

????? ???
 ?????

Августин и тринитарна икономија душе

Abstract: Текст анализира извесне проблеме у тринитарној теологији блажене Августина а нарочито његово разумевање односа између „икономијских“ и „иманентних“ аспеката тријадологије. Аутор указује на проблем сепарације тријадологије од осталих дисциплина теологије и свеукупној хришћанској животи и одговорности за настајак овог феномена иријисује мањкавостима Августиновој ириспуа учењу о Св. Тројци. Ла Куна примећује да је Августинов психолошки тринитарни модел догађајно оштра ваљану синтезу „икономијске“ и „иманентне“ тријадологије и у богословском дискурсу промовисао нормативности и ауθενитичности инроспективних и индивидуалистичких категорија. У овом смислу тријадологија блажене Августина представља почетак једној новој, „средњовековној“ или „схоластичкој“ теолошкој манири који је имао далекосежне реперкусије по теологију у целини.

Прогресиван¹ губитак икономијске перспективе у хришћанској теологији о Богу² манифестовао је себе као растућу заинтересованост да се основа догађаја из историје спасења утемељи у бићу Божијем. Развој тринитарне метафизике, омогућен дистинкцијом између *oikonomia* и *theologia*, добро је служио хришћанској теологији обезбеђујући прецизан начин за побијање Аријанизма, Евномијанизма и Савелијанског модализма.

Истовремено, изоштрена дистинкција између троједног Бога историје спасења и Тројства личности у Богу (Trinity of persons within God) драстично је, под Августиновим утицајем, преобразила правац и суштину будуће хришћанске теологије на Западу. Учење о Св. Тројци постепено ће бити

¹ Наслов оригинала: “Augustine and the Trinitarian Economy of the Soul”. Текст је изворно објављен као треће поглавље књиге: Catherine M. LaCugna, *God For Us – The Trinity and Christian Life*, Harper Collins, San Francisco 1993 стр. 81-109.

² Необична, донекле плеонастична фраза „theology of God“ у тексту заправо подразумева тријадологију, тринитарну теологију тј. ону теологију која је првенствено фокусирана на хришћанско учење о Богу а не на остале димензије теологије као што су нпр. космологија, антропологија, еклисиологија итд. (прим. прев.).

схватано као изложење односа у Богу *in se*, са ретким упућивањем на Божија дела у историји спасења. После Августина, у периоду схоластицизма, вечни, онтолошки односи између Оца, Сина и Светога Духа биће посматрани у знатној мери независно од Оваплоћења и послања Духа. Божански процеси – рађање Сина, исхођење Духа – биће разумевани као апсолутно интериорни Богу и биће објашњавани без упућивања на било коју реалност „изван“ Бога. Пут за ово био је припремљен Августиновом теологијом односа у делу *De Trinitate*, које је објашњавало природу Св. Тројице по себи (= у себи самој, in itself).

Августиновски заокреп: Свети Тројица унутар себе

Августинова мисао је дубока и тешка, а оцене његове мисли веома се разликују.³ Његово дело *De Trinitate* било је углавном читано изван његовог историјског и реторичког контекста; на пример, књиге 5–7, које садрже наглашено техничку дискусију интрабожанских односа, издвајане су и биле су доступне средњовековним читаоцима у *florilegia*.⁴ Овај део Августинове

³ Упореди: М. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster: Aschendorff, 1927) и *Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate* (München: Der Bayerischen Akademie, 1962); О. du Roy, *L'Intelligence de la foi en la Trinité chez saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1966); I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Fribourg: Collectanea Friburgensia, 1940); А. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tübingen: Mohr, 1965); Е. TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder & Herder, 1970); А. Portalié, „Augustin,“ *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1942-1950) 2:2268-72; А. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1956); G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris: Cerf, 1969), 72-105; F. Bourassa, „Théologie trinitaire chez saint Augustin,“ *Gregorianum* 58 (1977), 675-718; 59 (1978), 375-412 and „Sur la traité de la Trinité,“ *Gregorianum* 47 (1966), 254-85; Е. Hill, „St. Augustine's De Trinitate. The Doctrinal Significance of Its Structure,“ *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973), 277-86; Hill даје веома детаљно тумачење овог списка у *The Mystery of the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1985); J. Pelikan, „*Canonica Regula*: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine,“ *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987-1988), 17-29; R. O'Connell, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works* (New York: Fordham University Press, 1987).

⁴ О. du Roy даје једну наглашено критичку процену Августинове теологије. Он тврди да Августинов поушај да понуди једну *intellectus fidei* посредством анагошког приступа на крају поражава веру на два начина: прво, сагласно Августину, објекат вере је Бог откривен као љубав, не тајна Оваплоћења; друго, Августинов „јединствени анагошки“ метод, наиме психолошки метод откривања тријадичких слика Св. Тројице унутар човекове душе, искључује икономију. Du Roy посматра Августиново гледиште о Богу који познаје и воли Самог Себе као извор концепта осамљеног (solitary) Бога и изолованог од створења. Du Roy наводи Августина као оца деизма осамнаестог и деветнаестог века. (*L'Intelligence de la foi en la Trinité*, 432-63). Уп. TeSelle, *Augustine the Theologian*, 341-50.

⁴ *Florilegium* (мн. *florilegia*) је латинска реч са идентичним етимолошким значењем као грчка реч *ανθολογία*. Реч буквално означава збирку (најлепших) цветова, а у преносном, метафоричком смислу описује компилацију (антологију) репрезентативних, најуспелијих

теологије је издигнут практично на ниво догме због његовог укључивања у саопштења црквених сабора;⁵ у овом смислу, Августинова мисао је одлучујуће обликовала потоњу западну тринитарну теологију о Богу. Али, овде се радило само о делу његове мисли, или, боље, о специфичном читању Августина, које је ушло у централни ток (mainstream) предања.

Августинов дубоки утицај на остале аспекте западне културе било би тешко прецизно измерити. Али, предмет помног испитивања овде није Августинова теологија као целина, нити чак сваки аспект његове тринитарне теологије. Наш главни циљ овде је да разумемо шта је то било одлучујуће ново у вези са теологијом о Св. Тројици формулисано од стране Августина, и да видимо како је он зацртао курс потоње западне теологије који ју је усмерио ка анализи човекове свести као методу за разумевање Св. Тројице. Две теме се налазе у центру. Прва је Августиново разумевање интратринитарних односа који су, као што се може очекивати, схваћени другачије него у грчкој теологији. Друга је Августинова тео-психологија душе створене по икони Св. Тројице која жуди да се врати Богу; на овом месту Августин испољава дубоки афинитет према нео-платоничарском философу Плотину (205–270), чије је списе он студирао посредством превода Мариа Викторина.

Августинова тринитарна теологија се налази у неколико његових радова, премда се њена најпоткрепљенија обрада налази у његовом обимном спису *De Trinitate*. Спис је написан у периоду трајања између петнаест и двадесет година (399–419),⁶ а његови делови су циркулисали без његовог одобрења. Уколико је Шевалије у праву, какав год да је пројектовани облик спис могао задобити иницијално у Августиновом уму, његово читање *Теолошких Бесега* Григорија Богослова око 413. године довело је до велике промене у основном

одломака неког ширег корпуса литературе. У смислу литерарног жанра *florilegium* припада тзв. сентенцијалној литератури; у хришћанској књижевности жанр се појављује врло рано у форми компилација Господњих или апостолских изрека (*logia*) док највећу популарност доживљава у књижевности Средњег века. Оно што је, чини се, аутору овог текста веома важно у вези са *florilegia* и Августиновом мишљу јесу лимити и мањкавости оваквог типа литературе. Наиме, сама природа процеса компилације подразумева извесни дискриминаторни поступак. Компилатор инсистира на ефекту и на оним деловима конкретног књижевног дела који најбоље одговарају његовим циљевима, често игноришући притом нијансе, суптилности и свеопшти контекст изворника. Схематизације и уопштавања су стога неке од најозбиљнијих последица овакве литературе (прим. прев.).

⁵ Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 459. Многе омилије на Тројице (Trinity Sunday – у западној хеортолошкој традицији, прва недеља после Педесетнице, прим. прев.) састоји се углавном од елемената преузетих из Августинове теологије; уп. С. М. LaCugna, “Making the Most of Trinity Sunday,” *Worship* 60 (1986), 210-24.

⁶ Датирање списка разликује се међу научницима, као и процене поретка композиције сваке књиге списка *De Trin.* Уп. А.-М. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris: Études Augustiniennes, 1965).

плану.⁷ Августин је понекад имао тешкоћу да се присети у којој претходној књизи је нагласио нешто значајно; ипак, и поред тога што постоје минорне промене у аргументацији, то је ипак једно изванредно конзистентно дело. Он доставља свој сопствени синопсис овог дугог дела у књизи 15.

Уобичајено је да се овај спис дели на два дела. Првих седам књига формулишу и бране оно што је Августин примио као православно учење о Св. Тројици. Његов задатак је да објасни да „Отац, Син и Свети Дух конституишу божанско јединство једне и исте суштине у једној нераздељивој једнакости.“⁸ У књигама 1–4 Августин се бави појављивањем Св. Тројице у Библији, нарочито питањем „ко је био присутан“ у теофанијама Старог Завета. Књиге 5–7 израђују теорију интрабожанских односа уз помоћ Аристотеловске логике. Анти-аријанско настројење овог дела књиге је очигледно.

