

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Александар М. Милојков

ЛИЧНОСТ И СУШТИНА У ТРИЈАДОЛОГИЈИ
СВЕТОГ ГРИГОРИЈА БОГОСЛОВА
И СВЕТОГ АВГУСТИНА

докторска дисертација

Београд, 2018.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Aleksandar M. Milojkov

PERSONHOOD AND ESSENCE
IN THE TRIADODOLOGY OF SAINT GREGORY
THE THEOLOGIAN AND SAINT AUGUSTINE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018.

Ментор: др Максим Васиљевић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране: _____

Захвалност

Много је људи којима дугујем захвалност за своје теолошко образовање, чији је зрео плод ова дисертација. За личну и животну подршку највећу захвалност дугујем свом духовном оцу, Вископреподобном архимандриту Нектарију (Татарину), игуману манастира Средиште. Започињући живот у Цркви, подстакнут његовом очинском бригом и благословом (тада протојереј Бранко Татарин при храму Светог Саве у Београду) окончао сам своју дотадашњу службу у Војсци Србије и започео пут теолошког образовања, замењујући војничко оружје књигом, војничку послушност послушношћу свом духовном оцу и војнички строј литургијским сабрањем. Све оно што сам као теолог успео да урадим, укључујући ту и сâмо *бити* теолог и овај рад као круну вишегодишњег труда, стоји на темељу љубави његовог очинства.

За личну и животну подршку захвалност дугујем и својој породици: супрузи Соњи и ћеркама Јелени и Марији, за њихову љубав и трпљење што су ме све ове године делиле са књигама. Нека им ова моја захвалност надокнади све речи које сам ускратио њима и поклонио их теологији.

Своју академску захвалност, која такође не престаје да буде и дубоко лична и животна, јер се тиче преображаја моје личности, дугујем свим својим драгим професорима са Православног богословског факултета Универзитета у Београду, најискреније их све доживљавајући као своју *Alma Mater*. За обликовање личног теолошког интересовања, као и за израду овог рада посебну захвалност дугујем Катедри за патрологију и Катедри за философију. Најпре, захвалност дугујем свом драгом ментору, др Максиму Васиљевићу, редовном професору, од којег сам се и учио патрологији. Захваљујем му се за исцрпно менторство и велику стручну и људску подршку коју ми је пружио. Посебно му се захваљујем на менторској акривији, на јаким аргументима и благим речима, којима ми је помогао да моја љубав према двојци отаца, а особито према Светом Августину, не омете мој критички, истраживачки и научни приступ овом раду. Без те акривије, овај рад би остао само хвалоспев оцима, без способности да буде научни.

Захваљујем се др Владану Перишићу, редовном професору, за давно пробуђену љубав и интересовање за отачку мисао, а особито за мисао Светог Августина, као и за конструктивне савете које сам употребио у овом раду. Његова предавања, а посебно

предавања о Светом Августину на Латинској патристици у току мојих основних студија, пробудила су ми свест да изучавање отачке мисли није лекција из уџбеника коју треба научити, већ призив на одговорност живог тумачења. То ми је помогло да први пут осетим себе као теолога и родило жељу да свој академски живот посветим управо патрологији.

Такође, за побуђивање љубави према отачкој мисли, захваљујем се онима коју су у мени побудили и саму љубав према мисли и изградили неопходне темеље за разумевање отаца: др Богољубу Шијаковићу, редовном професору и др Богдану Лубардићу, ванредном професору. Њихова предавања на основним студијама учинила су да заволим философију и то у њеном најтемељнијем смислу – да заволим онтологију.

За помоћ у набавци секундарне литературе, као и за помоћ око превода отаца са грчког и латинског језика и за конструктивне разговоре и сугестије захваљујем се: др Александру Ђаковцу, доценту, др Здравку Јовановићу, доценту, др Јелени Фемић-Касапис, доценту, др Андреју Јевтићу, доценту, др Вукашину Милићевићу, асистенту и др Зорану Ђуровићу.

Овај рад о богословљу двојице отаца посвећујем свом духовном оцу, Високопреподобном архимандриту Нектарију (Татарину) у знак благодарности његовој очинској љубави.

Личност и суштина у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина

Резиме

У дисертацији се упоредно анализира тријадологија Светог Григорија Богослова и Светог Августина, са акцентом уочавања две равни појма бића – личности и суштине, као и њихових позиција унутар онтолошког исказа. Методолошки, анализа се контекстуализује у две равни: 1) историјској, као контекст где се отачка тријадологија исказује као одговор савелијанско-аријанском изазову; 2) савременој, као контекст увођења отачке тријадологије у савремена теолошка егзистенцијална разматрања, у првом реду антропологије, као и преиспитивање утицајних егзегетских приступа где се тријадологија Светог Августина доводи у неку врсту контраста са тријадологијом кападокијских отаца.

Циљ дисертације је да укаже да у тријадологији оба оца постоји идентичан појам бића који обухвата две равни – личност и суштину, те да су позиције ове две равни, унутар појма бића такве да личност представља темељну онтолошку инстанцу. С тим у вези, испитује се оправданост егзегезе тријадологије Светог Августина као оне која појам личности искључује из појма бића или је ставља у секундарни положај у односу на суштину. Дисертација за полазну основу има сведочанства самих отаца, Светог Григорија Богослова и Светог Августина, о постојању заједничке тријадологије правоверних Грка и Латина у четвртм, односно у петом веку. Због тога полази са хипотезом постојања блиског тријадолошког учења код Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

Почетна хипотеза се подржава анализом питања односа према природној теологији код двојице отаца, у склопу којег се разматра и њихово однос према античкој философији, а потом и кроз тумачење божанског откривења као кључног за тријадологију. У склопу овога хипотеза блискости тријадолошког учења показује се кроз анализу контекста развијања самог тријадолошког учења – као отклон од савелијанства и аријанства.

Као темељно важно питање за приступ отачкој егзегези тријадологије анализирају се и њихови ставови према односу богословља и икономије.

Кључне анализе у подршци почетне хипотезе налазе се у питањима божанске монархије, појма једносуштности и појма личности у тријадологији. У овој анализи, која

обухвата и изражајне и појмовне онтолошке аспекте, долази се до закључка да у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина постоји заједничко учење о појму бића које подразумева две равни – личност и суштину, те да личност, као онтолошка категорија, представља утемељујућу раван бића. Постојање одређених разкија у тумачењу тријадолошког догмата показује се на питању унутар тројичних односа, посебно по питању вечног односа Сина и Духа Светога, али и са могућношћу егзегезе која, у многим важним егзегетским моментима, доводи до сагласја.

Кључне речи: Свети Григорије Богослов, Свети Августин, тријадологија, личност, суштина, онтологија, једносушност, монархија, однос.

Научна област: Теологија.

Ужа научна област: Патрологија.

Personhood and Essence in the Triadology of St. Gregory the Theologian and St. Augustine

Abstract

The dissertation analyzes the triadology of St. Gregory the Theologian and St. Augustine of Hippo in a comparative manner, with the emphasis on the observation of two levels in terms of being - personhood and essence, as well as their positions within the ontological statement. Methodologically speaking, the analysis is contextualized within two levels: 1) historical, as a context where patristic Trinitarian theology is expressed as a response to Sabellian-Arian challenge; 2) contemporary, as the context of introducing the patristic Trinitarian theology into contemporary theological existential considerations, primarily anthropological, as well as the re-examination of influential exegetical approaches with Trinitarian theology of St. Augustine being brought into some kind of contrast with Trinitarian theology of Cappadocian fathers.

The aim of the dissertation is to indicate an identical concept of being that includes two levels - personhood and essence in Trinitarian theology of both fathers and that positions of these two levels, within the concept of being, are such that personhood represents the last ontological instance. In this respect, justification of the exegesis of St. Augustine's Trinitarian theology is examined as the one that excludes the concept of personhood from the notion of being, or puts it in a secondary position in relation to essence.

The starting point of the dissertation incorporates the testimonies of the fathers, St. Gregory the Theologian and St. Augustine of Hippo, about the existence of the mutual Trinitarian theology of Orthodox Greeks and Latins in the fourth, i.e. in the fifth century. This is why this dissertation considers a hypothetical existence of a close triadological teaching in St. Gregory's and St. Augustine's teaching. The initial hypothesis is supported by the analysis of the relation towards natural theology of these two fathers, in the context of which their relation to ancient philosophy is also considered as well as the interpretation of divine revelation as crucial to triadology. In light of this, the hypothesis of the close connection of triadological teaching is demonstrated through the analysis of a developmental concept which includes the triadological teaching itself - as an exception from Sabellianism and Arianism.

As an essential issue for accessing patristic exegesis of Trinitarian theology, patristic attitudes towards the relation of theology and economy are also analyzed. Key analyses in support of the initial hypothesis are found in the issues of divine monarchy, the notion of consubstantiality and the concept of personhood in triadology. In this analysis, which includes both expressive and conceptual ontological aspects, it is concluded that in Trinitarian theologz of St. Gregory the Theologian and St. Augustine of Hippo there is a mutual teaching about the notion of being that implies two levels - personhood and essence, and that personhood, being an ontological category, represents a fundamental level of being. The possibility of any differences is shown in the context of trinitarian relationships, regarding the eternal relationship between the Son and the Holy Spirit, but also with the possibility of an exegesis that leads to harmony.

Key words: St. Gregory the Theologian, St. Augustine, triadology, person, essence, ontology consubstantiality, monarchy, relation.

Scientific field: Theology.

Narrow scientific field: Patrology.

САДРЖАЈ

УВОД.....	1
1. Повод и мотиви рада.....	1
2. Основне тезе и циљеви рада.....	5
2.1. Испитивање постојања двоструког онтолошког исказа у тријадологији отаца.....	5
2.2. Испитивање основаности „де Рењонове парадигме“ - става да источни оци у тријадологији крећу од личности (плуралност) а Августин од суштине (јединство)	7
2.3. Актуализација отачке онтологије	8
3. Методологија рада	10
4. Структура рада	12
ТРИЈАДОЛОШКИ ИЗРАЗИ И ПОЈМОВИ ИСТОЧНИХ И ЗАПАДНИХ ОТАЦА....	15
1. Свети Григорије Богослов о грчким и латинским тријадолошким изразима и појмовима.....	15
2. Свети Августин о грчким и латинским тријадолошким терминима и појмовима	20
3. Закључак	27
ПРИРОДНА ТЕОЛОГИЈА И ОДНОС ПРЕМА ФИЛОСОФИЈИ	30
1. Творац и творевина	30
1.1. Природна теологија код Светог Григорија Богослова.....	31
1.2. Природна теологија код Светог Августина	36
2. Однос према философији	39
2.1. Хришћанска онтологија као сусрет и синтеза античког грчког и библијског појма бића	39
2.2. Одређење философије	43
2.3. Философија као божанско просветљење.....	44
2.4. Љубитељи истините мудрости	45
2.5. „Онај који јесте“ и Платонова метафизика	47
2.6. Границе природне теологије	51
3. Закључак	56
БОЖИЈЕ ОТКРИВЕЊЕ.....	61
1. Крштењска формула као основ откривења Свете Тројице	61
2. Разлика Бога и творевине	64

2.1.	Платоново τὸ ὄν αἰεί и τὸ γιγνόμενον	64
2.2.	Нестворено и створено по Светом Григорију Богослову	64
2.3.	Нестворено и створено по Светом Августину	67
2.4.	Јединство нествореног и створеног	70
3.	Личност и суштина у старозаветним теофанијама	72
3.1.	Онтологија божанског присуства у теофанијама по Светом Григорију Богослову.....	72
3.2.	Онтологија божанског присуства у теофанијама по Светом Августину	74
3.3.	Личност и теофаније	78
3.4.	Trinitas и Τριάς	84
3.5.	Посредовано присуство Бога у теофанијама	87
4.	Личност и суштина у оваплоћењу	89
4.1.	Теофаније и оваплоћење по Светом Августину	89
4.2.	Личност и суштина у христологији Светог Григорија Богослова	93
5.	Закључак	97
САВЕЛИЈАНСКА И АРИЈАНСКА ТРИЈАДОЛОГИЈА КАО ИЗАЗОВ.....		99
1.	Промишљање откривења.....	99
2.	Савелијанско „спајање“	100
2.1.	Савелијанство у критици Светог Григорија Богослова	101
2.2.	Савелијански <i>contradictio in adjecto</i>	105
2.3.	Савелијанство у критици Светог Августина.....	106
2.4.	Τριάς ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς и <i>tres utique sunt</i>	107
3.	Аријанско „дељење“	109
3.1.	Аријанство у критици Светог Григорија Богослова	109
3.2.	Аријанство у критици Светог Августина.....	110
4.	Теологија и тријадологија савелијанства и аријанства	112
4.1.	Теолошка монадологија и икономијска тријадологија.....	112
4.2.	Изрази ὑπόστασις и πρόσωπον у Григоријевој критици савелијанства	113
4.3.	Аријански изазов и потреба разликовања богословља и икономије	116
БОГОСЛОВЉЕ И ИКОНОМИЈА		118
1.	Тежишна егзегетска питања у разликовању богословља и икономије.....	118
1.1.	Аријанска теологија и тријадологија.....	118
1.2.	Отачки одговор	120

1.3.	Ипостас Сина	121
2.	Богословље и икономија по Светом Августину.....	122
2.1.	Независност божанског бића од божанске икономије и зависност божанске икономије од божанског бића	122
2.2.	„Отац мој већи је од мене“ (Јн 14, 28)	125
2.3.	<i>Nativitas</i> (рођење) и <i>missio</i> (послање) Сина.....	133
2.4.	Тумачење Јн 5, 19	136
3.	Богословље и икономија по Светом Григорију Богослову	138
3.1.	Христологија – темељ разликовања богословља и икономије.....	138
3.2.	Γεννᾶ με и Ἔκτισε με.....	145
3.3.	εὐδοκία и ἐνέργεια.....	148
3.4.	Аналогија ум и реч	148
3.5.	Икономијски и иманентни односи Свете Тројице	150
3.6.	Божанска имена τῆς ἐξουσίας и τῆς οἰκονομίας	154
3.7.	Богословска и икономијска својства ипостаси Сина	155
3.8.	Икономија као откривење Свете Тројице	157
3.9.	Рођење и послање	160
3.10.	Паралеле са Светим Августином	162
4.	Појам слободе у икономији.....	163
4.1.	Икономија као слободни акт божанског откривења	163
4.2.	Заменљива и непокретна својства Тројице	164
5.	Поређење са ставовима Светог Василија Великог	167
5.1.	Ставови Светог Григорија Богослова и Светог Августина	167
5.2.	Богословље и икономија у спису <i>О Духу Светоме</i> Светог Василија Великог. 168	
5.3.	Ставови Светог Василија Великог и Светог Григорија Богослова у дијалогу. 172	
5.4.	Богословски потенцијал икономије по Светом Василију Великом.....	175
6.	Закључак и осврт на савремену егзегезу.....	180
	БОЖАНСКА МОНАРХИЈА.....	193
1.	Личност и/или суштина?	193
2.	Божанска монархија по Светом Григорију Богослову	195
2.1.	Хришћански монотеизам између две крајности.....	195
2.2.	Божанско начело – личност и/или суштина?	196
2.3.	Ипостас Оца као божанско начело	199

2.4. Закључак	205
3. Божанска монархија по Светом Августину	206
3.1. Отац – начело читавог божанства	206
3.2. Јединство у Оцу	209
3.3. <i>Бог Отац</i> – осврт на једну спорну метафору	212
3.4. Од тројичности до јединства	222
3.4. Закључак	224
4. Божанска једност Светог Григорија Богослова и Светог Августина у дијалогу ..	225
БИЋЕ КАО ЛИЧНОСТ И СУШТИНА	232
1. οὐσία/essentia и εἶναι/esse	232
1.1. οὐσία/φύσις и εἶναι у тријадологији Светог Григорија Богослова	232
1.2. <i>essentia/substantia</i> и <i>esse</i> у тријадологији Светог Августина	234
1.3. Августинова резервисаност према изразу <i>substantia</i> у богословљу	236
2. Θεός/Deus, θεότης/deitas vel divinitas и οὐσία/essentia	240
2.1. Θεός/Deus и οὐσία/essentia	240
2.2. οὐσία/essentia као једна равна εἶναι/esse	244
2.3. Θεός/Deus и εἶναι/esse	244
2.4. θεότης и <i>divinitas/deitas</i>	244
3. ὑπόστασις/πρόσωπον/persona и εἶναι/esse	248
3.1. Личност и συμβεβηκός по Светом Григорију Богослову	248
3.2. Личност и <i>accidens</i> по Светом Августину	252
3.3. Две равни бића у тријадологији	255
4. Дијалог са савременом критиком Светог Августина	258
4.1. Божанске личности и божанска једноставност по Светом Августину – осврт на егзегезу Алексеја Фокина	258
4.2. Критика Кетрин Маури ЛаКуње	271
4.3. Божанска и људска личност – дијалог са митрополитом Јованом Зизијуласом	
284	
5. Закључак	290
ТРИЈАДОЛОШКИ ПОЈМОВИ: ἀρχή и αἰτία, principium и causa	296
1. Тријадолошки појмови ἀρχή и αἰτία код Светог Григорија Богослова	296
1.1. Богословски и икономијски појам ἀρχή	296
1.2. Божанска личност и апофатика	298

1.3. Богословски и икономијски појам αἰτία	300
1.4. Богословско-икономијски искази	302
2. Тријадолошки појмови <i>principium</i> и <i>causa</i> код Светог Августина.....	304
2.1. Богословски и икономијски појам <i>principium</i>	304
2.2. Икономијски појам <i>causa</i>	315
3. Појам слободе и појам начела и узрока	317
3.1. Појам слободе унутар богословског и икономијског појма начела и узрока	318
3.2. Григоријева и Августинова полемика са аријанством.....	323
4. Пала егзистенција – превасходство суштине у односу на личност по Светом Августину.....	333
4.1. Паритети личност-слобода и природа-нужност	333
4.2. Сукоб слободе и нужности	334
4.3. Приближавање ништавилу	336
4.4. Пала егзистенција	337
4.4. Савремени интердисциплинарни дијалог	340
4.5. Закључне смернице за егзегезу тријадологије Светог Августина	343
ПОЈАМ ЈЕДНОСУШТНОСТИ	344
1. Nikeјско „из суштине Оца“	344
1.1. Потреба преиспитивања савремене егзезе	344
1.2. Nikeјски и Nikeо-цариградски символ вере	348
2. Појам једносуштности по Светом Василију Великом и Светом Григорију Богослову	350
2.1. Nikeјско „из суштине Оца“	350
2.2. Икона и једносуштност	352
2.3. Појам ὁμοούσιος.....	354
2.4. Једносуштност и другост	359
3. Појам једносуштности по Светом Августину	361
3.1. Nikeјско „из суштине Оца“	361
3.2. Појам <i>consubstantialis</i>	364
3.3. Једносуштност и другост	375
4. Закључак	377
ЛИЧНОСТ У ТРИЈАДОЛОГИЈИ – ОДНОСИ ТРОЈИЦЕ.....	380
1. Појам личности.....	380

1.1. Антисавелијански и антиаријански контекст	380
1.2. Однос и конституција личности.....	385
1.3. Лична својства по Светом Григорију Богослову.....	389
2. Однос Сина и Духа Светога	392
2.1. Пневматологија Светог Григорија Богослова.....	392
2.2. Пневматологија Светог Григорија Ниског.....	396
2.3. Лична својства по Светом Августину	398
2.4. Пневматологија Светог Августина	401
2.5. Filioque.....	410
3. Закључак	426
ТРИЈАДОЛОШКЕ АНАЛОГИЈЕ	429
1. Природа аналогичног говора.....	429
2. Аналогије φωτὸς ἥλιος и splendor qui gignitur ab igne	431
3. Аналогије ὀφθαλμός – πηγή – ποταμός и ἥλιος – ἀκτίς – φῶς	433
3.1. Аналогија ὀφθαλμός – πηγή – ποταμός	434
3.2. Аналогија ἥλιος – ἀκτίς – φῶς.....	436
4. Аналогија ἥλιοι τρεῖς	437
5. Психолошке аналогии Светог Августина	438
5.1. Људска душа као <i>imago Dei</i>	438
5.2. Слабости психолошких аналогичности	440
5.3. Interior homo и exterior homo	447
5.4. mens – amor – notitia	454
5.5. Однос тријадологије и психолошких аналогичности	458
5.6. Психолошке аналогии и антрополошки индивидуализам.....	460
5.7. memoria – intelligentia – voluntas	465
5.8. Однос знања и љубави	469
6. Закључак	475
ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА.....	479
ЛИТЕРАТУРА.....	492
1. Извори	492
2. Преводи извора.....	493
3. Секундарни извори	495

4.	Преводи секундарних извора	497
5.	Секундарна литература.....	498

УВОД

1. Повод и мотиви рада

Говор о Богу је име теологије и оно што теологија заиста јесте. Тај говор је темељ, или би свакако требало да то буде, сваког другог промишљања и говорења који се назива теологијом.¹ То друго о чему говори теологија, а у првом реду еклисиолошке и антрополошке теме, јесу, мишљења смо, директне импликације или би свакако то требало да буду, говора о Богу.² Ово је и први мотив бављења овим радом: продубљивање егзегезе тријадолошког догмата као темељног за сагледавање егзистенцијалних импликација по еклисиологију и антропологију.³ Те импликације су, сматрамо, директна последица схватања односа појединачног и општег, односно личности и суштине у тријадологији. Импликације су последица иконичне везе Бога и човека, коју (везу) имамо као садржај библијског откривења (Пост 1, 26-27).

Први мотив је у вези са другим. Желимо да покажемо оправданост и живост *неопатристичке синтезе*, схваћене као плодотворно тумачење отаца Цркве. Са таквим предразумевањем приступићемо егзегези тријадолошког догмата двојице отаца – Светог Григорија Константинопољског и Светог Августина Ипонског. Желимо да истражимо да ли је *повратак оцима* могућ и као увиђање њихове актуелности у савременим теолошким

¹ У правом смислу речи, теологија је говор о Богу и не би се сваки говор, као промишљање теолога о некој теми, требао називати теологијом, како са правом истиче епископ Атанасије Јевтић. Попут теологије спорта, теологије политике, итд. А. Јевтић, „Теологија, икономија, литургија“, Предавање на Православном богословском факултету Унверзитета у Београду, 13.03.2017.

² Оца Георгија Флоровског сматрамо за једног од утемељивача таквог усмерења савремене православне теолошке мисли, док митрополита Јована Зизијуласа сматрамо за најистакнутијег. Он је можда најупечатљивије указао на егзистенцијалне импликације тријадолошког догмата по еклисиологију и антропологију. Референца ка тој теми су већ добро позната митрополитова дела: J. D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies on Personhood, and the Church*, London: Darton, Longman & Todd, 2004; *Communion and Otherness: Further studies in Personhood and the Church*, London: T & T Clark, 2006; *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra, Sebastian Press, 2010. Издања на српском језику: Ј. Д. Зизијулас, *Заједница и другост*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2011; *Црква у тајни пројављена – огледи из ехаристијског богословља*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2012; *Примат у Цркви*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014.

³ Да употребимо израз који помиње Вајс, да тријадологија треба да постане „Rahmentheorie“ (оквирна теорија) за систематску теологију. Види: M. Wisse, *Trinitarian Theology beyond Participation – Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*, London: T&T Clark Internatioanl, 2011, 5.

разматрањима, конкретно у савременим тријадолошким темама. Изузетно, желимо да истражимо да ли су тријадологија и на њој заснована онтологија коју излаже Свети Августин, релевантне и у позитивном егзегетском светлу занимљиве за савремену православну теолошку мисао.

Зашто баш Свети Григорије Богослов и Свети Августин? Постоји неколико разлога које бисмо објединили под трећим мотивом бављења овим радом. Пре свега, сматрамо да наши (српски) теолози показују веома мало интересовање за западне оце Цркве. Чак, генерално, православни теолози показивали су, од средњег века све до наших дана, мање интересовање за западне, латинске оце, конкретно за Августина, него што су то чинили западни за источне оце.⁴

У пракси академског богословља, па тако и у пракси нашег Православног богословског факултета Универзитета у Београду, постоји прихваћена пракса да се оци деле на источне и западне. Затим, да се овим другима поклања мањи простор не само у патрологији већ и у читавом теолошком курикулуму. Ипак, тренд се позитивно мења, барем када је у питању *Патрологија 1*, као редовни предмет на богословским студијама. Присуство Светог Августина је скромно, уџбеничко без додира са макар једним његовим изворним делом као обавезном литературом.⁵ Међутим, постоји одвојени предмет на којем је могуће бавити се Августином кроз изучавање извора – *Латинска патристика*.⁶ Предмет је изборног карактера, те као такав није обавезан за студенте. Тако, могуће је завршити богословске студије а да дипломирани теолози о овом оцу и учитељу Цркве знају тек понешто, овлаш препричано у литератури где је Августин узгред помињан и тумачен, углавном у једном врло резервисаном контексту. Контексту, који утемељује и изискује потребу да се оци *поделе* на источне и западне. Због тога, један од мотива бављења овим радом је и жеља да се наведена подела на источне и западне оце, колико год она можда била

⁴ Овај став делимо са двојицом грчких, православних теолога. Види: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou, „Augustine and the Orthodox: “The West“ in the East“, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (прр), *Orthodox readings of Augustine*, Crestwood: St Vladimir’s seminary press, 2008, 11.

⁵ Оваква ситуација је диктирана тзв. захтевима болоњског процеса студирања, те лимитом страница обавезне испитне литературе. Сходно актуелном силабусу, оба оца чије богословље разматрамо у овом раду, изучавају се кроз патролошке приручнике: Августин из Маједорфовог *Увода у богословље*, а Григорије из *Источних отаца 4. века*, Григорија Флоровског. Види: *Литература за Патрологију 1*, IntRes <http://www.bfspc.bg.ac.rs/prilozi/predmeti/001-literatura-za-patrologiju-1-od-juna2015.docx>.

⁶ Лично, овај предмет на основним академским студијама показао нам се као врло користан и мотивишући. Зачеци наше личне намере да се бавимо Светим Августином, уопште интересовање за овог оца Цркве, започели су управо на *Латинској патристици*, на шта смо дубоко благодарни уваженом професору Владану Перишићу.

само техничка и практична, не претвори у суштинску, која би значила раскол и деобу тамо где их нема и где их не би смело бити.

Наведена подела не мора обавезно да буде спорна. Међутим, лично не видимо смисао њеног постојања, а ако већ постоји свакако нам не сме пољуљати свест да су и источни и западни оци једнако *наши оци*, колико год, са друге стране, њихов појединачни значај и допринос теологији Цркве био мањи или већи. Подела може да има оправданост у циљу боље систематичности, ако су матрица те систематичности различити језици, културолошки и други друштвено-историјски фактори отачког богословског стваралаштва. Но, хришћанско предање се не би смело свести на предразумевање било „грчког“ човека, којем је „онтологија у крви“, било „римског“ човека којем су етика и практичност „у крви“.⁷ Ове, да их тако назовемо, природне и културолошке особености источног и западног отачког ума могле би се признати као евидентне – то да су грчки оци склонији више метафизичности, а западни више практичности. Међутим, та дистинкција не би смела да буде подела и искључивост. Јер, и источни оци свакако показују интересовање за *практичност*, а међу западним постоје интересовања према *онтолошким питањима* (Свети Августин је очигледан пример). Мора се кренути са плуралношћу предразумевања, које је једнако важно и егзистенцијално битно и које је, као такво, тумачило наше *заједничко* предање. Једном речју, то предање које у самој генези свог постојања стоји на плуралности предразумевања, мора се узети као *наше*. Дистинкција није исто што и подела и није *a priori* мањкавост. Напротив, она је у отачком, црквеном предању добитак и богатство наслеђа. У том смислу, мотив за овај рад јесте и жеља да се истражи постоји ли међусобна комуникативност отаца, једног источног и једног западног, узимајући у обзир како њихово сагласје тако и њихове особености као дистинкције. Свакако, у нашем случају та комуникативност може бити искључиво једносмерна, будући да Свети Григорије Богослов временски претходи Светом Августину. Међутим, ми се нећемо ту зауставити, већ

⁷ Види: Ј. Зизијулас, *Западна мисао – увод у догматско богословље западног хришћанства*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2014, 35-49. Са друге стране, истраживачи, попут Дејвида Харта, негирају да уопште постоји некаква онтологија која би се могла ишчитати из никејске теологије, те да сходно томе оце попут Кападокијаца, Иларија Пиктавијског и Августина не треба сматрати за „мислиоце Бића“ (thinkers of Being). D.V.Hart, „The Hidden and Manifest: Metaphysics after Nicea“, у: А. Papanikolaou and G.E. Demacopoulos (ppp), *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 191.

ћемо се осврнути на комуникативност потоњег источног отачког предања са Светим Августиним.

Није случајно што су изабрани као источни баш Свети Григорије Богослов а као западни баш Свети Августин. Мотив за тај избор, поред нашег личног афинитета према двојици отаца је и жеља, која стоји на вишегодишњем истраживању Августинских текстова, да преиспитамо оправданост преовлађујуће климе на нашој теолошкој академској сцени. Желимо да испитамо утемељеност и оправданост довођења у контраст, па и искључивост кападокијског отачког богословља, са једне и Августиновог богословља, са друге стране. Овај мотив произилази из нашег става да постоје разлике, које могу бити и врло евидентне, али да постоје и врло важне, суштинске нити које повезују тријадологију двојице отаца. Наша је намера и да испитамо могу ли те заједничке нити и особености и разлике да се доведу у сагласје или је та различитост ипак таква да представља искључивост.

То што је суштински битно сматрамо да треба да буде она предањска база, онтологија која се открива у тријадолошком догмату, из које треба извести даље, егзистенцијалне импликације. Мишљења смо да је тријадологија, коју нам оци тумаче кључ и за одговоре на питања савременог екуменског дијалога. У том смислу, *повратак оцима* био би повратак онтологији коју нам они тумаче кроз тријадолошки догмат. Дубоко верујемо да нам постављање стварности на темеље такве онтологије може донети напредак у унутархришћанском дијалогу, омогућујући да у битијном мноштву и подељености, на прави начин измиримо мноштво и јединство. И ово је један од мотива бављења темом овог рада – трагање, кроз отачке текстове, за том јединственом онтологијом Истока и Запада, или макар за њеним најмањим заједничким именитељем, макар за тананим нитима које су способне да повезују, а које нам се откривају у отачкој егзегези тријадолошког догмата, од које (онтологије) смо се, мање или више временом удаљили, делећи се на Исток и на Запад и којој нам се ваља враћати. Кроз анализу отачких текстова у овом раду намера нам је да истражимо шта од овог *заједничког* које може да повезује заиста постоји.

Желимо да охрабримо на *повратак оцима*, на сусрет са њиховим текстом, на спремност, одговорност и одважност једне свеже рецепције, која ће бити способна за плодне одговоре на актуелна унутархришћанска питања. На рецепцију која је свесна *историје рецепције*, али која не дозвољава да буде спутана предразумевањем, које би се са том *историјом рецепције* обавезно поистоветило. Историја рецепције се не одбацује, али се

егзегеза изводи кроз методологију која за базу има сам отачки текст а не (само) већ постојеће егзегезе, ма чије оне биле. Ово се односи у првом реду на тријадологију Светог Августина. Сматрамо да га је православни теолошки *mainstream* XX века неправедно скрајнуо, ставио у негативни контекст и у оштар контраст са кападокијским оцима и учинио ирелевантним за питања којима ћемо се у овом раду бавити. Са друге стране, почетак XXI века, мада и ту можда има друге крајности – некритичког приступа, ипак представља један темељнији приступ Августину, који за метод има бављење непосредно изворним текстовима, а не већ постојећом егзегетском парадигмом.⁸ Наша намера је да, између осталог, преиспитамо и оправданост приступа Августину кроз тзв. „де Рењонову парадигму“, користећи управо метод сусрета са изворним Августиновим и Григоријевим текстовима.

Нека нам буде дозвољено да истакнемо још један методолошки детаљ у овом раду. Анализираћемо текстове оба оца, који буду релевантни за одговарајуће теме у раду. Ипак, Светог Григорија Богослова ћемо узети као парадигму, као извесну „референтну вредност“ богословског исказа, кроз коју ћемо сагледавати и богословље Светог Августина. Просто јер Григорије јесте , у правом и потпуном смислу речи, отац православне тријадологије, један од креатора богословске парадигме, која је свој пут нашла у Никео-цариградском символу вере, а коју (парадигму) и сам Августин наслеђује и даље тумачи.

2. Основне тезе и циљеви рада

2.1. Испитивање постојања двоструког онтолошког исказа у тријадологији отаца

Контекст који одређује циљеве у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина је борба против две тријадолошке јереси – савелијанства и аријанства. То су две међусобне крајности, које су биле неспособне да у тријадологији доведу у сагласје јединство и мноштво. Обе јереси су чврсто стајале на традиционалном философском

⁸ Овде су нам посебно занимљиви ставови православних теолога попут Џона Бера, Дејвида Бентлија Харта и Дејвида Брадшоа. Тројица православних теолога одбацују тзв. „де Рењонову парадигму“, мада и међу њима има неслагања. На те ставове ћемо се у раду осврнути. Референтне студије су: J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and Legacy of Nicea“; D. B. Hart, „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicea“; D. Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“; у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox Readings of Augustine*, 153-165, 191-226, 227-251.

схватању бића – онтологија коју бисмо могли назвати строго усиолошком или супстанцијалистичком, са искључивим акцентом на *једном*. За такву онтологију *мноштво* је проблем да се као такво постави у онтолошкој равни. Проблем мноштва у тријадологији ове две јереси „решиле“ су на два, међусобно супротна начина али са истим резултатом – негирана је стварност триипостасног бића заједнице Свете Тројице. Тако, савелијанство је истицало да је Бог *један*, а да су Отац и Син и Свети Дух (*мноштво*) само улоге које је тај, један и исти Бог узимао у историји спасења. Дакле, не постоје Тројица већ један и исти.

Отачки одговор савелијанству јесте истицање у онтологији *личносне* или *ко равни* питања о бићу. Отац и Син и Свети Дух су заиста Тројица. Они су *једно*, али нису *један*. Искључено је трибоштво, али и јалови савелијански монизам. *Личност* као део онтолошког исказа био је одговор савелијанству. Уколико личност није у равни онтологије, одговор савелијанству је немогућ, осим у виду аријанства.

Аријанство је решење *мноштва* у тријадологији решило тако што је божанство приписало само Оцу а Сина и Духа Светога суштински одвојило од Оца, смештајући их на изванредан начин у равни створења. Отачки одговор био је говор о једној суштини Тројице, односно истицање у онтологији *шта равни* питања о бићу. Без јасног инсистирања на једној суштини или есенцији Тројице, немогућ је одговор аријанству.

Тријадолошки догмат је православно протумачен кроз формирање *двоструког онтолошког исказа*, кроз онтологију која обухвата *ко* и *шта равни* питања о бићу. Тај православно двоструки онтолошки исказ у тријадологији постоји, врло јасно, код наше двојице отаца, Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Ипак, једну дистинкцију између њих двојице би требало направити по овом питању одмах на почетку. Свети Григорије Богослов је неко ко је овакав онтолошки исказ, појмовно и изражајно, сковао у директном суочавању са ове две јереси, посебно са аријанством.⁹ Свети Григорије је протагониста, богословски *стваралац*. Са друге стране, Свети Августин тај православно исказ усваја као готово наслеђе, углавном преко својих латинских претходника. Његово обраћање догодило се 386. године, у времену када је православна тријадологија изражајно увелико формирана. Свети Августин је *тумач* предања, онај који брани богословље Цркве,

⁹ Чињеница је да је у Цариград и послат ради тог задатка.

богословље својих знаменитих претходника. Ово ће и сам Августин потврдити, позивајући се на своје претходнике који су „достојни ауторитета“ (*digni auctoritate*)¹⁰.

Кроз анализу тог заједничког двоструког онтолошког исказа циљ нам је и да истражимо оправданост квалификовања Августинове тријадологије као есенцијалистичке. Односно, као оне која је потпуно или првенствено усиолошка¹¹ те као таква стоји насупрот источног (кападокијског) поимања бића као примарно личносног.¹²

2.2. Испитивање основаности „де Рењонове парадигме“ - става да источни оци у тријадологији крећу од личности (плуралност) а Августин од суштине (јединство)

У XIX веку Теодор де Рењон је у својим тријадолошким студијама развио једно тумачење источне и западне тријадологије, које Мичел Барнс назива „де Рењонова парадигма“.¹³ Ту „парадигму“, по којој источна тријадологија има за првенство плуралност личности а западна јединство суштине следиће један број теолога, како православних¹⁴ тако и римокатоличких, односно протестантских.¹⁵ Наведена парадигма представља суштину критике Августинове тријадологије у XX веку.¹⁶ Луис Ајрес наводи да су најутицајније критике оне изнете од стране Шмауса и ду Роја.¹⁷ Када је у питању православна теолошка јавност, поготово на нашем, домаћем академском простору, сматрамо да је најутицајнија критика Августинове тријадологије која следи ову „парадигму“, критика митрополита

¹⁰ *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918; VI, 1.1; PL 42, 923. У овом за тријадологију најважнијем Августиновом делу, он се експлицитно позива на једног од знаменитих западних отаца који је био учесник сабора – Светог Иларија Пиктавијског: ¹⁰ *De Trinitate* VI, 10.11; PL 42, 931.

¹¹ Под појмом „усиолошка“ мислимо на онтологију која у својим поставкама даје искључивост или онтолошки приоритет суштине (*ousia-e*). Другим речима, то је она онтологија која биће своди искључиво на суштину или првенствено на њу.

¹² Што је и суштина егзегетског приступа кроз тзв. „де Рењонову парадигму“.

¹³ M. R. Barns, „Augustine in Contemporary Trinitarian Theology“, *Theological Studies* 59 (1995), 237-250.

¹⁴ Када су у питању православни теолози и XX век, „генерација 60-тих“ грчких теолога, представља један широк и јединствен фронт, по том питању. Види: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou, „Augustine and the Orthodox:“The West“ in the East“, G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 27-36.

¹⁵ У напред наведеној студији, Барнс наводи: Бертранда де Маргерија, Кетрин Маури Лакуњу, Дејвида Бровна и др. Интересантни су по овом питању и ставови Карла Ранера. Види: D. C. Benner, „Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity“, *International Journal of Systematic Theology*, v. 9/1 (2007), 24-38.

¹⁶ M. R. Barns, „Augustine in Contemporary Trinitarian Theology“, *Theological Studies* 59 (1995), стр. 238.

¹⁷ L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010, 1 (Introduction). У овој књизи Ајрес анализира ставове ду Роја. Под утицајем ду Роја, критику Августинове тријадологије развија и Кетрин Маури Лакуња: К. М. Лакуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 118-143.

Јована Зизијуласа.¹⁸ Нећемо претерати ако кажемо да је та критика на нашем домаћем теолошком простору толико присутна и снажна да готово представља једно опште, парадигматско разумевање Августина којим стасавају и наши студенти теологије.

Надовезујући се на претходни циљ истраживања, на питање да ли код двојице отаца постоји двоструки онтолошки исказ, несливено и нераздељиво јединство *ко* и *шта равни* питања о бићу, желимо да истражимо и да ли наведена поларизација отаца, њихове тријадологије, има основа у изворним текстовима. Када је у питању Августин, циљ је да истражимо да ли у његовој тријадологији постоји *есенцијализам* који би у онтолошком смислу истицао једну есенцију или суштину изнад божанских личности. Или, напротив, да ли Августин и колико јасно, попут Григорија Богослова, *личност Оца* поставља за онтолошко начело Тројице. Има ли по овом важном питању сличности и разлике између учења двојице отаца? Такође, постоји ли дилема да ли се монархија односи пре на личност Оца или на божанску суштину? Покушаћемо да истражимо да ли у отачком учењу о божанској монархији јединство у Оцу имплицира и јединство суштине. Другим речима, истраживање ће у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина бити усмерено ка питању постојања тзв. логичког и онтолошког првенства једне од две равни бића. Другим речима, да ли личност логички претходи суштини, или суштина личности? Или ипак постоји једна онтолошка равнотежа и јединства *ко* и *шта равни* питања о бићу?

2.3. Актуализација отачке онтологије

Пробуђено интересовање за тријадологију могли бисмо назвати повратком из „далеке земље“, да се послужимо речима ЛаКуње.¹⁹ Повратак из „далеке земље“ у смислу

¹⁸ Преваходство суштине у односу на божанске личности, јесте врло континуирано митрополитово тумачење Августина, видљиво у свим његовим делима где се дотиче теме тријадологије и онтологије. Види, на пример, *Заједница и другост*, 34-35. Овде се митрополит, између осталог, експлицитно позива и на де Рењона. Ови ставови ће бити детаљније разматрани у овом раду. Овде као референцу наводимо и можда најпопуларније митрополитово дело у домаћој теолошкој јавности: *Догматске теме*, Нови Сад: Беседа, 2001. Ово дело наводимо не толико да бисмо указали на став митрополита Зизијуласа, јер то академски не би било поштено, с обзиром да дело није ауторизовано. *Догматске теме* наводимо искључиво из разлога јер оне, по нашем мишљењу, с обзиром да представљају обавезну литературу на нашим богословским студијама, имају велики утицај у формирању ставова наших студената теологије по питањима којима ћемо се у раду бавити.

¹⁹ К. М. LaCugna and К. McDonnell, *Returning from „The Far Country“: Theses for a Contemporary Trinitarian Theology*, *Scottish Journal of Theology*, v.41/02 (2008), 191-215.

да се јасно истиче веза између тријадологије и творевине, између бића Бога, као начина тројичног постојања и бића човека и света.²⁰

Постоје егзистенцијалне импликације вере у Свету Тројицу по човека и свет. По нашем схватању, те импликације значе да се онтологија у равни *ко* питања о бићу Бога, односно *начин* постојања Бога, тиче и начина постојања човека и Цркве. Та спрега јединства и мноштва у тријадологији требало би да се иконично налази и у антропологији и еклисиологији. Речима епископа Атанасија Јевтића:

Последња тајна хришћанског Бога и хришћанског човека јесте *личност*, и то личност у *заједници* живота и општења са другим личностима, у слободи и љубави... Таква заједница Трију Личности јесте Света Тројица и у такву заједницу Бог је позвао и људе у Христу, а та заједница је Црква Богочовека Христа...²¹

Управо тај однос јединства и мноштва у онтологији отаца, који они показују у тумачењу тријадолошког догмата, по нашем мишљењу открива нам аутентични појам личности. Показује нам конкретност, појединачност као последњи темељ стварности. Показује нам однос, заједницу као моменат остваривања те конкретности и онтологију као живот. Мишљења смо да таква онтологија постоји код наше двојице отаца: Свети Григорије један од оних отаца који су је увели, у смислу да ју је смело иновирао у односу на комплетну грчку философију, а Свети Августин плодно прихватио и поновио у даљој одбрани богословља Цркве. Желимо да ту онтологију истражимо кроз анализу отачких текстова, сматрајући да она треба да буде место сусрета и место почетка сваког хришћанског дијалога и даљег промишљања о човеку, свету и Цркви. Покушаћемо да појмом *повратак оцима* обухватимо и повратак њиховој тријадолошкој онтологији. Онтологији, за коју сматрамо да треба да буде актуелна у савременим теолошким промишљањима, у првом реду за антропологију и еклисиологију. Циљ је да кроз наведену актуализацију отаца, тријадолошку онтологију покажемо као ерминевтички кључ за поменута питања човека и Цркве. Тиме желимо да дамо допринос да тријадологија, говор о Богу по којем теологија и носи име, буде дефинитивни и трајни „повратак из далеке земље“, бивајући тако темељ како унутар православног богословствовања, тако и у међухришћанској богословској

²⁰ Уп. J. D. Zizioulas, *The One and the Many*, 17-40.

²¹ А. Јевтић, *Опасност од тријадолошких јереси у савременој теологији*, Богословље 1-2/1982, 49.

комуникацији и екуменском дијалогу. Отачка тријадолошка онтологија, дакле, као место сусрета и заједнички темељ на којем треба зидати плодове хришћанског, богословског дијалога. Овај онтолошки миље Православна Црква већ живи, будући да је кападокијска тријадологија натопила њен етос, литургију, богослужење, химнографију... Задатак православног богословља је да тај живи онтолошки миље сведочи и актуализује у свом промишљању како са другим хришћанима, тако и са светом изван еклисиолошког простора. Другим речима, „повратак из далеке земље“ разумевамо као потребу да тријадологија треба да постане кључна богословска матрица којом ће православно богословље иступати у дијалогу на егзистенцијалне теме како саме Цркве и хришћана, тако и човека и света уопште.

3. Методологија рада

Извори на којима ћемо базирати овај рад су отачки текстови. У анализи и егзегези извора користећемо следеће методе:

1. *Анализа текста*. Ова метода је темељна за цео рад и састоји се од неколико методолошких корака²²:

I) *Ограничавање текста*. У овом методолошком кораку се одређује почетак и крај једне смисаоне целине унутар текста. Јасно одређена смисаона целина је неопходна како би се дошло до смисла мањих целина унутар текста – речи, синтакси и реченица. На овај надовезује се и следећи методолошки корак.

II) *Анализа контекста*. Унутар јасно ограничене текстуалне целине врши се анализа контекста. Контекст, даље, диктира смисао мањих делова унутар целине, као и везу дела текста са ширим текстуалним окружењем и целим списом (кохерентност). Контекстуализација је кључна у долажењу до појмова који се налазе иза израза и синтакси, који и опредељују разумевање самог текста.

III) *Језичко-синтакстичка и семантичка анализа*. У овом кораку анализирају се изрази и синтаксе, у првом реду њихова учесталост и кохерентност, које су кључне за тријадолошке појмове, са циљем да их што ближе повеже са самим појмом, односно да продре у њихово

²² У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, Београд: Православни богословски факултет, 2007, 68-72.

значење. Такође, овај методолошки корак обухватиће и изражајну везу отаца са наслеђеним предањем, као и њихову изражајну оригиналност.

IV) *Прагматична анализа*. Овај методолошки корак треба да открије основне интенције писца, његове адресате и намеру коју жели да постигне. Основне интенције и намера писца откривају оно што бисмо могли назвати првобитним смислом текста. Тај првобитни смисао требало би да буде темељ који руководи даљим животом текста, његовом рецепцијом и посебно његовом актуелизацијом у новом, савременом контексту.

V) *Констатација кохерентности текста*. Последњи методолошки корак унутар анализе текста који вреднује резултате анализа свих претходних корака. У првом реду, кохерентност ће одредити изналажење заједничких тријадолошких и онтолошких појмова код двојице отаца.

2. *Поређење текстова*. Ова метода треба да покаже да ли и у којој мери постоји слагање двојице отаца по питању тријадологије и онтологије. Кроз поређење текстова, у којима се говори о истим питањима, кроз анализу у горе поменутој методи, покушаћемо да истражимо да ли и у којој мери постоје заједнички тријадолошки појмови код двојице отаца, како бисмо даље испитали темељну тему: постоји ли једна, заједничка, отачка онтологија?

3. *Критика савремене рецепције*. Ова метода ће користити резултате анализе који су добијени кроз претходне две методе, како би се испитала основаност савремене теолошке критике и рецепције отачког текста. Односно, утемељеност и оправданост савремене теолошке актуелизације отачке онтологије, било да је она позитивна и афирмативна или крајње критична и резервисана. Још ближе, кроз ову методу испитаћемо оправданост преовлађујуће поларизације кападокијске са једне и Августинове тријадологије са друге стране.

4. *Актуелизација текста*. Ова метода се надовезује на претходну. Након што дођемо до онтолошких појмова у тријадологији отаца, покушаћемо да ту онтологију актуелизујемо и доведемо у дијалог са савременим теолошким промишљањима. Кроз ову актуелизацију отачке мисли, желимо да покушамо да *повратак оцима* покажемо као *повратак отачкој онтологији*.

4. Структура рада

Рад има једанаест поглавља. У првом поглављу, *Тријадолошки изрази и појмови источних и западних отаца*, разматра се проблематика односа тријадолошких израза у грчкој и латинској пракси четвртог и петог века. Кападокијско раздвајање у никејској употреби синонимних израза $\theta\acute{\upsilon}\varsigma\iota\alpha$ и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ одиграло се у међусобном неспоразуму источних и западних богослова (грчких и латинских). Наиме, са једне (грчке) стране постојала је сумња у савелијанство, због латинског израза *три лица* (*tres personae*), док је са друге (латинске) стране постојала сумња да грчко $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma$ има значење аријанског исповедања *три суштине*. Свети Григорије Богослов и Свети Августин износе сведочанства да се ипак ради о једној вери, а да је проблематика везана за језик и језичку праксу. То њихово сведочанство постојања једнаке вере (тријадологије) Истока и Запада, у овом раду је узета као позитивно предразумевање и полазна основа у истраживању тријадологије двојице отаца.

Друго поглавље носи наслов *Природна теологија*. У њему се разматра појам природне теологије код двојице отаца и њено место и границе у богословљу. У оквиру ове теме разматра се однос отачке теологије и античке философије. Разрађујући тезу Варнера Бајервалтеса, у текстовима двојице отаца, указује се на појам хришћанске онтологије, као оне која садржи две равни бића – личност и суштину, те представља сусрет и синтезу библијског појма божанског присуства (заветна оданост) и античке грчке метафизике.

У трећем поглављу, *Божанско откривење*, указује се да отачка тријадологија (богословље) стоји на вери у божанско откривење, као исповедање садржано у крштењској формули. У овом делу рада акценат је на указивању како оци примењују хришћанску онтологију (две равни бића, личност и суштину) у тумачењу разлике Бога и света, божанског присуства у теофанијама и у оваплоћењу.

У четвртном поглаву, *Савелијанска и аријанска тријадологија као изазов*, износе се суштинске поставке аријанске и савелијанске тријадологије и теологије, те критика Светог Григорија Богослова и Светог Августина и одговор двоструким онтолошким исказом у тријадологији. Указује се да је у отачком појму теологија исто што и тријадологија, док аријанском и савелијанском та једнакост не може постојати, јер тројичност у обе јереси није била равна бића, будући да им ни личност (односност) није равна божанског бића.

У петом поглављу, *Богословље и икономија*, анализира се смисао разликовања говора о Богу у равни икономије и у вечној (богословској) равни. Указује се да је базични смисао те разлика христологија. Смисао је да се, у спору са аријанством, укаже на две природе Христа. Даље, у контексту са савременим разликовањем *богословске* од *икономијске Тројице*, истражује се колико је та идеја заступљена код отаца четвртог, односно петог века. Дакле, да ли се и у којој мери у икономији открива вечна раван божанског тројичног бића.

У шестом поглављу, *Божанска монархија*, анализира се учење двојице отаца о божанској монархији. Указује се да код отаца не постоји *или-или* дилема (или личност, или суштина) у питању божанске монархије. Божанска монархија везана је за ипостас Оца, а то имплицира и јединство у једној суштини, коју Син и Дух Свети имају од Оца, кроз односе рађања и исхођења.

У седмом поглављу, *Биће као личност и суштина*, анализира се појам бића код двојице отаца и показује се да тај појам обухвата две равни – *ко раван* (личност) и *шта раван* (суштину). С тим у вези анализирају се односи појмова: οὐσία/φύσις и εἶναι; *essentia/substantia* и *esse*; Θεός/Deus и οὐσία/essentia; Θεός/Deus и εἶναι/esse и θεότης; *divinitas/deitas* и ὑπόστασις/πρόσωπον/*persona* и εἶναι/*esse*.

У осмом поглављу, *Тријадолошки изрази и појмови ἀρχή и αἰτία, principium и causa*, анализирају се грчки и латински тријадолошки изрази као еквиваленти, те пракса код Светог Григорија Богослова и Светог Августина у одношењу израза на појам *начела* и *узрока* у равни богословља и икономије. У контексту тумачења божанског начела/узрока у равни богословља и икономије, анализира се појам слободе у ове две равни. Надовезујући се на појам слободе у тријадологији, анализира се и питање односа слободе и нужности у људској егзистенцији, код Светог Августина.

У деветом поглављу, *Појам једносуштности*, анализирају се изворни текстови (грчки и латински) Никејског и Никео-цариградског симбола вере. Узимајући у обзир текстове двојице отаца, тумачи се статус никејског израза „из суштине Оца“. Сходно томе, указује се да отачки појам начела и односности у тријадологији, бивајући на личном плану (=личност Оца), неодвојив је и од суштинске равни бића. Указује се да је рађање и исхођење Оца у вези са никејским „из суштине Оца“, те да је *ко раван* бића у тријадологији у

неодвојивој вези са једносушношћу. Даље, пореди се појам једносушности код Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

У десетом поглављу, *Личност у тријадологији – односи Тројице*, истражује се појам личности у тријадологији двојице отаца. Анализирају се изрази који се односе на лична својства Оца и Сина и Светога Духа, као односно утемељена. Поставља се питање односа Сина и Духа Светога у равни богословља. У том контексту анализира се Августинов *Filioque* у поређењу са ставом неких од источних отаца да Дух Свети исходи од Оца кроз Сина.

У једанаестом поглављу, *Тријадолошке аналогije*, анализирају се аналогije које су Свети Григорије Богослов и Свети Августин користили у појашњењу аспеката тријадолошког учења. Указује се на природу, смисао и ограничење самих аналогija. Посебно се указује на отачка упутства у коришћењу самих аналогija у тријадолошкој егзегези. У том контексту детаљно се анализирају и психолошке аналогije Светог Августина и разматрају се њихове могуће импликације. На крају рада дају се закључна разматрања.

ТРИЈАДОЛОШКИ ИЗРАЗИ И ПОЈМОВИ ИСТОЧНИХ И ЗАПАДНИХ ОТАЦА

1. Свети Григорије Богослов о грчким и латинским тријадолошким изразима и појмовима

У *Похвалној беседи Светом Атанасију* Свети Григорије Богослов говори о терминолошким неспоразумима у тријадологији између грчких и латинских теолога:

Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς (τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ιδιότητας), νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰτάλοις ὁμοίως, ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης, καὶ ὀνομάτων πενίαν, διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσης τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσίαι παρεδεχθῶσι, τί γίνεται; Ὡς λίαν γελοῖον, ἢ ἐλείνόν. Πίστεως ἔδοξε διαφορὰ ἢ περὶ ἧχον σμικρολογία. Εἶτα Σαβελλισμὸς ἐνταῦθα ἐπενοήθη τοῖς τριῖνι προσώποις, καὶ Ἀρειανισμὸς ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι, τὰ τῆς φιλονεικίας ἀναπλάσματα.¹

По својој побожности говоримо о *једној суштини* и о *трима ипостасима* (прво указује на *природу* божанства а друго на *особености* Тројице), мислећи о томе слично као и Италијани [=Латини]², али они бивајући немоћни због ускости њиховог језика и сиромаштва израза да разликују *суштину* од *ипостаси*, увели су због тога [термин] *лицâ*, да не би увели учење о *три суштине*. И шта се десило? Нешто заиста смешно и за сажалевање. Због цепидлачења у изразима нагађало се да је у питању разлика вере. Због тих победољубивих измишљања, мислило се да је у питању савелијанство због *трију лица* и да је у питању аријанство због *трију ипостаси*.

Прво што уочавамо у цитираном делу Григоријеве беседе јесте да су изрази οὐσία и ὑπόστασις раздвојени, односно да се термини односе на два различита појма. Израз οὐσία означава божанску природу или оно опште и заједничко Тројици, док израз ὑπόστασις означава конкретности и посебности Тројице (Оца и Сина и Светога Духа, као *три*

¹ Λόγος 21, 35; PG 35, 1124D-1125A.

² У преводу, речи у великим заградама су увек наши додаци, појашњења и тумачења.

ипостаси). Историја порекла и семантичког развоја ових термина је дуга. Прошла је фазу њиховог готово синонимног поистовећивања па све до разграничења и раздвајања.³

Кападокијски оци се обично узимају за утемељиваче семантичког раздвајања ова два термина⁴ када је у питању њихова употреба у хришћанској мисли, мада зачетак тога треба тражити још код Оригена⁵, а у философији уопште и много раније.⁶ Свакако, кападокијски оци, када је у питању богословље источних отаца, јесу спровели раздвајање наведених термина и њихово одношење на два различита појма – на божанску природу, односно на божанске личности. То разграничење израза је потпуно конзистентно у беседама Светог Григорија Богослова. Израз οὐσία који се односи на божанску природу (φύσις τῆς θεότητος) биће често и синоним за израз φύσις, увек означавајући оно опште и заједничко Светој Тројици – природу или суштину. Ту општост Григорије назива θεότης (божанство)⁷ и Θεός (Бог).⁸ Са друге стране, израз ὑπόστασις означава искључиво личне особитости, односно конкретне божанске личности – Оца и Сина и Светога Духа. У вези са изразом ὑπόστασις Григорије користи и израз ἰδιότης (властитост, особеност, својственост, засебност).⁹ Тако, говори о *три ипостаси* (τρεῖς ὑποστάσεις) или *три особености* (τρεῖς ἰδιότητας).¹⁰ Израз πρόσωπον (лице, личност) користи такође за ознаку божанских личности/ипостаси.¹¹

Оно што је у овом одељку посебно важно да се примети јесте да Григорије говори и о проблему латинске тријадолошке терминологије. Наводећи исповедање „једна суштина и три ипостаси“ (Τῆς γὰρ μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων)¹², говори да је такво

³ Види: Јелена Фемић Касапис, *Порекло термина φύσις, οὐσία и ὑπόστασις и њихова семантички развој од најранијих времена до црквених отаца*, Београд: Православни богословски факултет, 2010.

⁴ Јован Зизијулас то назива „кападокијском револуцијом“. Види: *Догматске теме*, стр. 136 Сличан став налазимо и код Луиђија Ђоје. Кападокијско појмовно раздвајање термина οὐσία и ὑπόστασις Ђоја назива „кључним појмовним пробојем у историји теологије“ (a key conceptual breakthrough in the history of theology). Види: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, 2008, стр. 14.

⁵ Κατὰ Κέλσου 8, 12, PG 11, 1533B.

⁶ Види: Јелена Фемић Касапис, *Порекло термина φύσις, οὐσία и ὑπόστασις и њихова семантички развој од најранијих времена до црквених отаца*, 94-98.

⁷ Λόγος 31, 14; PG 36, 149A.

⁸ Λόγος 30, 18; PG 36, 125C.

⁹ S. Senc, „ἴδιος“ и „ἰδιότης“, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 1910, reprint 1991, 436; G.W.H. Lamp, „ἴδιος“ и „ἰδιότης“, *A Patristic Greek Lexikon*, London: Oxford University Press, 1961, 664-665.

¹⁰ Λόγος 31, 28; PG 36, 164D.

¹¹ Λόγος 31, 30; PG 36, 169A.

¹² J. T. Lienhard у својој студији „Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen“, у: Aristotle Paraniolau and George E. Demacopoulos (прр), *Orthodox Readings of Augustine*, 83, износи тврдњу да је формула „μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις“ која се приписује Кападокијцима заправо Августинова формулација, а да се код кападокијских отаца она не појављује као таква. Ми на овом месту показујемо да се та формула ипак појављује, овде конкретно код Григорија Богослова.

исповедање вере слично као и код Латина, односно да постоји слагање у мишљењу али да неспоразуме праве различити термини и проблем језика. Дакле, Григорије не види разлику вере и, као што ћемо даље видети, позива се на ауторитет Светог Атанасија Великог. Оно што је довело до међусобних сумњи теолога грчког и латинског говорног подручја, по Григорију, јесте несагласје грчких и латинских термина у тријадологији. Централно место у томе заузима латинска „немоћ“ да разликује *суштину* од *ипостаси*, односно да појмовно раздвоји термине οὐσία и ὑπόστασις. Међутим, то не значи да код Светог Августина не постоје појмови који стоје иза грчког разликовања термина οὐσία и ὑπόστασις. Не ради се, дакле, о разлици појмова у тријадологији, већ о различитој пракси везивања одређених израза за те појмове.

Овакво стање ствари и латинска саблазан грчким изразима у кападокијској тријадолошкој формулацији била је разумљива. Израз *три ипостаси* заиста је могао да звучи као аријанство ако се узму у обзир следеће чињенице. Прво, синонимно коришћење израза οὐσία и ὑπόστασις и њихово појмовно одношење на божанску суштину било је у употреби код отаца докападокијског периода (да тако назовемо период пре кападокијског раздвајања ових израза). Свети Атанасије Велики је можда најбољи и најважнији пример. Таква, синонимна употреба израза οὐσία и ὑπόστασις видљива је и у богословљу Никејског сабора који осуђује аријанско исповедање по којем је Син Божији „друге ипостаси или суштине...“ (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας).¹³ Друго, сам Арије је у *Писму епископу Александру*, које нам преноси Епифаније Кипарски, исповедао *три ипостаси*: Ὡστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, Πατήρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα.¹⁴ И код њега, као и у никејској терминологији, израз *ипостас* се односио на суштину, те је израз „три ипостаси“ значио три суштински различита бића, односно негирање божанства Сина и Духа Светога. Отуда је разумљиво зашто је Никејски сабор анатемисао оне, тј. аријанце, који су тврдили да Син *није исте суштине или ипостаси* са Оцем. Када се ове чињенице узму у обзир, онда не чуди зашто је латинском уху израз *три ипостаси* звучао као аријански, како то Григорије горе и наводи. Еквивалентна латинска терминологија није увела поменуто разграничење два израза, што ћемо видети даље у тексту Светог Августина. Примера ради, један од

¹³ Цитат из Никејског симбола вере (грчки текст) преузет из: Р.В. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана документа*, Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2007, 25. Види: Ј. Пеликан, *Хришћанско Предање*, том I, Београд: Службени гласник, 2009, 226.

¹⁴ Ἐπιστολὴ Ἀρείου πρὸς Ἀλέξανδρον, PG 42, 213D.

познатијих западних отаца који је био збуњен кападокијском тријадолошком терминологијом био је и Свети Јероним. У *Писму папи Дамасу* он пише о кападокијској употреби „три ипостаси“ као да тај израз има значење „три суштине“. Светом Јерониму такво изражавање личи на аријанство:

...quisqis tria esse, hoc est, tria esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres naturas conatur asserere.¹⁵

...ко год говори да тројица тако јесу да су три ипостаси, то јест суштине, тиме се у име побожности започиње сејати учење о три природе.

Сумњајући да грчко (кападокијско) *τρεῖς ὑποστάσεις* означава аријанско дељење суштине Тројице, Свети Јероним папи Дамасу предлаже:

Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur.¹⁶

Прећутимо три ипостаси, ако се слажеш, и задржимо једну.

Са друге стране, термин *лицâ* (*τὰ πρόσωπα*, *personae*), на којем је инсистирала латинска пракса, некима, у грчком говорном подручју, звучао је савелијански јер је израз подсећао на *маску*. Наиме, грчки израз *πρόσωπον* је у античком контексту означавао маску, коју су глумци користили у позоришту. То значење је првобитно имао и латински израз *persona*.¹⁷ Дакле, изрази нису имали онтолошку тежину, као што су га имали изрази *ὑπόστασις* и *substantia*. Зато је термин *лицâ* грчком уху звучао као да брише стварност божанских личности, управо оно што је чинио савелијански модализам. Ипак, Свети Григорије Богослов сведочи да, у појмовном смислу, није постојала разлика вере између две језичке праксе, одајући за то сазнање похвалу Светом Атанасију Великом:

¹⁵ *Epistola* XV, 4; PL 23, 357.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Уп. В. Перишић, *Са теолошке тачке гледишта*, Београд: Православни богословски факултет, 2010, 43-44.

Προσκαλεσάμενος ἀμφοτέρα τὰ μέρη οὕτως καὶ φυλανθρώπως, καὶ τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἀκριβῶς ἐξετάσας, ἐπειδὴ συμφωνοῦντας εὔρε καὶ οὐδὲν διεστῶτας κατὰ τὸν λόγον, τὰ ὀνόματα συγχορήσας συνδεῖ τοῖς πράγμασιν.¹⁸

Позвавши обе стране са таквим односом доброћудности и човекољубља, како би испитао исправност мишљења и изражавања [=појмова и израза], након што је открио да се слажу и да нису одступили од [исправног] учења, одобрио им је употребу и једних и других израза.

Епископ Атанасије Јевтић, истичући да Василије Велики по овом питању није делио мишљење Григорија Богослова, овај Григоријев став коментарише на следећи начин:

И поред тога што Св. Григорије Богослов сматра Латине невинне у таквом схватању, Св. Василије Велики није исто мислио, нарочито када су били у питању источни „Никејци“, који су избегавањем *три ипостаси* и говорењем само *три лица*, прикривено, били ближе Савелијевој јереси него православној тријадологији...

И поред ових и оваквих објашњења Светог Григорија не би се, мислимо, са овим сложио његов друг и саборац у вери Свети Василије Велики. Јер он није веровао Маркелу Анкирском, Павлину Антиохијском и своме стрицу Атарвију Неокесаријском, када говоре о *три лица* - *τρία πρόσωπα*, да тиме подразумевају стварно постојеће *три ипостаси* Св. Тројице, него је у томе видео опасност савелијанизма.¹⁹

Ствари свакако нису биле црно-беле. Ипак, став епископа Атанасије не би требало схватити као генерализацију. Свети Григорије Богослов није „сматрао невиним“ све оне, па ни све оне Латине, који говоре о *τρία πρόσωπα* (*tres personae*). Он тврди да је Свети Атанасије Велики *испитао исправност мишљења и изражавања*, дакле испитао је везу израза и појмова које они означавају. Свети Григорије сматра да различитост израза није проблематична ако иза њих стоји исправно мишљење, то јест исправни појмови. Јер, тешко да се може изједначити појам који се у тријадологији налази иза термина *persona* код једног Светог Јеронима или Светог Августина, са оним који се налази код Маркела Анкирског иза израза *πρόσωπον*. Исто као што ни иза израза *ὑπόστασις* не стоји исти појам код кападокијских отаца и код Арија. Дакле, израз *τρία πρόσωπα* (*tres personae*) не мора нужно

¹⁸ Λόγος 21, 35; PG 35, 1125B.

¹⁹ А. Јевтић, у: Григорије Богослов, *Три беседе о епископима*, Врњци-Требиње, 2009, 127, фусноте 61 и 62.

да представља савелијанску опасност, исто као што ни израз $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ не мора нужно да представља аријанско исповедање. Из ових разлога ми ипак не бисмо претпостављали да се Свети Василије Велики по овом питању не би сложио са Светим Григоријем Богословом, у неком генералном смислу. Свакако би се сложио ако би метод утврђивања „невиности Латина“ био не само суд израза већ првенствено суд заснован на истраживању исправности тријадолошких појмова чији су изрази означитељи.

У раду ћемо се бавити како тријадолошком терминологијом двојице отаца, тако и осветљавањем тријадолошких појмова. Конкретно, у контексту горњег осврта на став епископа Атанасија, питање које ће нас занимати јесете да ли се иза Августиновог термина *persona* налази појам стварне појединачности и конкретности, као и иза Григоријевог $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ и $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$? Сам Свети Августин, чини се, поштовао је извесно правило односа појмова и израза, где разноврсност израза не треба да збуњује и да се пажња првенствено усмерава на појмове:

...ut ... discamus res verbis, non rebus verba praeponere, nihilque aliud in loquente quaerere, nisi voluntatem propter quam insinuandam verba promuntur...²⁰

...да... научимо да стављамо ствар испред речи, а не речи испред ствари, ништа друго у реченоме не тражећи осим намере [=оно што се мисли, појам] ради чијег указивања се речи и употребљавају...

2. Свети Августин о грчким и латинским тријадолошким терминима и појмовима

На тему односа грчко-латинских тријадолошких израза и појмова, такође помирљивим тоном говори и Свети Августин. У *De Trinitate* читамо:

Essentiam dico quae οὐσία graece dicitur, quam usitatus, substantiam, vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑπόστασεις, quod est latine, unam essentiam, tres substantias. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc

²⁰ *Sermo* LXXI, 8.13; PL 38, 451.

intellegatur cum dicimus essentiam, quod intellegitur cum dicimus substantiam: non audemus dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas; quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant. Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est, *Ego et Pater unum sumus*. Non enim dixit, Unum est, quod Sabelliani dicunt; sed, *unum sumus*.²¹

Рекох есенција, што се на грчком каже οὐσία, а што ми обично зовемо супстанцијом. Истина, они [Грци] за то кажу и ипостас. Али не знам шта желе са разликом између усије и ипостаси. Већина наших који то дискутују грчким језиком, имају обичај да кажу μία οὐσία, τρεῖς ὑπόστασις, што на латинском значи *una essentia, tres substantias* [једна есенција, три супстанције]. Али наша језичка пракса се већ усталила да када кажемо есенција разумевамо оно што разумевамо и када кажемо супстанција. Не усуђујемо се рећи једна есенција, три супстанције, већ једна есенција или супстанција, три личности; као што су то говорили многи Латини који су о томе дискутовали и који су достојни ауторитета, који нису пронашли погоднији начин да речима искажу оно што су без речи разумевали. Свакако, Отац није Син, и Син није Отац, нити је онај Дух Свети који се назива и даром Божијим, ни Отац ни Син, већ су заиста Тројица. Зато је речено у множини: „Ја и Отац једно смо.“ Није рекао „једно је“, као што говоре савелијанци, већ „једно смо“.

Примећујемо да се латински термини *essentia* и *substantia* као синоними односе на божанску суштину. Односно, да су еквиваленти грчким изразима οὐσία и ὑπόστασις, али у њиховој никејској, синонимној употреби. Августин зна за грчко (кападокијско) раздвајање ова два израза али му, како овде тврди, није јасна сврха раздвајања. Латински израз *substantia* је, у лингвистичком смислу, дословни еквивалент грчког израза ὑπόστασις. Међутим, он у латинској пракси није доживео појмовно раздвајање у односу на израз *essentia*, што је био случај са грчким изразима οὐσία и ὑπόστασις. Отуда Латини нису говорили *tres substantias* (три супстанције), јер је израз *substantia* остао чврсто везан за појам есенцијалности или суштине. Због тога, израз *три супстанције* или *три ипостаси* могао је да звучи као аријанско исповедање. Али, као и Григорије, ни Августин у томе не види разлику вере већ разлику језика и језичке праксе:

²¹ *De Trinitate* V, 10.9-10; PL 42, 917-918.

Quamquam et illi, si vellent, sicut dicunt tres substantias, tres hypostases, possent dicere tres personas, tria prosopa. Illud autem maluerunt, quod forte secundum linguae suae consuetudinem aptius diceretur.²²

Премда и они [Грци], ако желе, као што три супстанције називају три ипостаси, могу и за *tres personas* рећи *tria prosopa*. Оно прво су радије хтели, јер се ваљда тако прикладније каже у духу њиховог језика.

Августин ће Грке који користе тријадолошку формулацију *μία οὐσία, τρεῖς ὑπόστασεις*, коју он на латински преводи као *una essentia vel substantia, tres personae* (једна есенција или супстанција, три личности), назвати *nostri Graeci* (наши Грци)²³. Дакле, њему је јасно да се грчко *τρεῖς ὑπόστασεις* односи на *tres personas*, те да као такво не може имати аријанско значење. То говори у прилог тврдњи да он у тријадологији правоверних Грка није видео различите тријадолошке појмове, иако су постојале различите терминологије. Августинов помирљиви става према грчкој тријадолошкој терминологији стоји на поверењу у ауотритет његовог знаменитог латинског претходника, Светог Иларија Пиктавијског, али и на Августиновом удубљивању у саму језичко-појмовну проблематику, коју ћемо у раду показати. Августин је, нешто касније, у току писања свог *De Trinitate* (писао га је око двадесет година), ипак схватио грчки (кападокијски) појам *ὑπόστασις*, доводећи га у везу са латинским *persona* и *substantia*. Као што смо се већ осврнули, изрази *τρεῖς ὑπόστασεις* или *tres substantias* били су неприхватљиви за Светог Јеронима. Међутим, израз *tres substantias* управо са значењем кападокијског *τρεῖς ὑπόστασεις* среће се међу латинским оцима најпре код Светог Иларија Пиктавијског.²⁴ За Иларија није постојала „латинска саблазан“ грчком терминологијом. Управо то Иларијево *tres substantias* које је изједначено са кападокијским *τρεῖς ὑπόστασεις* срећемо код Августина, који на неким местима у свом *De Trinitate*, да би

²² *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

²³ *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939.

²⁴ Како је то показао Алексеј Фокин. Види: А Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, IntRes:

https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology,

преузето: 22.02.2018.

показао изражајно сагласје са тријадологијом грчких (кападокијских) теолога, као синоним за израз *persona* користи израз *substantia*.²⁵

Ideoque dici tres personas, vel tres substantias, non ut aliqua intelligatur diversitas essentiae, sed ut velu no aliquo vocabulo responderi possit, cum dicitur quid tres, vel quid tria.²⁶

Кажемо три личности или три супстанције, али не да се схвати нека различитост есенције, већ да се једном одређеном речју може одговорити, ко су троје, или ко су тројица.

Јасно се види да је, попут Григорија, тачније попут Иларија, изједначио изразе *persona* и *substantia*, те да сходно томе израз τρεῖς ὑπόστασις или *tres substantias* не треба схватити као Аријево *три ипостаси*, које је значило *три суштине* или *три есенције*. Ти изрази се не односе на суштину или есенцију, већ на *ко питање* о бићу, односно на конкретне личности Тројице. Или, како то Августин још јасније каже:

...et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae.²⁷

...и говорио је супстанције или личности, изрази са којима није желео да се схвати различитост [суштине], већ је хтео [да се схвати] појединачност, тако да се схвата не само јединство када се каже једна есенција [суштина], већ и тројичност када се каже три супстанције [=ипостаси] или личности.

Овде поново уочавамо синонимно коришћење израза *substantias sive personas* (супстанције или личности), као еквивалент грчком (кападокијском) изједначавању ὑπόστασις и πρόσωπον, са јасним Августиновим прихватањем да се ти термини односе не на божанску суштину већ на појединачност, односно на божанске личности.

С обзиром на чињеницу да је Августин слабо познавао грчки језик, има смисла претпоставити да се он у оваквом свом приступу питању односа грчке и латинске

²⁵ *De Trinitate* VII, 4.8; 4.9; 6.11; 6.12; PL 42, 941; 942; 943; 946.

²⁶ *De Trinitate* VIII, *Proemium*.1; PL 42, 947.

²⁷ *De Trinitate* VII, 4.9.

тријадолошке терминологије, а посебно „куражност“ да употреби израз *tres substantias* ослања управо на Иларијев ауторитет. Обратимо пажњу да Августин говори у перфекту трећег лица актива: *dixit* (говорио је), *non voluit* (није желео).²⁸ Августин се очито позива на неког. Ко је тај који је *говорио* и *није желео*? Има смисла закључити да је то нико други него Иларије Пиктавијски, јер је он знаменити изуетак међу латинским оцима који је успешно разумео кападокијску појмовно-терминолошку праксу у тријадологији. Такође, једино њега Августин експлицитно, по имену помиње у свом *De Trinitate*, позивајући се на Иларијева теолошка промишљања. Читајући Иларија, Августин је на овакав начин повезао грчке и латинске тријадолошке изразе и тиме избегао Јеронимову сумњу на аријанство. То се и види по његовом признању да му није јасан смисао разликовања термина ὑπόστασις и οὐσία, као и закључка на основу којег је прихватио такву грчку праксу, који не личи на закључак заснован првенствено на некој дубљој језичко-појмовној анализи, већ пре на поверењу - *јер се ваљда тако прикладније каже у духу њиховог језика*.²⁹ Но, Августинов став по овом питању неће остати заснован само на позивању на Иларијев ауторитет, већ и на разумевању саме проблематике, што ћемо даље у раду показати.

Ипак, поменуто синонимно коришћење израза *substantia* и *persona* Августин неће трајно применити, како је то Григорије учинио са изразима ὑπόστασις и πρόσωπον.³⁰ Овде већ долазимо и до прве разлике између двојице отаца, у њиховој тријадолошкој терминологији. Августин ће остати веран наслеђеној латинској пракси, по којој *substantia* и *essentia* остају синоними, означавајући божанску општост, есенцију или суштину. Августин, што се тиче нашег читања и разумевања, овим не уводи терминолошку конфузију у својој тријадологији. Наведено изједначавање израза *substantia* и *persona* употребио је само у контексту дискусије на тему грчке тријадолошке терминологије. Ван тог кратког и јасно наглашеног контекста он сасвим доследно користи израз *substantia* са истим значењем као и *essentia* – да означи божанску суштину. За ознаку божанских ипостаси или личности, Августин користи израз *persona*.

²⁸ Скренули бисмо овде пажњу на хрватски превод Марјијана Мандаца, који испушта овај важан детаљ, због самог начина превода. Мандац је овај одељак превео у трећем лицу перфекта пасива, на следећи начин: „Тим се појмовима htjело иključiti različitost, ali se nije htjelo otkloniti misao o pojedinačnosti. Tu bi se izričajem jedna esencija natuknulo ne samo jedinstvo nego i Trojstvo izričajem tri susptancije ili osobe.“ Sveti Augustin, *Trojstvo*, Split: Služba Božja, 2009m 425.

²⁹ *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

³⁰ Учинио је то на свега неколико места у свом *De Trinitate* (VII, 4.8; 4.9; 6.11; 6.12; PL 42, 941; 942; 943; 946.) и то у контексту показивања поменутог помирљивог тона и поверења у грчко тријадолошко исповедање

Такође, у седмој књизи *De Trinitate*, изражава уопште своју резервисаност према изразу *substantia*, не само као означитеља односне реалности или личности, већ и суштине, односно есенције. Правећи разлику између *esse* и *subsistere* (бити и постојати), од којих добијамо изразе *essentia* и *substantia*, Августин се пита: „*Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere...*“ (да ли је за Бога достојно рећи да постоји...)?³¹ Августин сматра да је прикладно рећи да *постоје* ствари које немају властито јестаство, већ стоје на другој стварности, попут боје на предмету. Дакле, то би се односило на предикабилије или акциденте, које су додате бићу и чије присуство или одсуство не дотиче само биће. Због тога, закључује Августин, *супстанцијама* се најверодостојније називају променљиве стварности. За Бога се то не може рећи, јер у њему, како Августин каже, нема акцидената, већ се све тиче самог *esse*. Пошто категорији бића припадају и односи божанских личности, неприкладно је личности називати супстанцијама, јер би их то сврстало у раван акциденталности. За Бога зато није прикладно рећи да *постоји* (*subsistere*), већ искључиво да *јесте* (*esse*), било да су у питању божанска суштина или божанске личности. Августин закључује:

Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur sive substantia quod abusive; utrumque ad se dicitur non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae.³²

Коначно, било да се каже есенција што је правилно или супстанција што је неправилна употреба речи, и једно и друго се каже у смислу *по себи* а не у односу на нешто друго. Отуда је Богу исто *бити* и *постојати*, те зато ако је у Тројици једна есенција, једна је и супстанција. Можда се онда због тога прикладније каже три личности него три супстанције.³³

Августин у Богу изједначава *бити* (*esse*) и *постојати* (*subsistere*), не у смислу да не прави разлику између суштинске и личне равни бића у Тројици, већ да, ако већ користимо израз *substantia* у тријадологији, за који он сматра да је неприкладан из горе наведених разлога,

³¹ *De Trinitate* VII, 5.10; PL 42, 942.

³² *Ibid.*, PL 42, 942-943. Ипак, и поред ове резервисаности према изразу *substantia*, Августин ће га у свом *De Trinitate* користити чак и доминантније него израз *essentia*. У овом Августиновом за тријадологију главном делу израз *substantia* срећемо око 257 пута, док израз *essentia* срећемо око 181 пут.

³³ Односно, пренесено на грчку терминологију, *τρία πρόσωπα* уместо *τρεῖς ὑπόστασις*.

не смемо са њим у тријадологију уносити оно што тај филозофски (очигледно аристотеловски) појам са собом носи – акциденталност. Односно, ако се за Бога каже да *постоји* (*subsistere*), онда то *постоји* припада говору о бићу а не говору о акциденту, односно о нечемо што стоји на *бићу* а сâмо није биће. Примењено на појединачну раван бића, ако кажемо да су Отац и Син и Свети Дух *три супстанције* (*три постојања*), онда не смемо схватити да су Отац и Син и Свети Дух *акциденталности* које стоје на бићу, а да сами нису бића. Могли бисмо овде рећи да је Августин указао на слабост појма *substantia*, који је као такав наслеђен из грчке (Аристотелове) философије – истичући да он, као такав појам, не може бити коришћен у тријадологији. Својим инсистирањем да је *subsistere* у Богу једнако у равни са *esse*, Августин свесно истискује *акциденталност* из философског појма *substantia*. Другим речима, можемо закључити да Августин филозофски појам *substantia* свесно *измењује* у својој тријадологији.

Оно што је битно нагласити јесте и да, по Августину, израз *persona* не умањује стварност божанских личности. Иза тог израза се налази антисавелијанско размишљање као и у случају кападокијског ὑπόστασις. У контексту већ цитираног промишљања о латинским и грчким изразима (ὑπόστασις и *persona*), Августин каже:

Namque et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative.³⁴

Наиме, и по питању личности [*in personis*] стоји исто разумевање: због тога што Богу није једно бити, а друго бити личност, већ је све једно и исто. Јер, ако се бити каже у односу на себе [=суштина], онда се личност каже односно.

Поново, ни овде тврдњу да је у Богу *бити* и *бити личност* једно и исто, не треба схватити тако да не постоји разлика између лично-појединачне и опште равни бића у тријадологији. Видимо да Августин ту разлику и истиче када каже да се *бити* каже *ad se*, а личност *relative*. Наиме, речено треба разумети да категорији бића, онтологији, припада и оно *ad se* (суштина) и оно *relative* (односно), то јест личност.

Ово је тријадологија (онтологија) коју Августин јасно супротставља двома крајностима – савелијанству и аријанству. Ипак, има смисла запитати се да ли је не само

³⁴ *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

Свети Августин, већ и уопште латинска отачка пракса пропустила да ту евиденту стварност личности коју је исповедала насупрам савелијанства још јасније и изрази, тиме што је одбила да *substantia* поистовети са *persona*? Августин је, видели смо, исказао проблем философског појма *substantia* и нагласио његово модификовано значење у тријадологији. Ипак, ту своју оправдану модификацију није учинио властитом праксом у тријадолошком дискурсу. Августин је пре одлучио да остане веран устаљеној отачкој латинској пракси коју је наследио. Између овде врло могућег ствараоца и позитивног иноватора, са једне и верног следбеника својих претходника, са друге стране – Августин је изабрао ово друго. Да ли је тиме испуштено да се управо личности у онтологији *јасно* да тај важан статус *подмета, темеља* на којем биће стоји? Августин је промишљањем о слабостима философског појма *substantia-e* и потребом да се он у тријадологији другачије разумева, а ово ћемо у раду касније још детаљније разматрати, био на трагу да започне један грандиозни стваралачки акт који су кападокијски оци учинили са грчким еквивалентом *ὕπόστασις*, поистоветивши га са *πρόσωπον*, у смислу његовог одношења на стварност појединачног у тријадологији. Одлучивши се пре на послушност него ли на стваралачки ризик, Августин то није учинио са латинским изразом *substantia*. Но, да ли је тиме и појмовно пропуштено да се *личност* не само поистовети са бићем, већ да се поистовети и са самим темељом бића, како је то био случај са тријадологијом кападокијских отаца? Ово важно питање ћемо у току рада свакако размотрити.

Додајмо још да као синоним изразима *essentia* и *substantia*, за ознаку божанске општости, Августин ће, мада знатно ређе, користити израз *natura* (природа) – *natura vel substantia, vel essentia* (природа или супстанција, или есенција).³⁵ На исти појам (божанску једност, општост) односиће се и изрази *divinitas* или *deitas* (божанство), односно *Deus* (Бог).

3. Закључак

Наведена отачка сведочанства говоре да је и поред термилошке плуралности у тријадологији латинских и грчких отаца постојала истоветност вере, односно истоветност мишљења. Другим речима, иза различите праксе коришћења онтолошких израза, постојали су заједнички, истоветни појмови. Свакако, није то било само на грчко – латинској, већ и на

³⁵ *De Trinitate II, 18.35, PL 42, 868.*

грчко – грчкој релацији. Неусаглашеност онтолошких израза и појмова, најпре између $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и $\acute{\upsilon}\lambda\theta\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, као означитеља општег (природног, суштинског) и појединачног (личног, ипостасног), наставиће да потреса Цркву и у времену христолошких спорова, након Светог Григорија Богослова и Светог Августина, у петом веку.³⁶

Поменути беседу Свети Григорије је изговорио 379. године. Наравно, изнето Григоријево мишљење се не може довести у везу са потоњим делом *De Trinitate* Светог Августина, које настаје неколико деценија касније. Али, свакако може са истоименим делом Светог Иларија Пиктавијског, *De Trinitate*, које је написано двадесет година пре Григоријеве беседе. У том делу Свети Иларије има јасну и доследну тријадолошку терминологију³⁷, коју преузима и Свети Августин. Иларија ће Августин директно помињати у свом *De Trinitate*. И не само Свети Иларије, већ и други знаменити латински оци, попут Светог Амвросија Миланског, утицали су на Светог Августина и његову тријадологију и тријадолошку терминологију.³⁸ Ако то латинско отачко наслеђе, које преузима Свети Августин, Свети Григорије, позивајући се на Светог Атанасија, сматра једнаком вером са оном коју је и сам исповедао, онда има основа трагати за заједничком тријадологијом отаца Истока и Запада.

Са друге стране, Свети Августин је имао додир са кападокијским оцима, барем када су у питању Свети Василије Велики и Свети Григорије Богослов. Читао их је највероватније у латинском преводу и цитирао у неким својим делима.³⁹ Његово *nostrī Graeci* (наши Грци) би се могло односити на њих.

Са друге стране, могуће је тврдити да је евентуално удаљавање тријадологије (онтологије) Истока и Запада започело са Светим Августином, на чему зна да инсистира савремена теолошка критика. Наше је мишљење, ипак, да Августинова тријадологија стоји у оквирима Никео-цариградског симбола. Односно, да се Августин није одвојио од оне вере коју је Свети Григорије Богослов сматрао за заједничку правоверним Грцима и Латинима. Ово ћемо покушати да покажемо у овом раду, истражујући онтолошке појмове који се налазе иза терминологије на коју смо се горе кратко осврнули, а за које (појмове) наша

³⁶ Види: Ј. Мајендорф, *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003, 19-51.

³⁷ Види: С. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009, 325-329.

³⁸ О том утицају види: L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010.

³⁹ Види: J. T. Lienhard, „Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazanzen“, у: Aristotel Papanikolaou and George E. Demacopoulos (ppp), *Orthodox Readings of Augustine*, 81-99.

двојица отаца тврде да су постојали као заједнички, односно да је постајала истоветност вере. Ово изворно сведочанство узимамо као полазну хипотезу овог рада. Са поверењем у отачко сведочанство, крећемо са трагањем за тим заједничким појмовима, заједничком вером у Свету Тројицу Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

II

ПРИРОДНА ТЕОЛОГИЈА И ОДНОС ПРЕМА ФИЛОСОФИЈИ

1. Творац и творевина

Ум и разум, односно код Григорија νοῦς καὶ λόγος¹ а код Августина *ratio vel intelligentia et mens*², јесу, сагласни су двојица отаца, τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον (оно боголико и божанско) или *imago Dei* (икона Божија) у човеку. Као такви, ум и разум имају важну улогу у богопознању, у свом његовом усхођењу. Та улога се огледа, почев од вере, као павловског „гледања као у огледалу“, до знања, као гледања „лицем к лицу“, протежући се и од питања постојања Бога (природне теологије) до питања тријадологије.

Разум је водилца и да прво питање о Богу, одговор на питање његовог постојања буде афирмативан, иако Августин прави разлику између *опажања* постојања света и *вере* у постојање Бога:

Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit Propheta eius: *In principio fecit Deus caelum et terram.*³

Од свега видљивог највећи је свет, а од свега невидљивог највећи је Бог. Али, свет опажамо да јесте, а да Бог јесте верујемо. И да је тај Бог створио свет, никоме није сигурније веровати него самоме Богу. А где смо га чули? За сада нигде више него у Светом писму, где његов пророк рече: *У почетку створи Бог небо и земљу.*

¹ Λόγος 28, 17; PG 36, 48C.

² *De Trinitate* XV, 1.1; PL 42, 1057.

³ *De civitate Dei* XI, 4.1; PL 41, 319.

1.1. Природна теологија код Светог Григорија Богослова

Вера је лишена фактичности коју би обезбедила чула у спречи са разумом, али није лишена саме разумности. Вера је сусрет човека, обдареног умом и разумом са Богом који се открива. Она је у том смислу и поверење у божанско откривење. Али и пре тог поверења Бог се, по оцима, открива у једној очигледности која је доступна свима који су обдарени разумом. Тај први степен божанског откривења је сами свет, творевина која открива Бога као творца. Вера да Бог творац постоји није ни на чему заснована спекулација, већ пре закључак заснован на разумном сагледавању света. Тако, код Светог Григорија Богослова, у његовој *XXVIII беседи*, читамо:

Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι θεόν, καὶ τὴν πάντων ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ ὄψις διδάσκαλος, καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἢ μὲν τοῖς ὀρωμένοις προσβάλλουσα, καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὀδεύουσι, καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁ δὲ διὰ τῶν ὀρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος...⁴

То да Бог постоји и да је стваралачки и сведржећи узрок свему, учитељ је вид и природни закон. Вид, тако што појми оно што се посматра, било да је лепо учвршћено или је на путу, да тако кажем, непокретно се крећући и бивајући ношено. Природни закон, тако што кроз посматрано и уређено води до закључка о првом управитељу...

У наставку, говорећи да постојање музичког инструмента, лире и њене музике упућује на творца лире и музичара, Григорије прави аналогију:

οὕτω καὶ ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα, κἂν μὴ διανοία περιλαμβάνηται· καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προῖων ἐκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἐπόμενος ἀποδείξουσιν. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο εἶναι θεόν, ὅπερ ἐφαντάσθημεν, ἢ ἀνετυπώσαμεθα, ἢ λόγος ὑπέγραψεν.⁵

⁴ Λόγος 28, 6; PG 36, 32C.

⁵ Λόγος 28, 6; PG 36, 32C.

Тако је и нама очигледан онај који је творац, покретач и чувар онога што је створено, иако га мишљу не можемо обухватити. Врло је неразуман онај који вољно не долази до тога и не следује природним доказима. Али, Бог није оно што смо замислили, обликовали или што је разум приказао.

...ἡμᾶς δὲ ὁ λόγος δεξάμενος ἐφιεμένους θεοῦ, καὶ μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμόνευτόν τε καὶ ἀκυβέρνητον, εἶτα τοῖς ὀρωμένοις προσβάλλον καὶ τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων, οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν, οὐ γὰρ ἦν λόγου δοῦναι τὴν ἡγεμονίαν τοῖς ὁμοτίμοις κατὰ τὴν αἴσθησιν, καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὸ ὑπὲρ ταῦτα, καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστιν.⁶

...нас пак који чезнемо за Богом и који нисмо на становишту да не постоји вођа и управитељ, прихватио је разум. Затим нас је ставио пред оно што је видљиво и сусрео нас са оним што је од почетка, али ни код тога није застао. Јер, не беше разумно дати врховну власт онима који су, како нам осећај говори, једнаке части. Кроз њих води нас [разум] пред оног који је изнад њих и од којег имају биће.

Наведени пасуси су одељци 6. и 16. Григоријеве *XXVIII беседе* или *Друге теолошке*, како се она још назива. Питање богопознања је главна тема ове беседе. У њој Григорије има два основна циља. Први, да објасни разлоге несхватљивости и неизрецивости Бога и, други, да покаже да то ипак не води у атеизам, доказујући божанску егзистенцију. Односно, правећи јасну разлику између питања *шта је Бог по природи* и питања *постојања Бога*, Григорије ће о другом питању говорити афирмативно.

Да Бог постоји, за Григорија је тврдња или боље рећи закључак заснован на разуму. Ако је тврдња да Бог постоји заснована на разуму, онда би морао бити јасан и појам Бога, што би могло бити у контрадикцији са Григоријевом првом тврдњом – да је Бог непојмљив и неизрецив. Ипак, контрадикције нема јер се до закључка о Божијем постојању не долази опажањем и поимањем његове *суштине* или *природе*, већ на основу његове *делатности*. Бог, за којег Григорије тврди да постоји јесте *творца*. Односно, Григорије доказује постојање *творца* света.

Не само да нема контрадикције већ су два Григоријева става и логично повезана. Наиме, појам Бога као творца упућује на његову онтолошку другост у односу на творевину,

⁶ Λόγος 28, 16; PG 36, 45D-48A.

а онтолошка другост Бога је, како ћемо даље видети, основни разлог непојмљивости и неизрецивости Бога. Свакако, Григоријев појам стварања је библијско стварање *ни из чега*. Међутим, такав појам стварања је садржај библијског откривења, који се прихвата вером, како смо и видели у горњем цитату Августина. Ипак, Григорије Богослов тврди да до таквог појма творца, односно стварања, води и сам разум. У другом цитираном пасусу беседе (одељак 16.) говори да је разум (λόγος) тај који нас *ставља пред видљива створења* те нас води *до онога што је на почетку*. Тај *почетак су стихије* (τὰ στοιχεῖα), апсолутни почетак у античком грчком онтолошком монизму, четири елемента из којих је све – *земља, вода, ваздух и ватра*.⁷ По Григорију, није разумно ту стати. Ако су стихије почетка света „једнаке части“ са самим светом, те ако се питамо о бићу света (а то питање је и прво питање античке грчке философије), те разумом долазимо (заједно са грчким философима) до почетка или суштине света, зашто се онда не бисмо питали и о бићу самог почетка? Управо питање о бићу почетка, по Григорију, води нас „пред оног који је изнад њих и од којег имају биће“, односно пред Бога творца. Ако стихије света, као почетак, нису вечне, онда биће дугују другом. И тај други мора бити други у онтолошком смислу – творац света *ни из чега*.

У одељку 16. беседе Григорије ће размотрити да ли су биће (τὸ εἶναι) света, његова уређеност (τὸ τάξιαι) и обезбеђивање и чување првих начела по којима је све постало (λόγους) дело случаја или Бога.⁸ До божанске егзистенције он ће доћи кроз следеће размишљање:

⁷ Λόγος 36, 14; PG 36, 44C.

⁸ Ово Светог Григорија Богослова чини актуелним и у савременим покушајима доказивања божанске егзистенције. Види: М. М. Ђirković, „Zloupotreba antropičkog načela u svrhe kreacionizma: kvazireligiozna kvazinauka uhvaćena na delu“, Група аутора, *Religija i epistemologija*, Београд: Dereta, 2007, 239-261.

Аутор излаже крагак преглед антропичког принципа, говорећи о „финој подешености“ космоса, попут космолошке константе (λ) и дејства антигравитације. Њена другачија подешеност чинила би да предмети не би падали на земљу када их пустимо али, још важније, био би немогућ настанак Сунчевог система, као и других звезда и галаксија. Дакле, била би немогућа организација материје какву познајемо – сами космос. Затим, космолошка густина материје (Ω), чије другачије подешавање (знатно веће или знатно мање вредности од јединице) би такође утицало на ширење космоса и могућност настанка кондензација неопходних за стварање основних форми материје (галаксија, звезда, планета,...), па све до могућности хемијске и биолошке еволуције, па тиме и настанка човека. Космос би се или ширио већом брзином (Ω много веће од јединице), што би онемогућило кондензације које су непходне за организацију материје, какву познајемо. Или би, у другом случају, престао да се шири (Ω много мање од јединице), доживевши колапс у свом сингуларитету. То би значило недостатак времена да хемијска и биолошка еволуција стигну до „интелигентног посматрача“. Изнесе се две хипотезе о пореклу „фине подешености“. Једна је хипотеза мултиверзума а друга хипотеза дизајна. Ова друга се грана на теистички и натуралистички дизајн. Оно што Тирковић са правом критикује јесте злоупотреба антропичког принципа у потпори религијских учења о Богу. Између хипотезе теистичког дизајна, као легитимног и разумног философског дискурса заснованог на антропичком принципу и религијског теизма постоји експанаторна празнина која се не може премостити оправданим философским начином нити научном методом. Другим речима, антропички принцип може да буде легитимна потпора неком општем теизму, али не никако конкретном религијском учењу о Богу.

ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου. τίνας τὸ τάξει; καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν. τίνας τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξει καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους; ἑτέρου τινός, ἢ τοῦ αὐτομάτου; ἑτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν θεός; οὕτως ὁ ἐκ θεοῦ λόγος, καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος, καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὀρωμένων.⁹

Нека постојање и долази од случаја. Од кога је онда уређеност? Доделимо и то случају, ако ти се тако чини. Од кога је брига и чување првих начела кроз које је све постављено? Да ли је од некога или од случаја? Сасвим је јасно да је од нечега другог а не од случаја. А шта то друго може бити осим Бог? Зато што је разум од Бога, што нам је свима урођен, што је први закон у нама и све нас спаја, довео нас је до Бога преко посматраних [створења].

Дакле, Григорије не допушта да разумна подешеност и поредак света, непроменљива начела на којима космички поредак стоји буду резултат случаја. Зашто бисмо за подешеност космоса уопште рекли да је она разумна? Зато што, мишљења смо, постоји уочљива сврховитост те подешености. Разумност не може бити стихијска нити својство стихије саме по себи. Стихије на себи могу носити траг разумности, уколико постоји поредак, али сама разумност мора потицати од некога ко је разуман.

Богопознање као природна теологија, представља сусрет: са једне стране Бога, од кога је разум и, са друге, човека у коме је разум као икона Божија у њему. Творевина, која је својим поретком прожета разумношћу (која се огледа у космичком складу и подешености), указујући тако на своје порекло од разумног творца, бива место сусрета човека са Богом, са чињеницом божанске егзистенције.

Важно је истаћи религијски и интелектуални контекст са којим Свети Григорије дискутује. Интелектуално, јасно је да је то античка грчка онтологија. Религијски, то је антички грчки политеизам и пантеизам. Ово двоје је у међусобној вези. Онтолошки монизам тешко да је могао допустити постојање творца који је, у односу на свет, други.¹⁰

Анализирани текстови двојице отаца о природној теологији управо и долазе до појма Бога у неком, како Ђирковић каже, општем смислу. Односно, до творца и управитеља космоса. Важно је приметити да су оци интелектуално поштени и да не прескачу поменути експланаторну празнину. Ово је врло важно и за однос разума и вере код отаца, како ћемо даље видети.

⁹ Λόγος 28, 16; PG 36, 48B.

¹⁰ Мишљења смо да не треба да чуди зашто су баш Платон и платонизам били као философија најближи оцима. Не можемо да тврдимо да је Платон изашао из онтолошког монизма, али можемо да код њега постоје тенденције тог изласка и идеја о божанској трансценденцији. Види: Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 191, фуснота 1.

Божанско, било то обоготворење различитих стихија и појава или пантеистичко прожимање божанског и света, јесте део света и јесте једно, у онтолошком смислу са светом. Хришћанска, односно библијска мисао, доноси другачију онтологију, о чему ће бити речи даље у раду, раздваја божанско од тварног, правећи онтолошку разлику између Бога и света, творца и творевине. Григоријев труд доказивања Бога творца на основу промишљања опажане творевине јесте покушај довођења у сагласност библијског откривења (да је Бог створио свет) и разума. Разум, по Григорију, води до творца иако му није могуће да га *суштински* појми. Та суштинска непојмљивост Бога, тврди Григорије, јесте узрок настанку политеизма и пантеизма:

...ἀγνοία τῆς πρώτης φύσεως, καὶ ἀκολουθία τῆς παραδοθείσης τιμῆς, ὡς ἐννόμου καὶ ἀναγκαίας, ἐπειδὴ χρόνῳ τὸ ἔθος βεβαιωθὲν ἐνομίσθη νόμος¹¹

...непознавање прве природе [=Бога] и следовања предатом поштовању [богова], путем легализације и присиле, током времена прихваћено је за обичај који се практиковао као закон.

Григорије наводи и објекте политеистичког обоготворавања света.¹² У цитираној Григоријевој беседи уочавамо неколико политеистичких групација:

1 – Обожавање небеских тела: οἱ μὲν ἥλιον, οἱ δὲ σελήνην, οἱ δὲ ἀστέρων πλῆθος, οἱ δὲ οὐρανὸν αὐτὸν ἅμα τούτοις (неки /су обожавали/ сунце, неки месец, неки звездано мноштво, неки у исто време са њима и само небо);

2 – Обожавање четири стихије света: οἱ δὲ τὰ στοιχεῖα, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ (неки /су обожавали/ стихије: земљу, воду, ваздух и ватру);

3 – Обожавање људског бића, односно човеколиких божанстава (τὸν ἀνθρώπινον βίον);

4 – Обожавање слика и кипова (εἰκόνας καὶ πλάσματα);

Ипак, тешко да можемо говорити да се код Платона ради о потпуној онтолошкој другости, већ пре о хијерархији, степеновању бића, које је ипак једно. Види исто дело Ј. Зизијуласа, 16, фуснота 5. Види и нашу студију, А. Милојков, *Богопознање по Светом Григорију Богослову и Светом Августину*, Видослов 69/2016, 47-76.

¹¹ Λόγος 28, 14; PG 36, 44C.

¹² Λόγος 28, 14-15; PG 36, 44C-45C.

5 – Из обожавања слика и кипова се развија и обоготворавање преминулих предака или нека врста анимизма;

6 – Обоготворавање страсти (τὰ πάθη θεοῦς ἐνόμισαν): θυμόν, καὶ μαιφονίαν, καὶ ἀσέλγειαν, καὶ μέθην (жестину, убиство, дрскост и пијанство) и представљање таквих божанстава у форми животиња (Рим 1, 23). Сличну критику, позивајући се на Посланицу Римљанима апостола Павла, видећемо, износи и Августин.

Могли бисмо извести закључак о улози разума у Григоријевој природној теологији. Прво, да кроз опажање творевине закључи о постојању творца. И друго, да закључи да Бога не можемо схватити и да, како то Григорије каже - οὐδὲ τοῦτο εἶναι θεόν, ὅπερ ἐφαντάσθημεν, ἢ ἀνετυλώσαμεθα, ἢ λόγος ὑπέγραψεν (Бог није оно што смо замислили, обликовали или што је разум приказао). Парадоксално, разум разуме своје неразумевање. Апофатика о којој ће даље у раду бити речи, јесте то разумно неразумевање. Појам творца до којег нас разум кроз сагледавање творевине води у себи садржи трансцендентност. Знамо да творац постоји и знамо да не можемо схватити његову суштину. Стога, политеизам је ирационалан, јер, сократовски речено, он не зна да не зна.

1.2. Природна теологија код Светог Августина

Свети Августин, по питању природне теологије, стоји на сличним позицијама. Код њега срећемо и сам израз *theologia naturalis* (природна теологија).¹³ На почетку овог поглавља цитирали смо Августина где се он позива на ауторитет Библије, као потпору вери у постојање Бога творца. Поред Библије Августин ће се у овом питању ослањати и на природну теологију, односно на творевину која сведочи постојање творца. У његовом *De Trinitate* читамо:

...non ero segnīs ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam eius sive per creaturam. Quae utraque nobis ad hoc proponitur intuenda ut ipse quaeratur, ipse diligatur qui et illam inspiravit et istam creavit.¹⁴

¹³ *De civitate Dei* VIII, 12; PL 41, 236.

¹⁴ *De Trinitate* II, Proemium.1; PL 42, 845.

...нећу бити лењ да истражујем постојање Бога, било преко његовог Писма или преко творевине. И једно и друго нам се нуди на сагледавање да се тражи и да се љуби онај који је оно [Писмо] инспирисао а ово [творевину] створио.

Григорије, у помињаној *Беседи XXVIII*, говори да „не беше разумно дати врховну власт онима који су једнаке части“ (οὐ γὰρ ἦν λόγου δοῦναι τὴν ἡγεμονίαν τοῖς ὁμοτίμοις)¹⁵, алудирајући на материјална или тварна начела света (стихије) и уопште на античко приписивње божанског свету. Сличном аргументацијом размишља и Августин, оспоравајући политеистичка божанства. Свет није Бог већ указује на Бога творца:

Namque omnia, quae ab eis ex istorum deorum theologia velut physicis rationibus referuntur ad mundum, quam sine ullo scrupulo sacrilegae opinionis Deo potius vero, qui fecit mundum, omnis animae et omnis corporis conditori, tribuantur, advertamus hoc modo: nos Deum colimus, non caelum et terram, quibus duabus partibus mundus his constat; nec animam vel animas per viventia quaecumque diffusas, sed Deum, qui fecit caelum et terram et omnia, quae in eis sunt; qui fecit omnem animam, sive quocumque modo viventem et sensus ac rationis expertem, sive etiam sentientem, sive etiam intellegentem.¹⁶

Јер све што они [политеисти] по тој теологији о њиховим боговима, као да се тобоже служе природним објашњењима, повезују са светом, требало би, без икакве сумње на светогрдну помисао, радије приписати истинитом Богу, који је створио свет, творцу сваке душе и сваког тела. Рецимо то овако: ми поштујемо Бога, не небо и земљу, два дѐла од којих се састоји овај свет; ни душу ни душе што су по свим живим бићима расуте, већ Бога који је створио небо и земљу и све што је у њима; који је створио сваку душу, ма на какав начин она живела, без чула и разборитости, или са чулима и са разумношћу.

¹⁵ Λόγος 28, 16; PG 36, 45D-48A.

¹⁶ *De civitate Dei* VII, 29; PL 41, 219.

Основни проблем политеизма је приписивање божанског тварном, односно немање разлике Бога и света, нествореног и створеног. Политеизам је обоготворио тварно¹⁷, поистовећујући Божије дело са самим Богом. Творевина указује на Бога творца, али није исто што и он:

Et ut iam incipiam illa unius et veri Dei opera percurrere, propter quae isti sibi ... deos multos falsosque fecerunt: illum Deum colimus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit; qui vim seminum condidit; qui rationalem animam, quod dicitur animus, quibus voluit viventibus indidit... Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse.¹⁸

Одмах ћу почети са набрајањем дела једног и истинитог Бога, због којих су они [политеисти]...начинили многе лажне богове. Ми поштујемо онога Бога који је свим природама које је створио поставио и почетак и циљеве кретања; који има узроке ствари, познаје их и уређује; који је саздао моћ семењу; који је разумни дах, који се зове душа, ставио у она жива бића у која је желео... Иако [створена бића] не могу постојати без њега, она нису оно што је он.

Дакле, епитет божанског се не може додељивати ни првим принципима. Григорије их назива стихијама (τὰ στοιχεῖα), а Августин *semina* (семена). Моћ да се семена развијају, односно да се крећу ка циљу, Августин види као присуство уређености која упућује на уредитеља, односно на Бога. Ово одузимање првим принципима божанског епитета, није само побијање политеизма и пантеизма већ и побијање онтолошког монизма. Створена бића не могу постојати независно од Бога, али нису исто што и Бог, тврди Августин. Разлика (онтолошка) између Бога и света је очигледан разлаз са онтолошким монизмом.

У свом *De civitate Dei* Августин се детаљно бави критиком и побијањем политеизма. Како смо већ навели везано за Григоријеву критику, основна заблуда политеизма и пантеизма и по Августину јесте неразликовање твари и творца, односно приписивање божанског тварном. Августин ће критиковати како пантеистичко учење где се Бог

¹⁷ У помињаном чланку Милана Ћирковића, „Злоупотреба атропичког начела у сврхе креационизма: квазирелигиозна квазинаука ухваћена на делу”, помиње се натуралистички дизајн, као пандан теистичком дизајну. Могли бисмо рећи да је таква идеја реликт интелекта политеизма и онтолошког монизма.

¹⁸ *De civitate Dei* VII, 30; PL 41, 219-220.

поистовећује са *душом света* (*animus mundi*)¹⁹, тако и персонификовање и обоготворење дела Божијих. Јер, тврди Августин, Бог није душа већ творац и зачетник душе (*animae... effector et conditor*)²⁰, а срећа није богиња (*Fortuna*) већ дар Божији.²¹

Као и код Григорија, видимо да Августинова природна теологија долази до појма Бога као творца, уредитеља и одржитеља света. Важно је нагласити да оци не праве прескок који би био интелектуално непоштен и који би превиђао експланаторни процеп између космолошке у религијску област. Приметимо да они не говоре да природна теологија води до откривања Свете Тројице, нити било чега другог о Богу осим да је творац, уредитељ, одржитељ и да је онтолошки други у односу на свет. Уређени покрет творевине указује на покретача, односно на његову другост у односу на свет. Тај покрет оци не приписују створеној природи који би она могла имати сама по себи и зато је нужност постојања покретача „споља“ и уредитеља покрета разуман закључак.²²

2. Однос према философији

2.1. Хришћанска онтологија као сусрет и синтеза античког грчког и библијског појма бића

Природна теологија и став да разум води до сазнања постојања Бога творца опредељује приступ отаца према грчкој философији, а особито према Платону. Њега Свети Григорије Богослов чак назива и „грчким богословом“ (ὡς τις τῶν παρ’ Ἑλληνισι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν) који је о Богу „философирао не невешто“ (οὐκ ἀτέχνως).²³ Похваљује га, јер је иако „странац“ (ἀλλότριος), односно нехришћанин, дошао до закључка да уређеност космоса сведочи „творца“ (ὁ τεχνίτης).²⁴

¹⁹ *De civitate Dei* IV, 12; PL 41, 123.

²⁰ *De civitate Dei* IV, 31.2; PL 41, 138.

²¹ *De civitate Dei* IV, 23.4; PL 41, 131.

²² Овде би се оци сложили, рецимо, са Декартом који је тврдио да је материја по себи инертна и да кретање зато мора доћи споља, али не и са неким мислиоцима француског просветитељства. На пример, са Холбахом, који је кретање сматрао суштином материје, говорећи о природи атома. Рекли бисмо да се ова отачко-паганска (политеистичка) онтолошка полемика продужила кроз читаву историју европске философије.

Види: F. Koplston, *Istorija filosofije, od francuskog prosvetiteljstva do Kanta*, Beograd: Dereta, 2014, 44-46.

²³ Λόγος 28, 4; PG 36, 29C.

²⁴ Λόγος 28, 16; PG 36, 48AB.

У осмој књизи свог *De civitate Dei*, Свети Августин²⁵ анализира пресократовску философију и стиже до Сократа и Платона. За Платона ће написати:

Sed inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qua omnino ceteros obscuraret, Plato.²⁶

Заиста не без заслуга, између Сократових ученика, онај који се узвеличао најсјанијом славом и засенио све остале, јесте Платон.

Двојица отаца припадају једном, могли бисмо рећи, већинском отачком ставу који на грчку философију гледа као на „иманентно усмерену ка Христу“.²⁷ Такав став очекивано проистиче из става да је „разум од Бога“ (ὁ ἐκ θεοῦ λόγος).²⁸ Односно, да су ум и разум у човеку икона Божија (*imago Dei*).

Сусрет грчке философије и хришћанства помогао је да хришћанска теологија стекне „форму појмовне рефлексije“.²⁹ Сусрет библијске теологије са грчком философијом десио се и пре појаве хришћанства. Претеча плодног дијалога хришћанства и грчке философије је старогрчки превод Библије – Септуагинта. У њој је старозаветна библијска теологија обучена и исказана кроз античке грчке појмове и изразе.³⁰

За нашу тему овде је интересантан старогрчки, односно платонски појам истине, који оци, у одређеном смислу, поистовећују са појмом Бога. Како Бајервалтес показује, у Платоновим дијалозима појам истине се показује у троструком значењу: као онтолошки, сазнајно-теоријски и етички.³¹ Нама је овде занимљиво ово прво, онтолошко значење појма истине. Платон ће истину бића раздвојити од појавног света. Крајње утемељење појавног

²⁵ О Августиновом односу према философији, особито према неоплатонизму и Августину као философу, види: R. J. Teske, *To know God and the Soul*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, 3-90.

²⁶ *De civitate Dei* VIII, 4; PL 41, 227.

²⁷ Референтна студија за ову тему је В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад: Академска књига, 2009, 7-27. Преглед ставова знаменитих отаца види у фусноти 3, на страни 12, наведеног дела.

²⁸ Λόγος 28, 16; PG 36, 48B.

²⁹ В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, 8.

³⁰ Види: В. Бајервалтес, „DEUS EST VERITAS“, *Платонизам у хришћанству*, 28-51 . О рецепцији старогрчког појма истине у ранохришћанској теологији“ и „Грчка метафизика и хришћанска теологија“, *Платонизам у хришћанству*, стр. 28-67; J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, 259; J. Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: сусрет два света*, Београд: Хришћански културни центар, 2008, посебно 56-160.

³¹ В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, 28.

света јесте оно идејно, ноетско или „чисто биће“.³² Оно је истинито биће јер је „вечно једнако, бесмртно, истинито ...“ Оно појавно, пак, „никада није једнако, смртно је...“³³ Овакав, метафизички појам истине, оци су поистоветили са Богом. Ипак, наведено поистовећење оци су извршили изостављајући онтолошки монизам и уводећи онтолошку разлику Бога и света. Такође, хришћански појам истине, како Бајервалтес наводи,

...θεός ἐστὶν ἀλήθεια или *Deus est veritas*, не претпоставља само један појам у себи бивствујуће истине – на начин на који је он био развијан од Платона до Плотина – него је оно одређено и елементима *старозаветног* и *новозаветног* појма истине.³⁴

Ово говори да хришћански појам истине представља синтезу грчког метафизичког појма истине и библијског појма Бога као истине. Поменули смо да се почетак те синтезе налази још у старогрчком преводу Старог завета – у Септуагинти.³⁵ На Синају Бог се открива Мојсију као אֲשֶׁר אֲהִיֶה אִתְּךָ אֵלֹהִים ('*ehjeh 'asher 'ehjeh*). Превод Септуагинте гласи: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, а идентично и потоње Вулгате: *ego sum qui sum* – *Ја сам онај који јесам* (Изл 3, 14). Међутим, грчки (и латински) превод представља или барем наводи на тумачење бића Божијег „као његово у себи бивствујуће, насупрот времену непроменљиво суштаство“.³⁶ Бајелвартест, мишљења смо, сасвим утемељено сматра да Изл 3, 14 треба разумети овако:

Ја сам (увек) присутан и спреман да делујем, ја сам ту као помоћник, показујем се као поуздан и као веран – у будућности својој и својега народа; дакле: „Ја ћу бити ту као онај који ће ту бити.“³⁷

Овим се жели рећи да се Божије биће изабраном народу не открива као метафизичко промишљање бића по себи, већ као обраћање Бога свом народу. Бог је онај чија је делатност истина, јер је присутан у животу свог народа, у историји. Могли бисмо рећи да ту нема

³² Platon, *Država* 585c, Beograd: Dereta, 2013.

³³ *Ibid.*

³⁴ В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, 39.

³⁵ У анализи библијског текста следићемо Бајервалтесову студију „DEUS EST VERITAS. О рецепцији старогрчког појма истине у ранохришћанској теологији“, *Платонизам у хришћанству*, 39-43.

³⁶ *Ibid.*, 40.

³⁷ *Ibid.*, 41.

метафизичког мишљења Бога по себи. Метафизичност у Старом завету, на сцену ступа са грчким преводом – изражајним, али и појмовним, са *Септуагинтом* и са њеним потоњим хришћанским тумачењем. Изворно, за старозаветни Божији народ постоји искуство Бога који делује у односу са својим народом, у историји. На такво тумачење упућује и хебрејски пандан грчком ἀλήθεια, *етина* и *етет* (истина). Корен *тп*, што значи *бити чврст, сигуран, поуздан*, упућује да *етина* треба разумети као – *чврстина, поузданост, верност, честитост*, а *етет* као – *постојаност, истрајност, верност, истина*.³⁸ Јасно је да *истина* овде не значи исти појам као у случају грчке метафизике. Из библијског појма истине одсуствује мишљење бића по себи. Сами изрази у преводу упућују да библијски појам истине подразумева *однос* према другом. У том смислу, Бога као истину, 'ehjeh 'ašer 'ehjeh, треба разумети као верно, истинито испуњење заветне присутности Бога у историји.

Овај кратак осврт на библијски и философски, грчки појам истине врло је занимљив за нашу тему. Из разлога, што у наведеној синтези библијског и философског Свети Григорије Богослов и Свети Августин говоре о Богу. Односно, говоре о *бићу* у две равни, формирајући *двоструки онтолошки исказ* кроз тријадологију. То значи да онтологија нераздвојиво бива постављена у равни *шта* и *ко* питања о бићу. Мишљења смо, да ово *шта* питање представља наслеђе античке грчке онтологије. Односно, поистовећење *бића* са оним што Свети Григорије назива οὐσία а Свети Августин *substantia* или *essentia*. Ово *ко* питање пак представља библијско наслеђе схватања *бића* као *односа*. И то је оно што Свети Григорије назива ὑπόστασις или πρόσωπον, а Свети Августин *persona*. Рекли бисмо да из ове синтезе онтолошких питања извире *хришћанска онтологија* као специфична, како у односу на говор о бићу у античкој философији, тако и у односу на сам библијски, старозаветни говор о бићу. *Хришћанска онтологија* представља један плодни сусрет и синтезу ово двоје – говор о бићу у две равни, у равни личности и суштине. Темелј такве онтологије је управо тријадологија.

³⁸ Уп. В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, 39. Сличан став износи и митрополит Зизијулас у својој студији „Истина и заједница“ (Truth and Communion), у: J.D. Zizioulas, *Being as Communion*, 67-122.

2.2. Одређење философије

Ми ћемо се овде, у контексту природне теологије и односа отаца према грчкој философији, задржати на античком појму бића. Тим пре што под природном теологијом оци не подразумевају само промишљање творевине, већ и самог човека као умног и разумног бића. То значи да умност и разумност као такви омогућују природну теологију. Отуда су оци и сматрали да и у грчкој философији постоји нешто што заслужује да се назове теологијом која заиста, у одређеном смислу, говори нешто о Богу.

Такав однос према грчкој философији Свети Августин излаже у осмој књизи *De civitate Dei*. Најављујући тему наведене књиге као дискусију са философијом, односно са грчким, философским појмом божанског, Августин ће ту философију назвати *природном теологијом (theologia naturalis)*:

Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum et explicatione librorum. De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus... sed cum philosophis est habenda collatio...³⁹

Сада морамо прионути нашем послу са више духовног напора него што смо чинили у решавању највиших питања и излагању [претходних] књига. Будући да о теологији, коју зову природном, имамо сучељавање не са било којим људима... већ са философима...

Одредивши философију (њен говор о појму божанског) као *природну теологију*, Августин ће, на основу етимологије, одредити *истиниту* философију као *љубав према Богу*, односно истинитог философа као љубитеља Бога:

Si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei.⁴⁰

Ако је Бог мудрост, по којој је све створено, као што је показао божански ауторитет и истина, истинити философ је љубитељ Бога.

³⁹*De civitate Dei* VIII, 1; PL 41, 223-224.

⁴⁰*De civitate Dei* VIII, 1; PL 41, 224-225. Августиново одређење философије као *љубави према Богу* запажено ће касније поновити Свети Јован Дамаскин: Πηγή γνώσεως, 3; PG 94, 533C.

Слично одређење философије налазимо и код Светог Григорија Богослова:

καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα.⁴¹

Зато, по мом мишљењу, циљ свега философирања јесте да једном познамо (Бога), како смо познати.

2.3. Философија као божанско просветљење

За Григорија моћ мишљења представља божанско просветљење. Циљ умног делања јесте Бог, који представља покој мисленом кретању и спекулацији:

Ὅπερ γὰρ ἐστὶ τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός. Ὁ μὲν γὰρ τὸν ὁρώμενον φωτίζει κόσμον, ὁ δὲ τὸν ἀόρατον· καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται. Καὶ ὡσπερ οὗτος τοῖς τε ὁρῶσι καὶ τοῖς ὁρωμένοις, τοῖς μὲν τὴν τοῦ ὁρᾶν, τοῖς δὲ τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι παρέχων δύναμιν, αὐτὸς τῶν ὁρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον· οὕτω Θεὸς τοῖς νοοῦσι καὶ τοῖς νοουμένοις, τοῖς μὲν τὸ νοεῖν, τοῖς δὲ τὸ νοεῖσθαι δημιουργῶν, αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον, εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἴσταται, καὶ ὑπὲρ ὃν οὐδαμοῦ φέρεται. Οὐδὲ γὰρ ἔχει τι ὑψηλότερον, ἢ ὅλως ἔξει, οὐδὲ ὁ φιλοσοφώτατος νοῦς καὶ διαβατικώτατος, ἢ πολυπραγμονέστατος. Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἔσχατον, καὶ οὗ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις.⁴²

Оно што је сунце чулним стварима, то је Бог умним. Оно [сунце] осветљава видљиви свет, а он [Бог] невидљиви; оно телесни вид чини сунцоликим, а он умне природе боголиким. И као што оно [сунце] даје онима што виде и што су видљиви, моћ да виде и да буду виђени, оно само је највеће између видљивога; тако и Бог, онима који мисле и који су мишљени, јесте творац оног мислити и бити мишљен, а он сам је између умног највиши, у којем свака жеља налази покој, изнад кога нема ничег више. Нити има ичег узвишенијег, нити ће игде имати, ни у најмудрољубивијем и најпроницљивијем уму, ни у оном који је најзаокупљенији

⁴¹ Λόγος 28, 17; PG 36, 48C.

⁴² Λόγος 21, 1; PG 35, 1084AB.

многим стварима. Зато је [Бог] свршетак свега жељенога, они који су од њега препорођени налазе покој свакој спекулацији [умозрењу].

Ово Григоријево излагање бисмо могли обрнути и поново доћи до природне теологије. Ако је Бог творац онога *моћи мистилити* и *бити мишљен*, онда и сама умност сведочи Бога. Дакле, човек по природи ствари, као умно, мислеће биће тежи Богу. По природи ствари, ум води до питања Бога.⁴³ Зато је могуће, по неким питањима, сложити се и са грчким философима. Односно, могуће је и да они који су „странци“ (Платон као *ἄλλότριος*, нехришћанин) имају неко знање Бога.

2.4. Љубитељи истините мудрости

Међу тим „странцима“, философима, Августин само неке неке назива *verae sapientiae amatores* (љубитељи истините мудрости). У складу са својом одређењем философије као *љубави према Богу*, Августин расправе удостојава само ону философију која говори о Богу, односно

...eas tantum, quae ad theologian pertinent, quo verbo Graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem; nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentient...⁴⁴

...само оне, који се тичу теологије, грчка реч коју разумемо да означава размишљање или говор о божанству; ни њих не све, већ само оне који се са нама слажу да божанство постоји и да се стара о људском...

То су они који су у односу на остале философе ближи истини (*veritatis propinquitate*). Наиме, платонисти, тако названи по свом учитељу Платону (*Platonicos appellatos a Platone doctore*).⁴⁵

⁴³ Слично је приметио и један Кант који каже: „Ићи од сазнања самог себе (душе) до сазнања света, па посредством овог сазнања света доћи до сазнања прабића, то је један тако природан ток да изгледа сличан логичком ходу ума када иде од премисе ка закључку.“ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Beograd: Dereta, 2003, 215.

⁴⁴ *De civitate Dei* VIII, 1; PL 41, 225.

⁴⁵ *De civitate Dei* VIII, 1; PL 41, 225.

Ова „блискост“ огледа се у првом реду у платонском разликовању „вечног бића“ (τὸ ὄν αἰεί) и „оног вазда бивајућег, а што никада није биће“ (τὸ γυγνόμενον).⁴⁶ У овој разлици Августин види разлику између Бога и света. Као што су код Платона идеје спознатљиве само умом и код Августина ум (*mens*), као оно што надвисује (*praecellit*) све у човеку, треба да досегне (*atingat*) оног који све надвисује (*cuncta praecellit*) – *id est unum, verum, optimum Deum* (то јест, једног, истинитог, најбољег Бога).⁴⁷ Отуда Бог, односно хришћанско поимање Бога, поприма извесне атрибуте Платоновог нематеријалног, ноетског *causa formalis*. Наведено Августин дефинише као три генералне тачке слагања хришћанске теологије и платонске философије. Прва тачка слагања је да *nullum corpus esse Deum* (Бог није никакво тело).⁴⁸ Овде је *бестелесност* Платонових идеја, као коначног утемељења свега постојећег, препозната као подударане са *бестелесношћу* Бога. Друга тачка слагања, да *quidquid mutabile est, non est summum Deum* (Бог није било шта што је променљиво).⁴⁹ Непроменљивост Платонових идеја, односно њихова истинитост (сталност) и вечност (τὸ ὄν αἰεί), препозната је као подударане са *вечношћу* и *непроменљивошћу* Бога. И трећа подударност, да *omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est* (сваки облик у било којој променљивој ствари, којим јесте, оно што она јесте, каквим год начином и било које природе да јесте, не може бити осим од оног, који заиста јесте, јер непроменљиво јесте.)⁵⁰ Овде је Платонов вечни и непроменљиви формални узрок (*causa formalis*) појавног и променљивог света препознат као подударност са Богом творцем. Односно, као разлика Бога и света, разлика између τὸ ὄν αἰεί и τὸ γυγνόμενον.

Интересантно је поменути и паралелу коју Августин прави у односу са Платоновим троструким одређењем философије као етике, физике и логике (*moralis, naturalis, rationalis*).⁵¹ Августин оставља могућност да они који са правом истичу Платона у односу на остале философе упориште таквог одређења философије виде у Богу:

⁴⁶ Платон, *Тимеј* 28а, Врњачка Бања: ЕИДОС, 1995.

⁴⁷ *De civitate Dei* VIII, 4; PL 41, 229.

⁴⁸ *De civitate Dei* VIII, 6; PL 41, 231.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *De civitate Dei* VIII, 4; PL 41, 228.

... aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere.⁵²

...мисле тако нешто о Богу, да у њему налазе и узрок постојања и разлог разумевања и поредак живљења; од то троје схвата се да се прво тиче природног, друго разумског, треће етичког дела [философије].

Ипак, ово не значи, као што ћемо даље и видети, да су философи могли, без откривења, познати или да су познавали Свету Тројицу.

Могли бисмо рећи да Августин питања теоријске и практичне философије, као и логику, уздиже на онтолошки ниво, на питање бића - τὸ ὄν ὡς εἶ. Бог је упориште наведених питања философије јер он је онај који просто јесте (*qui simpliciter est*), њему није једно бити а друго живети (*quia non aliud illi est esse, aliud vivere*).⁵³ Ово би било прво питање философије, питање *бића*. Затим, Богу није једно живети а друго разумевати (*nec aliud illi est vivere, aliud intellegere*). Ово би било место логике. Нити је Богу једно разумевати а друго бити блажен (*nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse*). Практична философија или етика. Све троје узводе се у ранг *бића*: „...већ је њему (Богу) живети, разумевати и бити блажен исто што и бити“ (*sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse*).

2.5. „Онај који јесте“ и Платонова метафизика

Код Августина налазимо и горе поменуто тумачење синајског откривења „Ја сам онај који јесам“, које је исказано, да тако кажемо, кроз кључни захтев античке онтологије – кроз непроменљивост бића:

*Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit.*⁵⁴

⁵² *Ibid.*

⁵³ *De civitate Dei* VIII, 6; PL 41, 231.

⁵⁴ *De civitate Dei* VIII, 11; PL 41, 236.

Ja sam koji jesam, и реци синовима Израшљевим: који јесте, послао ме вама, показујући тако да у поређењу са оним, који заиста јесте јер је непроменљив, оно што је променљиво створено није заиста, што је Платон жестоко бранио и најпажљивије предавао.

Непроменљивост као својство истинитог (вечног) бића, у духу платонске метафизике, односи се на суштину или супстанцију. Оно што Платон приписује свету идеја, Августин приписује Богу. У Августиновом *De Trinitate* читамо:

Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσία vocant.⁵⁵ Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: *Ego sum qui sum...* Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse...⁵⁶

Ипак, без сумње, [Бог] је супстанција, или ако се то боље тако назива, есенција, коју Грци зову οὐσία. Као што се од оног *sapere* [бити паметан] каже *sapientia* [мудрост], и од оног *scire* [знати] се каже *scientia* [знање, наука], тако и од оног *esse* [бити] се каже *essentia* [бивство, јестаство, есенција]. А ко више јесте, од оног који је свом слуги Мојсију рекао: *Ja sam koji jesam...* Због тога само је једна непроменљива супстанција или есенција, која је Бог, коме заиста највише и најистинитије доликује само бити [*esse*], по чему је и названа есенција. Оно што се мења, не задржава само бити [*esse*]...

⁵⁵ Овде бисмо се поново осврнули на Августинову употребу термина *substantia=essentia=οὐσία*. Како Фокин истиче (A. Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*), јасна је једнакост између *essentia* и *οὐσία*, јер обе речи потичу од глагола *буми*. Међутим, умесно је Фокиново запажање, због чега је латинска философска и теолошка пракса, почев од првог и другог века, поистивећивала термин *substantia* са грчким *οὐσία*? Лингвистички, ова два термина се никако не могу довести у везу. Ми бисмо ово Фокиново питање даље проширили: да ли то онда значи да је наведена латинска пракса (*substantia=οὐσία*) чврсто задржала антички појам бића? Другим речима, да ли смисао *substantia=οὐσία* значи да је *οὐσία* тај *подмет* бића који *substantia* као израз означава? То би онда заиста било супротно од кападокијског схватања бића, који су *подмет* поистиветили не са суштином већ са личношћу (*ὀλόστασις=πρόσωπον*). Ако би оваква поставка била доказана, онда би приступ тумачења Августиновој тријадологији кроз тзв. „де Рењонову парадигму“ био оправдан. Августин је очигледно остао доследан наслеђеној латинској пракси, када су у питању наведени изрази у тријадологији. Међутим, да ли то значи да је за њега и у појмовном смислу *οὐσία=substantia*, односно да ли је *суштина подмет бићу* (једна суштина као онтолошки примарна у односу на три божанске личности), питање је које у овом раду желимо да истражимо. Сматрамо да не треба стати код саме праксе употребе изрази, већ да закључак треба донети након анализе самих појмова – управо оно што је истакао и Свети Григорије Богослов, позивајући се на Светог Атанасија Великог - τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἀκριβῶς ἐξετάσας. Дакле, испитати не само изразе већ и мишљење, појмове.

⁵⁶ *De Trinitate* V, 2.3; PL 42, 912.

Тумачење истог библијског одељка налазимо и код Григорија Богослова:

Ἵσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὢν, καὶ ὁ θεός, μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὢν· οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωυσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος, ἢ τίς ποτε εἶη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτὸν, Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με, τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν... ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν ὄντως θεοῦ, καὶ ὄλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον.⁵⁷

На основу онога што нам је докучиво, [изрази] *онај који јесте* и *Бог*, су пре свега означитељи суштине, а пре свега *онај који јесте*; када је са Мојсијем разговарао на планини, а Мојсије га упитао за име, које му је, сам је себе тако назвао. *Онај који јесте ме је послао*, заповедио је да се тако каже народу... Тражимо природу којој је својствено *бити* по себи, а не у односу на нешто друго; Богу је својствено биће и то у целости, ништа пре њега, нити после њега, то не беше нити ће бити, њега не ограничава нити га крњи.

Платоново одређење врховне идеје Добра као *ἐπέκεινα* τῆς οὐσίας Григорије примењује на Бога. У својој *Химни Богу* обраћа му се као ἽΩ πάντων ἐπέκεινα (О, онострани свему).⁵⁸ Уопште, оно што Платон приписује свету идеја, наспрам појавног света, Григорије приписује Богу наспрам творевине. У првом реду то су вечност, трајност и непроменљивост, наспрам пролазности и променљивости.⁵⁹

Ипак, не бисмо отачку мисао могли назвати платонизмом.⁶⁰ Оци јесу истакли одређена слагања са платонистима, преузели су делом и њихову форму изражаја, делом и терминологију платонске философије, али су направили темељну преорјентацију саме онтологије. И ту би морали да се сложимо са Морешинијевом констатацијом, када је у питању поменуто супротстављање нествореног и створеног, односно вечног и појавног:

⁵⁷ Λόγος 30, 18; PG 36, 125C-128A.

⁵⁸ ΕΠΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ, 19, Ὕμνος εἰς Θεόν; PG 37, 507A.

⁵⁹ Уп. С. Morechini, *Povijest patrističke filozofije*, 518-519. Морешини наводи прецизне паралела између Грогоријевих беседа и Платона.

⁶⁰ Како то чини Морешини. *Ibid.*, 518.

Код Платона, наиме, то је супротстављање служило томе да се појасни супротност између света идеја, који заиста постоји, и чулног света, који је лишен праве стварности. Али код Григорија то супротстављање постаје супротност између пролазног земаљског привида и непроменљиве божанске стварности...⁶¹

Дакле, формална сличност ипак иза себе садржи, могли бисмо рећи, суштинску различитост. Темелјна преорјентација коју су оци унели у платонску онтологију била је библијска, односно, представљала је садржај хришћанског откривења. Ипак, иако бисмо могли рећи да од платонске теорије идеја, након отачке преорјентације онтологије, „није остао готово ни камен на камену“⁶², античка грчка онтологија није поништена. Она је пре допуњена, тако што је питању суштине (*шта* питању бића) неодвојиво присаједињено и питање личности (*ко* питање бића). Односно, оци нису престали да биће поистовећују (*и*) са суштином. Наведене тачке слагања са платонском онтологијом тичу се управо тог аспекта бића – суштине. Бестелесност, непроменљивост, остаће „атрибути“ и у хришћанском поимању Бога, односећи се управо на његову природу или суштину.

Ипак, иако код отаца постоји плодан сусрет теологије са античком грчком онтологијом, реч о Богу, дакле, теологија, не остаје окована у категоријама философског питања о бићу. Напротив, она му измиче, својом апофатичношћу. Типичан пример је Августиново именовање Бога као *Idipsum... quod Deus est*.⁶³ Како Марион разложно предлаже, израз *Idipsum* би требало превести као „оно по себи“ (*that itself*), односно синтагму *Idipsum quod Deus est* као „оно по себи што је Бог“.⁶⁴ Односно, *Deus.. idipsum est* (Бог... јесте оно по себи)⁶⁵, у смислу да се Бог, *Idipsum*, не може изједначити са томистичким *Ipsum esse*. Ово из разлога што је божанско биће изнад сваке дефиниције, па чак и изнад оне философске дефиниције *самог бића* (*ipsum esse*), чак и изнад *бића* као онтолошке парадигме (у платонском смислу) онога што у *бићу* учествује. Речима Мориона:

⁶¹ *Ibid.*

⁶² В. Перишић, „Постоји ли патристичка теорија идеја?“, *И вера и разум*, Београд: Службени гласник, 2009, 109.

⁶³ *De Trinitate* II, 18.35; PL 42, 868.

⁶⁴ J.L.Morion, *Idipsum: The Name of God according to Augustine*, у: G. E. Demacopoulos and A.Papanikolaou (ppp), *Orthodox readings of Augustine*, 179.

⁶⁵ *De Trinitate* III, 10.21; PL 42, 881.

Idipsum, тако, остаје радикално и дефинитивно апофатичан [израз]; он [израз] не пружа никакво бивство, не досеже никакву дефиницију, већ собом само изражава немогућност говора о Богу.⁶⁶

Занимљиво је Августиново именовање Бога као *idipsum* упоредити са Григоријевим τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό.⁶⁷ Превод би био идентичан као и Августиновог *idipsum*: биће које је по себи. Григорије то „по себи“ тумачи као оно што није упоредиво са било чим другим (οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον). То значење онтолошке другости и оностраности, који одуствују у философској онтологији (конкретно у платонизму, са којим су оци у дијалогу), има и Августиново *idipsum*. Бог није *само биће* (*ipsum esse*), које је једно и које је крајње утемељење појавног света. Бог је онтолошки *други* и *апсолутно посебан* у односу на *биће света*. Отуда је његово *биће* неизразиво и немисливо никаквим *јесте* које у људском говору и мишљењу не може изаћи из искуства створеног. Августин ово истиче правећи разлику између говора о Богу, мишљења о Богу и самог божанског бића.⁶⁸

2.6. Границе природне теологије

Све наведене тачке слагања хришћанске теологије и грчке философије оци приписују природном откривењу, односно природној теологији. Међутим, треба нагласити да се богопознање за оце и хришћанску теологију ту не завршава. Отуда је могуће да Свети Августин за грчку философију (платонисте), у контексту приче о *theologia naturalis* каже следеће:

Ita quod notum est Dei, manifestavit eis ipse, cum ab eis invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas; a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.⁶⁹

⁶⁶ J.L.Morion, *Idipsum: The Name of God according to Augustine*, у: G. E. Demasopoulos and A.Papanikolaou (прр), *Orthodox readings of Augustine*, 180. Ми ћемо даље у раду испитати да ли Августинова апофатика у тријадологији подразумева овако радикалан приступ. Наравно, ствар је јасна по питању божанске суштине. Али, да ли у истој мери важи апофатичност и по питању божанских личности?

⁶⁷ Λόγος 30, 18; PG 36, 128A.

⁶⁸ Види поглавље XI рада, о тријаолошким аналогијама, први одељак – Природа аналогијског говора.

⁶⁹ *De civitate Dei* VIII, 6; PL 41, 231-232.

Тако оно што је сазнато о Богу [код философа], открио им је он, пошто је његова невидљивост сазната и сагледана преко онога што је створено; такође и његову постојаност и божанство; јер од њега је све видљиво и временско створено.

Бог себе открива преко творевине зато што је он творац те творевине. Ово су одједи говора апостола Павла на ову тему: *Јер што се може дознати за Бога познато је њима, јер им је Бог објавио. Јер што је на Њему невидљиво... умом се на створењима јасно види.* (Рим 1, 19-20). Али, о богопознању и философима, у одељку 10.1 осме књиге *De civitate Dei* Августин заузима један обазрив и еклектички став. Тумачећи апостола Павла (Посланицу Римљанима), наглашава да природно откривење Бога није Јелине довело и до исправног обожавања Бога. Идентичан став, када су у питању суштинске хришћанске доктрине, у првом реду учење о васкрсењу, Августин понавља и у свом *De Trinitate*.⁷⁰ Истиниту мудрост дефинише као ону које је истинито служење Богу (*Dei cultus*).⁷¹

У својим *Confessiones* (*Исповести*) говори докле је, по питању богопознања, дошао захваљујући неоплатонској философији – кроз сагледавање створења до онога што постоји (*ad id quod est*), од променљивог до непроменљивог.⁷² Али, додаје да је центар богопознања ипак Христос:

Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer *mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia Deus...*⁷³

И тражио сам пут да скупим снаге, која би ми омогућила да уживам са тобом, нисам га нашао док нисам загрлио *посредника између Бога и људи, човека Христа Исуса, који је изнад свега Бог...*

⁷⁰ *De Trinitate* IV, 17.23; PL 42, 903.

⁷¹ *De Trinitate* IX, 1.1; PL 42, 960-961.

⁷² *Confessiones* VII, 17.23; PL 32, 745.

⁷³ *Confessiones* VII, 17.24; PL 32, 745.

Иако философима признаје нека знања о Богу, па чак у неку руку са Богом доводи у везу и троделност философије, Августин јасно одриче да се философијом као таквом може доћи до познања Свете Тројице.⁷⁴

Важно је нагласити да читава Августинова прича о природном откривењу и извесном богопознању код философа платониста, у књизи VIII *De civitate Dei*, заправо представља анализу ставова апостола Павла из прве главе Посланице Римљанима. Зато можемо закључити да се корени хришћанског учења о *theologia naturalis* налазе на самом почетку хришћанства. Дакле, много пре светоотачког периода, када су „Грци прихватили и усвојили хришћанство“.⁷⁵

Ако природну теологију схватимо као сведочење творевине о Творцу, у првом реду о његовом постојању, једности, непроменљивости и другости (одвојености) у односу на свет, онда је она (природна теологија) неупитна за Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Свакако, појам богопознања за оце је много шири и не може се исцрпети природном теологијом. Имајући то у виду, Августин, заједно са апостолом Павлом, примећује да природна теологија није одвела Јелине до исправног обожавања Бога.⁷⁶ За природну теологију, односно за оно што до нас о Богу допире кроз посматрање природе, Григорије Богослов ће рећи да је само *μεγάλου φωτός μικρόν ἀπαύγασμα* (мали одсјај великог светла).⁷⁷ Природна теологија је евидентна али нам говори само нешто о Богу, у првом реду потврђујући његово постојање.⁷⁸ То је само једно од три питања или три аспекта

⁷⁴ *De civitate Dei* XI, 25; PL 41, 338. Добру анализу овог питања код Светог Августина види у: L. Goia, *Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, 47-66.

⁷⁵ J. Зизјулас, *Догматске теме*, 112. Да посматрање света води познању Бога митрополит сматра изумом грчке философије, што свакако стоји. Међутим, по нашем мишљењу, актуалност тог питања за хришћане почиње много пре светоотачког периода, односно пре периода прихватања хришћанства од стране Грка. Апостол Павле је управо, као хришћанин, говорио на ову тему у Посланици Римљанима, износећи основни аргумент природне теологије – да творевина указује на Бога творца. Природну теологију једнако сматрамо и библијским, старозаветним изумом: „Небеса казују славу Бпжију, и дела руку његових гласи свод небески.“ (Пс 19, 1). Рекли бисмо да је природна теологија моменат сагласја грчке философије и Библије, што је апостол Павле зналачки и искористио у Посланици Риманима.

⁷⁶ У прилог овоме што желимо да кажемо сасвим лепо иде и констатација Владимира Лоског: „Људску мисао је, као мутну и крхку веру, ка Истини водио извештан инстинкт, услед чега је опипавањем изван хришћанског учења могла да формира извесне идеје које је приближавају Тројичности. Међутим, сама тајна Бога-Тројице за њу је остала недоступна.“ В. Лоски, *Оглед о мистичном богословљу источне Цркве*, Манастир Хиландар, 2003, 46.

⁷⁷ Λόγος 28, 17; PG 36, 48.

⁷⁸ Врло је важно разграничити „три питања“ о Богу, која митрополит Зизјулас често помиње у својим делима, како бисмо одредили смисао, значај и место природне теологије или природног откривења у хришћанској мисли. Та питања су: постојање Бога, шта је Бог и ко је Бог. Природна теологија пружа познање Бога у контексту првог питања. Она ништа не може рећи о друга два – о суштини Божијој, нити о Богу као Оцу, односно о Богу као Светој Тројици.

хришћанског богословља. Питање божанске суштине, као и питање ко је Бог, за природну теологију остаје недоступно. Ако пажљиво читамо Григоријеве и Августинове текстове приметимо управо такво место и такав смисао природне теологије.

За даље богопознање потребно је оно што у правом смислу називамо Божијим откривењем. У акту тог откривења налазе се темељи богословља – онога што оци говоре о другости и несазнативости божанске природе или суштине и о познању Бога као Свете Тројице. За нашу двојицу отаца то откривење, наравно, има врхунац у догађају Христа. Тако, Августин ће рећи следеће:

Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam...⁷⁹

Христос је, дакле, наше знање, исти Христос је такође и наша мудрост. Он нам о догађајима у времену усађује веру, он нам пружа истину о вечним стварностима. По њему идемо ка њему, кроз знање тежимо мудрости...

Под „временитим стварностима“ Августин подразумева догађај божанске икономије, улазак Бога у историју и божанско откривење. Под „вечним стварностима“ пак подразумева богословље. Коначно, „кроз знање тежимо мудрости“ значи да кроз божанску икономију (откривење) долазимо до богословља.

Несумњиво да је хришћанско богословље незамисливо без божанског уласка у историју. Односно, оно суштински стоји на догађајима божанске икономије. Тумачећи Мојсијево пењање на гору и правећи аналогију свог трагања у богословљу, Григорије Богослов ће природну теологију довести у неодвојиву везу са божанском икономијом, односно са догађајем Христа:

ἔτρεχον μὲν ὡς θεὸν καταληψόμενος, καὶ οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον, εἶσω γινόμενος ἀπὸ τῆς ὑλῆς καὶ τῶν ὑλικῶν, καὶ εἰς ἑμαυτὸν ὡς οἶόν τε συστραφεῖς. ἐπεὶ δὲ προσέβλεψα, μόλις εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια· καὶ τοῦτο τῇ πέτρᾳ σκεπασθεῖς, τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς θεῷ Λόγῳ· καὶ μικρὸν διακύψας, οὐ τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὲ τῇ

⁷⁹ *De Trinitate* XIII, 19.24; PL 42, 103.

τριάδι, γινωσκομένην, καὶ ὅση τοῦ πρώτου καταπετάσματος εἶσω μένει καὶ ὑπὸ τῶν χερουβὶμ συγκαλύπτεται, ἀλλ' ὅση τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. ἡ δὲ ἐστίν, ὅσα ἐμὲ γινώσκεις, ἢ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης...⁸⁰

Трчах да бих Бога дохватио [схватио] и тако се попех на гору. Пробих облак и унутар њега поставши одвојен од твари и тварног, и тако се у себе погрузих. Када погледах, видех само Божију позадину; и то заклоњеног стеном, ради нас оваплоћеним Божијим Логосом. Мало провиривши, не познах прву и чисту природу, у њој самој, говорим о Тројици; ни онолико не видех што остаје иза прве завесе и што херувими заклањају, већ само крајке и колико до нас долази. То је, колико ја знам, величанство створења која су од њега [Бога] створена [буквално: бачена, избачена пред]⁸¹ и одржавана.

Видимо да је оно што омогућава познање Бога, односно богословље, „Бозија позадина“ или оно што нам се даје као деловање Бога, што остаје иза њега као његово дело. То је божанска икономија и оваплоћење Логоса, као њен врхунац. Али, то је и Бозија творачка делатност, те творевина која траг те делатности носи на себи и сведочи творца. Самим тим и природну теологију треба сматрати за ону која стоји на божанској икономији и откривењу. Односно, како то Свети Григорије каже, представља θεοῦ τὰ ὀπίσθια.

Свој став, по питању природне теологије, односно философског богопознања, Свети Августин је темељио на апостолу Павлу и Посланици Римљанима 1,20. У одељку 12. осме књиге *De civitate Dei*, након што је претходно анализирао мишљења хришћанских отаца и учитеља о пореклу „слагања“ Платона и Библије, Августин закључује да „*undecumque ille ista didicerit... Deus enim illis manifestavit*“ (ма где било да је то [Платон] научио... свакако је Бог то открио).⁸² Бог је открио, не у неком ванредном надахнућу Платона, већ управо кроз творевину и кроз доступност природне теологије свима. За апостола Павла, којег Августин тумачи у контексту *theologia-e naturalis*, та доступност богопознања је толико очигледна да за оне који не познају Бога важи: „εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογῆτους“ (да немају изговора) (Рим 1, 20).

⁸⁰ Λόγος 28, 3; PG 36, 29.

⁸¹ Мартин Хајдегер, изгледа, није био први који је проговорио о *бачености* човека у свету.

⁸² *De civitate Dei* VIII, 12; PL 41, 236. Уп. Рим 1, 19.

3. Закључак

Природна теологија, односно став да творевина сведочи постојање Бога творца је неспорна у мисли двојице отаца. Можемо поставити питање о пореклу њене инспирације. Односно, да ли у тој инспирацији предност има грчка философија или Библија, како Старог тако и Новог завета. Можемо, у контексту Харнаковог питања о односу јелинизма и хришћанства, заједно са Јарославом Пеликаном рећи да су оци „иако су... цитирали Писмо како би утемељили изворно философске идеје, врло често су их и модификовали на основу Писма.“⁸³ Једно само не можемо – негирати постојање и валидност природне теологије као дела хришћанског богословља. Свакако, тај аспект теологије има своје упориште у Библији, како Старог (Пс 19,1), тако и Новог завета (Рим 1,20). С тим у вези, не би требало правити антитезе између богопознања које пружа природна теологија и хришћанског богопознања Бога као Оца, већ пре указати на слојевитост аспеката богословља. Можда тај појам слојевитости појма богопознања најбоље илуструје Свети Василије Велики:

„Шта претходи: знање или вера?“ Ми, наиме, сматрамо - када је реч о наукама уопште - да вера претходи знању; но када је реч о нашем (хришћанском) учењу, ако неко и каже да знање треба да буде на првом месту, нећемо се противити - довољно је да знање сматра саобразним човековим могућностима поимања. Наиме, у области науке, најпре треба да поверујеш да се неко слово назива "алфа", па пошто најпре научиш његов знак и изговор, тек онда схватиш и право значење тога слова. Но, кад је реч о вери у Бога, самој вери претходи поимање да Бог постоји - а такав закључак изводимо на основу посматрања створења. Наиме, познајемо Бога тако што његову премудрост, и силу, и доброту, и све што је на њему невидљиво, опажамо у саздању света. Отуда га и признајемо као свога Владику. Пошто Бог јесте Саздатељ читавог света, а ми смо део тога света, значи да је Бог и наш Саздатељ. За тим знањем, дакле, следи вера, а за том вером следи поклоњење.⁸⁴

Знање, вера, поклоњење. Природна теологија, откривење, богослужење. Од Бога творца до Бога Оца. Овај слојевити појам богопознања је врло важан да се има у виду, како би се на прави начин разумело и оно што Свети Августин говори о односу знања, вере и љубави

⁸³ Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата*, том I, 81.

⁸⁴ Επιστολή 235, 1; PG 32, 872. Превод С. Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, Нови Сад: Беседа, 2016, 421-422.

према Богу.⁸⁵ Када каже да знање, односно вера стоје као темељ љубави, односно да се не може љубити оно што се не познаје, онда он има на уму управо поменути слојевити појам богопознања. Знање, односно вера која претходи љубави је управо природна теологија. Она нам, у првом реду, пружа одговор на питање Божијег постојања. Свакако, она нам не може све рећи о Богу, нити на природној теологији треба стати, нити је учинити аутономном и самодовољном. Ово је важно и за исправан приступ питању интелектуалности и знања у теологији и уопште према философији. Природна теологија је један слој у појму богопознања, она се не може апсолутизовати. Самим тим ни теологија не може бити некаква аутономна интелектуалност. Међутим, интелектуалност има своје јасно место у том отачком слојевитом појму богопознања. Зато, нема места ни неком оштром отклону од интелектуалности.⁸⁶ Са друге стране, слојевиту структуру богословља знање (природна теологија) – вера –поклоњење, не треба схватити ни као нужан клише. Природна теологија јесте један слој богословља, али то што смо је (тумачећи Светог Василија) ставили на прво место, као први слој богословља, не значи да је она нужно прва, па чак ни неопходна. Јер, у строго хришћанском контексту, Бог творац се познаје као Бог Отац, као Бог откривења у којег су хришћани поверовали. Такође, искуство Бога не мора бити пренето кроз сагледавање творевине, већ може и кроз сусрет са другим човеком, у породици кроз васпитање и сл. Међутим, природна теологија нам је потребна у наступу теологије *ad extra*, у дијалогу са интелигенцијом ван Цркве (философија, наука, уметност...). И сами свети оци, конкретно овде Свети Григорије и Свети Августин, су такав начин богословствовања употребљавали првенствено ка спољашњим, ванцрквеним изазовима свога времена – античка грчка философија и религија, са својим схватањима бића света и појма божанског.

⁸⁵ *De Trinitate* VIII, 4.6; PL 42, 951. О воме говоримо у последњем поглављу рада у склопу теме о тријадолошким аналогијама.

⁸⁶ Какву, чини нам се, прави Здравко Пено у својој студији *Интелектуализам као богословски проблем*, Богословље 1/2014, 222-233. Пено ће направити и контраст између кападокијских отаца и Августина: „За разлику од великих кападокијских отаца Истока, који су имали критички однос према новоплатонизму, ово учење је нашло своје следбенике на Западу, пре свега у лику родоначалника западне теологије Августина. Бог се, према њему, познаје првасходно посредством ума.“ *Ibid.*, 228.

Ово, по нашем мишљењу, није тачно. Коси се и са самим личним исповедањем Августина о доменима новоплатонске философије у његовом богопознању, које смо навели и по којем је Христос центар богопознања. У раду ћемо се даље сретати са Августиновим критичким ставовима управо према неоплатонској философији. Међутим, оно што је најважније истаћи, јесте да овакав закључак превиђа постојање слојевитог појма богопознања код отаца, на који овде указујемо. А ми смо у осветљавању тог појма управо пошли од једног Великог Кападокијца – од Светог Василија.

Творевина сведочи постојање творца и ту важну улогу има разум, као икона Божија, по мишљењу двојице отаца. Та важна улога тиче се разум као способности, а не неке његове интроспекцијске структуре саме по себи. Зато не треба изједначавати природну теологију са аналогијама о Светој Тројици, па ни са тзв. психолошким аналогијама Светог Августина.⁸⁷ Смисао аналогија је приближавање разумевању садржаја божанског откривења, онога што смо вером прихватили. Оне не могу саме по себи откривати Свету Тројицу, нити говорити о тријадологији без претходног божанског откривења. Аналогије су мост да се откривење разуме а не да се до њега дође.⁸⁸

Важност природне теологије у времену Светог Григорија Богослова и Светог Августина је иницирана грчким философским и религијским идејама и као такву је треба препознати у богословљу двојице отаца. Дакле, као дијалог, тачније као супротстављање античким философско-религијским гледиштима о свету и божанском. Налазећи за природну теологију потпору и у самој Библији, оци су је (природну теологију) користили да би указали на Божије постојање, божанску једност и на божанску онтолошку другост у односу на свет. У исто време истичући тачке слагања са платонском мишљу, зналачки су критиковали политеистичке и пантеистичке поставке. Та критика ишла је уз снажно преустројавање грчке онтологије. Ту онтологију оци нису просто поништили већ су је довели у спрегу са библијским појмом бића. Управо у тој синтези треба тражити и матрицу по којој ће оци богословствовати о личности и суштини у тријадологији. Преузимање једног сегмента античке онтологије од стране отаца има „оправдање“ у постојању управо природне теологије.

Теологија нашег, савременог доба нема изазове политеизма и пантеизма⁸⁹, али то не умањује значај природне теологије и потребу да се о њој говори. По мишљењу Светог Григорија Богослова, видели смо, политеизам донекле представља последицу несазнатљивости божанске суштине. Међутим, у наше време, та несазнатљивост представља један од узрока атеизма.⁹⁰ Не треба сметати са ума да живимо у свету који је

⁸⁷ Како то, изгледа, чини Алистер МекГрат. Види: А. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka: Ex libris, 2007, 220.

⁸⁸ Или, речима Нејла Ормерода, психолошке аналогије не представљају знање (knowledge) већ разумевање (understanding). N. Ormerod, *Augustine and the Trinitz: Whose Crisis?*, *Pacifica* 16/2003, 28.

⁸⁹ Додуше, можда би исправније било рећи да са данашњим политеизмом хришћанска теологија не дискутује а не да јој он није изазов у смислу да политеизам не постоји.

⁹⁰ Митрополит Зизијулас добро увиђа ту особину савременог атеизма, када каже: „Атеизам се, у свом савременом облику, заснива на претпоставци да нешто може просто *постојати или не постојати*, не питајући

све више атеизован. Свету, који се све више напреже, како у науци тако и у философији, да стварност објасни њом самом, самодовољном, без потребе за постојањем Бога творца. Рекли бисмо да је натурализам ментална матрица античког онтолошком монизма и политеизма. То је свет, којем је страна свака онтолошка другост, чак и она Платонова слутња другости. У таквом схватању личност нема онтолошку тежину, нити се са личносним познањем може ићи као са аргументом у дискусији о егзистенцији Бога. Личност схваћена као однос није биће већ додатак бићу. Зато, да бисмо, таквом размишљању, говорили о личности морамо прво доказивати постојање бића. Ово је захтев „спољног“ света и изазов за теологију. Када каже постојање, „спољни“ свет подразумева природу или суштину и њен јасан опит.

Постојање атеиста се не може доводити у питање, нити атеизам дефинисати као „борба против једног Бога“⁹¹, који је подразумевано постојећи. Не, атеизам је одсуство вере у постојање Бога и било чега божанског и натприродног, по природи онтолошки другог у односу на свет и стварност чији смо део.⁹² Чак и ако се сложимо да атеизам потврђује постојање појма Бога у људском уму и неизбежност питања о Богу⁹³, то не значи да смо тиме и само постојање Бога учинили неупитним. Атеизам као став има интелектуалних основа и као такав заслужује озбиљан дијалог са теологијом.

Управо тај свет од теологије захтева одговор на то „прво“ питање – питање Божијег постојања. Теологија мора бити спремна да по том питању уђе у дијалог са тим, „спољним“ светом или, како Свети Григорије каже, са „странцима“. То свакако подразумева и дијалог са савременом науком, уметношћу, философијом... И то је оно што бисмо данас могли назвати *насушном* природном теологијом. Без њене актуализације, остали аспекти

се уопште *како* то нешто постоји. Пресудно и одлучујуће питање у случају Бога, које унапред искључује сваку даљу дискусију, за атеизам је питање суштине.“ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 35, фуснота 62.

Интересантно је и слично размишљање Колина Гантона, који сматра да је теолошка традиција која истиче мисао о суштинској несхватљивости Бога један од узрока појаве атеизма на Западу. Види: С. Gunton, *Augustine, The Trinity and Theological Crisis of the West*, *Scottish Journal of Theology*, vol. 43, 33-58. Иначе, Гантон је веома критичан према богословљу Светог Августина, неко ко чврсто у својој егзегези заступа тзв. де Рењонову парадигму. Горе поменути чланак Ормерода је одговор управо на овај чланак Гантона. Ормерод сматра да је Гантонова егзегеза Августина под утуцајем читања Зизијуласових дела и његовог става према богословљу Светог Августина.

⁹¹ И. Мидић, *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2009, 42.

⁹² О савременој пројави атеизма и његовом односу са вером и религијом, види: R. Dawkins, *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006.

⁹³ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 102.

хришћанског богопознања, са литургијским врхунцем и личносним познањем Бога, за тај „спољни“ свет остаће недоступни и вероватно сматрани за фикцију која не заслужује озбиљну пажњу. Тиме би хришћанска теологија била остављена да се бави сама собом, што јој свакако није смисао постојања.

Природна теологија, како смо видели код двојице отаца, показује нам да се о бићу Бога, у првом реду о његовом постојању, не мора говорити искључиво у равни познавања његове суштине или природе. Постојање Бога сведочи и његова творачка делатност, иако је његова суштина недоступна и непозната. Разрађујући ту основну поруку природне теологије, савремена теологија, у спољашњем дијалогу, треба да се упусти у два озбиљна задатка. Са једне стране, да се одбрани од претварања теологије у квазинаучну и квазибогословску критику савремене науке.⁹⁴ И, са друге стране, да јасно одреди епистемолошки статус вере. Да веру учини пријемчивом мишљењу и разуму, како би се смањила напетост коју „спољни“ свет прави између прихватања божанског откривења и критичког мишљења. Наше време, можда више него икада намеће као изазов “споља” став који је давно истакао Свети Августин речима: *Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum*. (Нико не верује у нешто, а да пре тога није промислио да треба веровати.)⁹⁵ Такође, видели смо да и Свети Василије Велики говори да знање утемељује веру. Природна теологија, дакле, код отаца чини управо то – утемељује веру и чини је смисленом.

⁹⁴ Из овог разлога смо указивали на *интелектуално поштење* отаца у природној теологији, закључивши да промишљање унутар граница природне теологије може да води само до закључка о постојању Творца, без прескока у исповедање Бога у конкретном религијско-догматском смислу. Данас, нажалост, није реткост да верујући људи, бранећи концепт постојања Бога творца, прескачу ово *интелектуално поштење*, па природном теологијом ускачу у опсег откривењско-догматског исповедања Бога, правећи тако од науке квази науку и од религије квази религију, како је то истакао М. Ћирковић у свом чланку који смо у овом поглављу навели.

⁹⁵ *De praedestinatione sanctorum* 2, 5; PL 44, 962-963.

III

БОЖИЈЕ ОТКРИВЕЊЕ

1. Крштењска формула као основ откривења Свете Тројице

Улазак Бога у историју представља његово откривење у правом смислу речи. Иако су наша двојица отаца одређено богопознање, у смислу познања Бога као творца света, допуштали и грчким философима, познање Свете Тројице није могуће без јављања и откривења самог Бога. Тим пре што то познање не обухвата само филозофско тумачење тријадолошког догмата већ подразумева и оно што Августин назива *habitare in Deo* (пребивати у Богу),¹ а Григорије Богослов *μετὰ τῆς Τριάδος γενέσθαι* (бити са Тројицом)², као позив на улазак у Цркву, на крштење:

Εἶσω γενέσθαι σε δεῖ, τὴν αὐτὴν διαβῆναι, τὰ ἅγια κατοπτεῦσαι, εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων παρακύψαι, μετὰ τῆς Τριάδος γενέσθαι.³

Потребно је бити унутар [Цркве], прећи двориште, осмотри светињу, завирити у Светињи над светињама, бити са Тројицом.

Крштењска формула је основ богопознања, основ тријадологије:

...μνήσθητι τῆς ὁμολογίας. Εἰς τί ἐβαπτίσθης; εἰς Πατέρα; Καλῶς· πλὴν, Ἰουδαϊκὸν ἔτι. Εἰς Υἱόν; Καλῶς· οὐκ ἔτι μὲν Ἰουδαϊκὸν, οὐπω δὲ τέλειον. Εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα; Ὑπέρευγε· τοῦτο τέλειον.

¹ *De civitate Dei* XXI, 15; PL 41, 729.

² Тема пребивања или учешћа у божанском није само хришћанска, већ су се њоме занимали и антички философи. Ипак, хришћанско *пребивање у Богу* је од филозофског диметрално различито онолико колико су диаметрално различите њихове онтологије и са њима везано питање односа божанског и светског. О хришћанском појму *учествовања у Богу*, види: М. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу – „Учествовање у Богу“ у богословској антропологији Светог Григорија Богослова и Светог Максима Исповедника*, Атина – Београд – Лос Анђелес, 2015.

³ Λόγος 40, 16; PG 36, 380B.

Ἄρ' οὖν ἀλλῶς εἰς ταῦτα, ἢ καί τι κοινὸν τούτων ὄνομα; Ναὶ κοινόν. Τί τοῦτο; Δηλαδὴ τὸ τοῦ Θεοῦ.⁴

...сети се исповедања. У кога си крштен? У [име] Оца? Добро, али то је и јудејско [исповедање]. У [име] Сина? Добро, то већ није јудејско, али још увек није савршено. У [име] Духа Светога? Дивно, то је савршено. А да ли само у њих или и у њихово заједничко име? Да и у заједничко [име]. Које је то [име]? Јасно, то је Божије [име].

У крштењској формули налази се базичност тријадолошких питања: тројичност божанских личности (εἰς Πατέρα... Εἰς Υἱόν Εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα) и јединство божанске суштине (...τι κοινὸν τούτων ὄνομα... τὸ τοῦ Θεοῦ).

Код Августина налазимо осврт на крштењску формулу, као основ вере у Свету Тројицу:

Domine Deus noster, credimus in te Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. Neque enim diceret Veritas: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, nisi Trinitas esses. Nec baptizari nos iuberet, