

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Београд
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-31:27-9”03”AUG

ПРИМЉЕНО: 22. 09. 2015.

ОДОБРЕНО: 29. 09. 2015.

Christus Medicus – Christus Mediator – Christus Totus *Асїекїи Авїусїинове Хрисїолоїїе*

Сажетак: Августинова Христологија се развијала у оквиру платонистичке онтологије коју је усвојио. Његова христолошка интерпретација блиско је повезана и зависна од његовог учења о првородном греху, предестинацији и благодати. Христос је за њега Педагог, Исцелитељ (*Christus Medicus*) и Посредник (*Christus Mediator*), а са својим Телом које је Црква, пројављује се као Целосни Христос (*Christus Totus*). Августиново учење о искупљењу и васпостављењу палог човештва у стање пре Адамовог пада детерминише његову Христологију из које непосредно извире његова еклисиологија. Схватања Блаженог Августина су у највећој мери утицала на развој хришћанске теологије и на Западу и на Истоку, тако да проучавање његовог дела представља неопходни предуслов за разумевање развоја различитих теолошких концепција, што је од нарочито важности у процесу екуменског дијалога.

Кључне речи: Августин, Христологија, *Christus Medicus*, *Christus Mediator*, *Christus Totus*, предестинација, благодат.

Као најзначајнији и најутицајнији теолог и црквени писац Западног хришћанства, Блажени Августин је темељно и детаљно проучаван вековима, све до данас.¹ О њему су, и у новије време, објављене десетине монографија и стотине студија.² Његовом делу је посвећено више стручних часописа врхунског квалитета, као и велики број зборника, при чему су испитивани најразличитији аспекти његовог учења. Имајући у виду обим научне литературе која постоји о Августину, не можемо рећи да његова Христологија није истражена, што показује и одабрана библиографија на крају овог рада. Међутим, упркос томе што је Блажени Августин толико проучаван и у прошлости и данас, остаје чињеница да нису сви елементи његове Христологије у довољној мери проучени. Оно што посебно недостаје јесте сагледа-

¹ Срдачно захваљујем уваженом колеги Здравку Јовановићу на указаним мањкавостима овог рада и корисним сугестијама.

² Најисцрпнија библиографија дела о Блаженом Августину израђена је у оквиру пројекта *Finding Augustine* Лувенског и Виланова Универзитета. Библиографски подаци се редовно ажурирају, а приступ пројекту је слободан преко URL: <http://www.findingaugustine.org/>.

вање Августинове теологије, у овом случају Христологије, из перспективе искуства и традиције Источног хришћанства. Иако, како сам сведочи, није добро познавао грчки језик,³ Бл. Августин је неспорно претрпео значајне утицаје Источног хришћанства и јелинске философије. Поред тога, он је и изразито оригиналан мислилац, чије су идеје и теолошка решења нашли стално место и постали део референтног оквира теологије читаве Цркве, чак и онда када су изостајала директна позивања на њега. Пажљиво проучавање дела Блаженог Августина није сасвим одсутно на Истоку, али је до сада свакако премало пажње посвећено упоредној анализи његових темељних учења са учењем источних Отаца. Најчешће су то била или препричавања његових дела, без потребне критичке анализе, или краћи осврти, од којих неки, међутим, представљају веома добру основу за даља истраживања.⁴ Нажалост, на српском језику је мало написано (и преведено) о овом значајном оцу Цркве, а још мање о његовој Христологији, што је још један разлог за писање овог рада.

Као што је познато, Августин је имао буран духовни развој који га је водио од непобожног живота ка манихејској јереси⁵ и тек касније ка хришћанству Цркве.⁶ Његов лични интелектуални и духовни развој свакако је значајно утицао и на формирање и развој његове теологије и посебно Христологије. О његовом духовном и интелектуалном развоју најбоље се можемо информисати из његових *Исјовесџи*, које садрже и значајне податке о развоју његове Христологије.

Истраживачи су показали да је Августинова христолошка позиција претрпела значајни развој током његовог дугог и плодног списатељског рада.

³ Интересантно је да је сам Августин био свестан потребе знања грчког и хебрејског радин изучавања Светог Писма (*De Doctrina Christiana*, II, 11). Како сам каже, у младости је имао лошег учитеља грчког језика, због чега га није добро научио (*Confessionum* 1, 14). Тако је остало и касније, како сам признаје: „Грчки језик не познајемо толико да се сматрамо на икакав начин способнима читати и разумевати књиге таквог садржаја“ (*De Trinitate* 3, 1). Касније је, међутим, језик боље научио, тако да је исправљао Пелагија при цитарању Св. Јована Златоустог (*Contra Iulianum* I, 6, 21). Ипак, углавном се држао Вулгате, што је водило и познатом погрешном тумачењу првородног греха.

⁴ Највећу пажњу и најплодније увиде у Августинову теологију пружио је митрополит Јован Зизијулас у својим бројним радовима. Иако његови радови нису посвећени искључиво Бл. Августину, већ представљају осврте у оквиру систематских догматских разматрања, Зизијуласова дубока запажања привукла су пажњу светских стручњака.

⁵ О манихејству би се, с правом, могло говорити и као о засебној религији, иако је имало доста заједничког са хришћанством.

⁶ Августинова биографија добро је позната, како из његових *Исјовесџи*, тако и из многих студија које су о њему написане. Поред Чедвикове, која је свакако међу бољима (*cf.* Chadwick 2009), наводимо само неке новије: Garry Wills (1999): *Saint Augustine: A Life*, Penguin Publishing Group; Peter R. L. Brown (2000): *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press; Serge Lancel (2002): *Saint Augustine*, SCM Press; James O'Donnell (2006): *Augustine, Sinner and Saint: A New Biography*, Profile Books Limited; James J. O'Donnell (2009): *Augustine*, Harper Collins; Miles Hollingworth (2013): *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*, Oxford.

Иако је релативно рано, под утицајем Светог Амвросија, напустио манихејско учење, овај период је оставио изванредно утицај на њега, што се нарочито показало у његовом учењу о благодати у спору са пелагијанцима. Многа питања која су тако важна за Августина, потичу из периода његовог манихејства. Тако су за њега била ванредно значајна питања теодиције, антрополошке теме, посебно питање слободне воље. Сам је, како каже у *Исјовесџима*, у младости био под утицајем астролошког детерминизма.⁷ Он се у својим каснијим делима снажно борио против детерминистичког виђења света и човека, али изгледа да никада није успео стварно да му умакне, па се он код њега пројављује у форми божанске предестинације. Могуће да је Фотијева оптужба за склоност астрологији престрога⁸ али не и неоснована, пошто је Бл. Августин током читавог живота задржао извесну склоност ка звездама.⁹ Између манихејског детерминизма и Августиновог учења о предестинацији не може се повући јасна и недвосмислена паралела, али се такође не могу порећи ни сличности, макар у тежњи да се људска улога у потпуности подреди провиђењу а свет сагледа као зао и сасвим савладан грехом. Свакако, након раскида са манихејством, материјални свет за Августина више није зао по себи, управо супротно, веома је добар, али његово слепадно стање представља стање слабости и неодољиве склоности ка злу. На неки начин, резултат је сличан: свет и човек су по природи – иако у другом случају по *илој* природи – место зла и патње, одакле само добри Бог може да их избави. Августин је одлучно одбацио манихејско учење и активно се против њега борио, али је у извесној мери задржао мрачни манихејски колоритет при погледу на свет, иако са сасвим другачијим доктринарним образложењем.

