

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ  
БЕОГРАД  
adjakovac@bfspc.bg.ac.rsУДК: 27-18 Августин, свети  
27-9"03/04" Августин, свети  
27-185.5ПРИМЉЕНО: 18.6.2019.  
ОДОБРЕНО: 24.6.2019.**СВЕТИ АВГУСТИН: *ADMIRABILE COMMERCIMUM* И ОБОЖЕЊЕ**

*Сажетак:* Учење о обожењу је дуго истицано као посебност источне православне теологије, које нема парњака код латинских отаца. Протестантски теолози су ово учење сводили на утицај паганства и објашњавали га као један од показатеља нездраве хеленизације јеванђеоске науке. Према општој сагласности савремених истраживача, Свети Августин не само да говори о обожењу, већ обожење заузима значајно место у његовом теолошком систему. Покушаћемо да анализирамо најзначајније аспекте Августиновог учења о обожењу у контексту његове опште теолошке позиције. ► *Кључне речи:* обожење, сотириологија, учествовање, посредник, оправдање, Свети Августин, *Deus humilis*, есхатологија.

Појам\* обожење или *θέωσις* односно *θεοποίησις*<sup>1</sup> кључан је за источно хришћанско предање и стоји у срцу разумевања тајне оваплоћења, а поистовећује се са спасењем.<sup>2</sup> Западни хришћани, нарочито протестанти, нису били склони нити овом појму, нити самом учењу. Харнак га је сматрао продуктом хеленизације хришћанства и одустајања од изворног Јеванђеља, а Барт га помиње у контексту евионитског застрањења у христологији.<sup>3</sup> Оваква гледишта

\* Захваљујем се колегама А. Јефтићу и А. Милојкову на корисним коментарима и сугестијама, као и колегиници Јелени Фемић-Касапис на редактури превода са латинског.

<sup>1</sup> У секундарној литератури ови појмови се најчешће изједначавају и транслитерују као *theosis*. Израз *θέωσις* први пут је потврђен код Светог Григорија Богослова (*Or.* 25.16: PG 35.1221B). Упоредити Carl Mosser, "The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification", *The Journal of Theological Studies* 56, no. 1 (2005): 31. У патристичкој литератури налазимо и синониме попут: *ἐκθέωσις*, *θεοποιέω*, *ἀποθεώω*, *θεοποιός*, *θεωτικός*.

<sup>2</sup> О значењу обожења видети Norman Russell, *Fellow Workers With God: Orthodox Thinking on Theosis* (New York: St Vladimirs Seminary Press, 2009).

<sup>3</sup> „Када је хришћанска религија представљена као вера у оваплоћење Бога и као сигурна нада у обожење човека, спекулације које изворно никада нису ишле преко граница религиозног знања постале су централна тачка система, и једноставан садржај Јеванђеља је био помрачен“, Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol. 2 (Boston: Little, Brown, and Company, 1901), 318. За њега је учење

су данас махом одбачена као пристрасна и погрешна.<sup>4</sup> Интересовање за тему обожења јача у савременој теологији, а све чешће се указује и на екуменски значај овог питања.<sup>5</sup>

Харнак ипак није био сасвим на погрешном путу када је у учењу о обожењу видео елементе хеленске философије, али га је идеолошка и конфесионална једностраност водила схватању да је само хришћанство очишћено од хеленских утицаја оно „право“ и „изворно“. Но, та је изворност измишљена, пошто је историјски непостојећа. Иако се у новозаветном и ранохришћанском учењу могу разликовати семитски и хеленски утицаји, они су већ у Новом завету до те мере обједињени да слободно можемо рећи да новозаветна теологија непо­рециво јесте и рефлексија на хеленско мишљење.<sup>6</sup> Пролог Јовановог Јеванђеља, али и мноштво других одељака, јасно сведоче о томе. Ипак, појам обожење, иако јесте везан за наслеђе антике, нипошто није интерполација митолошког наслеђа хеленизма у хришћанство кроз идеје обоготворених људи. Такво виђење је сувише поједностављено, суштински нетачно и данас с правом одбачено.

о обожењу напросто „продукт хеленизације хришћанства“. Упоредити Paul L. Gavrilyuk, “The Retrieval of Deification: How a once-despised archaism became an ecumenical desideratum”, *Modern Theology* 25, no. 4 (2009): 647–648.

<sup>4</sup> Иако Харнакова схватања и данас имају присталице, једна од главних замерки његовом приступу је та што је „жеleo да обезбеди противотров за савремене проблеме, што га је пак водило неодговарајућој дефиницији хеленизације“, Barry W. Henaut, “Alexandria or Athens as the Essence of Hellenization. A Historian Responds to a Philosopher”, in *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World*, ed. Wendy E. Helleman (Lanham: University Press of America, 1994), 101. Видети такође новију студију, која пружа приказ историје развоја појма „хеленизација“, као и предлоге његове могуће адекватне примене и разумевања у савременим истраживањима: Christoph Marksches, “Does It Make Sense to Speak about a ‘Hellenization of Christianity’ in Antiquity?”, *Church History and Religious Culture* 92, no. 1 (2012): 5–34. Није без значаја што се у новије време и у библистици посвећује доста пажње учењу о обожењу. Видети, нпр., Clifford A. Barbarick, “‘You Shall Be Holy, For I Am Holy’: Theosis in 1 Peter”, *Journal of Theological Interpretation* 9, no. 2 (2015): 287–297.

<sup>5</sup> Упоредити Veli-Matti Kärkkäinen, “Salvation as Justification and Theosis: The Contribution of the New Finnish Luther Interpretation to Our Ecumenical Future”, *Dialog: A Journal of Theology* 45, no. 1 (2006): 74–82; Michael W. Austin, “The Doctrine of Theosis: A Transformational Union with Christ”, *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 8, no. 2 (2015): 172–186; Nichifor Tănase, “Christification. A Lutheran Approach to Theosis”, *Revista Teologica* 4 (2014): 227–230; Heleen E. Zorgdrager, “On the Fullness of Salvation: Tracking theosis in Reformed Theology”, *Journal of Reformed Theology* 8, no. 4 (2014): 357–381. С друге стране, вредан је пажње увид у то да учење о обожењу не заузима значајно место код Фон Балтазара, упркос његовом плодном изучавању Светог Максима Исповедника и других отаца. Занимљиву анализу ове чињенице налазимо у тексту: Jonathan Ciraulo, “Hans Urs von Balthasar’s Indifference to Divinization”, in *Mystical Doctrines of Deification Case Studies in the Christian Tradition*, eds. John Arblaster and Rob Faesen (London: Routledge, 2018), 165–185.

<sup>6</sup> Као што је познато, сусрет библиског, семитског и хеленског погледа на свет догађао се у времену пре Христа. Када је реч о обожењу, важан је, као и у многим другим питањима, Филон Александријски, чије учење о обожењу (он најчешће користи израз *ἐκθέωσις*), свакако има важну улогу у одређењу хришћанске употребе овог појма. О томе видети новију студију Давида Литве, у којој налазимо кратки, али врло информативни преглед досадашњих истраживања овог питања: David Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria”, *The Studia Philonica Annual* 26 (2014): 1–27.

Појам обожење, као уосталом и сви важнији теолошки појмови, има своју историју развоја. Ту историју овде нећемо ни покушати да прикажемо јер би такав покушај морао да резултира обимном студијом, какве уосталом већ постоје, а могу се пронаћи и у библиографији овог рада. Циљ нам је овде да пажњу посветимо конкретном питању Августиновог схватања обожења. С тим циљем ћемо представити најзначајнија места из Августиновог дела која могу допринети расветљавању овог питања и потом закључке анализе сумирати како бисмо могли стећи јаснију представу о донетима и концептуалним оквирима овог аспекта његове теолошке мисли.

