



УДК 272-18 Ричард од Сен-Виктора  
272:929 Ричард од Сен-Виктора  
DOI: 10.5937/sabornost2014095D  
Оригинални научни рад

Александар Ђаковац\*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

## Ричард од Светог Виктора: Личност и постојање

**Abstract:** Ричард од Светог Виктора је важна фигура у историји схоластике. У овом раду ћемо анализирати његово схватање личности, које је развио за потребе тријадологије. Посебност Ричардовог становишта огледа се у покушају утемељења односа као кључног онтолошког одређења личности. Ричард се у свом промишљању ослања на своје претходнике, пре свега Тертулијана, Августина и донекле на Анселма. Упркос ограничењима који произлазе из оваквог залеђа, Ричардови увиди су представљали новост у мисли западног хришћанства, а последице његовог учења нису никада до краја изведене.

**Key words:** Ричард од Светог Виктора, личност, персона, индивидуа, суштина, тријадологија.

Проблем личности је у хришћанству настао као последица покушаја да се откривена тројичност Бога објасни дискурзивно. На Истоку се овај процес одвијао кроз тријадолошке и христолошке спорове који су обележили историју Цркве раног периода. Кључан пробој су на овом пољу учинили Велики Кападокијци, поистовећењем израза *ἰσοςοιον* и *ιἰοςοια-сис*. Њихови напори су, очекивано, наишли на снажне отпоре, па су били принуђени да се бране од оптужби за тритеизам. Иако је њихово учење доживело пуну црквену рецепцију, било је потребно много деценија па и векова рада изврских теолога да би се њихово постигнуће применило на христологију. Тек су у новије време размотрене могућности систематске примене њиховог учења у областима антропологије и екслисиологије. Ипак, и након толико векова, можемо рећи да њихово учење још увек није у потпуности схваћено од стране многих теолога, чак и на изворном пољу тријадологије, а камоли на пољу христологије, антропологије и екслисиологије.<sup>1</sup>

\* adjakovac@bfspsc.bg.ac.rs. Orcid ID: 0000-0002-6582-5404

<sup>1</sup> Примера ради, тринитарна теологија Цркве разматра се у контексту њеног нормативног значаја за екслисиологију који подразумева наглашавање значаја свих облика служења и свих харизми у екслисијалној заједници и, стога, представља својеврсни природни отклон од крутог институционализма у учењу о Цркви (Jovanović, 2019, стр. 325–339).

На Западу се дело Кападокијаца још увек често посматра из перспективе латинске теологије, тако да крајње консеквенце њиховог доприноса остају недовољно препознате.<sup>2</sup>

С друге стране, и на Западу су се хришћани сусретали са тешкоћама на подручју тријадологије, покушавајући да, на основу сопствене традиције дају своје одговоре. Линија развоја се може поједностављено пратити преко аутора који су дали кључни допринос: то су Тертулијан, Августин, и Боетије. Допринос Томе Аквинског је такође несумњив.<sup>3</sup> Овде ћемо се, међутим, позабавити идејама аутора који хронолошки долази након Боетија а пре Св. Томе — то је Ричард од Св. Виктора († 1173). Његов допринос није непознат, али није ни изблиза тако запажен као што је случај са његовим претходницима Тертулијаном, Августином и Боетијем. Да ли је то оправдано или не, ствар је процене. Овде се нећемо бавити анализом доприноса његових претходника, али ћемо ипак истаћи неколико најважнијих чињеница које су од значајне за разумевање Ричардових становишта.

### 1. Залеђе — од персоне до личности?

Сасвим је сигурно да су утицаји на мисао Ричарда од Св. Виктора много шири од Тертулијана, Августина и Боетија. Ту су свакако Ориген, ареопагитски списи, као и Ериугена, а Аристотел и неоплатонизам су такође оставили трага у његовом мишљењу. Међутим, циљ нам није анализа утицаја, већ анализа развоја појма личност на Западу.<sup>4</sup>

Одавно је препознат Тертулијанов значај за одређивање персонологије у оквиру латинске тријадолошке мисли. Стандардна тријадолошка формулација на Западу је била *una esseentia — tres personae*. Тертулијан је то формулисао као *una substantia — tres personae*, а Св. Августин као *una esseentia — tres substantiae*. Латинска реч *personae* води, као што знамо, порекло од

<sup>2</sup> Заправо, то не важи само за латинску теологију. Са сличним несхватањем Кападокијска концепција се сусреће и код многих православних теолога, који показују снажну тенденцију да њихову мисао сагледају и протумаче управо у светлу Западне теологије. О овом питању опширније видети у Ђаковац, 2015, стр. 57–81. О природној теологији код отаца Цркве четвртог века видети: Јефтић, 2009, стр. 43–73.

<sup>3</sup> Свакако да број значајних аутора који су дали свој допринос радом на овим питањима далеко превазилази овај сужени попис. Ипак нам се чини да се на основу увида ових аутора може стећи довољно јасна слика о преовлађујућим интерпретативним оквирима латинске патристичке тријадологије.

<sup>4</sup> Могући су, па чак и извесни, утицаји Бернарда Кларивошког на Ричардову мисао, нарочито на подручју мистике. Бернард је био под утицајем Оригена, нарочито његовог тумачења Песме над Песмама, одакле је и сам црпео инспирацију. Наглашавање искуства (*experientia*) је важно у Бернардовој мисли, а и Ричард га истиче као један од начина (уз веру и разум) спознаје Бога (Palmen 2014, стр. 72). Повезивање знања са искуством, могући је основ каснијег развоја Ричардове тринитарне персонологије. О утицају Бернара на Ричарда видети: Mews, 2017, стр. 157–187.