Више него за одбрану православља Августин је био интензивно заинтересован за спасење људске личности. Он је веровао да је контемплирање иконе Св. Тројице у души представља средство повратка ка Богу кога душа иконизује. Спознавањем себе саме, душа спознаје Бога. М. Шмаус пише: „Бог и душа, душа и њен Бог! Ово је формула која води ка центру Августинових осећања и мисли.“⁹ У преосталих осам књига овог списка Августин развија рефлексивни метод за контемплирање Св. Тројице, и у њима он формулише тријадне (triadic) иконе Св. Тројице које су утиснуте у душу.

Бој је Свевѿа Тројица

Апологети другог века мислили су да су се Син и Дух јављали у теофанијама Старог Завета, на пример, да се Син сам (alone) јављао Патријарсима.¹⁰ Али ти исти текстови су били тумачени другачије од стране аријанских теолога који су тврдили да уколико се Син јављао без Оца, то мора указивати на различитост у њиховим природама.

Августин започиње разматрање природе икономије у књигама 1–4, и пажљиво је испитује у светлости онога за шта он зна да представља „католичанску веру“. Он сабира многе текстове и Старог и Новог завета, тражећи компатибилност између онога што он налази у тим текстовима и онога што је до његовог времена постало православно учење о Св. Тројици: један Бог који постоји (subsisting) у три Личности.¹¹

⁷ I. Chevalier, *S. Augustin et la Pensée Grecque: Les relations trinitaires*, Fribourg: Collectanea Friburgensia, 1940, 141-59.

⁸ *De Trin.* 1.4.7 (PL 42,824).

⁹ Schmaus, *Der psychologische Trinitätslehre*, 1.

¹⁰ На пример, Новатијанов спис *Treatise on the Trinity*.

¹¹ На пример, сагласно учењу о саједнакости и недељивости божанских Личности, Св.

Сви католичански тумачи божанствених књига, и Старог и Новог Завета, које сам био у могућности да читам, који су пре мене писали о Св. Тројици, која је Бог, имали су овај циљ у виду: да, сагласно Писмима, поучавају да Отац, Син и Свети Дух конституишу божанско јединство једне и исте суштине у једној недељивој једнакости. Стога, они нису три бога већ један Бог; иако је Отац родио Сина, и, стога, Он који је Отац није Син; и Син је рођен од Оца и, стога, Он који је Син није Отац; и Свети Дух није нити Отац нити Син, већ једино Дух Очеви и Синовљев, и Он Сам је такође са-једнак са Оцем и Сином и припада јединству Св. Тројице.

Не као да је Св. Тројица рођена од Дјеве Марије и била распета и погребена за време Понтија Пилата, нити устала опет у трећи дан, нити се вазнела на небеса, већ једино Син. Не као да је ова Св. Тројица сишла на Исуса у облику голуба када је Он крштаван; нити као да је ова иста Св. Тројица на Педесетницу, после Господњег Вазнесења, када је шум дошао са небеса као да је хујао силан ветар, сишла на свакога од њих са раздвојеним језицима огња, већ једино Свети Дух. Нити да је ова иста Св. Тројица рекла са небеса: „Ти си Син мој“, било када је Исус крштаван од Јована или када су три ученика била са Њим на гори, нити када се зачуо глас који говори „и прославих, и опет ћу прославити“, већ је ово била једино реч Очеви, изговорена Сину; мада Отац и Син и Свети Дух, с обзиром на то да су нераздвојни, такође дејствују нераздвојно. Ово је такође моја вера, јер је то Католичанска вера.¹²

Августин започиње књигу 1 разматрањем Аријанског тумачења икономије: с обзиром на то да је Отац послао Сина (и Духа) у икономију (Гал. 4, 4–6), Син мора бити мањи (= незнатнији, less) од Оца. Као што подужи, горе цитирани пасус показује, постоји извесна неускладивост између икономије као вредности по себи и учења да су три божанске Личности једнаке и нераздвојиве. Августин аргументује, и он је први који то чини,¹³ да постоји карактеристична дистинкција између историјске мисије и интрабожанских процеса, при чему је ово последње основа оном претходном. „Јер бити рођен за Сина значи бити од Оца, тако да бити послан значи да Син долази (јесте) од Њега. И као што то да је Свети Дух дар Божији значи да он од Оца исходи, тако и бити послан значи да Он од Њега исходи“.¹⁴ Ј. Пеликан наглашава да једнакост Оца и сина представља Августиново канонско правило (*canonica regula*) за читање Писма, али „Син Божији је схваћен као једнак Оцу сагласно облику Божијем (*forma dei*) у коме јесте (постоји), а

Тројица је остварила зачеће Исуса у Маријиној утроби. Сагласно икономији од Марије је рођен Син, а не Св. Тројица (*De Trin.* 2.10.18; *PL* 42,857).

¹² *De Trin.* 1.4.7 (*PL* 42,824).

¹³ E. Hill, “St. Augustine’s De Trinitate,” 282.

¹⁴ *De Trin.* 4.20.29 (*PL* 42,908).

мањи од Оца сагласно обличју слуге (*forma servi*) које је Он примио¹⁵.

Књиге 5–7 разматрају основна философска питања позног Аријанизма. Поново, Августинов циљ је да покаже интелигибилност онога што поучава Црква. Он на философским основама установљује сасуштаственост (саједнаку божанственост) три Личности. Евномијански аргумент је био да „бити нерођен“ припада суштини Оца а „бити рођен“ припада суштини Сина, те стога, Отац и Син имају различите суштине. Августинов одговор је да иако се ништа не може рећи о Богу у вези са оним што је акцидентно, није све што је речено о Богу речено у вези са суштином. Неке ствари су речене о Богу у вези са *односом*, као што је однос Оца са Сином и Сина са Оцем.¹⁶ Однос се налази негде између суштине и акцидента. Однос није акцидент зато што Син није започео да буде Син већ је одувек био у егзистенцији као Син. Отац је назван Оцем зато што Он има Сина, и *vice versa*. Истовремено, однос није предикат суштине. Отац није назван Оцем с обзиром на његово божанство (*ad se*), већ упућивањем на Другог (*ad alterum*).

Иако су бити Отац и бити Син две различите ствари, ипак не постоји разлика у њиховој суштини, због тога што имена, Отац и Син, не упућују на суштину већ на однос, а однос није акцидент због тога што он није променљив.¹⁷

Аријанци ово свакако не би порицали. Али, према њима, изрази Нерођен и Рођен односе се на Оца и Сина у Њима самима (*in themselves*), то јест, на њихове суштине, а не на њихов међусобни однос. Августиново решење овог старог проблема је ингениозно. С обзиром на шта, пита он, је Син једнак Оцу – с обзиром на то што је речено о Сину у односу на Њега самог, или с обзиром на оно што је речено о Сину у односу са Оцем? Он одговара да Син није једнак Оцу због онога што је речено релативно (односно, *relatively* = о односу са Оцем), већ због онога што је речено у вези са односом према Њему самом (*himself*), то јест, у вези са суштином. „Нерођен“ није супстанцијални већ односни појам. Заиста, он негира односност (*relationship*) („ни од кога“). Негирање односности није негирање суштине зато што „односни појам није употребљен у вези са суштином“.¹⁸ Ова логика Августину даје правило:

Шта год да је у тој божанственој и узвишеној сублимираности речено упућивањем на Њега самог речено је у вези са суштином; али, оно што је речено упућивањем на нешто друго не указује на суштину већ на

¹⁵ *De Trin.* 2.1.2 (PL 42,845-6); уп. Pelikan, “*Canonica Regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine*,” 18.

¹⁶ *De Trin.* 5.5.6 (PL 42,913-14).

¹⁷ *De Trin.* 5.5.6 (PL 42,914).

¹⁸ *De Trin.* 5.6.7 (PL 42,915).

односност.¹⁹

Стога Отац је Бог, Син је Бог, Дух је Бог, али постоји само један Бог; сваки је велики, мудар и добар, али постоји само један велики, један мудар, један добар.²⁰ Све су ово предикати суштине. У књизи 6 Августин формулише оно што би се данас могло назвати граматичким правилима за тринитарни дискурс. Ова правила представљају формалне принципе који одређују правилан говор о Оцу, Сину и Духу, али у себи и од себе преносе мало или нимало садржаја. На пример,

У тој најузвишенијој Св. Тројици један је толико пуно колико и тројица заједно, а двојица нису више од једног. И они су бесконачни у себи. И тако, сваки је у свакоме, сви су у свакоме, сваки је у свима, сви су у свима, и сви су једно.²¹

Овде је могуће чути онај начин говора који ће се касније појавити у псеудо-Атанасијевом символу.²²

Да учинимо, за моменат, корак уназад да бисмо проценили ефекат Августиновог размишљања до ове тачке. Једна стратегија аријанских теолога била је да аргументују да интервал времена између стварања света и послања Сина имплицира постојање једне онтолошке разлике, то јест, разлике у Божијем бићу, између рађања и бивања рођеним. Да би учинио сигурним избегавање овог закључка, Августин је радикално раздвојио рађање и бивање рођеним „у(нутар)“ (within) Бога од мисија Речи и Духа у историји спасења. Он се старао да разјасни како се Отац, Син и Дух односе један према другоме, као Онај Који рађа (Begetter) и Рођени (Begotten), као Икона Очева, као Дар Дародавца (Giver). „Али, у односу према створеном, Отац, Син и Свети Дух су једно Начело (Principle), јер су они један Створитељ и Господ“.²³ Света Тројица има само *jegan* однос са створеним, чак иако је таксономија историје искупљења (redemptive history), као што је потврђено у Библији, трострука.