Christus Medicus

Док је био манихејац, Августин је Христа сматрао за човека – сасвим узвишеног и јединственог, али ипак само човека.¹⁰ Сам у *Исјовесџима* каже: „Али признајем да је то било касније када сам научио како се, у учењу да је Реч постао тело, католичанска истина разликује од грешке Фолинове“.¹¹ Његова манихејска јеретичка христолошка схватања су стога била блиска аријанству, мада само по коначном одговору на питање о идентитету Христовом. У каснијем периоду видимо очекивани развој његовог разумевања Христа и Његове улоге у спасењу. У ранијим списима је наглашенија Хри-

⁷ *Confessionum* 4, 3, 4; 5, 3, 3; 7, 6, 8–10.

⁸ Photius, *Bibliotheca* 117: PG 103, 395.

⁹ Cf. Ferrari 1977: 241–251.

¹⁰ Dobell 2009: 75.

¹¹ *Confessionum* 7, 19, 25.

стова педагошка улога, да примером и учењем покаже људима пут ка Богу који они треба да подражавају: „Само Бог који је једини творац душа, треба од стране душа да буде обожаван. Али човек, ко год био, макар био најмудрији и најсавршенији, и ма какав разум да поседује његова душа, и макар био најблаженији, треба само да буде вољен и да му се подражава у складу са редом и поретком који доликује. Јер ‘поштуј само Господа Бога свога и њему јединоме служи.’¹² Акценат је касније померен, што је блиско повезано са Августиновим учењем о првородном греху. Христос је од *Pegaiōia* постао *Medicus*, Исцелитељ (терапеут) пале људске природе.

Августин је учио да је, приликом пада првих људи, људска природа до те мере искварена да је постала неспособна за било какво добро дело. Занимљиво је да је Августин правио разлику између изворног и прародитељског греха. Према његовом учењу, разлика лежи у томе што је Адам прво сагрешио зато што је желео да сагреши, и то је његов лични грех. Међутим, пошто је Адам праотац свих људи, прародитељски грех, који се заснива на изворном Адамовом личном греху, дотиче све људе и они у њему учествују без сопствене воље.¹³ Вероватно да је, како примећује Колаковски, погрешан превод Рим 5, 12 Вулгате, где стоји „*in quo omnes peccaverunt*“, што сугерише да је Адам био нека врста општег, универзалног човека, допринео развоју Августинове теорије, али највероватније није био пресудан.¹⁴ Сходно својој огреховљеној и исквареној природи, човек је способан само да чини зло, а чињење добра је могуће једино уколико човека на то подстакне божанска благодат.¹⁵ То, према Августину, ипак не значи да је човек лишен слободне воље, али је слободна воља потчињена греху.¹⁶ Управо супротно, он има слободну вољу коју му је Бог дао, али том слободном вољом увек бира да греши, осим ако се не умеша Божија благодат која је дар Духа Светога¹⁷ и која човека подстиче на добро, будући у њему веру. Апостол Павле „је такође показао да ће дејство те добре воље у нама бити извршено

¹² *De Quantitate Animae* 34, 78.

¹³ *Contra Iulianum opus imperfectum* 5, 40.

¹⁴ Колаковски 1998: 45.

¹⁵ *Cf.* Creswell 1997: 136.

¹⁶ *Ad Simplicianum* 1, 2, 21: „*Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem, sed in venundatis sub peccato, quid valet?*“.

¹⁷ За Августина је благодат Божија углавном представљена као некаква безлична сила, како примећује Макграт (McGrath 2005: 45). С друге стране, она се често поистовећује са Духом Светим, пре свега тако што Дух Свети даје љубав у људска срца, пошто за Августина Дух Свети *jesti* љубав. У *De Trinitate* 15, 17, 31, Августин објашњава како је Син Божији Премудрост Божја, и да је то име које му је својствено иако премудрост припада и Оцу и Сину. Тако је и Дух Свети посебно назван љубав, иако љубав припада и Оцу и Сину. Међутим, како Августин објашњава даље у наведеном одломку, Дух Свети је тај који јесте љубав: *Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est*. Овакво учење има значајне последице на Тријадологију, чија би анализа премашила планирани обим овог рада.

Богом (*ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri*)¹⁸ Па и тада је потребно да божанска благодат стално делује како би човек истрајао у чињењу добра, јер чим се благодат повуче, онда и најбољи међу људима престају да чине добро и окрећу се злу. Стога је неопходно да људској природи благодат непрестано асистира и да је исцељује.¹⁹ Према Куенховеновом добром сажетку, ово Августиново учење „не тврди само да су сва одрасла људска бића грешници, будући да су некада згрешили на овај или онај начин. Још радикалније, сматра да су сви људи рођени са кривцом погрешног односа према Богу.“²⁰ Августин је своје учење о благодати нарочито исказао у сукобу са пелагијанцима, које је оптужио да дају превелики значај људској слободи и моћима. Ипак, Августин није тврдио да човек нема слободну вољу (*liberum arbitrium*). Слободна воља је дар Божји човеку; али након пада, човек више није способен да исправно реализује *liberum arbitrium*. Иако и након пада поседује *liberum arbitrium*, он више не поседује *libertas*, није слободан,²¹ већ је поробљен греху: „Слободна воља је поробљена (*liberum arbitrium captivatum*), и више не служи ничему, осим греху. Она не служи праведности, осим ако је ослобођена и помогнута Божјим дејством (*Et liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccatum valet, ad iustitiam vero nisi divinitus liberatum adiutumque non valet*).“²² Слободна воља није укинута, она је оболела па јој је потребно исцељење кроз испуњење које долази посредством Христа. Слободна воља која је поробљена (*liberum arbitrium captivatum*) тако постаје ослобођена слободна воља (*liberum arbitrium liberatum*). Христос је Посредник преко кога благодат долази људима, исцељује њихову слободну вољу како би могли да чине добро и били спасени. Зато Блажени Августин инсистира и на постојању такве благодати и на постојању слободне воље: „Ако нема Божије благодати, како би Он могао бити спаситељ света? А ако нема слободне воље, како јој Он онда може судити.“²³ Овакво схватање слободне воље, изазива одређена питања: Да ли се поробљена слободна воља заиста може назвати слободном вољом? Јасно да је то могуће само условно, јер каква је то слободна воља која не може да реализује своју слободу пошто је поробљена? Није ли то *contradictio in adjecto*, нешто као слободни роб? Одговор који нуде неки истраживачи је да је таква слобода само пародија, док је права слобода заправо само *liberum arbitrium liberatum*.²⁴ Другим речима, могло би се рећи

¹⁸ *Ad Simplicianum* 1, 2, 12.

¹⁹ *De Perfectione Iustitiae hominis* 2, 3.

²⁰ Couenhoven 2005: 360.

²¹ *De natura et gratia* 66, 77.

²² *Contra duas epistolas Pelagianorum* 3, 8, 24.

²³ *Epistolae* 214, 2.

²⁴ McGrath 2005: 43.

да само праведници, Божијом благодаћу, имају праву слободну вољу,²⁵ док је код грешника који су препуштени сами себи, слободна воља слободна (= усмерена) само да чини зло. Такође, слободна воља праведника је слободна да чини само добро. Као што први не могу да чине добро, тако други не могу да чине зло. Августин то јасно каже: „Када Бог награђује наша добра дела, он не награђује ништа друго до свој дар (*cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua*).“²⁶

Ако ствари тако стоје, зар онда не следи да је Бог неправедан када осуђује оне који нису могли да не греше јер им Он није дао своју благодат, и када награђује оне који нису могли да греше јер им је Он дао своју благодат? Према Блаженом Августину, Бог није дужан да икога спасе, а још мање је дужан да образлаже због чега некима даје благодат да чине добра дела а некима не. Једноставно, то је Божија арбитрарна одлука и људима није дато да спознају критеријуме по којима Бог једне предодређује за спасење а друге за пропаст.²⁷ У крајњој инстанци, Божија воља је једино мерило и добра и праведности. У томе је Бл. Августин близак библијском виђењу Бога као апсолутно слободног чак и од моралних норми, барем онако како их људи схватају. Међутим, Августин, за разлику од неких других аутора, не жели да твар препусти неком неизвесном будућем суду Божјем, још мање жели да, попут Оригена, изведе закључак како ће се на концу спасити читава творевина. Могуће је да је такво његово учење, где је Божија воља за спасење одабраних видљива овде и сада, пошто су одабрани они који су чланови Цркве, била условљена борбом са јеретицима и њиховим негирањем, теоријски и практично, значаја Цркве и њених *sacramentum*-а. Слични разлози су подстакли и Светог Кипријана Картагинског да формулише

²⁵ Људи су, како је приметио Колаковски, ипак више заинтересовани за „обичну“ него за „праву“ слободу.

