова — *μετὰ τῆς Τριάδος γενέσθαι* (бити са Тројицом) (Λόγος 40, 16; PG 36, 380B).

⁴⁰ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 2.4; PL 41, 889. Илуминација је појам који је у вези и са Августиновом епистемологијом, као и питањем познања Бога. Став изнет у горњем цитату говори да је, као и етици, што смо раније поменули, база епистемологије христологија, односно онтологија.

стране Сина Божијег *ne ipsa periret*⁴¹ (да сама не нестане). Оваплоћење бива *ut per invisibilem visibilem factum, a visibilibus ad invisibilia transiremus*⁴² (да бисмо преко невидљивог који је постао видљив, прешли од видљивог пред невидљивог). У овом исказу, видимо да оваплоћење представља мост којим се превазилази суштински јаз између Бога и човека. На то указује глагол *transeo* који Августин користи у првом лицу множине конјуктива имперфекта: *transiremus* — прећи (на другу страну), премостити. Дакле, личност Сина Божијег представља онтолошки мост који омогућава комуникацију несмешивих природа Бога и човека. Општење Бога и човека не би могло бити онтолошко, уколико личност не би припадала бићу (онтологији).

Темељно значење христологије јесте биће, онтологија. И то онтологија у којој последњу инстанцу бића представља личност. Следствено томе, у таквој онтологији живот је поистовећен са заједничарењем у љубави.⁴³ Видимо како Августин јасно изједначава *личности* Логоса (*Verbum*) са *живоћом* (*vita*). Црква, као Тело Христово, јесте догађај тог живота дарованог човеку и свету кроз оваплоћење. Она је *civitas Dei*.⁴⁴ Отуда је еклесиологија неодојиви део христологије, јер преузета људска природа јесте неодојива од Христовог личног живота. Еклесиологија је друга реч за христологију.

ХРИСТОЛОГИЈА И ЕКЛЕСИОЛОГИЈА

Започели смо овај рад разликом између теофанија и оваплоћења, наглашавајући онтолошки моменат у самом оваплоћењу. Тај моменат подразумева да преузето човештво представља биће Сина Божијег, његову (другу) суштину или природу која у њему бива ипостазирана.⁴⁵ Син Божији преузео је људску природу да би била, поред божанске, онтолошки *шита* садржај његове личности. Последице оваплоћења, међутим, не односе се на део људске природе

⁴¹ Августин Ипонски, *Sermo* 186, 1; PL 38, 999.

⁴² Августин Ипонски, *Sermo* 190, 2; PL 38, 1007.

⁴³ Да се ово наше тумачење не би схватило као неосновано читавање савременог теолошког изражавања (Зизијулас и др.), нагласимо да код Августина налазимо изразе који баш ово и исказују — *socialis vita* (заједничарски живот) и *dilectionis societatem* (заједничарење у љубави), које смо у горе цитираним одељцима већ сретали.

⁴⁴ Под овом Августиновом синтагмом треба схватити да је Црква, као *īrag Божији*, начин бића, начин постојања. Мишљења смо да термином *civitas* Августин алудира на Јерусалим, као *небески īrag* Јерусалим, тј. на Царство Божије. Црква, чија је „читава делатност управљена ка Будућем веку“ (*De civitate Dei* XVII, 16.2), представља присуство тог бића, сада и овде у историји. Зато се и она назива *civitas Dei*. Отуда је ближе Августиновој мисли ову синтагму превести као *īrag Божији*, пре него *држава Божија*. Ова друга синтагма, по нашем схватању, уноси политички и социолошки приступ тумачењу, што сматрамо да није суштина Августинове поруке.

⁴⁵ Свакако, термин ипостазираниности каснијег је датума у односу на Августина, али оно што ипостазираниост појмовно означава присутно је у Августиновој мисли. Уп. L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, 2008, 71, фуснота 12.