Оно што је Августин учинио јесте преношење (transpose) Божијих односа *са нама* у поретку икономије у односе који постоје *унушар Боја*. Божанске мисије припадају искључиво икономији, божански процеси искључиво Богу *in se*. У овој теологији не преостаје ни једна јота субординационизма, чак ни оног субординационизма библијског, пре-

¹⁹ *De Trin.* 5.8.9 (PL 42,917); такође 5.11.12 (PL 42,918).

²⁰ На једном месту Августин чак сугерише да Св. Тројицу можемо називати „нашим Оцем“ због тога што нас Св. Тројица изнова рађа благодаћу. Св. Тројицу можемо називати Светим Духом јер Бог је Дух (*De Trin.* 5.11.12; PL 42,918-19).

²¹ *De Trin.* 6.10.12 (PL 42,932).

²² Ср. поглавље 4.

²³ *De Trin.* 5.14.15 (PL 42,921).

никејског типа. Али, раздвајајући Божији однос са нама у Христу и Духу од Божије само-односности на нивоу интрабожанског бића, Августинова теологија је отворила себе за разноврсна читања (= тумачења, readings), укључујући и оно које је постало истакнуто у схоластичкој теологији, наиме, да односност Бога са нама у икономији није конститутивна за оно што Бог као Тројица јесте.²⁴ Сам Августин је имплицирао да сваки однос између Бога-Тројице и створеног мора оставити Бога недирнутим (*unaffected*). Божијој вечности не припада да буде Господ творевине, јер би у супротном сама творевина требало да буде вечна да би Бог упражњавао своју власт (= господство, *lordship*) над њом.²⁵ Због тога што сваки однос у времену погађа само оно што је створено а не Бога, Августин је обзнанио ново значење Божијег очинства: Бог „почиње да буде наш Отац“ када се ми изнова благодаћу рађамо и када постајемо синови и кћери. Наша суштина је промењена али Божија није. Бог је назван „Оцем“ једино у смислу једног акцидента који модификује оно што је створено.²⁶ Ово се опет повезује са Августиновом употребом дистинкције из посланице Филипљанима између *forma dei* и *forma servi*. Али, Божији имунитет на све „реалне односности“ са творевином постаће аксиом у схоластичкој теологији.

Августинова теологија божанских односа

Књига 7 са великом прецизношћу развија логику интрабожанских односа. Проблем је у томе како разумети „однос“ у Богу уколико он није нити акцидент, нити је идентичан са суштином, нити је исто што и „личност“. Августиново схватање „личности“ као апсолутног а не релативног појма створиће готово нерешив философски проблем, од кога ће се Тома Аквински дистанцирати чак и онда када блиско прати Августина.

Августин започиње утврђивањем става да је свака божанска личност по себи у потпуности Бог, а да посматрано заједно постоји само један

²⁴ С. Gunton тумачи Августина на исти начин: „Августин, губећи посредништво (*mediatorship*) Речи, истовремено тиме дистанцира Бога од творевине и поравњава разлике између личности Св. Тројице, што представља процес који само може охрабрити уверење у ирелевантност представљања (= разумевања, *conceiving*) одвојених, оделитих Личности и, следствено, учења о Св. Тројици“, у “Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West”, *The Scottish Journal of Theology* 43 (1990), 38.

²⁵ *De Trin.* 5.16.17 (*PL* 42,922-23).

²⁶ Раскид између *theologia* и *oikonomia* ствара неколико логичких заврзлама. На пример, „уколико је Бог једино све три личности заједно, како је Бог глава Христу, то јест, како је Св. Тројица глава Христу, с обзиром на то да је Христос у Св. Тројици да би (уопште) могло бити Св. Тројице? Или је то тако да је оно што је Отац заједно са Сином, глава онеме што је Син сам? (*De Trin.* 6.9.10; *PL* 42,930-31). Овај проблем резултира из покушаја да се о једном догађају из историје искупљења говори у чисто „теолошким“ (*унитратринитарним*) појмовима, а да је, притом, онтолошко значење син(ов)ства (*sonship*) већ одсечено од свог икономијског значења.

Бог. Очигледна контрадикција је објашњена понављањем да су Отац, Син и Свети Дух односна имена, од којих свако имплицира оног другог без означавања божанске суштине. Овде је утицај Григорија Назијанзина очигледан. Али Дух је име које мање очигледно изражава однос. Бог је Дух и једна божанска Личност је Дух. Августин Духа назива Даром који исходи од заједничког Дародавца, Оца-Сина.²⁷

Незадовољан речју *persona*, Августин намерава да детерминише шта Отац, Син и Дух имају заједничко, било у роду (*genus*), било у врсти (*species*). Њима није заједничко то да су Отац (или Син, или Дух) јер они нису очеви (нити синови, нити духови) један другом. Уколико су они названи трима личностима, то што личност јесте њима мора бити заједничко. „Личност“ је стога или њихово специфично или опште (= родно, заједничко, *generic*) име; постоји или један Бог и једна личност, или три бога и три личности. Дилема је следећа:

С обзиром на то да је Отац личност, Син личност и Свети Дух личност, засигурно постоје три личности; зашто дакле, будући да је Отац Бог, Син Бог, Свети Дух Бог, не постоје три бога? Или, пошто су ова Тројица заједно један Бог захваљујући њиховом неизрецивом јединству, због чега они нису такође једна личност, тако да не можемо рећи (да су они) три личности, чак иако свакога од њих називамо личношћу, као што не можемо рећи (да су они) три бога, чак иако свакога од њих називамо Богом?²⁸

Августин препознаје разлику у терминологији између Грка који су говорили о „једној суштини (*essence*), три супстанце (*substancies*)“ (*hypostases*) и његових латинских претходника који су говорили о „једној есенцији или супстанци и три личности“ (*una essentia vel substantia, tres personae*). Августин признаје да су такве формуле биле рођене углавном из неопходности борбе са Аријанизмом и Савелијанизмом. Али, он је подједнако незадовољан речју супстанца (*substantia*), нарочито када се она, у говору о Богу, користи у плуралу. Супстанца потиче од *subsister*, као што есенција долази од „бити“.²⁹ С обзиром на то да је једно и исто бити Бог и бити мудар, неприкладно је говорити о три есенције или три мудрости или три бога. Али, уколико је у Богу „бити“ један апсолутни појам, а „постојати као“ (*to subsist*) односни појам (Бог постоји као Отац), тада би се могло рећи, закључује Августин, да Бог постоји односно (= у односу), јер Бог рађа односно и Он је Господ односно. „Супстанца“ међутим не може имати односно значење.³⁰

²⁷ *De Trin.* 6.5.7 (PL 42,928); 5.14.15 (PL 42,921); 5.15.16 (PL 42,921); 15.17.29 (PL 42,1081); 15.26.47 (PL 42,1024). Августин не жели да пориче да је сам Отац извор свега. Дух исходи од Оца који је *principaliter* а исходи од Сина који је рођен од Оца. Уп. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, III: 84-85; Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 139.

²⁸ *De Trin.* 7.4.8 (PL 42,941).

²⁹ „*Essentia*“ долази од „*esse*“ (прим. прев.).

³⁰ *De Trin.* 7.4.9 (PL 42,942).

Према Аристотелу односи су акциденти који постоје у једном објекту али нису исто што и његова суштина. Мој садашњи однос са мојим столом не дотиче се моје суштине ни на који начин. Али, у Богу не може бити акцидената, јер, у супротном, Бог више не би био прост. Атрибути попут доброте и мудрости морају припадати Божијој есенцији. С обзиром на то да су, према Аристотелу, акциденти у узајамном односу са суштином којој су инхерентни, Августин верује да је Бога неодговарајуће називати супстанцом, а одговарајуће називати есенцијом.³¹ Свету Тројицу би, сагласно овоме, требало схватити у контексту есенције (*ad se*) и односа (*ad alterum*).³²

За Бога, бити и бити личност је идентично. Појам личност није релевантан за реципрочни однос који постоји у контексту појмова пријатељ или ближњи. Отац није личност Сину или Духу Светом, нити је Син личност Оцу или Духу, и тако даље. Он пише,

У Богу, бити није једна ствар, а бити личност друга ствар, већ је то потпуно и сасвим једно и исто. *Када кажемо личност Оца, ми не мислимо ништа друго до суштанца Оца.* Стога, као што супстанца Оца јесте Сам Отац, не утолико што је Он Отац, већ утолико што Он јесте, исто тако личност Оца није ништа друго до Сам Отац. *Јер Он је назван личношћу имајући у виду Њега Самог, не у односу на Сина или на Духа Светог, баш као што је Он, имајући у виду Њега Самог, назван Бојом, великим, добрим, праведним и другим сличним именима.*³³

Ово је чувени и, за разумевање, тежак текст. Раније у овом спису Августин је наводио Оца, Сина и Духа као односне појмове,³⁴ али, у овом одељку, он одриче односни карактер божанске личности и изједначава личност са супстанцом. Личност Оца је исто што и биће Оца. Личност Оца је, тако, апсолутна, без односа са Сином и Духом. Потоњи теолози, очигледно посрамљени овом неконзистентношћу, покушавали су да помире два Августинова гледишта.³⁵ Микаел Шмаус покушава да објасни реалну идентичност и, ипак, формалну дистинкцију између есенције (супстанце) и односа (личности) на следећи начин: све дотле док прва божанска Личност има једно апсолутно биће, Она је Бог, све дотле док је Она Отац, Она постоји у односу са Сином.³⁶

³¹ *De Trin.* 7.5.10 (PL 42,942).