### ЗАЛЕЂЕ

Код латинских писаца се појам обожење јавља, али нема централну важност у сотириологији. Заправо, сам појам, у свом латинском еквиваленту *deificare*, слабо се користи. Његова употреба и код Светог Августина је сразмерно ретка, посебно ако се има у виду обим његовог корпуса, мада он по заступљености овог појма предњачи у односу на друге латинске писце.<sup>7</sup> У контексту развоја Августинове мисли, карактеристично је да он у свом промишљању о обожењу не може претерано да се ослони на Светог Амвросија и Иларија Пиктавијског, како то обично чини. Код Амвросија пак наилазимо на употребу израза *participatio*, којим се изражавају различити видови учествовања, а који је код Августина блиско повезан са темом обожења. Амвросије тако позива своју паству да *не учесћује* у злим делима, већ да учествује у Христу. Исти израз користи да опише јединство Оца и Сина. У тумачењу Псалма 118 Амвросије каже да је Реч Божија присутна у свакој твари: „У свакој појединачној твари у Њему створеној, видећеш једну Реч.“ На тај начин смо и ми учесници у њему – *cuius pro captu nostro participes sumus*.<sup>8</sup> За Иларија важи генерална оцена латинског схватања спасења коју даје Скули, уз истицање да је, насупротив грчком наглашавању обожења, „латинска теорија утврдила

<sup>7</sup> Према Меконију, претрага у *Corpus Christianorum Series Latina* открива 16 примера употребе латинског *deificare* пре Августина. Код Тертулијана у *Apologeticum* 11, код Кипријана у *De Zelo et Liore, Epistula* 52.2 и *Epistula* 67.9 и још неким писмима, затим код Марија Викторина у *Adversus Arium* 2.3.11 и *ad Ephesios* 1.4.8, код папе Либерија у *Epistula* 2, у *Амброзијасијару* у *In Paulii Epistulam ad Romanos* 1.24, код Арнобија Млађег у *Conflictus cum Serapione* 2.14 и код Оптата Милевскијског у *Contra Parmenianum Donatistam* 1.27. Када све саберемо, јасно је да је ово више него скромно и углавном се односи на критику незнабожачке апотеозе. Тако, нпр., Тертулијан о обожењу говори само у смислу паганског схватања обожења као „обоготворења“ хероја, цара, па и животиња. David Vincent Meconi, *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2013), 126; упоредити Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 329.

<sup>8</sup> In *psalm. 118*, 3, 20. Gerald Boersma, "Participation in Christ: Psalm 118 in Ambrose and Augustine", *Augustinianum* 54, no. 1 (2014): 176–177.

’моралну’ или ’испашталну’ теорију искупљења, схватајући Христову смрт као кључни сотириолошки моменат окајавања.<sup>9</sup> Ипак, иако Иларије не користи израз *обожење*, код њега је јасно присутна тема есхатолошког постојања где ће људи учествовати у божанском животу. „Човеку је достижно да буде Бог“ — *Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset*.<sup>10</sup> Објашњавајући чувени одељак 1 Кор 15, 24–28 о Христовом потчињењу Оцу, Иларије износи мишљење да ће при општем васкрсењу тело бити преобразено, али да неће бити друге природе у односу на садашњу. Иако одбија да спекулише каква ће тела бити након васкрсења, он истиче да је у Христу сједињено људско са божанским и да потчињење Христа Оцу значи преображај тела у славу, односно преображај човештва које је усвојено.<sup>11</sup> Према Далију, то је „прва појава грчке сотириологије и есхатологије ’обожења’ код латинских писаца“.<sup>12</sup>

У нешто старијој научној литератури је посебно истицана песимистичност Августинове мисли, која стога и не оставља простора за коначно прослављење и обожење.<sup>13</sup> У новијим истраживањима је преовладало мишљење да обожење заправо има велику важност у Августиновој теологији и да је тај аспект његове мисли неправедно запостављен.<sup>14</sup> Иако се суштински ослања на Бонерову анализу, Меконијева монографија је изазвала пажњу стручњака, пошто је то, како сам аутор тврди, прва целовита и опширна студија о обожењу код Августина.<sup>15</sup> Савремени истраживачи се углавном слажу са главним закључ-

<sup>9</sup> Ellen Scully, *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers* (Leiden–Boston: Brill, 2015), 93. Он се овде наслања на раније Вајлдово истраживање, у коме је аутор дошао до истог закључка: Philip T. Wild, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers* (Mundelein: Facultas Theologica seminarii sanctae Mariae ad Lacum, 1950), 57–65.

<sup>10</sup> *De Trinitate* 9.38: CCL 62A 412.13–14. Scully, *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*, 277.

<sup>11</sup> *In Ps* 118.10.7.

<sup>12</sup> Brian Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 96.

<sup>13</sup> Упоредити Joseph Mausbach, *Die ethik des Heiligen Augustinus* (Fribourg-en-Brisgau: Herder, 1929).

<sup>14</sup> Victorino Capanaga, “La deification en la soteriologia agustiniana”, *Augustinus Magister* 2 (1954): 745–54; Gerald Bonner, “Augustine’s Concept of Deification”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 369–86; Roland Teske, “Augustine’s Epistula X: Another Look at ‘Deificari in Otio’”, *Augustinianum* 32 (1992): 289–299; Henry Chadwick, “Note sur la divinization chez saint Augustin”, *Revue des sciences religieuses* 76, no. 2 (2002): 246–48.

<sup>15</sup> Meconi, *The One Christ: St. Augustine’s Theology of Deification*. Тако, рецимо, Плојд прихвата резултате Меконијевог истраживања у контексту тумачења Евхаристије и Крштења код Августина: Adam Ployd, *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 195. Такође и Stanley P. Rosenberg, “Not So Alien and Unnatural After All: The Role of Deification in Augustine’s Sermons”, in *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought (Routledge Studies in the Early Christian World)*, eds. Mark Edwards and Elena Ene D-Vasilescu (New York: Routledge, 2016), 89–117. Указујем и на позитивну рецензију (уз мање замјерке): Joshua Farris, *Journal of Analytic Theology* 3 (2015): 223–225. Нису све рецензије сасвим позитивне. Ван Орт сматра да Мекони не доноси ништа посебно ново у односу на Бонерову студију, али осим тога не даје неку супстанцијалну критику саме аргументације, из чега се може закључити да се слаже са Бонером и посредно са Меконијем. Упоредити Johannes van Oort, *Vigiliae*

цима које износи, а који се суштински не разликују од теза које је предложио Бонер.<sup>16</sup> На крају књиге, Мекони не разрађује, али помиње екуменски значај свог истраживања, које би, према његовој процени, могло да помогне у превладавању разлика између Римокатоличке и Православне Цркве. И ту он следи Бонера, који на крају свог чланка упућује исти позив. У том смислу, неспорно је тачно да су многе разлике Истока и Запада непотребно преувеличане и пренаглашене, често са намером да се утврди суштинска немогућност и бесмисленост дијалога. С друге стране, постојање стварних разлика не мора нужно и једино да представља слабост хришћанске теологије. Дobar пример јесте, уз све страшне турбуленције, узајамно недопуњавање и корекција антиохијске и александријске егзегезе и христологије. У том смислу могу и треба да се сагледавају и посебности различитих теолошких приступа западних и источних хришћана. Стога непристрасна анализа не мора увек да покаже апсолутну сагласност, али за плоносни дијалог апсолутна сагласност и није нужна. Штавише, сама различитост приступа може добро да послужи као основ целовитијег и уверљивијег сведочења хришћана у савременом свету.

На основу Бонерове студије, у којој је он зналачки сабрао и анализирао релевантна места из Августина,<sup>17</sup> јасно је да становиште према коме у Августиновој теологији нема суштинског места за обожење, није одржива. Напротив, сведочанства из његових списа јасно указују на то да у његовом теолошком мишљењу обожење заузима значајно, иако је претерано рећи, централно место. И Бонер и Мекони, као и аутори који их следе, изводе закључак да ту није реч о пресудном утицају неоплатонизма на Августина већ о утицају источних отаца. Са овим бисмо се могли сложити, али остаје отворено питање о томе у којој мери се Августинова теологија обожења заиста поклапа са учењем источних отаца? Познато је да Августин није знао грчки, или га није знао добро. Сачувано је његово писмо у коме моли Јеронима да му пошаље превод грчких егзегета, посебно Оригена.<sup>18</sup> Међутим, непознавање или недовољно

*Christianae* 68 (2014): 329–346. Расел сматра да су кључне референце на обожење код Августина ретке, али ипак закључује да Мекони „убедљиво показује да обожење није само додатак“, већ да представља „интегрални део Августиновог виђења циља човечанства“. Занимљива је и његова примедба да Мекони превиђа изостанак позивања код Августина на 2Пет 1, 4 (учесници божанске природе). Упоредити Norman Russell, *The Heythrop Journal* (2016): 732–733. Све у свему, можемо рећи да је генерално прихваћено гледиште према коме код Августина постоји учење о обожењу и да оно заузима важно место у његовом теолошком систему.

<sup>16</sup>Ron Haflidson, “We Shall Be That Seventh Day”, in *Deification in Augustine, Deification in the Latin Patristic Tradition*, ed. Jared Ortiz (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2019), 169–189.

<sup>17</sup>Чедвик је скренуо пажњу на нека места која су ранији истраживачи превидели: *Vera rel.* 46 (86); *De nat. et grat.* 33.37; *C. Adim.* 93.2.