која би била ипостазирана у Христу као индивидуи. У њему природа задобија истинско постојање те излази из индивидуалности која раздељује мноштеност и на тај начин и саму људску природу. Оваплоћење има последице по обе равни људског бића, по личност и суштину, не само по суштину (или природу). Односно, Христово *преузетје човештїво* (*humanitas suscepta*)⁴⁶ има последице по читав људски род, који постаје његово Тело — *naturam nostram, in qua nos susciperet, suscepit a nobis* (примио је од нас нашу људску природу, да би у њој примио нас).⁴⁷

На бази христологије, стајаће и еклисиологија.⁴⁸ Августин ће врло јасно поистоветити Христа и Цркву. Алегоријски тумачећи претварање Мојсијевог штапа у змију, Августин каже:

Ergo virga in serpentem, Chrisus in mortem: et serpens rursus in virgam, Christus in resurrectionem totus cum corpore suo, quod est Ecclesia...⁴⁹

Дакле, претварање штапа у змију је прелазак Христа у смрт: а претварање змије поново у штап, Христос је цео у васкрсењу са својим телом, које је Црква...

Јасно поистовећење Христа са Црквом као литургијским сабрањем налазимо и у следећем одељку:

Ut quoniam quattuor considerantur in omni sacrificio: cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat.⁵⁰

Ако се у свакој жртви посматра ово четворо: коме се приноси, ко приноси, шта се приноси, ради кога се приноси; онда је то један и исти и прави Посредник, кроз жртву мира измирујући нас са Богом, оставши једно са оним коме је приносио, учинивши у себи једним оне за које је приносио, сам беше један који је приносио и што је приносио.

Ако Цркву поистоветимо са Литургијом, а овде као инспирацију ипонском епископу управо имамо литургијске моменте, онда Син Божији није присутан у Цркви већ Син Божији јесте Црква, зато што у оваплоћењу Бог јесте човек. Нема двојења бића Христа и бића Цркве. Августин је веома јасан, Христос јесте Црква:

⁴⁶ Августин Ипонски, *De Trinitate* XIII, 16.21; PL 41, 1030.

⁴⁷ Августин Ипонски, *De civitate Dei* XXI, 15; PL 41, 729. Интересантно је овај моменат повезати са Христовом параболом о квасцу и тесту (Мт 13, 33).

⁴⁸ Код Отаца се не налазе често списи који стриктно говоре о еклисиологији, на начин како то систематски чини савремена теологија. Разлог је сигурно тај што су Оци јасно поистовећивали Христа и Цркву, христологију и еклисиологију. Говорећи о христологији, Оци говоре и о еклисиологији.

⁴⁹ Августин Ипонски, *De Trinitate* III, 10.20; PL 41, 880.

⁵⁰ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 14.19; PL 42, 901.

Non dixit, ego et ipsi unum; quamvis per id quod Ecclesiae caput est et corpus ejus Ecclesia, posset dicere, Ego et ipsi, non unum, sed unus, quia caput et corpus unus est Christus...⁵¹

Није рекао (Христос), ја и они смо једно; иако је, с обзиром на то да је глава Цркви и она је његово тело, могао рећи. Ја и они смо не једно већ један, пошто глава и тело јесу један Христос...

Црква, као литургијско сабрање многих, представља Христово *humanitas suscepta* (преузето човештво). Крајње утемељење бића је личност — Син Божији, *Mediator* (Посредник). Сви сегменти литургијског бића, као преузетог човештва, јасно су возглављени у личности Сина Божијег:

- *cui offeratur* (коме се приноси); приноси се Богу Оцу, са којим Син остаје једно — *unum cum illo maneret cui offerebat* (оставши једно са оним коме је приносио);
- *quo offeratur* (ко приноси); приноси сам Син Очев — *unus ipse esset qui offerebat* (сам беше један који приноси); овде се Христос поистовећује са предстојатељем Свете Литургије и, кроз њега, са читавим литургијским служећим сабрањем;
- *quid offeratur* (шта се приноси); приноси се сам Син, јер преузета природа јесте његова, возглављена у његовој личности — *unus ipse esset... et quod offerebat* (сам беше један... и што је приносио);
- *pro quibus offeratur* (ради кога се приноси); приноси се ради човека, ради оног мноштва којем је потребно спасење. То мноштво јесте, оваплоћењем, једно Тело Сина Божијег и зато то Тело ради којег се жртва приноси, јесте опет он сам — *unum in se faceret pro quibus offerebat* (учинивши у себи једним оне за које је приносио).