³² Уп. Pelikan, „*Canonica Regula*”, 27.

³³ *De Trin.* 7.6.11 (PL 42,943), ауторов курзив.

³⁴ *De Trin.* 5.8.9 (PL 42,916-17).

³⁵ Уп. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Trinité*, 1:85 n. 1; Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 147-50; Malet, *Personne et amour*, 22. Тома Аквински подржава овај увид у *ST Ia*, 39,5.

³⁶ Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 141, такође 141-44. Види такође *De Trin* 7.1.2 (PL 42,934-36).

Оно што Августин овде покушава да изрази је да када су два субјекта у односу један са другим, као у случају господара и слуге, могуће је правити разлику између господара у њему самом/њој самој, и господара у односу са слугом. У овом смислу есенција претходи односу. Примењено на Бога, могуће је правити разлику између Оца у Очевој сопству, и Оца у односу са Сином; слично томе, божанска есенција у извесном смислу претходи односу. Августин сматра да бити Бог и бити Отац (или Син, или Дух) јесте једно и исто.

У његовој детаљној студији Августинове теорије односа, Иринеј Шевалије анализира потешкоћу на следећи начин.³⁷ Плуралитет личности је стваран. Личности морају бити реално противстављене (opposed) једна другој, али ово је могуће једино ако *persona* није синоним за *substantia*. Неопходно је прихватити неку врсту дистинкције између личности и есенције да би се избегла контрадикција, а, ипак, истовремено, ова дистинкција не може бити стварна дистинкција јер, према Августину, постоји стварна идентичност између божанских Личности и божанске суштине. Следствено томе, постоји *стварна идентичност између личности и суштине*, али такође и *умна дистинкција* (distinction of reason) између њих. Уколико Шевалијеев одважни покушај хармонизовања Августинових гледишта није у потпуности задовољавајући, то је можда због тога што је Августин промовисао философски проблем који резултира из конфузије појмова личности и односа. Или је то можда због тога, као што Августин признаје напуштајући књигу 7, што он не може тачно рећи шта је (божанска) личност.³⁸ Канони логике се неизбежно показују недовољним да помире следећа два става; „бити и бити личност се поистовећују у Богу“ и „божанска личност постоји у односу према другом“.

На који начин се божанске Личности разликују једна од друге? У књигама 1–4 Августин је одговорио на основу икономије: Личности се разликују на основу онога што оне чине у вези са нашим спасењем. У књигама 5–7, он аргументује на интрабожанским основама: Личности су разликоване на основу њихових иманентних процеса (processios). Процеси утемељују односе. Односи конституишу Личности које су противстављене једна другој да би биле разликоване једна од друге.

О → С

Отац рађа Сина

С ← О

Син је рођен од Оца

³⁷ Chevalier, *Les relations trinitaires*, 59.

³⁸ *De Trin.* 7.4.7 (PL 42,940).

Дух представља посебан проблем; којој другој Личности је противстављен Дух? По Августиновом схватању Дух Свети је личност због тога што својим исхођењем као Дар, Дух је противстављен Дародавцу (Отац и Син заједно). У ствари, Августин је први који Светог Духа назива Љубављу: Љубав Оца и Сина једног према другом.³⁹

О & С → ДС Отац и Син исходе (produce) Светог Духа
 ДС ← О & С Дух исходи од Оца и Сина

Шевалије сумира антиномију у Августиновој мисли напомињући, „однос и супстанца су синтетизовани у личности. Али, уколико их између себе изоловано упоредимо, ова два појма остају несводива, као појмови. У једној реалности личности, један (појам) представља разликовни принцип, а други заједнички принцип које је идентичан за сво троје.“⁴⁰

Контрадикција или парадокс су оно што преостаје и у зависности су од угла посматрања. Августин је пропустио да каже да „личност *jesuе* однос“. Ово антиципира оно што ће схоластичка теологија називати „субсистентни однос“ (subsistent relation). Али, идеја је сигурно, у нуклеусу, присутна код Августина јер личност је апсолутна, као што је суштина апсолутна. У ствари, Августин не употребљава апстрактни појам *relatio*, већ *relativum*, *relative dictum*, *ad invicem*, *appelatio relativa*, *ad alterum*, све у контрасту према *ad se*. Однос није односан; постоје субјекти који, посредством односа, долазе у однос један са другим. „’Однос’ је формална апстракција, ’односан’ је конкретан субјект погођен једним акциденталним односом (*rapport*), а, у Богу, ово (конкретни субјекти) би биле субсистентне личности, све, у исти мах, апсолутне и односне“.⁴¹

После прве половине Августиновог списа читалац са собом носи неколико елемената који су уникатни и нови у хришћанској теологији: *intellectus fidei* која започиње од доктрине и покушава да успостави кореспонденцију између доктрине и икономије потврђене у Писму; раздвајање историјске мисије од интрабожанског процеса; тражење унутарње структуре ових процеса одвојено од мисија; нагласак на јединству божанске есенције, пре него на монархији Оца; упућивање на божанску есенцију која претходи божанским Личностима; приписивање (једних) предиката божанској есенцији, а

³⁹ *De Trin.* 7.3.6 (PL 42,938-9). Уп. Malet, *Personne et amour*, 26-28; Уп. Pelikan, “*Canonica Regula*,” 23-24; Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 371-72. Светописамска сведочанства за називање Духа „Љубављу“ су танка, као што и сам Августин признаје (*De Trin.* 15.17.27-28; PL 42,1079-81).

⁴⁰ Chevalier, *Les relations trinitaires*, 81.

⁴¹ Chevalier, *Les relations trinitaires*, 72.

других божанским Личностима једино посредством апропријације. Ова догматска схема сасвим је искључила онтолошки субординационизам. А ово је преоријентисало тринитарну теологију у правцу који ће коначно у схоластичкој теологији уродити премошћавањем *oikonomia* као основе за тринитарну *theologia*.⁴²

Душин *ūūī* ка Боју

Значајније чак и од теорије божанских односа је Августиново удаљавање од екстерне икономије спасења посредством рефлексивног и анагошког метода спроведеног у књигама 8–15. Ово је био најдубљи и најингениознији, а такође и веома утицајни аспект Августинове тринитарне теологије. Установљење саједнакости трију Личности није било једини Августинов циљ у *De Trinitate*. У платиновском маниру он је такође желео да покаже да је пут душе ка унутра истовремено откривање да је она створена по икони Св. Тројице, и, такође, да она мора проћи кроз преображење да би могла да постане савршенија икона. Сотириолошка димензија Августиновог дела *De Trinitate* је његово тражење Бога, представљање једног програма контемплације кроз коју сваки хришћанин може бити сједињен са Св. Тројицом, по чијој икони смо створени.

Пре свог преобраћења 386. године, Августин је спекулисао о Св. Тројици сагласно Платиновој тријади Једног, Интелигенције (= Ума, *Intelligence*, *νοῦς*) и Душе.⁴³ Платиновски модел је био очигледно еманационистички, представљао је хијерархијску структуру бића, устројену по силазним ступњевима. Типично за нео-платонизам, који је Божију трансцендентност наглашавао до једног екстремног степена, највиши принцип за Платина био је Једно које је апсолутно просто, самодовољно, извор свега што јесте, које трансцендира сваку категорију говора, и које је циљ коме сва бића траже да се врате. Друга у овом „великом ланцу бића“ је Интелигенција (*nous*), царство знања, слично Платоновом свету Форми (Идеја), са том разликом што је за Платона, свет Форми коначна реалност. Душа (*psychē*) представља ниво ординарног живота и феноменолошког знања, укључујући чулну перцепцију и дискурзивни разум; душа је посредник између интелектуалног и материјалног света.⁴⁴

Динамизам између ова три елемента напредује прво у нисходећем кретању (*emanation*; *proōdos*; *exitus*), а потом у усходећем (*return*; *epistrophē*; *reditus*). Интелигенцију вечно рађа Једно, а Душу вечно рађа Интелигенција.

⁴² За период који води ка *De Trinitate*, уп. du Roy, *L'Intelligence de la foi*.

⁴³ “У свему овоме, Августин чини јасан корак удаљавања од учења Кападокијских отаца”, према Gunton, “Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West,” 44.

⁴⁴ Уп. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 16-17.

Из једнпставности долази разноврсност. У тренутку повратка, Једно (Добро) све привлачи назад себи.⁴⁵

У платиновској космологији људска душа жуди за повратком ка Богу, њеном извору. Према Августиновим сопственим речима, „наша срца су неспокојна све док не пронађу покој у Теби“. Контемплацијом и аскетским очишћењем од свих световних ствари, душа се укрцава на пут присећања (меморије) и интроспекције, у току којег она коначно бива очишћена од свих идеја, и стиже до мистичког сједињења са Једним. Не постоји други начин „познања“ несазнатљивог Једног изузев кроз мистичко сједињење. Ендрју Лоут запажа, „док се душа узноси ка Једном, она све дубље и дубље улази у себе; пронаћи Једно (за њу) значи пронаћи себе (саму). Само-познање и познање највећих ствари (= фундаменталних, коначних ствари, *ultimate*) су међусобно повезани, ако не и поистовећени процеси. Узношење ка Једном је процес повлачења у себе.“⁴⁶

Фундаментална разлика између нео-платоновског и хришћанског мистицизма је у томе што у оном првом, душа постиже сједињење са Једним без икакве асистенције од стране Једног.⁴⁷ Штавише, као што Лоут такође примећује, Платиново Једно не мари уопште за душу; контемплативно и сједињујуће искуству нема персонални карактер.⁴⁸ У хришћанству, са друге стране – а на овом месту Августин раскида везу са својим нео-платоновским коренима – сједињење са Богом није неизбежно, већ се остварује једино због Божијег благодатног преображења душе. До оног времена када ће писати *Исјовесџи*, Августин је критиковао нео-платонисте због њиховог неадекватног разумевања Оваплоћења Божијег у Христу. За Августина, „божанско снисхођење“ ствара могућност за наше сједињење са Богом.

Еманационистичка или линеарна Платинова схема (Једно, Интелигенција, Душа) наговестила је ранохришћанску спекулацију на тему Очево икономије откривене кроз Сина и Духа. У периоду пре његовог крштења све до рукоположења (386–391), Августин је формулисао неколико тријада које су наликовале Платиновим, на пример, Начело-Мудрост-Зрак (Principle-Wisdom-Ray), или Начело-Интелигенција-Еманација (Principle-Intelligence-Emanation).⁴⁹ У овом периоду његовог развоја, Августин је у

⁴⁵ Уп. А. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981), 36-51. Види такође А. Н. Armstrong, “Plotinus,” in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: University Press, 1967), 195-268.

⁴⁶ Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, 40.

⁴⁷ Уп. *De Trin.* 14.16.22 (PL 42,1053-54).

⁴⁸ Уп. такође С. J. deVogel, “L’acceptation de la notion philosophique de dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles,” *Scripta Theologica* 11/3 (1979), 929-52.

⁴⁹ Благодарим мом колеги Жану Лапорту (Jean Laporte) што ме је снабдео овим и другим

просветљењу душе од стране Св. Тројице пронашао оно што Оливије ди Рој назива тринитарном икономијом: Отац дарује биће, Син дарује форму и преобраћење ка Оцу, а Свети Дух утврђује јединство. Нео-платоновска схема еманације и повратка доминирала је Августиновом мишљу у овој фази. Целокупна творевина, али нарочито духовна створења учествују у кружењу еманације и реинтеграције у Једно.⁵⁰ Икономија искупљења (есопоту of redemption) није стартна позиција ове *intellectus fidei*, већ је то икономија стварања и унутарње просветљење духа.⁵¹ Ди Рој објашњава, „спасење кроз Христа задобија свој смисао једино у контексту ове тринитарне икономије стварања: Христос нас враћа од спољашњости нашег сопства где смо били расејани и доводи нас назад ка унутрашњости где смо, посредством Истине, приведени назад ка Једном“.⁵²

У овом периоду његовог епископата и нарочито у *Исјовесџима*, Августин је продубио своје разумевање Христове улоге у духовном животу. Тријаде у делу *De Trinitate* нису еманационистичке. Августин је лагано увиђао да божанственост Сина не може бити помирена са деградацијом која постоји у платиновској тријади. Ипак, и поред тога, платиновска циклична визија еманације и реинтеграције у Једно није никада била у потпуности одсутна из Августинове потоње идеје о Тројству саједнаких личности.⁵³

Светџа Тројица уџиснуџа у души

Августинова премиса је да је душа створена по икони и подобију Божијем (Пост. 1, 26). Душин пут је цикличан: душа воли Бога и тражи да се врати Богу. Штавише, привлачећи душу назад ка Себи, Бог јој дарује истинито знање о Себи. Стога, уколико је Бог Света Тројица, тада душа мора наликовати ономе што она иконизује и ономе чему тражи да се врати. Рационална душа је огледало (*speculum*) које одражава, иако само нејасно, стварност Бога кога ћемо на крају видети лицем к лицу.⁵⁴ Премда је Августин свестан недостатности свих његових формулација иконе (а добар део књиге 15 је утрошен на критиковање свега што јој је претходило), уколико душа заиста познаје саму себе као што јесте, уколико она може открити најистинитију икону Божију унутар себе, тада она може бити уједињена са Богом кога воли. Ипак, упркос овоме, Августин на крају открива да чак и метод узношења не гарантује контемплацију Бога, већ скончава у препознавању дистанце

раним августиновско-платиновским тријадама.

⁵⁰ Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 454.

⁵¹ Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 454.

⁵² Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 454.

⁵³ Ди Ројева теза је да је услед платиновског утицаја на Августина овај градио своју теологију на схеми „*la patrie et de la voie*,” коју ди Рој назива „чудном инверзијом поретка тајни Св. Тројице и Оваплоћења“ (*L'Intelligence de la foi*, 451).

⁵⁴ *De Trin.* 15, *passim* (= посвуда, на многим местима) (*PL* 42,1057-98).

између себе саме и Бога.⁵⁵

Психолошке аналогije, иако углавном добро познате,⁵⁶ не откривају у себи и собом оно што је ново у Августиновом приступу. Није уопште било неуобичајено формулисати аналогije за Св. Тројицу (извор-река-ток), па ипак Августин употребљава интраменталне тријаде више него било ко пре њега.⁵⁷ Штавише, иако психолошке тријаде играју скромну улогу у свеукупној Августиновој *intellectus fidei* о Св. Тројици, оне су биле усвојене и учињене централним елементом у потоњем латинском предању. Ми ћемо их само накратко размотрити, имајући на уму да је наш циљ да разоткријемо шта је то особито у Августиновој тринитарној теологији у вези са питањем односа између *theologia* и *oikonomia*.

Почевши од књиге 8 Августин наводи спољну тријаду - онај који љуби (lover), љубљени (beloved) и свеза љубави (bond of love). Ово није савршена аналогija за Св. Тројицу због тога што су онај који љуби и љубљени одвојене индивидуе, а љубав мора бити очишћена од њених спољних и телесних аспеката да би душа могла да се узноси навише.⁵⁸ У преосталим књигама Августин се креће ка више унутарњим сликама. У књизи 9, он истражује једну унутарњу слику која се може пронаћи у свакоме: ум, његово знање и љубав према себи самом (*mens, notitia sui, amor sui*).⁵⁹ Није довољно да ум воли себе самог, јер није могуће волети оно што се не познаје. Због тога што је само-познање кључно за познање Бога, душа која воли саму себе а не познаје себе била би лажна икона Св. Тројице.

У књизи 10, Августин прелази на једну још узвишенију слику: памћење, разумевање и воља (*memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui*).⁶⁰ Памћење значи више него присећање, нешто више налик непрестаном осећању идентичности и присуства пред самим собом. Рефлексивност је померена ка самој себи: само-познање је једно вечно-присутно стање душе због тога што ум у тражењу себе самог већ познаје себе. Он пише,

Када (душа) тражи да спозна саму себе, она већ зна да она тражи себе.

⁵⁵ J. Cavadini, "The Structure and Intention of Augustine's De Trinitate," *Augustinian Studies* 23 (1992) 103-23.

⁵⁶ Portalie наводи двадесет две тријаде у "Augustin," *Dictionnaire de théologie catholique* 2:2351-52. F. Sauret наводи осам у *Oeuvres de Saint Augustin* 16 (Paris: Desclée de Brouwer, 1955), 587.

⁵⁷ Иако се порекло Августиновог психолошког приступа налази углавном код Плогина, J. H. Srawley види извесне претходеће случајеве у *Католическим беседама* Григорија из Нисе, поглавље 1, где Григорије користи платоновску анализу људске свести која се састоји од *nous, logos*, и *psyche* да покаже да у Богу постоје три одвојене *hypostases*. У Srawley, ed., *The Catechetical Orations of Gregory of Nyssa* (Cambridge: University Press, 1956), xxxi.

⁵⁸ *De Trin.* 8.10.14 (PL 42,960).

⁵⁹ *De Trin.* 9.5.8 (PL 42,965).

⁶⁰ *De Trin.* 10.11.18 (PL 42,983).

Стога, она саму себе већ познаје. Следствено, она не може бити у потпуности без знања о себи, јер она засигурно познаје себе, утолико што она зна да она себе не познаје. Али, ако она не зна да да она себе не познаје, тада она не тражи себе да би спознала саму себе. Стога, сама чињеница да она тражи себе јасно показује да је она више знана и незнана самој себи. Јер, док тражи да спозна себе саму, она познаје себе тражећи и не сазнавајући.⁶¹

Тријада памћења, разумевања и воље је сагласна са оним што је Августин развио раније у теорији односа. Узети заједно, памћење, разумевање и воља нису три суштине већ једна суштина. А свака функција испољава карактеристике и суштине и односа.