<sup>18</sup>*Ep.* 28.2. Но, у време када му је писао, Јероним је већ отпочео свој теолошки поход против Оригена, тако да Августин тражене преводне, извесно, није добио. У *Исјовесћима* сам Августин изражава жаљење што није боље савладао грчки: *Conf.* 1.13–14. На појединим местима ипак

познавање језика још не мора ништа да значи, поготово што се разлика између теологије обожења Августина и источних отаца нипошто не тиче само језика.<sup>19</sup>

Како бисмо добили јасну представу о Августиновом схватању, неопходно је представити кључна места из његовог корпуса. Ту ћемо се углавном служити Бонеровом изврсном студијом, чији је попис релевантних места код Августина допунио Роберт Пучниак<sup>20</sup> на основу новооткривених Августинових беседа,<sup>21</sup> тачније оном која се води под називом *Dolbeau* 6 или *Mainz* 13.

### УЧЕСТВОВАЊЕ

Појам *учестивовања*, *μετοχή*, *μέθεξις*, *μετουσία*, тако значајан за источне Оце, у свом латинском еквиваленту (*participatio*), игра важну улогу и код Августина, посебно у контексту његовог схватања обожења.<sup>22</sup> Мекони разликује три аспекта учествовања код Августина. Први је *онџолошки*, у смислу да сва својства створених бића, због самог њиховог статуса створења, зависе од Бога. Други је *еџисџемолошки*, пошто створења примају од Бога просветљење и мудрост. Трећи се тиче *обожења*. Овде се истиче „узајамност“ учествовања. Не само што створења учествују у Богу већ и сам Син Божији учествује у нашој природи. Ови аспекти код Августина ипак нису увек јасно раздвојени и међусобно се преплићу.<sup>23</sup>

Августиново схватање учествовања је блиско повезано са његовим схватањем божанских идеја, које је платонистичко. Августин то и не крије, већ се отворено позива на Платона, сматрајући да је учење о идејама свакако старије

---

видимо да грчки познаје до одређене мере. По свему судећи, Милер је у праву када каже да је „знао грчки, али не довољно да би имао приступ блага грчке литературе“. Како су истраживања показала, током живота је ипак знатно унапредио своје знање језика, Liguori G. Müller, *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1956), 32.

<sup>19</sup> Стварна и темељна разлика може се утврдити при поређењу са учењем Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника, што би превазишло оквире овог чланка. Стога ћемо у завршном осврту само скренути пажњу на неке кључне моменте, са указивањем на релевантну литературу.

<sup>20</sup> Robert Puchniak, “Augustine’s Conception of Deification, Revisited”, in *Theosis: Deification in Christian Theology*, ed. Vladimir Kharlamov (Eugene–Oregon: Pickwick Publications, 2006).

<sup>21</sup> Реч је о другом открићу Августинових дела у XX веку. Прво је Јоханес Дивјак 1974. године пронашао 29 необјављених писама. Беседе Светог Августина које су биле изгубљене пронашао је 1990. године Франсоа Долбо у Мајнцу, Francois Dolbeau, “Nouveau sermons de saint Augustin pour la conversion des paiens et des donatistes (V)”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 39 (1993): 57–108. Оне су објављене, заједно са преводом на енглески: John E. Rotelle (ed.), *The Works of Saint Augustine: Newly Discovered Sermons*, Vol. III/11, trans. Edmund Hill (Hyde Park, New York: New City, 1990).

<sup>22</sup> Bonner, “Augustine’s Concept of Deification”, 373.

<sup>23</sup> Упоредити Scott A. Dunham, *The Trinity and Creation in Augustine. An Ecological Analysis* (New York: State University of New York Press, 2008), 83–87.

од Платона и да сваки уман човек нужно до њега долази.<sup>24</sup> Свако биће и свака врста и свако појединачно биће имају свој нестворени архетип у Богу. Ево шта каже Августин: „Тако у латинском језику идеје можемо звати или ’формама’ (*formae*) или ’врстама’ (*species*), да би се видело да преводимо дословно. Ако их пак назовемо ’разлозима’ (*rationes*), истина је да се удаљујемо од особитости значења израза, пошто се на грчком језику ’разлози’ каже *logoi*, а не ’идеје’. Али, ако би ипак неко пожелео да користи израз ’разлог’ (*ratio*), он се неће противити самој ствари. Идеје су заправо извесне начелне (*principales*) форме, односно стални и непроменљиви разлози (*rationes*) (с)твар . Оне саме нису створене, и тиме вечне и постојеће увек у истом стању, садржане су у Божанском (раз)уму... Тако су и појединачне (с)твари створене у складу са сопственим разлогом.“<sup>25</sup>

Саме идеје су „по себи истините пошто су вечне и пошто увек остају исте и непроменљиве. Учествовањем у њима постоји све што на било који начин постоји.“ Учествовање је тако схваћено на платонистички начин као учествовање у свету идеја које представљају једину истину. Саме идеје су „у Богу“, па у том смислу можемо да разумемо када Августин говори о учествовању у Божијој суштини (*substantia Dei*). Само учествовање је устројено хијерархијски, што опет одговара неоплатонистичком концепту. Према Плотину, Једно је највише биће од кога произилазе сва остала бића у хијерархијском поретку. Како Андерсон примећује, код Плотина је „учествовање засновано на заједници у ’суштини’, пошто ствари учествују у платиновском Једном у смислу бивања шта оно јесте, у мери у којој то могу.“<sup>26</sup>

Ствари имају два начина постојања: један по сопственој природи, а други у идејама.<sup>27</sup> Августиново схватање има сличности и разлике у односу на неоплатонизам. Према Плотину, начин учествовања у Једном је нужно есенцијалистички, што је устројено његовим монизмом. То значи да учествовање у нечему значи *δύειν ἰσο* у чему се учествује, бити са тим суштински *ἰσῖο*. У креационистичком моделу, који имамо код Августина, чува се разлика између

<sup>24</sup> Августиново познавање Платона углавном је засновано на школским приручницима. Штавише, и када су му Платонов дијалози били доступни у преводу, ипак се и даље држао школског приступа. Но, оно што припада општим местима платонизма, свакако је сачувано. Детаљније о Августиновој рецепцији Платонове теорије идеја видети у Gerard O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1987), 189–199.

<sup>25</sup> *De diversis Quaestionibus octoginta tribus* 46, PL 40, 30: Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur... Singula igitur propriis sunt creata rationibus.

<sup>26</sup> James F. Anderson, *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay* (Hague: Martinus Nijhoff, 1956), 56.

<sup>27</sup> *In Evangelium Ioannis tractatus* I, 17.

онога који учествује и онога у чему учествује. „Небеса и земља су од Бога јер их је Он створио, али нису из Бога, пошто нису од Његове суштине.“<sup>28</sup> Следећи одељак добро илуструје Августиново схватање учествовања: „Господ Исус Христос ... усадио је у нас да душа људска те уједно душа разумна, која је у човеку а не у животињи, оживљује, пребива у блаженству и просвећује се једино од саме суштине Божије... Опет, лепота душе, којом она бива благословена, не може настати другачије него учествовањем у оном увек живом животу, и непроменљивој и вечној суштини која је Бог... То је хришћанска вера да се поштује један Бог, а не многи, пошто душа не може другачије да буде благословена осим једним Богом. Она бива благословена учествовањем у Богу. Нејака душа не постаје (или: не бива) благословена учествовањем у светој души, нити света душа бива благословена учествовањем у анђелу. Већ, ако нејака душа тражи да буде благословена, онда нека тражи оно чиме је благословена света душа. Не би ти могао задобити благослов од анђела, већ, одакле га је задобио анђеоло, одатле си и ти. На основу оваквих премиса, и то чврсто установљених, словесној души благослов (блаженство) даје једино Бог; једино душа оживљује тело, и уз то, она је нека средина између Бога и тела. Напрегните се и размишљајте са мном ... и сходно [сопственим] силама копамо док не стигнемо до стене. Реч је Христос, Реч Божија Христос је у Бога, Реч је Христос и Бог је Реч, Христос је и Бог и Реч је један Бог. ... али није Христос само *јер је Реч ѿосѣала ѿ тело, и настѣанила се међу нама* (Јн 1, 14): дакле, Христос је и Реч и тело.“<sup>29</sup>

У складу са платонистичким наслеђем, учествовање је схваћено статички, пошто су идеје у којима створена бића треба да учествују статичне. То опет конституише пасивност учесника у односу на оно у чему учествују. Јасно је да Августиново схватање о овом питању не може да се посматра одвојено од његовог учења о предестинацији. Идеја о предодређености се тачно уклапа са

<sup>28</sup> *De Natura Boni*, I: PL 42, 551: *Ex ipso enim caelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua.*

<sup>29</sup> *In Evangelium Ioannis Tractatus* 23.5: *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) xxxvi. 235–6: Dominus Iesus ... insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei; ... beatitudinem tamen eius qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis aeternamque substantiae, quae Deus est... Haec est religio Christiana, ut colatur unus Deus, non multi dii; quia non facit animam beatam nisi unus Deus. Participatione Dei fit beata. Non participatione sanctae animae fit beata infirma anima, nec participatione angeli fit beata sancta anima; sed si quaerit beata esse infirma anima, quaerat unde beata sit sancta anima. Non enim beatus effeceris ex angelo tu; sed unde angelus, inde et tu. His praemissis atque firmissime constitutis, animam rationalem non beatificari nisi a Deo, corpus non vegetari nisi per animam, atque esse quamdam medietatem inter Deum et corpus, animam; intendite et recolite mecum ... et pro viribus fodimus, donec ad petram perveniamus. Verbum Christus, Verbum Dei Christus apud Deum, Verbum Christus et Deus Verbum, Christus et Deus et Verbum unus Deus...; quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 14): ergo et Verbum et caro Christus.