И управо зато што је личност крајње утемељење бића, у оваплоћењу не престаје постојање онтолошке разлике и несмешивости Бога и човека, односно у равни бића као суштине. Бог не престаје да буде Бог:

- *Manens quippe ille immutabilis naturam nostrum... suscepit a nobis* (Он сам остајући неизменљив, примио је од нас нашу људску природу);
- *tenax divinitatis suae nostrae infirmitatis particeps factus est* (задржавши своје божанство постао је причасник наше слабости).

Ни човек не престаје да буде човек, али људска природа у Христу, у којем она несливено и нераздељиво општи са божанском природом, добија истинито постојање, које сама по себи нема. Са једне стране, Бог постаје причасник наше слабости (*nostrae infirmitatis particeps factus est*). Међутим, та слабост се не дотиче божанске природе као такве, већ се појам Бог односи на божанску личност у људској природи. Са друге стране, кроз Христово преузето

⁵¹ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 9.12; PL 42, 896.

човештво, људи бивају измењени на боље (*in melius commutati*), причешћем њиме, бесмртним и праведним (*eius immortalis et iusti participatione amittamus*). Причешће значи учешће у преузетој људској природи Христа, која у њему задобија особину божанске — највише добро (*summum bonum*). То највише добро је сами божански живот, вечност (*aeternitas*). И управо је овај дар вечног бића човеку оно што се, како смо видели на почетку овог рада, не дешава у теофанијама, оно што Августин назива — *beatifico* (чинити блаженим).⁵² У личности Христовој, људска природа добија блаженство — дар бесмртности, *aeternitas*:

*Et veritas, inquit, liberabit vos. Unde nisi a morte, a corruptione, a mutabilitate? Veritas quippe immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet. Vera autem immortalitas, vera incorruptibilitas, vera incommutabilitas, ipsa est aeternitas.*⁵³

И истина, каже, ће вас ослободити. Од чега ако не од смрти, покварености и променљивости? Наравно, истина остаје бесмртна, непокварљива, непроменљива. А права бесмртност, права непокварљивост, права непроменљивост, јесте сама вечност.

Израз *beatifico* указује на тајну обожења, показујући да је крајње значење христологије онтологија. Односно, досезање истине (*veritas*), која представља истинито биће — *veritas aeternae vitae* (истина вечног живота). То истинито биће је личност, Син Божији — *ipsa Veritas Patri* (сама Истина Очева). Његово лично биће постаје ко раван створеног бића, које тако долази до истине, задобијајући истиниту (вечну) ко раван бића, свој крајњи онтолошки темељ или ипостазу — *личности*. Црква, као литургијски догађај, јесте догађање овог христолошког бића човека, догађај самога Христа.

ЗАКЉУЧАК

Оно што смо кроз егзегезу Августинове христологије у овом раду желели да покажемо јесте Августиново схватања онтологије — позиционирање личности и суштине у говору о бићу. На основу изнетог закључили бисмо следеће:

У анализи онтолошког статуса теофанија, истакнута је непремостива другост божанског бића у равни суштине. Виђено у теофанијама, зато, није Бог, већ створена природа која указује на Бога.

У оваплоћењу, иако и ту божанска суштина остаје онострана, виђено јесте Бог. Ово *јесће* дива захваљујући томе што оваплоћена личност *јесће* биће, а преузета људска природа њен онтолошки садржај. Уколико личност не би била јасан аспект онтологије, општење нествореног и створеног не би могло

⁵² То значи да појам блаженства код Августина има онтолошко значење.

⁵³ Августин Ипонски, *De Trinitate* IV, 18.24; PL 42, 905.

да буде онтолошко. Односно, не би било могуће рећи да виђено *јесће* Бог. То да виђено *јесће* Бог изостаје у теофанијама не само због неприступачности божанске природе, већ и у равни личности, због тога што природа која посредно указује на неку божанску личност (или личности) не постаје онтолошки садржај саме те личности, као што то бива у оваплоћењу.

Ако се сада осврнемо на позиционирање личности у онтологији, како је види критика у Августиновој тријадологији — да је личност непостојећа као таква, да је само однос али не и биће, или да је негде близу акцидента,⁵⁴ постава се следеће питање:

Како је могуће да се нешто што по себи не постоји, или је само однос без онтолошког значаја, негде у рангу акцидента, оваплоти и да се по том „ничему“ и „акциденту“ за виђено у оваплоћењу каже да *јесће* Бог?