грчког *ἰпросοιον*, које има значење маске у позоришту.<sup>5</sup> Изгледа да је просопографска егзегеза довела до употребе овог појма у хришћанству, а управо је Тертулијан био тај који је појам извео из позоришног окружења у увео га у теологију и философију. На истоку је овај развој ишао даље, кроз поистовећење *ἰпросοιона* са појмом *υἱοσιῆς*, док је Запад остао при изразу *personae*. Просопографска егзегеза је представљала начин приповедања, при чему су особе заузимале место богова и ликова из приче изговарајући њихове речи. *Персона* се тако јавља као улога, чији је циљ драматизација радње. Међутим, у хришћанској интерпретацији Писма, када Логос говори преко пророка, они не одигравају напосто неку улогу, односно не учествују у привидној драматизацији, већ је ту реч о *ἰерсони* која постоји стварно а не привидно, пошто се Бог заиста јавља преко пророка. За Тертулијана се персона конституише као појам важан и за библијску егзегезу места где Бог говори у плуралу (*Adversus Praxeas* 11, 7–10). У том смислу појам персона у његовој хришћанској употреби има релациони потенцијал<sup>6</sup> иако ће задржати доминантно значење јединке или индивидуе (Foster, 2005, стр. 84–85; Cf. Osborn, 1993, стр. 193). С друге стране, није могуће утврдити шта је израз *substantia* значио код Тертулијана када се примењује на Бога. Према мишљењу стручњака, овај се израз значењски приближава аристотеловској *substantia prima*, у смислу да Отац, Син и Свети Дух конституишу тоталну стварност Бога (Ђаковац, 2009, стр. 170–173). Али израз код Тертулијана остаје поливалентан, у смислу да означава неку посебну ствар али и оно од чега су све ствари састављене (Fagge, 2011, стр. 104–106). Грчко *ἰпросοιον* никада није успело да се до краја дистанцира од античког значења, због чега се и показало као неадекватно за прецизну тријадолошку употребу. Исто важи и за латинску персону. Она јесте добила значење стварно постојећег и односног, али је суштина (*eseentia* или *substantia*)<sup>7</sup> и даље представљала коначну стварност, и стога коначни гарант Божијег јединства. Концепт монархије Оца, остаће карактеристика хришћанског Истока. С друге стране, Августин јесте наглашавао важност односа између божанских личности. Устврдиће да „у Богу нема ничег акцидентног, већ само суштина и однос“ — *In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem* (*De Trinitate* V.V.6). Међутим, у жељи да нагласи савршено јединство Божије *ad extra*, како би тиме предупредио приговоре за тробоштво са чиме су се Кападокијци сусретали, Августин

<sup>5</sup> Том се темом код православних бавио Митрополит Зизијулас у својој чувеној студији: Зизијулас, 1985, стр. 17–40. Раније је сличне опсервације изнео Карл Андерсон: Anderson, 1961, стр. 1–39. О овом питању такође видети: Мидић, 2012, стр. 18–129, као и новију студију Дионисија Склириса: Skliris, 2018, стр. 35–48.

<sup>6</sup> За тезу о просопографском извору хришћанског појма личности на Западу видети: Ratzinger, 2011, стр. 182–186.

<sup>7</sup> Значењски је *eseentia* ближе грчком οὐσία, док је *substantia* ближе грчком термину υἱοσιῆς. Али, треба имати у виду да су и у грчком, пре интервенције Кападокијаца, ови изрази сматрани готово синонимима.

је личне односе божанских Личности свео само на аспект *ad intra*. На тај начин је у његовој тријадологији, интерпретираној у психолошким оквирима, нарушен неопходни баланс (Angelici, 2011, стр. 48). Код Августина је Бог поистовећен са Бићем, и то поистовећење је за њега важно, пошто на тај начин Бог бива потврда логичког начела неконтрадикције. Овај ће се моменат показати важним за разумевање Ричардове позиције. Иако ће он, углавном, напустити Августиново психолошко објашњење, Биће Божије ће остати за њега темељ могућности рационалног разумевања.

Дефиниција личности коју је предложио Боетије, и данас се, без обзира на касније критике, сматра за *Locus classicus* теорије личности латинске теологије (Hamann, 2012, стр. 774). Према њему, „Личност је индивидуална суштина са рационалном природом“ — *Persona est naturae rationalis individua substantia (Contra Eutychen et Nestorium Liber de Persona et Duabus Naturis 3)*.<sup>8</sup> О овој дефиницији Боетија је много писано и расправљано. Неки су је одбацивали, а неки, попут Томе Аквинског, заступали.<sup>9</sup> Према Боетијевом схватању, суштина и личност се разликују по томе што је суштина генерички појам и стога укључује и разумна и неразумна бића и може да се употреби да опише и оно опште и оно посебно. Личност пак одговара само посебним суштинама које спадају у разумна бића. Занимљиво је идентификовање персоне са субстанцијом. Боетије укључује субстанцију како би искључио акциденцију. Циљ је био да се покаже да је персона стварно постојећа, као што су стварно постојећи дрво или кућа. Персона је такође идентификована са индивидуом која има одређено својство — рационалност. Индивидуа овде означава напосто оно што је недељиво по себи (Geddes, 2003, стр. 146). За разлику од Августина, односност Личности сасвим одсуствује код Боетија, и он је чак и не помиње. Утицај Боетија на Ричарда је изванредан: „Ричард чува боетијевско наглашавање субстанцијалности али ову идеју допуњује релационалношћу“ (John J. O'Donnell, 1989, стр. 101).

Ричардово дело мора бити посматрано у контексту теолошких расправа његовог доба. Овде посебно имамо у виду расправу између реалиста и номиналиста, и чињеницу да су на подручју тријадологије, обе позиције водиле неприхватљивим закључцима. Реализам је нужно водио субординацији Личности у Богу у односу на божанску суштину, што је логички водило пантеизму. С друге стране, номинализам је водио тритеизму, па је тако Росцелин 1092. и осуђен за јерес тробоштва. Концептуализам Абелара више је заобилазио, него што је решавао проблем. За разлику од Истока,

<sup>8</sup> PL 64: 1345. Превод на енглески гласи: „An individual substance of a rational nature“, а на немачки: „Person ist eine einzelne Substanz vernunftbegabter Natur“.

<sup>9</sup> Кратки преглед критике ове дефиниције, укључујући савремену философију, видети у: Simpson, 1988, стр. 210–220. Дефиницију Томе Аквинског, која је слична Боетијеовој, овде наводимо само као илустрацију утицаја: *distinctum subsistens in natura intellectuali (In 1 sent. 23.1.4)*.

где су се током тријадолошких спорова развијале различите јереси, на Западу је ситуација, посебно у доба схоластике била другачија. Оквири тријадологије су били чврсто постављени, у смислу извесности и јединства Божијег и његове тројичности. Оно што је био проблем, и при чему су се објашњења разликовала, јесте како то јединство и тројичност објаснити. Када Абелар каже да „Када је реч о Богу, иако ту имамо три Личности, то је свакако један Бог, и иако је то један Бог, Личности никада не губе своју мноштвеност“ (*De Processione* 16), та је дефиниција исправна, у смислу да она не одступа од задатих оквира. Ипак, она, како је и Ричард сматрао, не објашњава довољно, односно не пружа сасвим задовољавајуће разјашњење проблема. Ричард је стога покушао да формулише сопствени одговор, који се заиста показује као оригиналан, иако се мора посматрати у оквиру сопственог залеђа.