пасивизацијом човека. Последице пада су код Авустина превасходно схваћене као неспособност или трајна слабост људске воље, а тиме и слободе.<sup>30</sup> Творевина је више позвана да на пасиван начин прихвати, односно прими оно што долази од Бога. Овај пасивни аспект учествовања постоји већ код Светог Амвросија, што, имајући у виду његов утицај на Авустина, није без значаја.<sup>31</sup> Учествовање код Авустина има двоструко значење. Пошто човека и свет види као творевину Божију, он се ту одваја од платонистичког, тачније *илойиновској* схватања света као еманације. Међутим, творевина је и даље схваћена као одраз више стварности. Када Августин каже да је „наше просвећење учествовање у Речи, односно у оном Животу који је светлост људима“: *illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitae quae lux est hominum*,<sup>32</sup> учествовање је схваћено у смислу платонистичке сенке. Наша истина је само учествовање у Истини, лепота представља учествовање у лепоти, а такође и врлина јесте учествовање у Ономе који је сама врлина, како примећује Жилсон.<sup>33</sup>

## DEUS HUMILIS

Схватање Христа као посредника између Бога и творевине представља део предања Цркве од најранијих времена, па није чудно што га налазимо и код Авустина. Његово схватање учествовања у божанском животу и обожења тесно је повезано са Христовим посредовањем. У теолошкој примени идеје посредовања постојало је снажно искушење увођења субординације у божански живот, што Августин пажљиво настоји да избегне: „Не би могло бити посредника између Бога и Бога јер је Бог један: *иосредника иак нема иге је један* (Гал. 3, 20), пошто међе има међу некима. ... Управо тако је једин(ородн)и Син Божији сачињен као посредник Бога и људи, будући да је Реч Божија Бог у Бога [Оца], и [да је] Своје величанство све до у људски род положио, и људску нискородност све до у божанску довео, да би човек, по Богу изнад људи, био посредник Бога и људи.“<sup>34</sup> Августин снажно наглашава трансцендентност Божију у односу на

<sup>30</sup> Paul M. Collins, “Between Creation and Salvation: Theosis and Theurgy”, in *Theōsis. Deification in Christian Theology*, Vol. II, ed. Vladimir Kharlamov (Eugene–Oregon: Pickwick Publications, 2006), 96.

<sup>31</sup> Gerald Boersma, “Participation in Christ: Psalm 118 in Ambrose and Augustine”, *Augustinianum* 54, no. 1 (2014): 174.

<sup>32</sup> *De Trinitate* IV, 2, 4; PL 42, 889. Упоредити Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Vintage Books, 1960), 105.

<sup>33</sup> Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, 131. Боерзма скреће пажњу на исказ из Августиновог тумачења 118. Псалма: „Нити једно створено биће, чак ни оно рационално, није извор сопствене светлости. Она је ужежена учествовањем у вечној истини“ — *participatione sempiternae veritatis accenditur*, *En. Ps.* 118, 23, 1; Boersma, “Participation in Christ: Psalm 118”, 192.

<sup>34</sup> *Expositio epistolae ad Galatas* 24.5: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) lxxxiv. 86, 87: *Mediator ergo inter Deum et Deum esse non posset, quia unus est Deus: mediator autem unius non est, quia inter aliquos medius est. ... (8) Sic itaque unicus Filius Dei, mediator Dei et hominum*

створену природу. Тајна оваплоћења свој разлог има управо у посредовању између створене и нестворене природе. „Ми нисмо по природи Бог; по природи смо људи; а нисмо због греха. Стога је Бог, поставши човек праведан, дошао [међу људе] од Бога [Оца] ради грешника. Наиме, грешник не наликује Праведнику, већ човек човеку. Зато је, придружујући нам се подобием свога човештва, уклонио [са нас] неподобност наше неправедности, и поставши учесник (*particeps*) наше смртности, и учинио нас учесницима свога Божанства.“<sup>35</sup>

Христово посредовање је стварно, а не привидно. Августин инсистира на стварном испражњењу Логоса, који уистину постаје човек. Син Божији постаје човек, подвргава се *кенози* како би на тај начин омогућио спасење и обожење човека.<sup>36</sup> Кенозу Сина Божијег Августин описује врло живим изразима: „Учитељ понизности, учесник у нашој немоћи, дарујући нам учешће у Свом божанству, сишавши овде да животу учи, буде Пут, сматрао је Сопствено унижење максимално вредним нас.“<sup>37</sup> Кеноза као *Deus humilis* код Августина је схваћено у претежно етичком смислу. Као *Doctor humilitatis*, Христос је онај који нас подучава понизности.<sup>38</sup> Понизност му није само омогућила да постане човек и буде распет, већ и да живи људски живот који је покретан Духом Светим, односно који је етички савршен.<sup>39</sup> Касније инсистирање на понизности, као етичкој хришћанској врлини, утемељено је на оваквом концепту кенозиса. Ту се уочава и естетски паралелизам, који има онтолошко значење. Поставши човек, Логос се поистовећује са нашом ругобношћу, али та ругобност, будући знак јединства, у ствари, представља утемељење наше лепоте: „Христова ругобност те је саздала јер, да Он није пожелео да постане ругоба, ти не би примио васпостављење обличја које си изгубио. Зато је на крсту висила ругоба, а њена ругобност била је наша лепота. Држимо се, стога, у овоме животу ругобности Христове.“<sup>40</sup>

factus est, cum Verbum Dei Deus apud Deum et maiestatem suam usque ad humana deposuit, et humilitatem humanam usque ad divina subvexit, ut mediator esset inter Deum et homines; homo per Deum ultra homines.

<sup>35</sup> *De Trinitate* IV. ii. 4: CCSL I.164: Deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit nos participes divinitatis suae.

<sup>36</sup> Упоредити Stephen Pardue, “Kenosis and its Discontents: Towards an Augustinian Account of Divine Humility”, *Scottish Journal of Theology* 65, no. 3 (2012): 271–288.

<sup>37</sup> *Enarrationes in Psalmos* 58, 5.1.7: CCSL xxxix. 734: Doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae divinitatis, ad hoc descendens ut viam doceret et via fieret, maximesuam humilitatem nobis commendare dignatus est.

<sup>38</sup> *De sancta virginitate*, 31.

<sup>39</sup> Pardue, “Kenosis and its Discontents”, 277–278.

<sup>40</sup> *Sermones* 27. vi. 6. CCSL xli. 365: Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo vita deformem Christum teneamus.

## УСВОЈЕЊЕ — НОМО АСЕРТУС

Усвојење представља за Августина посебан вид благодати Божије. И платонисти и Августин су сагласни да човек треба да постане „као Бог“. Међутим, Августин, сходно хришћанском предању, сматра да између Бога и човека постоји суштинска разлика, тако да је неопходно Божије дејство како би јаз могао да буде премошћен. Усвојење човека у Христу јесте то Божије дејство, којим се, како примећује Рист, „уклања свака несличност, што нам допушта да учествујемо у божанству Бога“.<sup>41</sup> Према Августину, усвојење је оно што човек *ѝрима*: „*Да ѝримимо усиновљење*“, каже Апостол (Гал. 4, 5). Он користи реч *усвојење* да бисмо јасно разумели да је Син Божији једини Син. Јер ми смо синови Божији захваљујући доброту и вредности Његовог милосрђа, док је он Син по природи, Који је оно што је и Отац [по природи]. Не каже ни *ѝрихвѝиммо*, већ *ѝримимо*, како би тиме показао да смо синовство изгубили у Адаму, од кога смо смртни. ... Наиме, одавде ми примамо усвојење зато што Он Једин(ородн) и није презрео да учествује у нашој природи наставши од жене, како не би био само Јединородни немајући браће, већ да би постао и прворођени међу многим браћом.“<sup>42</sup> Благодат, на којој Августин толико инсистира, има функцију очувања Божије трансценденције и представља кључну разлику између Августина и платонистичког наслеђа: „*Рекох: боѝови сѝе и синови Вишњеѝа сви. Али ѝеѝе умреѝи као људи, и ѝаѝѝеѝе као један од кнежева.*“ Јасно је, дакле, пошто каже да су људи богови, да су они Његовом благодаћу обожени, а не стога што су рођени од Његове суштине. Јер оправдава Онај Који је праведан по себи, а не од другог, и обожује Онај Који је Бог по себи, а не учествовањем у другоме. Тако Онај Који оправдава сам Он и обожује, пошто оправдањем чини (људе) синовима Божијим. Наиме, дао им је моћ да постану синови Божији. Ако смо постали синови Божији, постали смо и богови. Али, то је својство благодати која усиновљује, а не природе која рађа.“<sup>43</sup> Обожење се догађа

<sup>41</sup> John M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 259–260. Упоредити *De Trinitate* 4.2.4.

<sup>42</sup> *Expositio epistolae ad Galatas* 30.6: CSEL lxxxiv. 96: *Ut adoptionem, inquit, filiorum recipiamus. Adoptionem propterea dicit ut distincte intelligimus unicum Dei Filium. Nos enim beneficio et dignatione misericordiae eius Filii Dei sumus, ille natura est Filius, quid hoc est quod Pater. (7) Nec dixit: accipiamus sed recipiamus, ut significaret hoc nos amisisse in Adam, ex quo mortales sumus. ... (10) Hinc enim adoptionem recipimus, quod ille unicus non dedignatus est participationem naturae nostrae factus ex muliere, ut non solum unigenitus esset, ubi fratres non habet, sed etiam primogenitus in multis fratribus fieret.* Упоредити *In Evangelium Ioannis tractatus* 2.13. CCSL xxxvi. 17: Ако неко има само једног сина, онда се њему више радује, пошто ће само он добити сва његова добра и неће имати никог другог да са њим дели наслеђе, што би га учинило сиромашнијим. Није тако код Бога. Он је посало у свет самог свог јединог Сина, кога је родио и којим је све створио, како Он не био само један, већ како би усвојио браћу. Јер ми нисмо рођени Богу, како је то Јединородни, већ смо усвојени његовом благодаћу.

<sup>43</sup> *Enarrationes in Psalmos* 49. i. 2: CCSL xxxviii. 575–6: *Dii estis, et filii Excelsi omnes; vos autem ut homines moriemini, et sicut unus ex principibus cadetis. Manifestum est ergo, quia homines dixit deos,*

путем усвојења, што представља посебну дожанску благодат, која утврђује разлику по суштини – *ex gratia sua deificatos, non de substantia*. „Бог жели да те начини Богом, али не по природи, попут Онога Кога јесте родио, већ Својим даром и усвојењем. Јер, као што је Он својим човештвом постао учесник твоје смртности, тако и тебе величањем чини учесником своје бесмртности.“<sup>44</sup>

## ОПРАВДАЊЕ

Могућност обожења је, дакле, утемељена на могућности да човек буде усвојен од Бога, а то усвојење је пак омогућено оваплоћењем. Међутим, на путу обожења стоји и грех као препрека. Платонов позив из *Теејшејџа* (176В) да човек, кроз морално уподобљење, треба да постане као Бог имао је снажан одјек код Августина, где је реинтерпретиран у хришћанском контексту.<sup>45</sup> Потребно је да човек буде очишћен од греха како би се на тај начин вратио у средње стање, па да тек онда буде уздигнут у више. Оваплоћење тако има двоструку улогу оправдања и обожења човека. „Он Јединородни је дошао разрешити [наше] грехе којима смо били (при)везани да нас не би усвајао због греховних препрека [= да не испадне да нас усваја због тога]: нас је зажеleo да учини својом браћом, Сам је [наше грехе] разрешио и учинио нас својим сунаследницима.“<sup>46</sup> „Као што је једна ствар немати грозницу, а друга ствар је задобити здравље након онемоћалости која је изазвала грозницу. Једна је ствар извадити стрелу заривену у тело, а друга је рану сходном терапијом исцелити. Тако је почетак лечења у уклањању узрока слабости, а то се савршава опраштањем свих греха; следи исцељење саме слабости, што се постиже постепеним напредовањем у обновљењу лика.“<sup>47</sup> Код Августина је могуће уочити два различита смисла

---

*ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri. Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis non naturae generantis.*

<sup>44</sup> *Sermones* 166. iv. 4: PL 38, 909: Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae.

<sup>45</sup> John F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers* (Villanova: Villanova University Press, 1967), 40. Занимљиво је да је само Августиново преобраћење било аксетско, *Conf.* 8.12.29. Упоредити George E. Demacopoulos, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 84.

<sup>46</sup> *In Evangelium Ioannis tractatus* 2.13: CCSL xxxvi. 17: Ille enim venit Unigenitus solvere peccata, quibus peccatis implicabamur, ne adoptaret nos propter impedimentum eorum: quos sibi fratres facere volebat, ipse solvit, et fecit cohaeredes.

<sup>47</sup> *De Trinitate* XIV. xvii. 23: Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis.

оправдања, од којих се први односи на опраштање греха, првенствено првородног греха, које се задобија крштењем, док се други смисао тиче обнављања воље.<sup>48</sup> Да би човек могао да сагледава Бога, мора бити праведан. Праведност (*iustitia*) јесте да се сваком бићу да оно што му припада, а према Августину је то љубав, која је заповеђена у Светом Писму. Пошто ми, због пада и искварености воље, нисмо способни да будемо праведни, оваплоћени Син Божији је тај који за нас испуњава праведност и тако нас оправдава пред Богом.<sup>49</sup> Због греха, човек је неспособан да жели добро, па је Бог тај који му својом благодаћу омогућава да задобије исправно хтење. За Августина су обожење и оправдање блиско повезани, пошто у њима делује једна и иста сила која оправдава и која обожује, и у том смислу је обожење, у ствари, врхунац оправдања.<sup>50</sup>

#### CORPUS ANIMALE — CORPUS SPIRITALE

Занимљиво је како Августин на почетку кратког списка који се бави браком поставља питање размножавања људи: „Како би могло бити потомака првих људи да они нису сагрешили? Бог их је благословио речима: *’Рађајте се и множите се и најуниште земљу’* (Пост 1, 28). Али, пошто је њихово сагрешење за тела смртност, полно сједињавање је могуће само смртним телима.“<sup>51</sup> На питање које је поставио Августин не даје коначан одговор, али даје неке предлоге. Или је Бог планирао неки други начин умножавања броја људи за случај да нису згрешили, или благослов има фигуративно значење, или би се људи размножавали и без пада, пролазећи кроз одрастање, али не би старили и умирали, него би на крају били преобразени у „духовно тело“. У каснијим списима прихвата ово становиште, што указује на то да се његово гледиште мењало у правцу прихватања човекове телесности, а то је чињеница која је важна за сагледавање његове антропологије, али и разумевање тајне спасења и обожења.<sup>52</sup>

Коначни циљ обожења према Августину јесте задобијање бесмртности као нечега што по природи не припада створеном бићу. „Стога, ако је Он лично исти тај који јесте и ниједним [својим] делом не може да се промени, учествовањем у Његовом божанству и ми ћемо бити бесмртни у вечном животу. И

<sup>48</sup> Charles P. Carlson, *Justification in Earlier Medieval Theology* (Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 70. Упоредити Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 248.

<sup>49</sup> Lewis Ayres, “Augustine on Redemption”, in *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey (Oxford: Blackwell Publishing, 2012), 419.

<sup>50</sup> Boersma, “Participation in Christ: Psalm 118”, 188.

<sup>51</sup> *De Bono Coniugali* 2.2: unde primorum hominum proles posset existere, quos benedixerat Deus dicens: Crescite et multiplicamini et implete terram, si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit.

<sup>52</sup> David G. Hunter, “Augustine on the Body”, in *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey (Oxford: Blackwell Publishing, 2012), 353–364.