Ово представља дубину неконзистентности и контрадикције између критике Августинове онтологије у тријадологији и прихватања његове христологије. Ако Августин умањује стварност личности или је потпуно искључује из онтологије, онда ни његова христологија не може бити исправна.

Анализа онтолошке структуре христологије даље показује да Свети Августин говори о бићу у две равни. Онтологија представља јединство два питања о бићу — *ко* питања и *шћа* питања, личности и суштине (или природе). Та два питања се разликују, али их није могуће раздвајати, наиме немогуће је двојити биће — нема суштине која није садржај личности, али ни личности без своје суштине као онтолошког *шћа* садржаја. Два питања се стичу у јединствено биће, чије је крајње утемељење оно *ко*, личност.

Само такво схватање онтологије могло је да јасно појми и исказе христологију коју је дефинисао потоњи Халкидонски сабор — *ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἄσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως ὑνωρίζομενον* (њега једног и истог Христа, Сина, Господа, Јединородног, у две природе несливено, неизменљиво, нераздељено, неразлучно познавамо).⁵⁵ Биће као суштина — *ἄσυγχύτως, ἀτρέπτως* и биће као личност (ипостас) — *ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως*. Ове две равни бића Августин врло јасно показује у својим христолошким промишљањима, антиципирајући Халкидонски орос.

Христологија показује личност као место јединства две природе у Христу (*communicatio idiomatum*). Међутим, оно што онтолошка структура христологије не показује у вези са личношћу јесте њен односни карактер. Онако како се то види и показује у тријадологији, у онтолошкој структури христологије не можемо видети утемељење саме личности у односу са другом личношћу. Тај односни аспект личности, ипак је видљив у христолошким импликацијама.

⁵⁴ Види фусногу број 5.

⁵⁵ Халкидонски орос, у: Р. В. Поповић, *Васељенски сабори — одабрана докуменџа*, Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију: Београд 2007, 157–158.

Христологија као онтологија створеног представља место уласка створеног у живот нествореног, али и место где се остварује начин постојања иконичан тројичном начину постојања. У том делу христолошких импликација видимо личност као биће општења, мноштво које у љубавном општењу образује јединство, на слику Свете Тројице. Насупрот томе, пад представља одсуство општења у љубави, супротстављеност воље и следствено томе распадање једне природе. Овим Августин показује да јединство суштине није примарна онтолошка датост која претходи мноштву (личности), већ да је говор о бићу обрнут. Да се општењем у љубави многих, остварује и јединство суштине.

Еклисиолошки моменат, поистовећења догађаја Христа са литургијским сабрањем, чини да то ткање јединства од многих не буде само слика Тројице без онтолошког садржаја, већ и сами живот Бога. Централно место тог онтолошког догађаја представља *личности* Сина Божијег, са чијим животом се поистовећује литургијско сабрање, бивајући његово *ἵρευσιον* *човештво*.

Христологија Светог Августина јасно антиципира Халкидонски орос, што не би било могуће без конципирања онтологије као говора о *ко* и *шија* равни бића. И то таквој онтологији где личност представља примарну реч о бићу, бивајући пројава и своје властите природе или суштине. Августинова христологија показује да његово разумевање онтологије јасно подразумева ове две равни бића. Све би ово требало да створи предразумевање и у тумачењу Августинове тријадологије. Не би требало да се више доводи у питање да ли Августиново разумевање бића садржи раван личности и раван суштине, већ са којом јасноћом и колико конзистентно је такав појам бића показао и у тријадологији.

PERSONALITY AND ESSENCE IN THE CHRISTOLOGY OF SAINT AUGUSTINE

ALEKSANDAR MILOJKOV
Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade
amteolog@gmail.com

Summary: The paper deals with the issue of the Christology of St. Augustine, analyzing the position of personality and substance in ontology. Augustine's notion of ontology is presented as the union of two issues of being — personality and substance, using the example of Christology. Likewise, personality has the primary ontological position in the ontology of St. Augustine. It is emphasized that only such ontology could have expressed Christology in the same manner as the Council of Chalcedon, that followed later, did. This gives Augustine a place in the rank of the church fathers. ► *Key words:* Saint Augustine, Christology, Council of Chalcedon, ontology, person, essence, nature.