Јер не само да је свака (функција) обухваћена од стране сваке друге, већ су све такође обухваћене од стране сваке друге. Јер, ја се сећам да имам памћење, разумевање и вољу; и ја разумем да разумем, хоћу (= имам вољу) и сећам се; и ја хоћу да хоћу, сећам се и разумем; истовремено ја се сећам мог целокупног памћења, разумевања и воље.⁶²

Књиге 11–15 повезују икону Св. Тројице у души са реинтеграцијом душе у Бога. Књиге 12–14 трасирају историју ове слике у историји спасења од стварања до пада и искупљења. Истинито спасење не скончава у само-памћењу, само-познању, само-љубави: „ово тројство ума није на основу тога икона Божија, због тога што се ум сећа себе, разуме себе и воли себе, већ због тога што се она такође може сетити, разумети и волети Бога који га је створио“.⁶³ Контемплирајући саму себе, душа контемплира Бога и сједињује се са Богом.

Функције душе остају само једна аналогија за Тројство божанских личности. Ми сада контемплирамо Св. Тројство једино кроз замагљено огледало нашег сопства, ишчекујући пуно виђење у следећем животу. А аналогије су несавршене због тога што у души икона Св. Тројице није идентична са људском природом, док је у Богу Св. Тројица јесте исто што и Бог.⁶⁴ У души три функције памћења, разумевања и воље дејствују одвојено, док, међутим, у Богу три Личности дејствују неодвојиво.⁶⁵ У Богу постоје три Личности док у сваком људском бићу постоји само једна личност.⁶⁶ Упркос томе, у нашој личној икономији нама је могуће да контемплирамо икону Св. Тројице у нама, и да се преобразимо у још савршенију икону, и

⁶¹ *De Trin.* 10.3.5 (PL 42,976).

⁶² *De Trin.* 10.11.18 (PL 42,983).

⁶³ *De Trin.* 14.12.15 (PL 42,1048).

⁶⁴ *De Trin.* 15.7.11 (PL 42,1065).

⁶⁵ *De Trin.* 15.23.43 (PL 42,1090).

⁶⁶ *De Trin.* 15.23.43 (PL 42,1090).

да се, на тај начин, сјединимо са самом Св. Тројицом.

Циклична схема преузета од Плотина доминира другом половином *De Trinitate*. Пре свега, постоји кружење еманације и повратка; душа је створена по икони Божијој и душа се враћа Богу. Друго, постоји рефлексивно кружење унутар душе; душа се сећа, познаје и воли саму себе. треће, постоји кружење унутар божанствене Св. Тројице: Бог познаје и воли Божије-Сопство (Godself) у рађању Речи и исхођењу Духа. Јединство Св. Тројице и сасуштаственост божанских Личности измештени су у предњи план (прочеле). Свака божанска Личност је идентична са друге две Личности у погледу Божанства (Godhead). Једнакост три Личности постоји захваљујући Њиховом дељењу исте суштине. Као што би сам Августин рекао, Бог је Света Тројица, а не троструки Бог (threefold). У једном, често цитираном одељку, он пише; „толико је велика једнакост у овој Св. Тројици да не само да Отац није већи од Сина у оним стварима које се тичу Божанства, већ ни Отац и Син нису ништа већи од Светог Духа, нити је било која Личност ишта мања од саме Св. Тројице.“⁶⁷

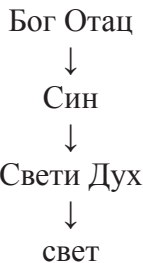
Августинова теологија о Светијој Тројици

Када се говори о њеним теоретским димензијама, Августинова теологија се често представља као круг или троугао, где круг или троугао представљају заједничку суштину:⁶⁸

О С

СД

Ово представља контраст у односу на „еманационистичку“ схему Кападокијаца, која се често илуструје као линеарна:



Често се каже да је основна разлика између грчке и латинске теологије у томе што грчка теологија наглашава личност у односу на природу, тројичност у односу на јединство, док латинска теологија наглашава природу у односу на

⁶⁷ *De Trin.* 7.1. p. pref. (PL 42,931); такође 7.6.11 (PL 42,943-45).

⁶⁸ Ова теологија представља извор римокатоличких катихетика које су сугерисале друге аналогije за Св. Тројицу, укључујући детелину, упаљени жижак и тако даље.

личност, јединство у односу на тројичност. Августин је свакако изнео став да је његова полазишна тачка јединство Божије. Са друге стране, грчки Оци су у истој мери били заинтересовани за јединство Божије, премда су они, типично, разумевали да ово јединство почива у личности Оца. Ди Рој је у праву када истиче да је варљиво бити исувише фокусиран на формулацију „започињати од личности или од природе“, с обзиром на то да је право питање *да ли се њолази или не од икономије сјасења*. „Стога је однос између Оваплоћења Христовог и познања Св. Тројице, између икономије спасења и тринитарне тајне Божије, оно што фундаменталније усмерава развој Августинијанске теологије и сноси одговорност (за њу).“⁶⁹

Два принципа Августинове теологије живо илуструју у коликој су мери његово измештање икономије у човекову душу, далеко од догађаја из историје спасења, његова преокупација процесима пре него мисијама, а такође његова полазишна тачка унутар јединства божанске суштине пре него у плуралитету божанских Личности унутар икономије, допринели јазу између *theologia* и *oikonomia*. Ови принципи су формализовани у концилијарним саопштењима Римске Цркве, претпостављали су се у схоластичкој теологији и у постсхоластичкој приручничкој традицији (*manual tradition*), и имали су огроман утицај на целокупну латинску теологију.⁷⁰

1. Дела Св. Тројице ad extra су Једно (opera trinitatis ad extra indivisa sunt)

Према грчким теолозима, Божија активност (дејство) у творевини, потиче од Оца, пролази кроз Сина и савршена је у Духу. Тако, Отац ствара, искупљује и обожује кроз Сина у сили Светог Духа. Грчка формулација показује библијски и символни (*creedal*) доживљај Бога Оца који ка нама долази у Христу и Духу.

У Августиновој теологији, са друге стране, Божија активност у творевини је дело Св. Тројице, то јест, једне божанске природе која егзистира у трима Личностима. Стриктно говорећи, Св. Тројица ствара, Св. Тројица искупљује, Св. Тројица освећује. Али, ако је тро-лично Божанство оно које дела у историји, како је могуће разазнати оно што је карактеристично за

⁶⁹ Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 452.

⁷⁰ Према суду Е. Хила, многи од поставгустиновских развоја (= разрада Августинових теолошких ставова, *developments*) представљају аномалије у поређењу са Августиновим личним становиштем. Хил мисли да је „успешно измештање догме о благословеној Св. Тројици из домаћаја обичног хришћанског верника остварено изокретањем Августиновог метода; замењивањем његове *a posteriori* процедуре, једном *a priori* процедуром; по речима Аквинског, замењивањем *via doctrinae*, начина изложења, за *via inventionis*, начин откривања“ (*The Mystery of the Trinity*, 147).

сваку божанску Личност?

Оно што Августин говори могло би бити схваћено као несагласно са грчким разумевањем међусобне ко-инхерентности једне личности у другима. Или би то могло бити преувеличано, као код појединих доцнијих схоластика који су тврдили да је било која Личност Св. Тројице могла да се оваплоти.⁷¹ Став Једанаестог Сабора у Толеду (675) да су божанске Личности неразделјиве и у ономе што оне јесу и у ономе што оне чине зато што ниједна Личност не постоји пре или без остале две, приближава се грчком гледишту.⁷² Са друге стране, став Латерана IV (1215) да је есенција Св. Тројице створила свет, одражава Августинову теологију и има тенденцију замагљивања значаја Личности.⁷³ Без сумње, Августин није желео да у потпуности уклони све трагове историјских мисија; он се фокусира на историју спасења у књигама 1–4, а затим, у књигама 8–15, фокусира се на антропологију: на људско биће створено по икони Божијој, које бива усавршено познањем и љубављу према Богу кроз познање и љубав према себи. Ово представља интериорну икономију која инсинуира двострукост мисија Сина и Духа.

При свему томе, Августиновој теологији је потребан снажан напор да одржи везу са икономијом. Да би предупредио модалистичко усмерење сопственог тока мисли, извесне активности су „присвојене“ (appropriated) или приписане (assigned) једној или другој божанској Личности. Стварање је приписано Оцу, искупљење Сину, а освећење Светом Духу, вероватно због тога што је ово сугерисано оним што знамо о Личностима у икономији. Али учење о апропријацијама је било критиковано пре свега због тога што су придавања атрибута често арбитарна и понекад су контрадикторна у односу на библијске начине говорења о Божијој активности,⁷⁴ и, друго, због тога што су одвојеност и индивидуалност сваке божанске Личности наглашене више од међуповезаности и са-зависности (= међузависности, codependence).

Према Августину, Бог и Отац нису синоними, као у библијском, символном и грчком смислу израза *ho theos*.⁷⁵ Бог значи Божанство (Godhead), божанска суштина коју подједнако деле све три Личности. Обоје, и личност и суштина су апсолутни у Богу, али, у извесном смислу, природа

⁷¹ Ово не представља становиште самог Августина. Тома Аквински заузима ову позицију у *ST III*, 3,5. Ранерова анализа ове теме показује да уколико било која Личност може бити оваплоћена, тада *oikonomia* не може открити *theologia* (*The Trinity*, 11-12, 28-30).

⁷² *Denz.* 281. Уп. Council of Florence, *Denz.* 704.

⁷³ *Denz.* 432.

⁷⁴ Види ниже под „апропријације“. Види такође напомену 83.

⁷⁵ Уп. К. Rahner, “*Theos* in the New Testament,” *Theological Investigations*, Vol. 1 (Baltimore: Helicon, 1961), 79-148.