Важно је имати у виду да је Ричардов циљ био да покаже како је божанско јединство и тројичност могуће доказати на чисто рационалним основама. Ова претпоставка чини методолошки оквир његовог разматрања који суштински утиче на решења која нуди.

## 2. Човек и његово дело

Ричард је вероватно рођен у Шкотској. Није сигурно када се преселио у Француску, и да ли је у Сен Виктор, не левој обали Сене код Париза дошао пре смрти Хуга од Св. Виктора 1141, или нешто касније. У сваком случају, није био његов непосредни ученик, али јесте био његов следбеник (Kent Emery, 2003, стр. 588).<sup>10</sup> О Ричардовом животу не знамо много, осим да је као младић дошао у Сен Виктор, где је 1159. постао субприор, а 1162. приор. Ту је остао до своје смрти 1173. Августиновски манастир Светог Виктора је основан 1113. године. Основао га је Вилијем од Шампоа ученик Анселма и противник Абелара. Манастир је поседовао огромну библиотеку, као и запажене учитеље са међународним контактима, и представљао је *scholae abbatiarum*, манастирски центар науке. Августиновски ред је био мање строг од других монашких редова, а монаси су следовали правила контемплативног живота са нагласком на проучавању Писма, дела отаца, али и паганских аутора (Ruben Angelici, 2011, стр. 3). Хуго, претходник Ричарда, пореклом је био Саксонац, са широким спектром интересовања који је обухватао и духовне и световне науке. Хугово схватање односа знања и теологије је вероватно утицало на Ричарда. Хуго је веровао у могућност рационалног знања на овом подручју. Тајне вере су за њега надрационалне (*supra rationem*) али нису противне разуму (*contra rationem*). Сматрао је да је знање надређено вери, а и да је круна знања је у натприродном мистичком сазнавању које је плод благодати Божије (Kopplston, 1989, стр. 177–178).

<sup>10</sup> Ричард је Хуга сматрао „водећим теологом свога времена“ (Dumeige, 1952, стр. 12).

Сам Ричард је превасходно мистик, али практични мистик, који је велики део свог стваралаштва посветио тумачењу Писма (Walker, 1958, стр. 37–38).

Као што не знамо много о његовом животу, није нам позната ни хронологија његових списа. Поред *De Trinitate*, којим ћемо се овде бавити, написао је и *Benjamin Minor* или *Дванаесет Пайријараха*, затим *Benjamin Major* или *Мистична дарка (De arca mystica)*, спис *Четири сивејена силовийе љубави (De quatuor gradibus violentae caritatis)*, као и *Коментаре на Језекиља*. У Мињовој Патрологији се налази 34 списа под његовим именом, а тај списак вероватно није коначан. Поред Св. Августина и Хуга, у Ричардовом делима се као значајнији утицаји откривају и Боетије, Псеудо-Дионисије и Ериугена (Emery, 2003, стр. 591). Иако је Ричардов допринос теолошком и философском мишљењу без сумње препознат, чињеница је да му је посвећено сразмерно мало студија, и то највише његовом мистицизму (Angelici, 2011, стр. 5),<sup>11</sup> упркос чињеници да је његово дело *О Тројици* било веома познато и цењено у средњем веку, и до 16. века сматрано незаобилазном литературом на подручју тријадологије.

Предлог Ричарда од Светог Виктора како да се покаже да је Бог Света Тројица, најчувенији је средњовковни покушај те врсте (Cross, 2003, стр. 201). Сам Ричард је дубоко укореењен у латинско тријадолошко предање које почива на увидима Св. Августина. Ипак, када је реч о Августиновом психолошком тумачењу тријадологије, Ричард се на њега ретко позива.<sup>12</sup> Оно што га издваја и чини занимљивим за представљање и анализу јесте његово инсистирање на стварној посебности личности Свете Тројице и узајамности која се заснива на љубави. Ричард *однос* уздиже на онтолошки ниво, што јесте новина у односу на његове претходнике. Он покушава да покаже да Бог нужно мора бити Тројица, не на интелектуалистички начин, као код Августина и Анселма, већ на основу објаве да Бог јесте љубав (Walker 1958, стр. 39). Како ћемо видети, релационост његове онтологије је специфична и разликује се од онога што налазимо код Великих Кападокијаца, али није искључен њихов посредни утицај, могуће преко Ериугениних превода. На одређени начин, он се заиста може сматрати посредником између латинске и грчке традиције. Бонавентура ће касније усвојити нека Ричардова становишта, и покушаће да их удружи са Августиновим идејама, показујући тако да ова два гледишта нису нужно супротстављена, док ће Тома Аквински више остати веран Августиновом приступу, на коме ће и развити своје учење (Marmion, 2010, стр. 96).

<sup>11</sup> Није зато чудно што на српском језику нисмо успели да пронађемо ниједну студију о овом аутору, осим одељка код Коплстона (Koplston, 1989, стр. 180–184).

<sup>12</sup> Овде мислимо на Августинове аналогije између лица Свете Тројице и сила душе.

### 3. Божанско јединство и својства: од суштине до личности?

Ричард посебну пажњу посвећује питању божанског јединства и божанских атрибута, при чему се ослања на установљена теолошка схватања латинског Запада. Чињеница да своје дело почиње утврђивањем божанског јединства, јасно говори о следовању латинском теолошком мишљењу. Божанску суштину одређује као „превасходну (= супериорну) свим стварима, од које ништа није веће, ништа није боље“ (*De Trinitate* 1.11). Пошто је божанска суштина супериорна у односу на сваку другу суштину, сва својства те суштине такође морају да буду супериорна, односно божанска суштина мора да их поседује у највећем степену и најбољем квалитету. Видећемо касније да је ово важно за Ричардово схватање личности, односно љубави као њеног темеља. У том смислу, за божанску суштину се не може рећи да учествује у неком добру, на пример у мудрости или сили, пошто свако учествовање у нечему имплицитно значи да нешто друго, у чему се учествује, поседује то својство у већем степену. Због тога се не може рећи да Бог има мудрост у смислу да учествује у мудрости, већ Он јесте мудрост сама. Тако супериорна божанска суштина све поседује непосредно из себе. Божанска суштина је извор свега па и сопствених својстава, и стога је она извор и сопственог божанства (*De Trinitate* 1.16).<sup>13</sup> На овај начин Ричард утемељује јединство Божије кроз јединство његових својстава: „Нужно је да највише добро превасходно буде једно, и не само превасходно једно, већ и једноставно превасходно. Заправо, није могуће да постоје два превасходна добра, као што не можемо имати два апсолутна савршенства“ (*De Trinitate* 2.19). На овом плану се Ричард јасно ослања на латинску тријадолошку традицију која суштину види као извор и основ Божијег јединства.