²⁶ *Epistolae* 194, 5.

²⁷ У вековима који су долазили водила се расправа да ли је Бл. Августин заправо научавао о *двострукој предестинацији*? Двострука предестинација није само Божји одабир оних који ће се спасити, већ и негативан одабир оних који се неће спасити. Августин то није тако поставио, али таква тврдња проистиче из његовог учења. Јер ако је сасвим сигурно и неопозиво тачно да без ванредне и натприродне помоћи благодати човек не може другачије а да не греша, ако су дела многобожаца, чак и када су праведна по људским мерилима, ништа друго до прикривени грех, онда из тога произлази да су сви који нису предодређени за спасење, предодређени за пропаст (опширнију дефиницију и поставку проблема видети у: James 1998: 29). У време Реформације, тема предестинације изазвала је много спорова. Калвин ју је прихватио, а прихватили су је и јансенисти. Упркос томе што је то неспорно Августиново учење, и упркос његовом несумњивом угледу на Западу, Папе су осудиле јансенисте (Бл. Августин се наравно нигде не помиње) и стали на страну језуитских моралиста молиниста који су заступали тезу о сарадњи људске слободе и божанске благодати (*cf.* Колаковски 1998: 9–137). Читав спор ипак није изашао из оквира августиновског схватања благодати као *средства* којим се индивидуа морално усавршава и која тако задобија спасење. Спор се тичао начина дистрибуције благодати, а не њеног темељног поимања. Овакво августиновско поимање благодати преовлађује и у савременом хришћанству, и на Западу и на Истоку.

своју рестриктивну еклисиологију. Донатисти, са којима је Августин водио расправе, позивали су се управо на Св. Кипријана. Сматрали су да Црква мора поново да крсти јеретике и шизматике, као и да је Црква заједница морално светих. Августин је, пак, доказивао да је Црква заједница и светих и грешних, с тим што грешни, осим ако се покају, немају користи од *sacramentum-a* које примају. Тако и у Крштењу – и јеретици га имају и оно је право Крштење, с тим што користи од њега имају само уколико се врате у Цркву.²⁸ У том смислу и донатисти, ако нису у Цркви, немају користи ни од добрих дела нити од Светих Тајни. Августин је формулисао један сотириолошки систем који је требало да укаже на прави пут спасења и да предупреди погрешне интерпретације. Многа његова решења дуго су опстала у Цркви, а многа су и данас присутна или су барем предмет расправе.²⁹

Исто важи и за проблем сазнавања. Иако се Блажени Августин жестоко борио против скептика, он на многим местима наглашава да је истинито знање могуће само уз помоћ божанског просветљења.³⁰ Његово схватање знања, у сагласности је са његовим општим учењем о благодати којом Бог делује на људска бића. Августин није желео да својим учењем о божанском просветљењу ума порекне когнитивне способности човека, већ да утврди како то просветљење омогућава да се реализују оригиналне способности људске природе која је искварена падом.³¹ Августиново учење о благодати као једином и неопходном услову за чињење добра и тиме за спасење, логично је водило његовом учењу о предестинацији (лат. *præ, destinare*).³²

²⁸ Овде се нећемо бавити проблемом ретроактивне рехабилитације оних који су Цркву напустили и за живота се нису вратили у јединство са њом. Само ћемо поменути да су праксе примања њихових потомака постојале у Цркви и да имају дугу традицију.

²⁹ Cf. Pigeon 1991: 41. Према Зизијулсу, управо је Бл. Августин тај код кога се, у спору са донатистима, први пут јавља идеја универзалне еклисиологије (*Epistolae* 93, 23) (Zizioulas 2010: 63). Питање које у будућности треба испитати јесте у којој мери је Августинова универзалистичка еклисиологија узајамно зависна са његовом сотириологијом која, опет, одређује његову Христологију и антропологију. Индивидуалистичко поимање спасења као моралног савршенства (које је, додуше, плод благодати а не заслуга појединца), имплицира индивидуалистичко поимање Цркве, не као заједнице која представља сам догађај спасења у историји, већ као институције преко које, путем сакрамената, Дух Свети раздељује благодат онима који су предодређени за спасење. Ако се Црква тако посматра, онда је сасвим природно да локална Црква нема неки посебан значај, пошто је сама идеја Цркве одвојена од идеје конкретне заједнице. Црква је институција преко које Бог дели благодат, одакле следи њена универзалност, као њено темељно својство, док су локалне заједнице само њене манифестације, тако да се универзалност преваходно тиче квантитативних и географских, уместо изворно квалитативних својстава (Zizioulas 2010: 64).

³⁰ *Epistolae* 120, 10; *Confessionum* 9, 10; *De diversis Quaestionibus* 46; *De Trinitate* 4, 4; 14, 21.

³¹ O'Daly 1999: 396.

³² Августин предестинацију дефинише као вечну Божију одлуку: cf. *Ad Simplicianum* 1, 2, 6; cf. *De Gratia Christi* 13: „Та, пак, благодат, којом је снага усавршена у слаости, дотиче се нас који смо предодређени и позвани у складу са божанским циљем у стање највише савршености и славе (*Haec autem gratia qua virtus in infirmitate perficitur, praedestinos et secundum propositum vocatos ad summam perfectionem glorificationemque perducit*)“.

Лако је приметити да у оваквој сотириологији, сам Христос заправо нема централну улогу, или тачније нема централну улогу у онтолошком,³³ иако има централну улогу у моралном и јуридичком смислу.³⁴ Спасење није пре свега спасење од смрти и пропадања и избављење од претње небића (као што је на пример код Св. Атанасија Великог).³⁵ Спасење је изједначено са моралном савршеношћу, са индивидуалним моралним напретком који, међутим, зависи искључиво од Божије воље која нам је недокучива.

Када се све узме у обзир, није одвише тешко уочити одређене сличности са Оригеном,³⁶ док је Августинова зависност од платонизма јасна. Он се никада није одрекао платонистичког виђења света који има свој (пред) вечни поредак.³⁷ Човеков грех је пореметио тај поредак, тако да он више не може да буде поново успостављен никаквим људским напорима. Платонистички утицаји су изражени и на пољу сотириологије. Прихватањем дуалистичког погледа на свет,³⁸ у коме се материјално сагледава као нешто лоше или ниже у односу на духовно, Августин долази до својеврсне аскетско-моралистичке сотириологије, која је, као и код Оригена и касније Евагрија Понтијског,³⁹ утемељена на неоплатонској космологији.⁴⁰ Августин је

³³ Можда је потребно нагласити да када кажемо да за Августина Христос нема онтолошки значај, то је због тога што се спасење, које је могуће само у Христу – Цркви, не тиче проблема постојања већ само квалитета будућег живота.

³⁴ Можда је овај јуридички приступ теологији навео Августина да од свих Оригенових грешака које су му представљене, најснажније реагује на његово учење о општем спасењу (Daley 2005: 308).

³⁵ *Пройив игола* 41.