или суштина претходи личности; три Личности су божанствене због тога што деле исту божанску природу. С обзиром на то да три Личности деле исти суштину, њихова активност или дејство мора такође бити једно.⁷⁶ Августин је писао, „у односу према створеном, Отац, Син и Свети Дух су Једно Начело јер су они један Створитељ и један Господ“.⁷⁷ Тако, Оваплоћење је савршено од Оца, Сина и Светога Духа у једној, нераздељивој активности. За Августина, Св. Тројица су присутна у свим теофанијама и у јеврејским и у хришћанским Писмима.

Августин је увидео да овај принцип, строго примењен, противречи Писму, или, у најмању руку, доприноси појави извесних чудних исказа о икономији спасења. Упркос принципу да су Отац, Син и Дух заједно један Бог, Августин објашњава да ово не значи да је Св. Тројица рођена од Марије, распета, погребена, потом устала и вазнела се на небеса.⁷⁸

При свему томе, Августинов принцип, који логички следи из смештања полазне тачке у божанско јединство уместо у икономију спасења, имао је тенденцију да замагљује било какву стварну дистинкцију између божанских Личности и да, на тај начин, формализује у латинској теологији јаз између *oikonomia* и *theologia*.⁷⁹ Чак и А. Мале, који, у принципу, верује да је Августин спасао хришћанску теологију од апстрактности грчке патристичке мисли, признаје да је „свети Августин, већ самом чињеницом што је за полазну тачку узео долазну (= финалну, завршну) тачку Грка, ризиковао минимизирање личносног аспекта тринитарне тајне“.⁸⁰ У сваком случају, Августинова теологија је иницирала појаву становишта у схоластичкој теологији, које по први пут налазимо код Анселма, да се било која од божанских Личности могла оваплотити. Слично томе, Тома Аквински ће тврдити да Молитва Господња није упућена Оцу (*ho theos*) већ Светој Тројици.⁸¹ Не само да је овај потоњи став супротан Писму, већ он раздваја Божије биће од онога што је о Богу откривено у икономији стварања и искупљења. Овакво читање Августина од стране схоластика имало је огроман утицај на стандардну западну теологију, присутну у концилијарним документима, теолошким приручницима, и у популарном разумевању учења о Св. Тројици. Када је једном претпостављено да је Св. Тројица присутна у сваком појединачном случају где Писмо упућује на Бога,

⁷⁶ *De Trin.* 2.5.9 (PL 42,850).

⁷⁷ *De Trin.* 5.14.15 (PL 42,921).

⁷⁸ *De Trin.* 1.4.7 (PL 42,824).

⁷⁹ Упореди студију Н. Mühlen, „Person und Appropriation“, *MThZ* 16 (1965), 37-57, нарочито 40; такође С. von Schönborn, „Immanente und ökonomischer Trinität“, 256-59; G. Blum, „Oikonomia und Theologia“, 286-87.

⁸⁰ Malet, *Personne et amour*, 21.

⁸¹ *ST* III, 23,2

и када је једном институиран аксиом *opera ad extra*, више, чини се, није било никакве потребе за плуралитетом божанских Личности у *икономији*. У најмању руку, више није било могуће издвојити било коју Личност у односу на конкретну активност. Однос тројичног Бога са нама је унитаран. Стога, тамо где нам Писмо говори да Дух Божији обитава у нашим срцима и чини нас светима (Рим. 5, 5), сагласно овој теологији требало би да кажемо да Св. Тројица обитава у нашим срцима.

2. Учење о апропријацијама

Јасна и оштра дистинкција између природе и личности, и Августиново одступање од библијског и патристичког учења о монархији Оца, детерминисало је нова правила за говор о Богу.⁸² Неки од атрибута за Бога сада се примењују на божанске Личности али не на божанску суштину (Онај који рађа, Рођени, Исходећи), док се други примењују на божанску суштину али не на личности *изузе*в посредством апропријације (Створитељ).

Учење о апропријацијама представља стратегију компензације унутар латинске теологије која покушава да поново повеже специфичне детаље историје спасења са специфичним Личностима. Апропријација значи приписивање једног атрибута (мудрости) или једне активности (стварање) једној од Личности без порицања да се атрибут или активност примењују на све три Личности.

У теорији, апропријација не би требало да буде арбитарна већ би требало да одражава оно што је откривено у Писму, сагласно *taxis* (поретку) икономије. Уколико читамо је „у Христу Бог измирио свет са Собом“, било би нетачно рећи да је „Свети Дух био у Оцу мирећи све ствари са Христом“.⁸³ Свака апропријација требало би да буде начињена на основу Писма уколико она указује да име или активност одговара једној од божанских Личности.

Други термини се одговарајуће примењују на божанску суштину због сасуштаствености три Личности. Стога, с обзиром на активности као што су стварање, искупљење, и обожење, било би, сагласно Августиновој теологији, исправно рећи да Св. Тројица ствара, да Св. Тројица искупљује, да Св. Тројица обожује. Било би такође исправно приписати (appropriate) стварање Оцу, спасење Сину, а обожење Духу.⁸⁴

⁸² Була “Cantate Domino” Сабора из Фиренце из 1441 артикулише принцип: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relations oppositio* (у Богу све је једно, изузев тамо где постоји однос супротности; *Denz.* 703). Емфаза саборског прогласа био је уперена против тритеизма. За историју учења о апропријацијама види Н. Мühlen, “Person und Appropriation”.

⁸³ Mühlen, “Person und Appropriation”, 41.

⁸⁴ Тома Аквински (*ST Ia*, 39,8) издваја четири типа апропријација: прво, оне начињене за Бога сагласно самом Божијем бићу (вечност, врсте, употреба); друго, апропријације начињене за Бога као једног (јединство, једнакост, хармонија); треће, оне начињене сагласно

Насупрот Августиновој теологији, јасно је да уколико би теологија требало да започне од икономије и да се усредсреди на икономију, све време претпостављајући суштинско јединство икономије и „теологије“, она не би имала потребе за учењем о апропријацијама. Библија сведочи о јединствености (= уникатности) мисија Сина и Духа у икономији спасења, а Писмо остаје чврст темељ за све ставове (тврдње) о јединственом идентитету Личности у икономији спасења. На пример, Бог Отац је, сасвим јасно, Отац Исуса Христа, а не, запажа Хериберт Милен, неконкретни (*nonspecific*) Бог-Личност, који, тиме што је личносан, открива божанску суштину као такву.⁸⁵ Мисија Сина да буде Оваплоћен припада карактеристично Сину као Сину. Дух је онај који је послан да створено учини светим. Свака од ових тврдњи је *proprium*, једна идентификујућа карактеристика јединствене Личности, и као таква она не може бити приписивана (*appropriated*). Очева улога у *ислању* Сина и Духа припада једино Оцу и не може бити индиферентно приписивана (*appropriated*) било Сину било Духу *или*, уопштено, Божанству.

Теологија усредсређена на икономију, сагласно Библији, и пре-Никејским симболима, доксологијама и пре-Никејској грчкој теологији, афирмише став да Бог (Отац) ствара, искупљује и обожује кроз Сина и силом Светог Духа. Ово очувава *taxis* икономије као и везу између личног идентитета и личне активности.

Закључак

Оно што је одлучујуће у контексту Августинове теологије је, пре свега, онтолошка дистинкција између мисије и (интрабожанских) процеса, која је имала ефекат дефункционализације Св. Тројице јер је минимизирала односност између божанских Личности и икономије избављења. Повезано са овим је Августиново наглашавање јединства божанске суштине као реалности приоритетне у односу на плуралитет личности. Уколико је божанска суштину, пре него личност Оца, учињена највишим онтолошким принципом – супстратом (= подлогом, основом, *substratum*) божанства и коначним извором свега што постоји – тада је Бог и све остало, у коначној анализи, неличносно (*impersonal*). Метафизичка револуција кападокијског учења о Св. Тројици остварена је увиђањем да је највиши принцип *hypostasis* а не *ousia*, личност а не суштину: *hypostasis* Оца, који је Нестворен (= који ни од кога не потиче, *Unoriginate*), а Извор је свега (*Origin*), Извор је чак Сина и Духа. Последице Августиновог удаљавања од кападокијске светотројичне онтологије биле су

изворима Божије каузалне силе (сила, мудрост, доброта); четврто, апропријације које припадају Божијој односности са Божијим дејством [од кога, којим (посредством којег), у коме]. Уп. поглавље 5.

⁸⁵ Mühlen, “Person und Appropriation,” 41.

веће од пуко доктриналних. Измењене метафизичке опције за теологију о Богу измениле су политику, антропологију, као и само друштво.