тај залог нам је дао Син Божији ... да пре него што ми постанемо учесници у Његовој бесмртности, прво Он сам постане учесник у нашој смртности. Јер, као што је Он постао смртан, не по својој суштини већ по нашој, тако ћемо и ми постати бесмртни, не по својој суштини већ по Његовој.<sup>53</sup> Обожењем ће људска природа задобити атрибуте који јој изворно не припадају. „Почујте у Псалмима: *Рекох: дојови сїе и синови Вишњеїа сви*. Тако, овде нас Бог позива да не будемо људи. Но, тада, у бољем [стању] нећемо бити људи уколико претходно не схватимо да јесмо људи, односно да се до те висине уздигемо из ниско(родно)сти. Да не бисмо, мислећи о себи да смо нешто, пошто смо ништа, не само одбацили оно што нисмо већ и изгубили оно што јесмо.“<sup>54</sup> Августин јасно говори о промени човека у обожењу: „И ми смо Његовом благодаћу постали оно што нисмо били — синови Божији. А били смо нешто, и то нешто управо много незнатније — синови људски. Стога је Он сишао да бисмо се ми узнели. А Он, остајући у својој природи, постао је учесник наше природе да бисмо ми, остајући у својој природи, постали учесници Његове природе. И не само то: Њега учешће у нашој природи није учинило горим, док је нас учешће у Његовој природи учинило бољим.“<sup>55</sup> Но, да ли се то што нисмо, а што ћемо постати односи само на бесмртност или је реч о још неким променама? Изгледа да се Августин овде поново приближава платонистичком схватању материје, која мора бити спиритуализована, пошто је као таква неподесна за обожени начин постојања. „Стога се ми, од искони грешни, нећемо обновити у некадашње душевно (анимално) тело, у којем је био Адам, већ у боље — духовно тело, када будемо једнаки анђелима Божијим, удешени за обитавање на небу, где нећемо имати потребе за пропадљивом храном.“ Стога ћемо се обновити духом наше душе (= нашег дића), последујући лику Њега који нас је створио, а који је Адам изгубио сагрешењем. А обновимо се и телом када се ово пропадљиво заодене у непропадљивост, да би настало духовно тело, у које се Адам још није био изменио (= преобразио), мада је требало да се измени/

<sup>53</sup> *Enarrationes in Psalmos* 146. v. 11: CCSL xl. 2130: Igitur si ipse idem ipse est, et mutari ex nulla parte potest; participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam. Et hoc nobis pignus datum est de Filio Dei, quod iam dixi Sanctitati vestrae, ut antequam efficeremur participes immortalitatis ipsius, fieret ipse prius particeps mortalitatis nostrae. Sicut autem ille mortalitatis, non de sua substantia, sed de nostra, sic nos immortales, non de nostra substantia, sed de ipsius.

<sup>54</sup> *In Evangelium Ioannis tractatus* 1.4: CCSL xxxvi. 2: Audite in psalmis: Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes. Ad hoc ergo vocat nos Deus, ne simus homines. Sed tune in melius non erimus homines, si prius nos homines esse agnoscamus, id est, ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus: ne cum putamus nos aliquid esse, cum nihil simus, non solum non accipiamus quod non sumus, sed et amittamus quod sumus.

<sup>55</sup> *Ep.* 140. iv. 10: CSEL xlv. 162: nos quoque per eius gratiam facti sumus, quod non eramus, id est filii dei; sed tamen aliquid eramus, et hoc ipsum aliquid multo inferius, hoc est filii hominum. descendit ergo ille, ut nos ascenderemus, et manens in sua natura factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius, non tamen sic; nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriore, nos autem facit naturae illius participatio meliores.

преобрази да није сагрешењем заслужио смрт чак и душевног (анималног) тела.<sup>56</sup> Овде Августин заиста може да подсети на Оригена. Да *Imago Dei* никако не може бити повезан са телом, Августин је могао да научи већ од Амвросија.<sup>57</sup> Обожење укључује и спиритуализацију материјалног. Међутим, епископ Ипона је промишљен теолог који настоји да објасни „спиритуализацију“ тела у складу са библијским и предањским учењем Цркве: „Стога су и названа духовним јер ван сваке сумње имају бити тела, не духови. ... да нам се ништа у нама не противи.“<sup>58</sup> Тело, дакле, неће нестати, али ће престати да буде сметња души у њеном блаженству.<sup>59</sup> У списима из зрелог доба Августин је кроз стање тела након васкрсења изнашао начин да опише и стање блажених и стање проклетих. И у једном и у другом случају душа ће бити трајно сједињена са телом: „Тада ће се душа са таквим телом спојити и на такав начин да ту свезу, као што неће разрешити проток времена, неће нарушити никакав бол.“<sup>60</sup> Блажене неће искушавати насилно одвајање душе и тела, док ће код проклетих душа и тело бити насилно спојени, односно душа ће бити држана у телу против своје воље, тако да ће душа осећати бесконачан бол. Августин на врло оригиналан начин настоји да сачува стварност тела након васкрсења, а да га истовремено лиши оних аспеката који га, као материјално, чине препреком јединству са Богом. Обожено тело је стога духовно тело.

## ЕКЛИСИОЛОГИЈА

У раним списима Августин није придавао превелику пажњу еклисиолошком и светотајинском аспекту спасења, већ га је схватао више на платонистички начин, као контемплативно приближавање и уподобљење Богу. У каснијим списима се то мења и он много више инсистира на еклисиологији као путу обожења.

Августин је своју еклисиологију највише развио кроз сукоб са донатистима,

<sup>56</sup> *De Genesi ad Litteram* VI. xxiv. 35. CSEL xxviii (1), 196–7: renouabimur ergo a uetustate peccati non in pristinum corpus animale, in quo fuit Adam, sed in melius. id est in corpus spiritale, cum efficiemur aequales angelis dei, apti caelesti habitationi, ubi esca, quae corrumpitur, non egebimus. renouabimur ergo spiritu mentis nostrae secundum imaginem eius, qui creauit nos, quam peccando Adam perdidit. renouabimur autem etiam carne, cum hoc corruptibile induet incorruptionem, ut sit spiritale corpus, in quod nondum mutatus, sed mutandus erat Adam, nisi mortem etiam corporis animalis peccando meruisset.

<sup>57</sup> Амвросије, *in psalm* 118 5, 32: Уздигни ум свој и користи свој природни разум. Начињен си по слици Божијој. Мораш да тражиш ствари које су више, а не оне које су ниже, свијајући свој врат да прими тежину овог света. Упоредити Voersma, “Participation in Christ: Psalm 118”, 177.

<sup>58</sup> *Enchiridion*, 91. Ово је на прескок, па стављам цео пасус да видиш контекст: Propter quod et spiritalia dicta sunt, cum procul dubio corpora sint futura, non spiritus ... ut nihil nobis repugnet ex nobis.

<sup>59</sup> Margaret R. Miles, *Augustine on the Body* (Missoula: Scholars Press, 1979), 117.

<sup>60</sup> *De Civitate Dei*, 21.3: Tunc autem tali corpori anima et eo connectetur modo, ut illud vinculum, sicut nulla temporis longitudine solvetur, ita nullo dolore rumpatur.

због чега је код њега посебно изражено инсистирање на јерархијском устројству. Такође је присутна есхатолошка тензија између Цркве каква је сада (*qualis nunc est*) и каква ће бити (*qualis tunc erit*). Према Августину, „Црква укључује читаво човечанство, које је Христос искупио и које је сједињено дејством Духа Светога, који кроз милосрђе обитава у њеним члановима.“<sup>61</sup> У том контексту је Августин развио и специфичну сакраменталну теологију, а неки његови закључци су оставили значајан траг у каснијем развоју хришћанске теологије. Учио је о делотворности Тајни без обзира на морални статус свештеника који Тајну савршава.<sup>62</sup> Христос је тај који је стварни извршитељ Тајни, па тако Августин разликује служење или вршење Тајне (*ministerium*) од силе (*potestas*) самог вршења.

Павловско виђење Цркве као тела Христовог схвата дословно. Христос као глава већ је на небу, док је тело још увек на земљи. Ту видимо једну линеарну есхатологију, при чему се историја креће ка свом коначном крају и испуњењу. Можда би чак било правилније да Августинову есхатологију означимо као *вершикалну*, пошто је Христос као глава већ на небу, дакле, у реалности која је већ сасвим конституисана, док створења ходе ка тој реалности као свом циљу. „Стога, пошто је то тело примило васкрсење и живот вечни, које је умало и оживљено вазнело се на небо, то је и нама обећано. Очекујемо само наслеђе, живот вечни. Али до сада га није примило читаво тело пошто је глава на небу, удови још увек на земљи. Нити само глава има да прими наследство, а удови да буду остављени. Читав Христос има примити наслеђе — читав по човештву, односно и глава и тело.“<sup>63</sup>

### ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Након изнетог можемо поново да поставимо питање да ли код Августина заиста можемо да пронађемо учење о обожењу? Од значајне помоћи могу да буду примедбе које даје Халонистен у свом изврсном прегледном чланку.<sup>64</sup> Наиме, он примећује да, ако се термин *обожење* повеже са терминима као што су *усвојење*, *усиновљење*, *јединство са Бојом* и томе слично, сасвим је јасно да ћемо о

<sup>61</sup> Alexander Evers, “Augustine on the Church (Against the Donatists)”, in *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey (Oxford: Blackwell Publishing, 2012), 384.

<sup>62</sup> *De Baptismo*, 3.10.15; *Contra Litteras Petilianus*, 3.49.59.

<sup>63</sup> *Sermones* 22. x. 10. CCL xli. 300–1: Quia ergo accepit resurrectionem et vitam aeternam caro illa, quae resurrexit et vivificata ascendit in caelum, hoc nobis promissum est. Ipsam hereditatem exspectamus, vitam aeternam. Adhuc enim non totum corpus accepit, quia caput in caelo est, membra adhuc in terra sunt. Nec caput solum accepturum est hereditatem, et corpus relinquetur. Totus Christus accepturus est hereditatem, totum secundum hominem, id est, caput et corpus.

<sup>64</sup> Gösta Hallonsten, “Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity”, in *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen (Madison, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 283–284.



томе наћи материјала код сваког хришћанског мислиоца, без обзира на време и теолошке склоности. У том смислу, он предлаже методолошко разликовање између *мошви* и *учења*. Све сабравши, можемо рећи да код Августина *мошви* обожења свакако постоје. Када је пак реч о *учењу*, оно се не јавља као самостално и јасно дефинисано већ у функцији објашњења тајне спасења. То објашњава и поменуто слабу учесталост самог појма у његовим списима. Иако је јасно да учесталост употребе појма као таквог не може бити кључни аргумент, пошто се могу понудити различити уверљиви разлози његовог помањкања, који не подразумевају маргиналност самог проблема, ипак то јесте извесан показатељ референтног оквира у коме се проблем разматра.

Да сумирамо, концепт обожења свакако постоји код Августина и експлицитно и имплицитно. Он обожење разуме на основу платонистички схваћеног појма учествовања. Ипак, платонистичко објашњење код Августина је доживело две кључне промене. Прва је везана за чињеницу створености света, а друга за оваплоћење. Учествовање потребује посредника, који је истинити Бог који је постао истинити човек. Августинова христологија је сасвим православна. Христос је посредник обожења човека и то посредништво је двоструко. Он је искупитељ од греха и онај који сједињује човека са Богом. То сједињење је за Августина светотајинско.<sup>65</sup>

Августиново схватање обожења се ипак разликује од онога које налазимо код источних отаца, посебно Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника. Обожење се на Истоку вазда тицало способности људске личности, док је код Августина фокус на благодати као спољашњем елементу у односу на човека.<sup>66</sup>

Одговор на питање о значају и месту обожења у Августиновом учењу стога мора бити балансиран. Заиста, обожење за Августина није нешто узгредно нити безначајно. Ако имамо у виду предочену анализу, аргументи уверљиво указују на то да је тема обожења присутна и онда када сам израз није коришћен. То не допушта да обожење прогласимо споредним и небитним делом Августинове теологије. Међутим, упркос значају које обожење има код Августина у контексту његове сотириологије, у самој сотириологији идеја трансцендирања створене природе није до краја разрађена. Спасење за Августина свакако подразумева обожење, али је оно сведено на блаженство бесмртности. Августин никада не би могао да са Светим Максимом утврди да ће творевина постати не само бескрајна већ и *десјочейна*.<sup>67</sup> Оваква тврдња би Августину вероватно звучала бесмислено, ако не и богохулно.

<sup>65</sup> Упоредити Александар Милојков, „Личност и суштина у христологији Светог Августина“, *Богословље* LXXVI/2 (2017): 94.

<sup>66</sup> Brian E. Daley, “Making Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation”, in *Orthodox readings of Augustine*, ed. George Demacopoulos (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2008), 117.

<sup>67</sup> *Questiones ad Thalassium* 59: PG 90, 617D.

Код Августина је обожење схваћено на статички начин, у смислу да вечне идеје о створењима које су у Богу унапред одређују шта творевина на крају треба да буде. Читав процес обожења или спасења јесте процес повратка изворном нацрту, који је такав какав јесте. Августинова идеја о предестинацији се зато сасвим природно уклапа у његов сотириолошки модел. Код Светог Максима, захваљујући његовој идентификацији логоса Божијих са жељама, а не идејама Божијим, обожење је схваћено као динамички процес у коме творевина учествује активно не само у погледу прихватања онога што је на идејном плану одређено већ и у ризику који Бог прихвата у погледу остварења сопственог плана.<sup>68</sup> Управо статичност Августиновог схватања обожења имплицира и његов јуридикчки карактер. Последња истина ствари је утврђена на почетку и због тога тај почетак јесте мера свега. Статичност се, дакле, огледа у томе што је крај одређен почетком. Бог је спасене предодредио за спасење, а проклете за проклетство. Стога су и почетак и крај „фиксирани“, представљају објективну чињеницу, уз сва Августинова настојања да сачува концепт слободне воље. Јуридикчност произилази из оваквог модела управо стога што је она могућа само тамо где постоје објективне датости. Августинова теорија о предестинацији настаје као његов покушај теодицеје и одговора на питање откуда зло у свету. Он одговор изналази у стварању слике света, која наравно укључује и одговарајуће виђење спасења, која је рационално схватљива, описива и предвидива. На тај начин је могуће успоставити јуридикчке критеријуме који у потпуности кореспондирају са есхатолошком реалношћу. На хришћанском Истоку је пак преовладавало схватање да није могуће успоставити прецизне и јасне критеријуме који би недвосмислено одговорили на питање ко ће се спасти. Августин је ту сасвим сигуран. Тако јуридикчки приступ постаје не само могућ већ и нужан, односно главни садржај поруке Јеванђеља. С друге стране, такво схватање есхатологије је одредило и Августинов однос према историјским збивањима, у коме јуридикчност преовладава.<sup>69</sup>

Пасивност обожења код Светог Августина огледа се у томе што је човек пасивни прималац дароване благодати. Наравно, он дела у складу са примљеном благодаћу, али његово деловање је предодређено у оној мери у којој је предодређено и његово спасење, односно проклетство, уколико није прималац благодати.<sup>70</sup> Код Светог Максима, а свакако и код Светог Григорија Ниског,

<sup>68</sup> О томе опширније видети у Александар Ђаковац, *Речено и неизрециво: дискурзивносћ азмајске онџолоије у айорейици Свејој Максима Исјоведника* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду и Институт за теолошка истраживања, 2018), 80–96.

<sup>69</sup> Августин је с временом заузимао све искључивију позицију. Док се у време сукоба са донаристима противио њиховом насилном преобраћању, у свом последњем делу сматра да је оно пожељно, *Retractationum*, 2, 31. Могуће без довољно основа, али ова његов одлука је навођена као почетак ужаса инквизиције у наредним вековима. Упоредити William C. Placher, *A History of Christian Theology. An Introduction* (Louisville: The Westminster Press, 1983), 115.

<sup>70</sup> Парадоксално, човек је способан само да греша — заправо, само онда када почне да греша. Након тога, пада под власт греха. Опширније о томе видети Aleksandar Đakovac, "Apocatastasis

пасивност је оно што следује тек на крају, када обожење буде остварено. Па и тада та пасивност важи само на нивоу природе, али не и на нивоу ипостаси, која наставља да се креће. (Управо је то суштина концепата *εικείνας* код Григорија и *вечнокрећућеї мированье* код Светог Максима.) Логоси код Максима, за разлику од платонског концепта, нису напросто датости већ жеље Божије за творевину, у чијем остварењу човек игра активну улогу. Њему је, као Оваплоћеном Сину, који се након Вазнесења јавља у историји као мноштво, односно као Црква, дато да учествује у делу спасења не само као реципијент већ као активни и стварни саделатник.<sup>71</sup>

Августинов хришћански платонизам ипак није толико различит од хришћанског платонизма источних отаца. Као и они, он настоји да га усагласи са библијским открочењем и у доброј мери у томе успева. Нека решења која нуди, нпр., везано за природу тела након васкрсења, могу да послуже као основа балансираног приступа проблему који на Истоку никада до краја није решен. С друге стране, теологија личности, утемељена на постигнућима кападокијских отаца, могла би плодно да се повеже са Августиновим решењима, посебно у контексту еклисиолошке димензије обожења, на којој Августин инсистира.<sup>72</sup> Недостатак стварне рецепције персонологије Кападокијаца код Августина огледа се у статичности и јуридичности његове сотириологије. Обожење је код њега схваћено као (благодатно и предодређено) усклађивање са прототипом и у том смислу недостаје му тензија неизвесности која је присутна код источних отаца.

Због тога није случајно што је у потоњим временим сама идеја обожења на Западу поимана као учење својствено телогји Истока.<sup>73</sup> С друге стране, остаје чињеница да, иако у другачијем референтном оквиру, Августин јасно говори о обожењу. Аутори студија које тај аспект наглашавају стога с правом истичу значај оваквих увида за боље међусобно разумевање хришћана Истока и Запада.

and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies", *Bogoslovska smotra* 4 (2016): 813–826.

<sup>71</sup> Више о томе видети у Ђаковац, *Речено и неизрециво*, 129–134.

<sup>72</sup> Чињеница претераног инсистирања на јединству Божијем на темељу суштине, тако својствена латинској теологији и посебно Светом Августину, као и последице оваквог становишта по христологију и еклисиологију, а на концу и читаву теолошку мисао, не може бити занемарена. Ипак, звучи претерана оцена Атанасија Јевтића да је то знак „одступања од правилне црквене вере и теологије“, Атанасије Јевтић, „Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светоме Духу“, *Теолошки ђоїледи* 1 (1973): 35. Уосталом, чињеница да, и поред мањкавости у свом теолошком изразу, Августин никада није осуђен нити сматран неправославним, ни на Западу ни на Истоку, довољна је потврда његовог еклисијалног статуса. С друге стране, бројна мишљења многих отаца, ако би се подвргла ригорозној теолошкој провери, не би увек, а нарочито не би у сваком погледу, успела да је успешно прођу.

<sup>73</sup> Толефстен тачно примећује да и данас језик обожења „често звучи страно ушима оних које називамо 'западни хришћани', посебно када је представљен у облику хришћанског учења о спасењу, Torstein Theodor Tollefsen, "Theosis According to Gregory", in *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, eds. Jostein Børtnes and Tomas Hägg (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006), 258.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### BIBLIOGRAPHY

- Ђаковац, Александар. *Речено и неизречиво: дискурзивности азмајске онџолоџије у айорейџици Свейој Максима Исџоведника*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду и Институт за теолошка истраџивања, 2018.
- Јевтић, Атанасије. „Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светоме Духу“. *Теолошки џоџлеги* 1 (1973): 22–36.
- Милојков, Александар. „Личност и суштина у христологији Светог Августина“. *Боџословље* LXXVI/2 (2017): 79–101.
- Anderson, James. *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay*. Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- Ayres, Lewis. “Augustine on Redemption”. In *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey, 416–427. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.
- Barbarick, Clifford A. “‘You Shall Be Holy, For I Am Holy’: Theosis in 1 Peter”. *Journal of Theological Interpretation* 9, no. 2 (2015): 287–297.
- Boersma, Gerald. “Participation in Christ: Psalm 118 in Ambrose and Augustine”. *Augustinianum* 54, no. 1 (2014): 173–197.
- Bonner, Gerald. “Augustine’s Concept of Deification”. *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 369–86.
- Callahan, John F. *Augustine and the Greek Philosophers*. Villanova: Villanova University Press, 1967.
- Capanaga, Victorino. “La deification en la soteriologia agustiniana”. *Augustinus Magister* 2 (1954): 745–54.
- Carlson, Charles P. *Justification in Earlier Medieval Theology*. Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Chadwick, Henry. “Note sur la divinization chez saint Augustin”. *Revue des sciences religieuses* 76, no. 2 (2002): 246–48.
- Ciraulo, Jonathan. “Hans Urs von Balthasar’s Indifference to Divinization”. In *Mystical Doctrines of Deification Case Studies in the Christian Tradition*, eds. John Arblaster and Rob Faesen, 165–185. London: Routledge, 2018.
- Collins, Paul M. “Between Creation and Salvation: Theosis and Theurgy”. In *Theōsis. Deification in Christian Theology*, Vol. II, ed. Vladimir Kharlamov, 192–204. Eugene–Oregon: Pickwick Publications, 2012.
- Daley Brian. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Daley, Brian E. “Making Human Will Divine: Augustine and Maximus on Christ and Human Salvation”. In *Orthodox readings of Augustine*, ed. George Demacopoulos, 101–126. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2008.
- Demacopoulos, George E. *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Dunham, Scott A. *The Trinity and Creation in Augustine. An Ecological Analysis*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Ђakovac, Aleksandar. “Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen’s and Augustine’s Soteriologies”. *Bogoslovska smotra* 4 (2016): 813–826.

- Evers, Alexander. “Augustine on the Church (Against the Donatists)”. In *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey, 375–385. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.
- Gavriilyuk, Paul L. “The Retrieval of Deification: How a once-despised archaism became an ecumenical desideratum”. *Modern Theology* 25, no. 4 (2009): 647–648.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Vintage Books, 1960.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*, Vol. 2. Boston: Little, Brown, and Company, 1901.
- Haflidson, Ron. “We Shall Be That Seventh Day”. In *Deification in Augustine, Deification in the Latin Patristic Tradition*, ed. Jared Ortiz, 169–189. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Hallonsten, Gösta. “Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity”. In *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, 281–293. Madison, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- Henaut, Barry W. “Alexandria or Athens as the Essence of Hellenization. A Hellenian Responds to a Philosopher”. In *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World*, ed. Wendy E. Helleman, 99–106. Lanham: University Press of America, 1994.
- Hunter, David G. “Augustine on the Body”, In *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey, 353–364. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.
- Litwa, David. “The Deification of Moses in Philo of Alexandria”. *The Studia Philonica Annual* 26 (2014): 1–27.
- Marksches, Christoph. “Does It Make Sense to Speak about a ‘Hellenization of Christianity’ in Antiquity?”. *Church History and Religious Culture* 92, no. 1 (2012): 5–34.
- Meconi, David Vincent. *The One Christ: St. Augustine’s Theology of Deification*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2013.
- Meyer, John R. “Assumptio Carnis and the Ascent to God: Hilary’s Revision of Irenaeus’ Doctrine of Salus Carnis”. *Zeitschrift für antikes Christentum* 9, no. 2 (2006): 303–319.
- Miles, Margaret R. *Augustine on the Body*. Missoula: Scholars Press, 1979.
- Mosser, Carl. “The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification”. *The Journal of Theological Studies* 56, no. 1 (2005): 30–74.
- Müller, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1956.
- O’Daly, Gerard J. P. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Palakeel, Joseph. *The Use of Analogy in Theological Discourse: An Investigation in Ecumenical Perspective*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- Pardue, Stephen. “Kenosis and its Discontents: Towards an Augustinian Account of Divine Humility”. *Scottish Journal of Theology* 65, no. 3 (2012): 271–288.
- Pereira, Jairzinho Lopes. *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

- Placher, William C. *A History of Christian Theology. An Introduction*. Louisville: The Westminster Press, 1983.
- Ployd, Adam. *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Rosenberg, Stanley P. "Not So Alien and Unnatural After All: The Role of Deification in Augustine's Sermons". In *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought (Routledge Studies in the Early Christian World)*, eds. Mark Edwards and Elena Ene D-Vasilescu, 89–117. New York: Routledge, 2016.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Russell, Norman. *Fellow Workers With God: Orthodox Thinking on Theosis*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009.
- Scully, Ellen. *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*. Leiden–Boston: Brill, 2015.
- Studer, Basil. *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*. Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Teske, Roland. "Augustine's Epistula X: Another Look at 'Deificari in Otio'". *Augustinianum* 32 (1992): 289–299.
- Tollefsen, Torstein Theodor. "Theosis According to Gregory". In *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, eds. Jostein Børtnes and Tomas Hägg, 257–270. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006.
- Wild, Philip T. *The Divinization of Man According to, Saint Hilary of Poitiers*. Mundelein: Facultas Theologica seminarii sanctae Mariae ad Lacum, 1950.

## ST. AUGUSTINE: ADMIRABILE COMMERCIIUM AND DEIFICATION

ALEKSANDAR ĐAKOVAC  
 University of Belgrade  
 Faculty of Orthodox Theology  
 Belgrade  
 adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

*Summary:* The teaching of deification has long been emphasized as a peculiarity of Eastern Orthodox theology, which is unmatched by Latin fathers. Protestant theologians reduced this teaching to the influence of paganism and explained it as one of the indicators of the unhealthy Hellenization of Gospel science. According to the general agreement of contemporary scholars, St. Augustine not only speaks of deification but deification occupies a significant place in his theological system. We will try to analyze the most significant aspects of Augustine's teaching on deification in the context of his general theological position. ► *Key words:* deification, soteriology, participation, mediator, justification, Saint Augustine, Deus humilis, eschatology.