³⁶ О томе колико је, и у којој мери, Ориген био познат Бл. Августину није од пресудне важности за наше испитивање. О тој теми је написано више студија, али је крајњи закључак да са сигурношћу не можемо знати која је Оригенова дела, ако је икоја, Августин читао (Daley 2005: 303). Највероватније је да је читао Оригеново Тумачење *Посланице Римљанима*, а да се о осталим елементима његове теологије, као и о разлозима спорова око његовог учења на Истоку, информисао углавном код Оригенових критичара (Daley 2005: 306). Свакако да су му основе поставке Оригенове теологије биле познате, иако је његово дело познавао само делимично и непотпуно, што и сам тврди (*cf. Epistolae* 82, 23), а што се може потврдити и компарацијом њихових егзегетских метода који су врло различити (Lienhard 1995: 43). Оригенове идеје су на Августина ипак утицале, барем преко Амвросија, Иларија Пиктавијског и Викторина, које је Августин ценио и радо читао а који су били под утицајем Оригена (*cf. Ramelli* 2013: 660). Чињеница је да између Августина и Оригена постоје одређене фундаменталне сличности. Те сличности и могуће утицаје, нарочито код млађег Августина, детаљно анализира Хајдл, посебно успешно када је у питању тумачење првородног греха (*cf. Heidl* 2009: 151–163). Како примећује Далей, обојица су били радикални библисти у свом приступу теологији и обојица су били под снажним платонистичким утицајем (Daley 2005: 302). Сам нам Августин казује да га је од његовог критичког скептицизма ка вери привукао управо *libri Platoniorum* (*Confessionum* 7, 9, 16).

³⁷ Creswell 1997: 28.

³⁸ *Cf.* Попов 2005: 143.

³⁹ *Cf.* Ђаковац 2014: 949–957.

⁴⁰ Августин се у Милану и сам упознао са неоплатонском философијом Плотина и Порфирија преко превода Марија Викторинија (*cf. Confessionum* 7, 13–27; O'Daly 1999: 390) и

усвојио разлику између чулног и интелигибилног света,⁴¹ а што је значајније, усвојио је и визију повратка човека у стање пре пада.⁴² Оба ова схватања Рамелијева⁴³ види као неспорне утицаје оригенизма. Августин, међутим, није подржавао Оригеново учење о предпостојању света духова који су отпали од Бога, штавише недвосмислено га је одбацивао.⁴⁴ Није усвојио ни Оригеново учење да је материјални свет проузрокован падом првостворених духова. Августин је, нарочито у својој полемици са манихејцима, као главни циљ својих напада узео управо њихово учење о створеном свету као злом по себи. Нападао је њихов песимизам у погледу на свет и човека и заступао оптимистичко теолошко виђење које је било у складу са извештајем из Пост 1,31 и предањем Цркве. Међутим његов оптимизам, када је реч о стању света и човека након пада, прелази у песимистичко виђење човека као потпуно беспомоћног, већ пропалог и осуђеног, кога може да спасе још само милост Божија.

Августину је било важно да одговори на питање због чега постоји зло у свету, и још конкретније због чега страдају невини, чак и деца.⁴⁵ Основа његовог одговора се у основним претпоставкама разликује од Оригена, али му се у коначном закључку приближава. За Оригена, нема невиних, пошто су приликом првобитног пада сви сагрешили. За Августина такође нема невиних пошто су у Адаму сви сагрешили, учествујући у његовој моралној кривици.⁴⁶ Овде није пресудно питање у којој је мери Августин

индиректно преко дела Цицерона и Варона (*cf.* Фокин 2013: 263). Како примећује Брнс, Августин је под утицајем платонистичке спиритуалистичке традиције и антиматеријализма гностика прихватио уверење да је човеков дух отпао и одвојен од божанског принципа (Burns 1985: 331). Сам Августин каже да је преко Св. Амвросија сазнао да је Плотин боравио у Египту (заправо је рођен у Египту, у Ликапољу, а читаву филозофску каријеру је провео у Александрији) и да се тамо упознао са библијским учењем (*De Doctrina Christiana* II, 28, 43).

⁴¹ *De Ordine* 1, 11, 32.

⁴² *Contra Academicos* 2, 2, 5.

⁴³ Ramelli 2013: 661.

⁴⁴ *De Spiritu et Littera* 24, 40.

⁴⁵ Смрт деце и новорођенчади била је честа у Августиново време, тако да га је то питање свакако морало, како из теолошких тако и из пастирских разлога, да буде испитано. Са теолошке стране је сматрао да није могуће дозволити спасење деце јер би се тиме устврдило да је спасење могуће и без Крштења – што је у његовој концепцији значило и без Христа и без Цркве, а то је безбожно. Због тога је, према њему, немогуће било чије спасење, па и деце, осим кроз Крштење, пошто су сви под осудом за грех (*Contra Iulianum* I, 6, 24; *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 39). У вечној осуди некрштене деце Августин не види проблем правичности, пошто су начелно сви криви и заслужују пакао, а Бог по свом произвољењу може коме хоће да удели милост и ослободи га кривице, омогућавајући му својом благодаћу да чини добра дела. Он није сматрао да су сасвим мала деца починила личне грехе, пошто још увек немају разум (*De Peccatorum meritis* I, 20, 28), нити је сматрао да неко бива осуђен због тога што Бог унапред зна грехе које би починио (*De Praedestinatione Sanctorum* 12, 24, 14, 26).

⁴⁶ Према Августину, две су основе по којој су сви људи грешници, чак и ако као одјачад немају личног греха. Прва основа је учешће у Адамовој кривици, а друга сексуални однос ро-

стварно познавао Оригеново учење. Иако са њим није био сасвим фамилијаран, сигурно је да му оно није било ни страно. За овакву употребу било је довољно да познаје његове основне постулате.

Августин се разликује од Оригена и по томе што је спасење доживљавао више правнички, у складу са римском традицијом. Ако ће неко бити осуђен, за то је потребна кривица. Августиново решење је вероватно било подстакнуто и сукобима са донатистима.⁴⁷ Зато Августин објашњава да су под кривицом сви људи, а да је избављење од кривице, а тиме и од вечне осуде, могуће само посредством Христа. Задобијање опроштаја кривице, и тиме спасења преко Христа, остварује се Крштењем,⁴⁸ које је стога за Августина неизоставни услов спасења. На овај начин Августинова Христологија представља основу његове еклисиологије, што ћемо касније размотрити. Иако Крштење види као неизоставни услов спасења, бити крштен још не значи бити спасен. То што је неко крштен није коначна потврда да је одабран од Бога и да ће бити спасен јер Бог може ускратити благодат која је човеку неопходна да би остао у вери и чинио добра дела.⁴⁹

Платонизам је, на један посебан начин, обликовао Августинову космологију која је представљала оквир у коме се развила његова Христологи-

дитеља којим је дете зачето (*De Peccatorum meritis* I, 19, 25; *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 57). Некрштена деца носе кривицу кроз *concupiscentia sexualis*. О односу сексуалности и првородног греха v. Oort 1987: 383; cf. *De Peccatorum meritis* 1, 57: „*Quod igitur in membris corporis mortis huius inoboedienter movetur totumque animum in se delectum conatur atrahere et neque cum mens voluerit exurgit neque cum mens voluerit conquiescit, hoc est malum peccati, cum quo nascitur omnis homo*“. Августиново схватање о учешћу свих у Адамовој кривици заснива се егзегези Рим 5, 12 и 1Кор 15, 22, а сексуалност је начин којим се кривица преноси тако да је *libido* део казне за грех: „*In eius (sc. libidinis) quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis mottbus subdttdt et potestasti voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inoboedientiae retributum* ... (Јер у непослушности, која је полне органе подредила својим поривима и отргла их испод власти воље, довољно се показује каква је казна човеку за ону прву непослушност) (*De civ. Dei* XIV, 20).“ Пелагијанци су оптуживали Августина да је Бог кога он проповеда прогонитељ новорођенчади, и да се његово учење никако не може ускладити са Јеванђељем. Августин је одговарао да су пелагијанци заправо ти који прогоне новорођенчад, пошто из њихових тврдњи произлази да се Христос узалуд Оваплотио пошто је спасење могуће и мимо Њега. За Августина, Христос је Лекар (*Christus medicus*) који преко крштења омогућава да се и новорођенчад исцеле и од слабости природе и од првородног греха (Harmless 1997: 8). Поставља се питање, да ли је наша тврдња о неонтолошког карактеру Августинове Христологије и сотириологије исправна? Наша тврдња да Августину недостаје онтолошки елемент, заснива се на чињеници да за њега спасење, у овом случају деце, не представља спасење од стварне претње небића, већ спасење од паклених мука. У том смислу, све ово за Августина није питање онтологије, јер се не тиче проблема постојања. Постојање је ту, оно није у опасности, али јесте у опасности квалитет постојања, односно да ли ће то бити блажени живот или паклене муке.

⁴⁷ Донатисти су сматрали да се Црква искварила у свету и због тога су поново крштавали своје присталице. То је приморало Бл. Августина да образложи сопствену сотириологију у којој је тајна Крштења заузела централно место (Coenhoven 2005: 361).

⁴⁸ *Gr. et pecc. or.* 2, 29, 34; 2, 24, 28.

⁴⁹ *Cf. De corruptione et gratia* 8, 18.

ја. Међутим, Августин је читајући *Platonicorum libri* платонистичке идеје усвојио у светлу римске јуридичке традиције, присутне већ увелико код Тертулијана, са снажним елементима стоичке етике.⁵⁰ Кључна хришћанска вера у Оваплоћење Сина Божијег, код Августина је у формалном смислу православна, али је платонистичко-јуридички оквир у коме се нашла за њу био веома неодговарајући. Због тога код Августина, како смо већ споменули, изостају кључни онтолошки елементи хришћанског исповедања. Његова сотириологија као да „виси у ваздуху“, пошто не може да нађе утемељење у космолошком оквиру у коме је интерпретирана, због чега Августин при решавању кључних теолошких питања мора да се позива на несхватљиву вољу Божију.

Будући да је благодат Божија та која својим дејством спасава, а која је схваћена на индивидуалистички начин јер превасходно служи моралном усавршавању појединаца а не изградњи Цркве као Тела Христовог, с правом се може поставити питање зашто је уопште било неопходно да Син Божији постане човек ради нас и ради нашег спасења?⁵¹ Зар у оваквом сотириолошком систему није могуће замислити спасење и без Христа, без Оваплоћења Сина Божијег, тако што би Бог, како и иначе чини, у складу са својом предвечном вољом која не подлеже људском суду, унапред изабрао оне који ће бити спасени,⁵² дајући им потом благодат да чине добра дела којима се спасавају, наравно по Његовој милости? Блажени Августин се не бави овим питањем. За њега је Оваплоћење једноставно израз Божије воље: „Али је Бог сматрао умесним да узме из истог рода, који је био побеђен, људску природу, којом је победио непријатеља тог истог рода“.⁵³

Christus Mediator

У формалном смислу, код Блажени Августина налазимо многа места која јасно указују да је његова Христологија врло блиска, ако не идентична, са христолошком формулацијом Халкидона.⁵⁴ Августин инсистира на томе да је Христос истинити Бог и истинити човек: „Истинити Бог, истинити човек. Бог и човек читав Христос. То је католичанска вера. Ко год пориче

⁵⁰ Сам Августин каже да је се у младости упознао са различитим философским учењима (*multa philosophorum*) (*Confessionum* 5, 3, 3), али је сматрао да је платонизам најближи хришћанству (*De civ. Dei* 8, 1–9).

⁵¹ Како примећује Ђипријани, Августин „... тврди да постижемо победу над противником преко Христа, али не каже ништа о начину на који се то догађа“ (*cf. Cipriani 2008: 132*).

⁵² *Cf. De Correptione et Gratia* 13, 40.

⁵³ *De Trinitate* 13, 18, 23.

⁵⁴ *Cf. Sermones* 186, 1: „Исти Бог који је човек, и исти човек који је Бог, не смешањем природе већ јединством личности.“ Међутим, међу истраживачима преовладава уверење да Августин није био превише значајан за развој Христологије због недостатка дубљих увида у проблеме око којих су се водиле најжучније расправе (*Rombs 2013: 36*).

да је Христос Бог, тај је фотинијан; ко год пориче да је Христос човек, тај је манихејац.⁵⁵ Таквих формулација се може наћи доста, и оне не остављају места сумњи да је, том смислу, Августинова Христологија сасвим исправна: „Онај ко је већи од Јована није само човек, већ такође и Бог (*quisquis Joanne plus est, non tantum homo, sed et Deus est*).“⁵⁶

Августин прихвата учење Цркве о Христу, исповедајући две природе, божанску и људску, које су сједињене у једној личности. Објашњавајући како је то једна *persona* Христова а две природе, позива се на сопствено учење о човеку, иако – што је занимљиво – сам Августин тврди да се концепт персоне превасходно односи на Бога, а тек секундарно на човека.⁵⁷ Према њему, човек је састављен од душе и тела, и ово двоје сједињени граде човекову персону која је јединствена. Августин прави аналогију између састава човека и Христа: „Син Човечји има душу и има тело. Син Божји, дакле Реч Божија, има људско биће које се састоји од душе и тела. Као што душа која има тело са њим не представља две личности, већ једно људско биће, тако и Реч имајући људско биће не твори две личности, већ једнога Христа.“⁵⁸

Блажени Августин наглашава посебност Христову. Он за њега није само човек, који је попут других светих и мудрих људи „узет“ од Бога. Исус је за њега усвојен од Бога Речи на сасвим другачији начин него други свети људи. Његово бесемено зачеће је стога последица овог усвојења а не његов узрок. Августин идентификује *persona*-у Христову као Онога кроз кога је на почетку све створено, дакле као друго лице Свете Тројице: „Не слушајмо оне који говоре да је човек, рођен од Дјеве, био узет [*susceptum*] од вечне Премудрости на исти начин као и други човек, који је савршено мудар, да је постао мудар овом премудрошћу. Они су незналице о јединственој тајни овога човека [*proprium illius hominis sacramentum*], претпостављајући да је он био благословенији од других само зато што је рођен од Дјеве. Али ако ову ствар пажљиво размотре, можда ће поверовати да се његово девичанско рођење збило, пре свега, због овог усвојења које је такође нешто јединствено, другачије од других. Јер једна је ствар постати мудар Премудрошћу Божијом [*sapientem tantum fieri per sapientiam dei*], а друга је имати саму личност Премудрости Божије [*ipsam personam sustinere sapientiae Dei*]... Стога Премудрост Божија и Реч, којом је све створено на почетку, није усвојила тога човека онако како то чини са другим светима [*non sic adsumpsit illum hominem ut ceteros sanctos*], већ на много бољи и узвишенији начин. Као што је било неопходно да усвоји тога човека, у коме се Премудрост показала као човек, тако је исто и Премудрости пристајало

⁵⁵ *Sermones* 92, 3.

⁵⁶ *Sermones* 292, 2.

⁵⁷ cf. *De Trinitate* 7, 4, 7: „nam persona generale nomen est in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et deum“.

⁵⁸ *In Joannis Evangelium Tractatus* 19, 15.

да се покаже видљивом. Јер зато други мудри људи – ко год они да су, било некада, било убудуће – јесу врло различити од тог Посредника Бога и човека, човека Исуса Христа. Он не само да има корист од Премудрости саме [*sapientiae ipsius ... non solum beneficium habet*], којом сви људи постају мудри, већ он има и личност саме Премудрости [*sapientiae ipsius ... sed etiam personam gerit*].⁵⁹

У оквиру такве космологије могла је да настане само Христологија којој је, на неки начин накнадно, требало придати место које има у хришћанском предању. Христос је својим Оваплоћењем, и пре свега својом жртвом, као Посредник – *Mediator* – омогућио да они који су предвечно изабрани приме благодат која их спасава.⁶⁰ На овај начин је Христос заузео централну улогу у процесу спасења, али је та централна улога вештачки створена, јер остаје нејасно зашто је уопште било потребно Оваплоћење Сина и Његово страдање и васкрсење. Адекватно објашњење недостаје управо због тога што се оно налази на пољу једне другачије онтологије од оне коју налазимо код Бл. Августина.

Августинова Христологија, иако је формално исправна⁶¹ и не могу јој се приписати јеретичка скретања, ипак је недовољно онтолошки утемељена. Таква Христолога је наставила да се развија на Западу, са не малим утицајем на Исток, да би на крају постала доминантна. Тумачење Христове улоге преваходно као искупитељске у моралном смислу, водило је касније бројним застрањењима на пољу еклесиологије, како у теорији тако и у пракси. Јер управо таква моралистичка Христологија,⁶² која је нужно индивидуа-

⁵⁹ *De Agone Christiano* 20, 22. Грилмајер (Grillmeier 1975: 407) примећује да његов оригинални начин на који изражава чињеницу Оваплоћења, коришћењем израза *hominem suscipere, hominem agere, corpus agere, susceptio inferioris personae* (cf. *Sermo* 119,7), лако може бити интерпретиран у погрешном христолошком контексту. У његовом даљем развоју, Августин, следећи Св. Кирилу, додатно наглашава разлику између јединства Бога и човека у Христу и благодатног дара другим људима који не бива *“naturaliter habere et agere personam Sapientiae”* (Ep. ad Gal 27).

⁶⁰ cf. *De civitate Dei* 10, 6. Поред тога што је Посредник, Христос је и пример који нам показује како да „сасвим утекнемо и побегнемо од овог тела“ (*De quant. anim.* 33.76).

⁶¹ У христолошким објашњењима која се тичу личности Христове, Августин не доноси ништа што би његову мисао на било који начин диференцирало од *Посланице Флавијану* Папе Лава или од Халкидонског ороса, али се стиче утисак да се он у ту проблематику није посебно задубио, већ да је просто прихватио оно што му је традиција понудила (Daley 1987: 101).

⁶² cf. Wisse 2007: 361. “Једино што може да очисти слабост и гордост јесте крв праведног човека и унижење Бога. Да би се созерцавао Бог, што ми нисмо по природи, потребно је да будемо очишћени Њиме који је постао оно што смо ми по природи а што нисмо по греху (*Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei, ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus*)” (*De Trinitate* 4, 4); “Тако је постао сличан нама по своме човештву да уклони несличност нашег безакоња, поставши учесник у нашој моралности, учинио нас је учесницима свога божанства (*Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis*

листичка, водила је ка појавама које и данас учавамо, као што су индивидуализам, схватање Цркве као институције, сепарација клира и верног народа итд. Наравно, било би погрешно и непоштено оптужити Августина за све ове недаће које су црквена теологија и пракса доживљавале.

Поред тога што је Христа видео као *Педагога* и као *Исцелиошеља*, Августин га је видео и као *Посредника*. Августин је на путу традиционалне павловске Христологије када то посредништво види као учествовање спасених у стварности Тела Христовог: „Он (тј. Павле) каже да су сви синови Божији кроз веру, пошто свако ко је крштен у Христа у Христа се обукао [Гал 3, 26–7]. ... Обукавши се у Христа вером сви постају синови – не по природи, као што је то једини Син, који је и Премудрост Божија, не отимањем и једностраним узимањем. Тако личност Премудрости то по природи поседује и чува, као што је и Посредник учињен да буде један [*unum effectus*] самом Премудрошћу која га је узела без икаквог посредника. Уместо тога, они (свети) постају синови учествовањем у Премудрости вером у Посредника који то припрема и утврђује.“⁶³ Христос је дакле, као човек, непосредно узет од Премудрости, тј. од Логоса Божијег и он је једини у правом смислу речи Син Божији. Сви остали, освећују се учествовањем у Премудрости вером у Посредника. Овакве формулације које налазимо код Августина могу се тумачити православно и највероватније их је сам Августин тако схватао. С друге стране, у техничком смислу, ове су формулације неспретне, и лако би се могли интерпретирати у јеретичком смислу, пре свега несторијанском.⁶⁴ Ако се то остави по страни, Блажени Августин жели да нам каже да је Христос, Оваплоћени Син Божији, посредник којим свети учествују у Премудрости.

Према Августину, ово посредовање је неопходно због тога што да се Син није унизио и узео обличје слуге, он не би могао да буде посредник између човека и Бога, пошто би, као један од Свете Тројице, пребивао у божанској вечности и стога био недоступан човеку. Тумачећи посланицу Галатима, Августин то овако објашњава: „Јер ако је Син Божији желео да остане у природној једнакости са Оцем, и није се унизио /испразнио/, узевши обличје слуге, онда не би био посредник Бога и човека, пошто је Тројица сама један Бог, и исти је у тројству; у Оцу, Сину и Светоме Духу, у божанској вечности и сталној једнакости. Стога је једини Син Божији постао По-

suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae, fecit participes divinitatis suae.”) (*De Trinitate* 4, 4).

⁶³ *Expositio epistolae ad Galatas* 27, 3.

⁶⁴ Тако, на пример, када тумачи Христово обећање разбојнику да ће данас бити са њим у рају, Августин каже да је он тога дана душом био у паклу, телом у гробу а божанством на небу: „*Quaeris igitur, mediator dei et hominum homo Christus Jesus quo modo nunc esse credatur in caelo, cum pendens in ligno iamque moriturus lattoni credenti dixedit; hodie tecum eris in paradiso*“ (*Epistolae* 178, 2, 3) (cf. Dewart 1979: 120).

средник Бога и човека, када је Реч Божија, Бог са Богом, ставио по страни своје достојанство поставши човек, и понео своју људску понизност према божанском, како тај човек над свим људима могао, кроз Бога, да буде Посредник између Бога и човека.⁶⁵

Августин инсистира на природној разлици божанске и људске природе у Христу и тврди да ни једна од њих није промењена у ону другу, да је свака остала истоветна себи: „Зато што је обличје Бога узело обличје слуге, свако (обличје) је Бог и свако је човек, али свако (обличје) је Бог јер је Бог тај који узима и свако (обличје) је човек јер је човек узет. Ни једно од њих није преображено или промењено у друго овим ‘преузимањем’. Нити се божанство променило у створење и престало да буде божанство, нити се створење претворило у божанство и престало да буде створење.“⁶⁶ Оваплоћење Христово је услов посредничког повезивања Бога и човека. Само божанство, уколико не би било сједињено са човештвом, не би могло да буде посредник, а исто тако ни само човештво, ако не би било сједињено са божанством, не би могло да буде посредник.⁶⁷

Оваква Христологија, занемаримо ли језичке непрецизности, јесте традиционална и у сличном облику се налази и код других патристичких писаца. Овде је важно разумети да је посредничка улога Христова, за Бл. Августина, пре свега повезана са учењем о првородном греху и паду и учењем о благодати. Пошто су људи сагрешили и пали, људска природа је искварена и човек се може спасити једино дејством благодати Божије. Христос је начин на који благодат Божија постаје доступна човеку. Та благодат треба да човека ослободи кривице коју сви Адамови потомци носе. Ако се проблем тако сагледа, онда је Оваплоћење Христово заправо условљено падом прародитеља. Он је Искупитељ од првородног греха или, тачније, он је Посредник који омогућава проток искупитељске благодати.⁶⁸ На који начин се тачно испуњује Христова посредничка улога и на који начин се благодат тачно преноси људима, Блажени Августин налази одговор у еклисиологији.

⁶⁵ *Expositio epistolae ad Galatas* 24, 7–8.

⁶⁶ *De Trinitate* 1, 14.

⁶⁷ cf. *Sermones* 47, 12, 21: „Божанство без човештва није Посредник, човештво без божанства није Посредник. Али између божанства самог и човештва самог посредничка свеза јесте људско божанство и божанско човештво Христово“; *Confessionum* 7, 18, 24: „Јер Твоја Реч, вечна истина, уздижући се над више делове твојих створења, подиже к себи оне који јој се потчињавају, а у нижим деловима је себи саградила кућу понизну кућу од нашег блага, да њоме откине од њих самих оне који јој се имају потчинити и да их привуче к себи, лечећи надутост и хранећи им љубав.“

⁶⁸ Како примећује Перира: „Стално поистовећивање учење о првородном греху са самим темељима хришћанске вере има једну сврху: да нагласи васпостављење у Христу онога што је у Адаму изгубљено и неодрживу потребу Христове благодати за људско спасење“ (*Pereira* 2013: 219).

Christus Totus

Августинова еклисиологија је христоцентрична и представља њен интегрални део. Када говори о Цркви као Телу Христовом он користи израз *Christus Totus*, која означава Христа у пуноћи Његовог тела. За Августина је Тело Христово једна врло посебна група изабраних индивидуа⁶⁹ који помоћу Светих Тајни примају благодат која им омогућава да остану верни и у њима се остварује Христова сила и присуство.⁷⁰ Вероватно да је на ову идеју Бл. Августин дошао у спору са донатистима. Жеља му је била да теолошки покаже како цепање Цркве представља озбиљан проблем за хришћане.⁷¹ „Неопходност разумевања нас нагони да препознамо нешто као комплетног и читавог Христа, то јест главу и тело. (*Coarctat nos ergo intellegendi necessitas ad cognoscendum tamquam plenum et totum Christum, id est caput et corpus*).“⁷² Неопходност о којој овде говори тиче се проблема раскола. Августин наглашава јединство Христа и Цркве које је неразделиво. „Реч постаде тело и насели се у нама; том телу је придружена Црква, и тако настаје читав Христос, глава и тело (*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus*)“⁷³ Христос и Црква чине једну личност, тако да ако би се говорило само о Христу, био би заборављен Целосни Христос, пошто је Христос сједињен са Црквом, Ако би се пак говорило само о Цркви, опет би био заборављен Целосни Христос јер је Христос уједињен са Црквом. Христос и Црква заједно јесу *Christus Totus*. „Јер се Целосни Христос састоји од Главе и тела. Глава је Он који је спаситељ тела, Он који се већ узнео на небо. Али тело је Црква која се труди на земљи (*Quia totus Christus caput et corpus. Caput ille saluator corporis, qui iam adscendit in caelum; corpus autem ecclesia, quae laborat in terra*).“⁷⁴

У овако христолошки утемељеној еклисиологији налазимо битне елементе за разумевање Августиновог учења о обожењу, које је суштински истоветно са његовим учењем о благодати. Бог даје благодат која је човеку неопходна да би веровао и чинио добро и тако се спасао. Давање те благодати омогућено је Оваплоћењем Христовим који је постао Глава Цркве која је Његово тело. Учествовањем у Светим Тајнама, пре свега у Крштењу и Евхаристији, верни постају чланови Тела Христовог. Чланство у Цркви, али и останак у њој, плод је дејства благодати која се понекад изједначава са Духом Све-

⁶⁹ Учешће у Цркви и Тајнама је услов *sine qua* поп да би се неко сматрао изабраним од Бога за спасење. Но, како смо раније објаснили, то још увек није гаранција спасења, јер Бог може повући своју благодат и тада учешће у Тајнама не води спасењу.

⁷⁰ Daley 2005: 326.

⁷¹ Fitzgerald 2009: 293.

⁷² *In Ps.* 37, 6.

⁷³ *In. Epist. Io.* 1, 2.

⁷⁴ *In Ps.* 30 (2), 3.

тим,⁷⁵ а који се опет изједначава са љубављу, која је схваћена психолошки. Ипак, учешће у Телу Христовом, није за Августина ствар психологије већ онтологије. Али онтологије другачије него што је налазимо код Отаца Истока. Разлика је у позицији коју Оваплоћење заузима у Августиновој теологији. Иако је то место важно, и рекло би се чак фундаментално, ипак у крајњој линији ствар не стоји тако. Јер дар спасења, иако се прима и омогућен је Оваплоћењем Христовим који је присутан у историји као Црква, ипак је независан од ових догађаја у онтолошком смислу, пошто ни само спасење није питање онтологије. Догађај Оваплоћења и стварност Цркве који су за Августина тако важни, припадају сфери Божијег произвођења. Бог је могао и на други начин да спасе изабране. Управо недостатак онтолошке ексклузивности када је у питању Оваплоћење смешта Августинову Христологију изван онтологије. Његова Христологија је лишена онтолошког значаја, пошто се спасење тиче само квалитета будућег постојања. Другим речима, Августин разлог Оваплоћења не види у чињеници да творевина не може да постоји по себи и да јој прети небиће. За Августина је постојање готова ствар, али се поставља питање какав ће бити квалитет тог постојања, тј. да ли ће оно бити блажено или паклено. Арбитрарност божанске одлуке о Оваплоћењу сасвим је консеквентна таквој сотириологији, тако да је могуће замислити и да су се ствари одвијале другачије, само да је Бог тако изволео. Оваква решења природно следе из Августиновог схватања благодати, при чему се Христологија деонтологизује и своди на питање моралности и, на концу, на психологију. Оваква теологија произлази из платонистичких и стоичких корена Августинове онтологије, која није успела да изађе из тих оквира, али је у њу покушала да инкорпорира најзначајније елементе хришћанског учења. На Истоку сличан покушај налазимо код Оригена. Код обојице је успех био делимичан, с тим што је јуридикчки римски етос, о питању есхатологије, одвео Августина на другу страну.⁷⁶ Оригенова онтологија је била инклузивна а Августинова ексклузивна,⁷⁷ али су обе биле платонистичке. Иако је резултат сасвим супротан, корени су исти. Историјски, Августинов модел је преовладао, како у теолошком мишљењу тако и у црквеној пракси, нешто више на Западу, мање на Истоку.

⁷⁵ Следујући Амвросију, Августин Духа Светога представља и као *claritas Dei* (славу Божију) који кроз Христа води људе познању Бога (cf. Фокин 2013: 268).

⁷⁶ О Оригеновој есхатологији и посебно о апокатастази cf. Ђаковац 2014а: 156–167.

⁷⁷ И обојица су радикални у коначном закључку. Ориген тако долази до апокатастазе, безусловног спасења свих, Августин до осуде – не свих, али огромне већине. Неслагање Оригена и Августина о питању сотириолошког исхода утемељено је на истим – платонистичким – претпоставкама. Бл. Августин, критикујући неке своје савременике који су учили да ће се сви (мада не и ђаво) спасити, а које иронично назива *милосрдницима* (*misericordes*), каже иронично да је њихово учење према коме ће се сви спасити, иако неки кроз мучење приликом очишћења, мање милосрдно од Оригеновог, који сматра да ће се и ђаво и анђели његови спасити на исти начин (cf. Башкиров 2003: 257).

Библиографија

- Rudolph Arbesmann (1954): „The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine“, *Traditio* 10, 1–28.
- Lewis Ayres (1998): „The Christological Context of Augustine's *De trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII–XV“, *Augustinian Studies* 29:1, 111–139.
- Caroline P. Bammel (1992): „Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul“, *Augustinianum* 32:2, 341–368.
- Van Bavel, T. J. (1998): „The „Christus Totus“ Idea: A Forgotten Aspect of Augustine's Spirituality“ y *Studies in Patristic Christology* (T. Finan and V. Twomey, eds.), Dublin: Four Courts Press, 84–94.
- Paul M. Blowers (2009): „Origen and the History of Justification: The Legacy of Origen's Commentary on Romans“, *Augustinian Studies* 40:1, 164–168.
- Gerald Boersma (2014): „Participation in Christ: Psalm 118 in Ambrose and Augustine“, *Augustinianum* 54:1, 173–197.
- Patut Burns (1985): „Grace: The Augustinian Foundation, Christian Spirituality“, y *Origins to the Twelfth Century* vol.1, (eds. B. McGinn, J. Meyendorff), Crossroad, New York.
- Michael Cameron (1999): „The Christological Substructure of Augustine's Figurative Exegesis“ y *Augustine and the Bible (Bible Through the Ages)* (ed. Pamela Bright), University of Notre Dame, 74–103.
- Henry Chadwick (2009): *Augustine of Hippo: A Life*, Oxford University Press.
- Nello Cipriani (2008): „Opšti i posebni uvod u Dijaloge Svetog Avgustina“, y *Sveti Avgustin: O blaženom životu* (ur. Zoran Đurović), Beograd, 9–142.
- Jesse Couenhoven (2005): „St. Augustine's Doctrine of Original Sin“, *Augustinian Studies* 36:2, 359–396.
- Dennis R. Creswell (1997): *St. Augustine's Dilemma: Grace and Eternal Law in the Major Works of Augustine of Hippo* (Studies in Church History 5), New York: Peter Lang.
- Brian E. Daley (1987): „A Humble Mediator: The Distinctive Elements in St. Augustines Christology“, *Word and Spirit* 9, 100–118.
- , (2005): „Word, Soul, and Flesh: Origen and Augustine on the Person of Christ“, *Augustinian Studies* 36:2, 299–326.
- , (2010): „The Law, the Whole Christ, and the Spirit of Love: Grace as a Trinitarian Gift in Augustine's Theology“, *Augustinian Studies* 41:1, 123–144.
- Joanne McWilliam Dewart (1979): „The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's Letter 187“, *Augustinian Studies* 10, 113–132.
- , (1976): „'Moral Union' in Christology before Nestorius“, *Laval Théologique et Philosophique* 32:3, 283–299.
- Matthew Drever (2013): *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford University Press.
- Brian Dobell (2009): *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey From Platonism to Christianity*, Cambridge University Press.
- Robert Dodaro (2007): „'Omnes haeretici negant christum in carne uenisse' (aug., Serm. 183.9.13): Augustine on the Incarnation as Criterion for Orthodoxy“, *Augustinian Studies* 38:1, 163–174.

- Geoffrey D. Dunn (2006): „Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy“, *Augustinian Studies* 37:1, 63–88.
- G. R. Evans (1985): „Augustine on the Soul: The Legacy of the Unanswered Questions“, *Augustinianum* 25:1–2, 283–294.
- Leo Charles Ferrari (1977) „Augustine and Astrology“, *Laval théologique et philosophique* 33:3, 241–251.
- Allan D. Fitzgerald (2009): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Cambridge.
- William Harmless, (1997): „Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy“, *Augustinian Studies* 28:2, 7–34.
- György Heidl (2009): *The Influence of Origen on the Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism*, Georgias Press.
- Mark D. Jordan (1980): „Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine’s *De Doctrina Christiana*“, *Augustinian Studies* 11, 177–196.
- Mathijs Lamberigts (2005): „Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ“, *Augustinian Studies* 36:1, 159–194.
- Joseph T. Lienhard (1993): „The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate“, *Augustinian Studies* 24, 149–155.
- , (1995): „Origen and Augustine: Preaching on John the Baptist“, *Augustinian Studies* 26:1, 37–47.
- Alister E. McGrath (2005): *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press.
- David Vincent Meconi (1998): „The Incarnation and the Role of Participation in St. Augustine’s *Confessions*“, *Augustinian Studies* 29:2, 61–75.
- , (2013): *The One Christ: St. Augustine’s Theology of Deification*, The Catholic University of America Press.
- John Thomas Newton (1971): „The Importance of Augustine’s Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christology“, *Augustinian Studies* 2, 1–16.
- Gerard O’Daly (1999): „Augustine“, y *Routledge History of Philosophy. Volume II: From Aristotle to Augustine* (ed. David Furley), Routledge, 389–429.
- Johannes van Oort (1987): „Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin“, *Studia Patristica XXII*, 382–386.
- Jaroslav Pelikan (1987): „An Augustinian Dilemma: Augustine’s Doctrine of Grace versus Augustine’s Doctrine of the Church?“, *Augustinian Studies* 18, 1–29.
- Jairzinho Lopes Pereira (2013): *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Darryl J. Pigeon (1991): „Cyprian, Augustine and the Donatist Schism“, *Ashland Theological Journal* 23, 37–47.
- Ilaria Ramelli (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden – Boston.
- Peter J. Riga (1972): „Created Grace in St. Augustine“, *Augustinian Studies* 3, 113–130.
- Ronnie Rombs (2013): „Augustine on Christ“, y *The T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology* (eds. C. C. Pecknold, T. Toom), Bloomsbury T&T Clark.
- Frances Stefano (1985): „Lordship Over Weakness: Christ’s Graced Humanity as Locus of Divine Power in Augustine’s Tractates on the Gospel of John“, *Augustinian Studies* 16, 1–19.

- Joseph Torchia (1997): „The Implications of the Doctrine of ‘Creatio ex nihilo’ in St. Augustine’s theology“, *Studia Patristica* XXXIII, 266–273.
- Tarmo Toom (2002): *Thought Clothed with Sound: Augustine’s Christological Hermeneutics in „De doctrina Christiana“* (International Theological Studies: Contributions of Baptist Scholars), Peter Lang International Academic Publishers.
- John Zizioulas (2010): *The One and Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press.
- Владимир Башкиров (2003): „Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах“, *Боїословские тїруды* 38, 248–260.
- Александар Ђаковац (2014): „Теолошке основе аскетске традиције Евагрија Понтијског“, *Зборник Маїице срїске за друшїтвене науке* 4, 949–957.
- Александар Ђаковац (2014а): „Апокатастаза и онтологија“, *Боїословље* 2, 156–167.
- Лешек Колаковски (1998): *Бої нам нишїта није дужан*, Београд.
- Иоанн Попов (2005): *Труды њо ѡ аїїрологиї: Личностї и учение Блаженної Авїусїїна*, Сергиев Посад.
- Алексей Русланови Фокин (2013): *Анїїичная философия и формирование тїриниїарной докїїрины в лїїинской ѡїїирисїїике* (докторска дисертација), Москва.

Christis Medicus - Christus Mediator - Christus Totus

Summary: Augustine has developed his Christology within platonistic ontology he had adopted. His christological interpretation is closely related to and relies on his teaching on original sin, predestination and grace. According to him Christ is a Teacher, Healer (Christus Medicus) and an Intermediator (Christus Mediator), and together with His Body, i.e. the Church, He is manifested as the Whole Christ (Christus Totus). Augustine’s teaching on redemption and restoration of fallen mankind in the state before Adam’s fall, determines his Christology which is the immediate source of his ecclesiology. Saint Augustine’s understandings largely influenced the development of christian theology in both West and East. Therefore the study of his work represents the necessary precondition for understanding the development of various theological conceptions and that is particularly important in the process of ecumenical dialogue.

Key words: Augustine, Christology, Christus Medicus, Christus Mediator, Christus Totus, predestination, grace.