Оно што је подједнако одлучујуће јесте трагање за иконом Св. Тројице унутар индивидуалне душе. Уколико душа сваког људског бића садржи трагове (= назнаке, *vestigis*) Св. Тројице, тада је потребно једино да трагамо унутар себе да бисмо открили Бога и Божију *oikonomia*. У својим раним радовима Августин је прихватао могућност познања Св. Тројице независно од Оваплоћења. Он је чак приписивао извесно познање Св. Тројице платоновским философима попут Плотина.⁸⁶ Уколико је могуће познати Св. Тројицу без Христа, тада је икономија, која је до тог времена коришћена као синоним за Оваплоћење, ирелевантна за теологију о Богу. У Августиновој теологији, истинита икономија је икономија индивидуалне душе, чија унутарња структура открива реалност Св. Тројице. Ипак, тешко да ово сугерише да је ова теологија у потпуности неикономијска. Као што смо видели, он започиње *De Trinitate* са божанским мисијама и библијским сведочанством о историји спасења. Па ипак, до краја овог списка икономија је смештена унутар сваке индивидуалне људске личности. Ово фокусирање на индивидуу независно од њених личних и совијалних односа потиче директно из онтологије која започиње од суштине пре него од личности. Ди Рој запажа да оно што је апсолутно ново у Августиновој концепцији Речи и, заправо, читаве Св. Тројице, јесте идеја о Богу који *познаје себе самој* у рођењу своје Речи или који *сам себи говори* оно што он јесте. Кружна схема Св. Тројице биће ојачана суштинском рефлексивном схемом психолошке теорије. Љубав, веза Оца и Сина, постаће такође *љубав према себи* (= према свом сопству, *love of self*).⁸⁷

Августинова идеја о Богу, каже Ди Рој, води ка концепцији по којој постоји „један јединствени (unique) Бог, који мисли самог себе и воли самог себе, као један велики егоиста или велики целибатник (*le grand célibataire*)“.⁸⁸ Ди Ројев суд може само делимично бити исправан. Августин је задржао најјачу могућу везу између *theologia* и *anthropologia* тиме што је душу посматрао као *speculum*⁸⁹ Бога. Чак и уколико то није веза између

⁸⁶ Du Roy, *L'Intelligence de la foi*, 453.

⁸⁷ *L'Intelligence de la foi*, 459. На претходној страници ди Рој пише да јединствени допринос Августина јесте његово „представљање једног Бога, јединственог у Његовој суштини, који Св. Тројицу (тројство својих Личности) развија из својих унутарњих односа у процесу познања и љубави према Себи самом. Овај резултат је остварен у контексту логике неоплатонизма коју је Августин примењивао на рефлексiju о вери пре сопственог преобраћења. Неоплатоновско искуство омогућило је Августину да до разумевања тринитарне вере стигне пре него што је открио Христа оваплоћеног и униженог нашег спасења ради“ (стр. 458).

⁸⁸ *L'Intelligence de la foi*, 463.

⁸⁹ *Speculum* = огледало; огледало или исполирани метал са функцијом рефлектора у оптичким инструментима (прим. прев.).

икономије благодати, послања Сина и Духа, Августин, у сваком случају, није у потпуности, напустио тачку пресецања између Бога и створеног.⁹⁰

Многе тензије преостају у Августиновој теологији због релативне изолације *theologia* од *oikonomia*. Његово преферирање размишљања и говора о Богу као Св. Тројици пре него о Богу (Оцу) који к нама долази у Христу и у Духу, дефункционализује библијске и символне начине говора о Богу. Уколико Св. Тројица има само један однос са творевином, тада нема даље потребе за упућивањем на оно што је карактеристично (= особено, својствено, *distinctive*) у вези са божанским Личностима у икономији спасења. На пример, једна од конститутивних карактеристика личности Духа је та да је Дух онај у коме (= кроз кога, *through whom*) препознајемо Исуса као икону Божију и исповедамо га као Господа. Али, у одсуству свих таквих икономијских садржаја, „личност“ постаје једнозначан појам када се примењује на божанске Личности. Када је једном афирмисан августињански аксиом да су „дела Св. Тројице *ad extra* су једно“, и када икономија више не обезбеђује приступ ка дистинкцијама Личности, тада је корекција учења о апропријацијама неопходна да би се воспоставио *propri-um* сваке божанске Личности.

Чак и уколико сам Августин није намеравао ништа слично, његово завештање западној теологији био је један приступ Св. Тројици, у великој мери одсечен од икономије спасења. Чак и сада матрице западне хришћанске мисли допуштају нам да о Богу мислимо, у извесној мери, независно од Оца, Сина и Духа. Размишљање о Богу као о Божанству или божанској природи а не као о синониму за Оца, као што је то случај у Библији, раним Символима и литургијама, и у раној теологији, вршило је огроман утицај на популарну побожност.⁹¹

Упркос овим критикама Августинове теологије, или, у најмању руку, њене уобичајене презентације, психолошки приступ тајни Св. Тројице није *a priori* невалидан. Заиста, уколико је људски род створен по икони Божијој, изгледа природно трагати за иконом Божијом у нашој људскости. Међутим, значење иконе је отворено за многа тумачења, за многе психологије. У уобичајеној презентацији Августинове теологије, Бог и душа су слични по томе што су обоје само-обухватни (*self-enclosed*), само-односни (*self-related*). Када се *De Trinitate* чита у деловима, или се чита одвојено од његовог свеукупног контекста и укупне Августинове каријере, тада је уједно и могуће и распрострањено да се не види реална веза између само-обухватног тројства божанских Личности и сфере стварања и искупљења. Заиста, душа

⁹⁰ Уп. Bourassa, “Théologie trinitaire chez saint Augustin,” 403-6.

⁹¹ Ди Рој истиче да се Августин у својој побожности све мање и мање усредсређивао на Оца или на Тројство Личности већ је усмеравао своје молитве Богу без разликовања Личности, или Христу, али не Оцу кроз Сина у Духу (*L'Intelligence de la foi*, 462).

иконизује Бога, и она се Њему враћа и сједињена је са Богом, посредством процеса поунутравања (= покрета ка унутрашњости, inwardness) и само-рефлексије. Својом само-односношћу, душа учествује у истом процесу заузимајући вечно место унутар Бога. Августинова теологија тада постаје теологија и антропологија само-обухватајуће односности.⁹²

Августинова психолошка аналогија за Св. Тројицу је, следствено, неадекватна не због тога што је она психолошка већ због тога што његова психологија и антропологија теже да се фокусирају на индивидуалну душу: познајемо себе и тиме познајемо Бога. Путовањем ка унутра које је путовање ка горе (навише), душа последује (pursue) себи и своме Богу. Али, ово може бити тумачено индивидуалистички: душа спознаје себе независно од њених социјалних односа, и душа спознаје Бога независно од Божије икономије искупљења. У извесној мери Августинова тео-психологија не успева да се избори са чињеницом да односност троједног Бога није само-довољна (self-contained) већ је изливена у историјској икономији стварања, избављења, усавршења.

Антрополошка полазна тачка јесте валидна тачка уласка у историју спасења: људско биће носи унутар себе икону свог Створитеља, егзистира у стању жудње за поновним сједињењем са Богом, и, окретањем ка унутра, узноси се навише, ка јединству са Богом. У Августиновој мисли, Бог се обраћа људском субјекту унутар структуре самог његовог бића, овај приступ утицао је не само на Тому Аквинског већ и на трансценденталисте Томисте у наше време, нарочито на Бернара Лонергана и Карла Ранера.⁹³ У Августиновској традицији, Божија икономија искупљења и освешћења показује се (обзнањује се) унутар душе сваке индивидуе, чија јединствена унутарња историја носи Божији промислитељни план. У овом смислу постоји јака веза, премда антрополошка пре него историјска, између *oikonomia* и *theologia*. Догађаји из историје спасења, нарочито Оваплоћење и послање Духа, су несумњиво значајни у томе што су они неопходни и представљају претпостављену основу без које би покрет према унутрашњости да би се изнутра открила Св. Тројица био бесмислен.⁹⁴ Али, јасно је, Августин јесте радикално преместио место (*locus*) Божије

⁹² Уп. Gunton, "Augustine, the Trinity, and the Theological Crisis of the West," 46-48.

⁹³ Упркос Ранеровом инсистирању да је одговарајућа полазна тачка за тринитарно богословље икономија спасења, и упркос његовој снажној критици Августиновог приступа, Ранерова теологија представља једну антропологију засновану на идеји да структура људског бића, на неки суштински начин, кореспондира или јесте једна икона самог Божијег бића. Четвороморфност коју Ранер компонује да би описао икономију садржи једну експлицитну двострукост која наликује двома активностима познавања и љубљења: порекло-будућност, историја-трансцендентност, позив-прихватање, познање-љубав (*The Trinity*, 88). До краја овог дела Ранерова критика Августина је утихнула (115-20).

⁹⁴ Уп. F. Bourassa, "Sur la Traité de la Trinité," 283.

икономије, и, у процесу, јесте изменио теоретску основу за ту икономију. Ово је на крају у хришћанској теологији о Богу учврстило раздвојеност између *theologia*, схваћене у смислу царства интратринитарних односа и Личности, и *oikonomia*, схваћене у смислу догађаја из историје спасења.

Summary. The Author discusses certain aspects of trinitarian thought of St. Augustine, especially his understanding of the relationship between the 'economic' and 'immanent' dimensions of the Trinity. She criticizes the Augustinian tradition for its failure to connect properly the doctrines of Creation and Incarnation to the doctrine of the Trinity. This theological tradition, she believes, has isolated the doctrine of the Trinity from the rest of theology and the life of faith. Augustin, according to LaCugna furthered divide between economic and immanent Trinity with his *psychological model* of the Trinity (i. e. with his insistence on analogies between the self and God, and self-knowledge and knowledge of God), which described the inner life of God as being like a human's memory, intellect, and will. She argues that Augustine's famous analogy between the triadic structures of the mind and God's inner being introduces an abstract individualism and intellectualism, and distances trinitarian theology from its soteriological context.

Превод:
Здравко Јовановић