Поред божанских својстава, као што су нествореност, непроменљивост, вечност, беспочетност, недељивост, једноставност, Ричард истиче и *incommunicabilis proprietatis*. Овај израз се налази код Августина (*In evang. Ioh.* 79.2) и Боетија (*Herm. sec.* 2: PL 64:462–64) иако се не помиње у његовој чувеној дефиницији личности, као што се не помиње ни у каснијој дефиницији Томе Аквинског. Међутим *incommunicabilitas* се помиње код Александра од Хејлса, у тумачењима ових дефиниција, у значењу блиском *individua* и *distinctum* (*Summa universae theologiae* 3a). Ту је, дакле, реч о индивидуи као природи са посебним својствима. „Некомуникативна својства“ овде означавају јединственост и посебност својстава која се не могу пренети на неку другу индивидуу — у том смислу су „некомуникативна“, дакле, *непреносива* или *заседна*.

<sup>13</sup> Треба имати у виду да су ставови које Ричард износи настали као плод полемике са ставовима Жилбера Пореа (Gilbert Porreta) који су осуђени на Сабору у Ремсу 1148. Више о томе: Angelici, 2011, стр. 32–34. За темељније упознавање са његовим учењем видети студије: Williams, 1951; Elswijk, 1966.

Разумевање овог израза је важно, пошто је он део Ричардове дефиниције личности која гласи: *divinae incommunicabilis existentia* (*De Trinitate* 4.21–24). У односу на Боетијеву дефиницију, одмах уочавамо важну промену — израз *substantia* је замењен са *existentia*. Ричард, као и Боетије, одређује личност као рационалну индивидуалну природу, али боетијевска субстанца постаје егзистенција. Ричард даје објашњење шта за њега значи „егзистенција“. Израз егзистенција потиче од *existere* (постојати), појма који се састоји од *ex* (од, из) и *ist* (*sistere*), што значи бити. Реч *sistere* стога означава нешто што јесте, док *existere* указује на *узрокованост*. Нешто егзистира онда када своје биће има од неког другог, пошто егзистирати значи бити (*sistere*) од (*ex*) некога (*De Trinitate* 4.12; 4.23; Marmion, 2010, стр. 101).

Ричард је искористио појам *incommunicabilitas* како би објаснио посебност сваке личности, односно означио личносна својства која не могу бити узајамно размењива, за разлику од својстава која се тичу суштине. Све личности учествују у једној и истој суштини, али имају своја специфична својства која су уникатна, односно божанске Личности имају исту заједничку суштину на свој посебан начин (*De Trinitate* 4.20). Ричардова намера је била да на пољу тријадологије објасни како је могуће разликовати Личности Свете Тројице а да то истовремено не подразумева њихово разликовање по суштини. Сматрао је да је то постигао својом дефиницијом: „Тако смо пронашли оно што смо тражили: како је могуће утврдити разлику (*alteritas*) Личности без разликовања по суштини“ (*De Trinitate* 4.15).

Према Ричарду Бог је самоузрок — *Deus causa sui*. Овај израз вероватно потиче од Плотина, који га је примењивао на Ум или Једно (Narbonne, 1993, стр. 180–185).<sup>14</sup> На латински Запад је дошао преко Јеронима и Августина који су га усвојили посредством Марија Викторина.<sup>15</sup> Сам Августин је био опрезна по овом питању. Иако је користио израз *substantia* када је говорио о Богу, то је увек било само у колоквијалном смислу, док је технички исправним сматрао само употребу израза *essentia*, управо како би избегао схватање да је Бог потчињен својој суштини (Hanby, 2003, стр. 154). Ричард питању узрока посвећује први део своје књиге. Према његовом схватању, неопходно је да Бог буде узрок по себи, пошто би у противном претила опасност сталне регресије, у смислу да би се бескрајно могло ићи од узрока ка узроку. Зато је неопходан коначни узрок, или узрок по себи. Међутим, оно што је код Ричарда ново, у односу на дотадашњу Западну тријадологију, јесте да он поистовећује *causa sui* са Оцем. Управо је нерођеност оно

<sup>14</sup> Жан-Лик Марион се не слаже са овом претпоставком и заговара схватање према коме је Декарт тај који је овај појам философски осмислио. Не улазећи у ову расправу, ипак напомињемо да и Марион, макар и условно и са ограничењима, прихвата могућност да у Платиновом (и Прокловом) мишљењу налазимо антиципацију учења о *causa sui* (Marion, 2007, стр. 241).

<sup>15</sup> Израз има постојану употребу и у каснијим временима, од Томе Аквинског, преко Декарта, Спинозе, Хегела до Вајтхеда (*Cf.* Elders, 1990, стр. 153).



што Оца конституише као јединствену егзистенцију (*De Trinitate* 5.5). Овде видимо да се Ричард приближио схватању Кападокијаца.

#### 4. Љубав Божија: *caritas ordinata* и *condilectio*

Најоригиналнији део Ричардовог разматрања је свакако онај који се бави мноштвеношћу Бога, односно образлагањем његове тројичности. Своју аргументацију Ричард темељи на раније утврђеној супериорности божанске суштине. Пошто је утврдио да таква супериорна суштина мора да поседује у супериорна својства, онда то несумњиво важи за љубав, коју Ричард назива *caritas*.

„Научили смо да у том превасходном и сасвим савршеном добру постоји пуноћа и савршенство свих добара. Али тамо где постоји пуноћа свих добара, не може изостати истинита и превасходна љубав. Јер нема ничег бољег од љубави. Ништа од љубави није савршеније. Тачно говорећи, ни за кога се не каже да има љубави с обзиром на сопствену љубав према себи. Љубав мора да буде усмерена ка другоме како би била љубав. Тамо где је само једна личност, не може постојати љубав“ (*De Trinitate* 3.2).<sup>16</sup>

Употреба *caritas* у тријадологији је постојала и раније код Августина (*De Trinitate*, VIII.8.12; VI.5.7) и Григорија Великог (*Omilie*, XVII.1). Григорије је наглашавао да љубав увек мора да се односи на другога, *in alterum*.<sup>17</sup> Ова дефиниција је блиска Ричарду (*De Trinitate* 3.2) могуће посредством утицаја Абелара (*Angelici*, 2011, стр. 43).

Божије постојање је конституисано као највише добро, као *summum bonum*, што он поистовећује са љубављу. Да би Бог био савршено добар, мора бити присутна и савршена љубав. Ричард наравно не тврди да Бог не може да воли свет савршеном љубављу. Међутим, Он не може од света да добије савршени одговор на своју савршену љубав, пошто је свет по себи несавршен. Због тога је таква љубав *inordinata*, односно неуредна, неуређена или несразмерна, и та несразмера која јој је инхерентна, чини да она није *caritas ordinata*. А да би била *caritas ordinata*, неопходно је да љубав буде узвраћена на истоветан начин, што је могуће само ако је усмерена као личности која је вредна такве љубави (Walker, 1958, стр. 49). Према Ричарду: „У узајамној љубави, пуноћа љубави захтева да свако од двоје буде од другог вољено превасходном љубављу“ (*De Trinitate* 3.7).

<sup>16</sup> Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nichil enim caritate melius, nichil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest. Овде постоји утицај мисли Григорија Великог (*Homil. in Evang.*, XVII PL 76, 1139A; Hilary, 1966, стр. 128; Walker, 1958, стр. 49).

<sup>17</sup> О Григоријевој христологији видети: Кисић, 2010, стр. 250–269.

Читава Ричардова конструкција је начињена за потребе тријадологије, а његов поступак је добро промишљен. Прво је утврдио јединство и супериорност Божије суштине, затим нужну супериорност свих својстава такве суштине, да би на основу ових претпоставки утврдио како је љубав најсавршенија од својстава, док је најсавршенији облик љубави, и стога једини који приличи божанству, онај између једнаких. На тај начин је Ричард утврдио нужност плуралности у Богу, чувајући истовремено Његово јединство.

Међутим, хришћанско откривење не говори напросто о плуралности, већ о Тројици. Стога се Ричард подухватио задатка да покаже због чега је баш тројичност најсавршенији облик љубави. Према њему:

„Неопходно је да они који се воле превасходном љубављу, са истом жељом траже неког трећег који би био укључен у њихову љубав и да га имају у потпуном сагласју, у складу са самом том жељом“ (*De Trinitate* 3.9).

Савршена љубав не може да буде себична, већ мора да буде отворена за трећег. Можемо да приметимо да Ричард овде уводи психолошки аргумент процењивања квалитета љубави (Вок, 1996, стр. 285–286; Stratis, 2017, стр. 382). Ричард овде употребљава теже преводиви израз *condilectio* (Blastic, 1991), „са-љубав“ који је сам сковао (Marmion, 2010, стр. 100). За савршену љубав, дакле, није довољно двоје, већ мора да постоји и трећа личност у том односу, како би љубав била савршена, односно како би имала и својство које је назвао *condilectio*. На тај начин се заокружује круг љубави. Савршена љубав је стога могућа само ако је Бог Света Тројица. Управо оваква љубав какво ју је Ричард описао, не само да је могућа, него је и нужна да би Бог био Бог, односно да би љубав као својство његове суштине била супериорна (= превасходна), и тиме одговарајућа да се припише Богу. Уколико не би било треће Личности, онда божанска љубав не би била *condilectio*, и стога не би била савршена.

Тако се у односу са Богом Оцем, Син јавља као *persona condignata*, Личност вредна вољења што Ричард изједначава са рађањем Сина од Оца. Да би њихова љубав била савршена, потребна је и трећа Личност коју ће они заједно волети. Та Личност је Дух Свети, Он је *persona condilecta*, што Ричард изједначава са исхођењем Духа. Овде се Ричард ослања на Св. Августина и његово учење о Духу Светоме као љубави између Оца и Сина (Ngien, 2003, стр. 78). Отац и Син имају један другог у узајамној љубави коју обојица деле према Духу Светоме. Отац је Онај који љуби, Син је Љубљени, а Дух Свети је *са-љубљени*. Но иако Ричард остаје августиновац у својој тријадологији, он чини значајан помак, управо због тога што тројичну љубав настоји да опише на основу љубави међу људима, а не на основу функција душе.

Ричардово излагање је строго рационално и логично, и свака тврдња произлази из претходне. Прво утврђује (а) јединство и супериорност

божанске суштине, одакле следи (δ) нужна супериорност својстава. Затим показује (в) да је најузвишеније својство љубав. Потом прелази на разматрање саме љубави, односно каква љубав је најсавршенија. Да би љубав била савршена, она мора бити (γ<sup>1</sup>) љубав према некоме. У случају Бога Оца, то мора бити (γ<sup>2</sup>) љубав према некоме ко је такође вечан, а то је Син. Савршена љубав две личности (γ<sup>3</sup>) потребује трећег, *са-љубљеног*. На овај начин Ричард утврђује љубав као начин постојања Бога, односно као његово онтолошко својство.

### 5. Од индивидуе до личности?

Ричард није одбацивао Боетијево становиште, већ је настојао да га допуни. Он се суштински слаже са њим, и прихвата његово поистовећење личности са индивидуом, односно њено дефинисање као природе са посебним својствима. И за њега је суштина оно што одговара на питање „шта?“ (*quid*), док се личност тиче онога „ко?“ (*quis*). Индивидуална својства јесу оно што одређује личност: „Када питамо 'ко?', испитујемо о индивидуалним својствима“ (*De Trinitate* 4.7). Стога „Тврдити да је наш Бог један суштина и тројичан по личностима уопште није контрадикторно“ (*De Trinitate* 4.9). Међутим, на овај начин Ричард као да није довољно јасно утврдио разлику између суштине и личности (Walker, 1958, стр. 48).

Као што смо видели, Ричард развија сопствену теорију личности. Његов циљ је да појам личност дефинише на такав начин, да он може да одговара свим бићима која имају личност, односно Богу, човеку и анђелима. Раније смо у одељку о Божијем јединству, приказали Ричардово разумевање појма egzистенција, као блиско повезаног за узроковањем.

Према Ричарду, *sistere* (бити) указује на разлике личних природних својстава, док *existere* указује на разлику у извору постојања. У складу с тим, људска бића се разликују по својим личним природним својствима, што у ствари значи да се разликују као *индивидуе*. Људска бића се такође разликују и по свом извору, пошто сваки човек има други извор (родитеље). Пошто су анђели створени непосредним Божијим чином, они имају исти извор, а разликују се само по индивидуалним, односно посебним природним својствима. Божанске Личности се, пак, не разликују по посебним природним својствима пошто имају једну и јединствену природу, већ се разликују само по извору, „пошто истоветност суштине сасвим искључује било какво разликовање својстава, разлика личних својстава се тиче једино њиховог извора“ (*De Trinitate* 4.15).

На подручју тријадологије, Ричард тврди да створена бића нужно морају бити узрокована од неког другог. Бића која су вечна могу такође да буду узрокована од неког другог, али је нужно да постоји једно биће које је само себи и узрок, које је *semetipso*. Тако је „нужно да постоји једно (биће) које је узроковано сопственим дејством а не дејством неког другог“ (*De Trinitate*

5.3). Све остале личности имају свој узрок у овој Личности и једино је она неузрокована. Ако све личности имају свој почетак у деловању ове личности, сасвим је сигурно да само она нема почетак. Такође је сасвим јасно да нити једна друга личност не може да постоји осим због ове, јер од ње долазе све способности. „Можеш видети да је таква егзистенција сасвим некомуникативна (= заседна) и да је не може имати више њих“ (*De Trinitate* 5.14). На овај начин Ричард настоји да опише Оца и да одреди његово посебно својство које га разликује од свих других. То својство је нерођеност, односно неузрокованост, пошто је Он сам себи узрок (*innascibilis*), што је оно што конституише његову заседност (*incommunicabilis*) (*De Trinitate* 5.5).

Што се тиче друге личности, Ричард тврди да могу да постоје три начина њеног узроковања: а) посредовано, б) посредовано и непосредовано, и в) непосредовано (*De Trinitate* 5.6). Он одбацује посредовано узроковање, пошто би оно водило нелогичном закључку. Наиме, ако друга личност има божанску суштину она мора да поседује савршену мудрост, а ако је узрокована посредно, онда ће њено знање бити ограничено пошто је узрокована посредно, па је то стога логички немогуће. Дакле, друга Личност је узрокована непосредовано. Међутим, само једна личност може да буде овако узроковано, јер када би их било више, онда оне не би имале савршено знање једна о другој. Стога само једна личност може да буде узрокована од само једне личности (*De Trinitate* 5.10). На овај начин Ричард утврђује да је непосредовано узроковање лично својство друге божанске Личности.

Сходно почетној подели, трећа божанска Личност јесте она која је узрокована и непосредно и посредно. Она је посредно узрокована од друге Личности а посредно и непосредно од прве. Ако се следи овакав логика, могло би се замислити да низ оваквих бића може да буде бесконачан, што је немогуће пошто онда Бог никада не би био савршен. Стога трећа Личност мора да буде она која јесте узрокована али која не узрокује никога.

На истој основи на којој је утврдио разликовање божанских Личности према узроку, Ричард разликује тип љубави који одговара свакој од Личности:

„Љубав је слободно дарована (*amor gratuitus*) када неко слободно љуби некога од кога није примио ништа. Љубав је примљена (*amor debitus*) када неко ономе који је даровао љубав враћа (*rependit*) ништа друго до љубав. Љубав је комбинација обоје (*ex utroque permixtus*) када неко слободно даје и слободно прима љубав“ (*De Trinitate* 5.16).

На овај начин је Ричард затворио своју тријадолошку конструкцију. Видимо да је учење о *filioque* код Ричарда фундаментално за његову тријадологију. Уколико би само Отац био узрок Сина и Духа Светога, то би према њему значило да се они међусобно познају само посредством Оца, а недостајало би им узајамно знање једног о другоме (*Angelici*, 2011, стр. 55. нап. 265). Ричард на овај одређује Бога као заједницу љубави, у којој Отац

као неузрокован дарује љубав Сину, Син прима љубав али је и заједно са Оцем дарује Духу који је прима. Волкер у оваквом објашњењу препознаје аналогију породичног живота као вероватну.<sup>18</sup> У њој Дух Свети заузима место детета. Иако ова аналогија није адекватна, Волкер објашњава да је то једини начин да се у оквирима схоластичког начина богословствовања објасни тријадологија: „Морамо запамтити да, стављајући на страну откровење, тврдње можемо заснивати само на највишим елементима људског искуства, и то су једине смернице на којима рационално показивање тројичности може да буде конструисано“ (Walker, 1958, стр. 50). Сасвим је друго питање да ли је сам приступ као такав адекватан.

Као проблем у Ричардовој концепцији јавља се питање да ли је љубав заиста темељ личности или је то знање? Јер читава његова аргументација, иако почиње од љубави, у ствари се темељи на знању, и на основу такве поставке он формира своју тријадологију. „Замислимо три човека, од којих је један открио и пронашао део знања, други је то сазнао од овога који је открио и записао га, а трећи је то прочитао и разумео. Први то (знање) има од себе, други га има од првог, а трећи га има и од првог и од другог... Ако, дакле, једно и исто знање може постојати у три личности, зашто још више не бисмо веровали да је у три Личности божанске Тројице једно и исто знање?“ (*De Trinitate* 6.25). Слабост ове аргументације лежи у чињеници да „знање не може да докаже јединство бића“ (Walker, 1958, стр. 51). Овде Ричард плаћа цех својој намери да на потпуно рационалан начин докаже нужност тројичности Бога, што је могуће само применом на Бога појмова заснованих на људском искуству, без довољног узимања у обзир њихове релативне адекватности.

Кроз своју анализу, Ричард у извесном смислу поистовећује љубав са знањем, а само знање је схваћено на објективистички начин, односно као знање о индивидуи. То је можда и највећа замерка Ричардовој концепцији. Он снажно инсистира на односу, али је сам однос схваћен као својство, и у том смислу је личност о којој Ричард говори, заправо индивидуа, односно природа са посебним својствима. Љубав је знање о другоме а не хтење да други буде (Матић, 2018, стр. 73). Ричард је укључио љубав у та посебна својства, тако да смо на тај начин добили однос (=релацију) ко семи-онтолошкој категорији. Личност је тек секундарно поистовећена са постојањем, и

<sup>18</sup> Овде немамо могућности да елаборирамо тему „социјалне тријадологије“ о којој се доста расправља у савременој теологији. Ричард се, очигледно не без основа, сматра својеврсним претходником оваквих схватања, која тројични живот виде кроз аналогију породичних односа. Социјална тријадологија, посебно прошавши кроз Молтамнову обраду, користи се и као обратна аналогија, у смислу примера пожељних друштвених односа. Основни проблем оваквог приступа јесте у неспособности да се превазиђе идентификација личности и индивидуе. Однос (релација) се овде не само признаје, већ и нарочито истиче, али тај однос и даље последује у односу на личност која је датост као јединка, која потом ступа у односе. На тај начин однос није одређујући за идентитет већ му последује (Cf. Moltmann, 1981, стр. 198–199. Brink, 2014, стр. 334).

то као део индивидуалних својстава, уместо да идентитет Бога Оца извире из заједнице са Сином и Духом, и обратно (Мидић, 2018, стр. 3).

## 6. Имена Божија

У последњој књизи *De Trinitate* Ричард се бави Божијим именима. Свака Личност Свете Тројице има име које јој у потпуности одговара. Постоје имена која се могу односити на неку Личност, али која важе и за друге Личности. Тако се, на пример, Премудрост односи на Сина, али се може односити и на Оца и на Духа, пошто је својствена Богу. Име Отац у потпуности одговара само првој Личности, пошто је Он тај који је неузрокован и који је узрок осталих Личности. Име Син одговара другој Личности јер Он објављује славу и премудрост Оца (*De Trinitate* 6.13).

Трећа Личност је Дух Свети пошто је он заједничка љубав Оца и Сина. Када је реч о Духу Светоме, Ричард овде у великој мери следује традиционалном Августиновом учењу. Када говори о Духу, Ричард комбинује интерперсонално објашњење са интраперсоналним које налазимо код Св. Августина (*De Trinitate* XV.20, 23, 24). Ричард сматра да је „Дар“ одговарајући назив за Духа Светога, пошто је Он, као примљена љубав, израз љубави Оца и Сина. То је и љубав коју људи примају, пошто ми посредством Духа учимо да примамо љубав, пошто је Дух Свети производ љубави Оца и Сина. Ово је наравно, Августиново учење (*De Trinitate* V.15, 16).

Објашњење треће божанске Личности представља и најслабију карикатуру Ричардовога учења. Као да је по сваку цену желео да укључи *filioque* у своју анализу. Због тога је у аргументацији ретерирао на Августинову позицију, што представља недоследност. Треба нагласити да Ричардово излагање није апологетско, и његов циљ није био полемика са источнима по овом питању.

## Закључак

Ричард од Светог Виктора несумњиво је учинио значајан пробој на пољу латинске теологије. Његова персонологија у великој мери антиципира каснију појаву егзистенцијализма. Истицање релације (односа) као кључног за конституисање личности представља велики и несумњиви допринос тријадологији, али ништа мање и антропологији. С друге стране, за њега однос ипак није у потпуности онтолошка категорија. На крају крајева, личност ипак прво јесте па онда ступа у односе, тако да је љубав више својство него начин постојања. Стога, упркос свом значају који Ричард даје односу, он још увек остаје онтолошки секундаран. Сам појам односа овако схваћен, како је приметио Марион, може да постане нека врста „концептуалног затвора“ за Бога, нешто чиме га коначно дефинишемо. Марион зато наглашава да „никакви услови не могу да конституишу или да ограниче његову иницијативу, амплитуде и екстазу. Љубав воли безусловно, једноставно зато што

воли. Стога Он воли без граница и ограничења“ (Marion, 1991, стр. 46–49; Sheldrake, 2009, стр. 109).

О Ричардовом делу ипак не би требало да судимо на основу савремених схватања. Ако узмемо у обзир време и теолошко окружење у коме је писао, спорове који су се тада водили, као и залеђе које је даштинио, врата која је он отворио, омогућила су стварање многих каснијих увида. Његов стварни — непосредни и посредни — утицај на развој философског и теолошког мишљења на Западу али и на Истоку, можда тек треба да буде до краја истражен и процењен. То још више важи за потребу истраживања могућности примене његових увида у међухришћанском дијалогу.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Што исправно примећује и његов преводилац на енглески: Angelici, 2011, стр. 60.

## Извори

- Стандардно издање: PL 176, 887–994; Критичко издање: Jean Ribailier (ed.), Richard de Saint-Victor: De Trinitate. Textes Philosophiques du Moyen Age VI, Librairie Philosophique, J. Vrin: Paris, 1958. Такође и издање са француским преводом: Richard de Saint-Victor. La Trinité. Texte latin. Introduction, traduction et notes de Gaston Salet, S.J. Paris, Éd. du Cerf, 1959 (Sources chrétiennes 63). Енглески превод (са коменатарима): Ruben Angelici (2011): Richard of Saint Victor, On the Trinity: English Translation and Commentary, Cambridge: James Clarke & Co.
- Bligh, J. (1960). Richard of st Victor's De Trinitate: Augustinian or Abelardian. *The Heythrop Journal* 1(2), 118–139. doi:10.1111/j.1468–2265.1960.tb00448.x
- Bougerol, J. (1997). The Church Fathers and Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure. У I. D. Backus (yp.), *The Reception of the Church Fathers in the West* (стр. 289–335). Leiden: Brill.
- Châtillon, J. (1987): Richard de Saint-Victor. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, histoire et doctrine*, 13. Paris: G. Beauchesne, стр. 593–654.
- Ebner, J. (1917). *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*, Münster: Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Kaulich, W. (1864). *Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor*. Prag.
- Nygren, A. (1937). *Agape and Eros: a Study of the Christian Idea of Love*, том 1. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Palmén, R. (2017). The Experience of Beauty: Hugh and Richard of St. Victor on Natural Theology. *Journal of Analytic Theology* 4, 234–253. DOI:10.12978/jat.2016–4.170800150013a
- Pannenberg, W. (1991). *Systematic Theology*, том 1. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Robb, F. (1995). *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St Victor († 1173)*. Turnhout: Brepols.
- Sicard, P. (2015). *Iter Victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor*, Répertoire complémentaire et études (Bibliotheca Victorina 24). Turnhout: Brepols Publishers.
- Zinn, G. (1977). Personification Allegory and Visions of Light in Richard of St Victor's Teaching on Contemplation. *University of Toronto Quarterly* 46 (3), 190–214. DOI: 10.3138/utq.46.3.190



## Литература

- Angelici, R. (2011). Introduction and Commentary. У *On the Trinity. Richard of Saint Victor. English Translation and Commentary*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Anderson, C. (1961). Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52, 1–39.
- Blastic, M. W. (1991). *Condilectio: Personal Mysticism and Speculative Theology in the Works of Richard of Saint Victor*, (докторска дисертација). Saint Louis University.
- den Bok, N. (1996). *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (d.1173)*. Paris: Brepols.
- van den Brink, G. (2014). Social Trinitarianism: A Discussion of Some Recent Theological Criticisms. *International Journal of Systematic Theology* 16 (3), 331–350. DOI:doi:10.1111/ijst.12053
- Walker, G.S.M. (1958). Richard of St. Victor: An Early Scottish Theologian?. *Scottish Journal of Theology* 11, стр. 37–52.
- Geddes, L. W., Wallace, A. (2003). Person (In Philosophy). *New Catholic Encyclopedia*, 11, Washington: The Catholic University of America, стр. 146–148.
- Dumeige, G. (1952). *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ђаковац, А. (2009). Схватање личности у послеапостолском периоду. *Вигослов* 46, стр. 147–175.
- Ђаковац, А. (2015). Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику Митрополита Јована Зизијуласа. *Саборнось* 2015, 57–81. DOI: 10.5937/sabornost9-9771
- Elders, L. (1990). *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- Emery, K. (2003). Richard of Saint Victor. У Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (ур.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell Publishing, стр. 588–594.
- Зизијулас, Ј. (1985). Од маске до личности. *Бојословље*, стр. 17–40.
- Јефтић, А. (2009). Природна теологија и оци IV века. *Бојословље* 2, стр. 43–73.
- Jovanović, Z. (2019). Towards a Nonjuridical Understanding of Episcopal Succession. У B. Šijaković (ур.), *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*. PBF/St. Sebastian Orthodox Press, Belgrade/Los Angeles, стр. 325–339.
- Cross, R. (2003). Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity. *Medieval Philosophy and Theology* 11, 181–201. DOI: 10.1017/S1057060803000070
- Cousins, E. H. (1966). *The Notion of the Person in the De Trinitate of Richard of St. Victor*, (докторска дисертација), Fordham University.

- Кисић, Р. (2010). Начела Христологије Св. Григорија Двојеслова. *Српска теологија данас* 1, стр. 250–269.
- Koplston, F. (1989). Ričard od Sen-Viktora. У *Istorija filozofije. Srednjovekovna filozofija*. Beograd: Bigz, стр. 180–184.
- Marmion, D., van Nieuwenhove, R. (2010). Theology of the Trinity from Richard of St Victor to the Reformation. У *An Introduction to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 96–141. doi:10.1017/CBO9780511781209.004
- Marion, J-L. (1991). *God Without Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marion, J-L. (2007). *On the Ego and on God: Further Cartesian Questions*. New York: Fordham University Press.
- Матић, З. (2018). Богословље твари у опусу Јозефа Рацингера (папе Бенедикта XVI): хришћанско учење о стварању света пред изазовима данашњице. *Саборности* 12, стр. 69–78.
- Mews, C. J. (2017). Bernard of Clairvaux and Richard of Saint-Victor on the Pursuit of Ecstasy and the Development of a Mystical Theology. У C. Posa (ур.), *A Not So Unexciting Life. Essays In Honor of Michael Casey*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, стр. 157–187.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти у хришћанској онтологији*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Мидић, И. (2018). Основни елементи православне гносеологије. *Саборности* 12, стр. 1–16.
- Moltmann, J. (1981). *The Trinity and the Kingdom of God*. San Francisco: Harper & Row, стр. 198–199.
- Narbonne, J-M. (1993). Plotin, Devartes et la notion de causa sui. *Archives de Philosophie* 56 (2), стр. 177–195.
- Ngien, D. (2003). Richard of St. Victor's Condilectus: The Spirit as Co-beloved. *European Journal of Theology* 12/2, стр. 77–92.
- O'Donnell, J. J. (1989). *The Mystery Of The Triune God*. New York: Paulist Press.
- Osborn, E. (1993). *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmén, R. (2014). *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*. Leiden: Brill.
- Ratzinger, J. (2011). *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*. San Francisco: Ignatius Press.
- Sheldrake, Ph. (2009). Trinity and Anthropology: The Self. У D. Marmion, G. E. Thiessen (ур.), *Transformation and Spirituality, Trinity and Salvation: Theological, Spiritual, and Aesthetic Perspectives*. Oxford: Peter Lang, стр. 101–118.
- Simpson, P. (1988). The Definition of Person: Boethius Revisited. *The New Scholasticism* 62 (2), стр. 210–220.

- Skloris, D. (2018). *On the Road to Being: St Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology*. Alhambra: Sebastian Press.
- Stratis, J. (2017). A person's a person, no matter how divine? The question of univocity and personhood in Richard of St Victor's *De Trinitate*. *Scottish Journal of Theology* 70 (4), 377–389. doi:10.1017/S0036930617000357
- Fagge, M. (2011). *Traces of Otherness in St. Thomas Aquinas' Theology of Grace*, (A Dissertation). Duquesne University.
- Foster, E. G. (2005). *Angelomorphic Christology and the Exegesis of Psalm 8:5 in Tertullian's Adversus Praxean: An Examination of Tertullian's Reluctance to Attribute Angelic Properties to the Son of God*. Lanham: University Press of America.
- Hamann, F. (2012). Person Und Relation. Zu Einem Metaphysischen Begriff Der Person Nach Thomas Von Aquin Und Augustinus. Y Crossing Borders: Grenzen (Über)Denken — Thinking (Across) Boundaries. Y Dunshirn, A., Nemeth, E. and Unterthurner, G. (yp.), University of Vienna: Phaidra, стр. 771–780.

---

**Aleksandar Đakovac**

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

## **Richard of St. Victor: Person and Existence**

**R**ichard of St. Victor is an important figure in the history of scholasticism. In this paper, we will analyze his idea of the person, which he developed for the needs of Triadology. The peculiarity of Richard's point of view is reflected in the attempt to establish the relationship as a key ontological definition of the person. In his thinking, Richard relies on his predecessors, primarily Tertullian, Augustine and to some extent Anselm. Despite the limitations arising from such a background, Richard's insights were a novelty in the thought of the Western Christianity, and the consequences of his teachings have never been fully grasped.

**Key words:** Richard of St. Victor, person, persona, individual, essence, Triadology.

---

Датум пријема чланка: 23. 12. 2019.

Датум прихватања чланка за објављивање: 07. 09. 2020.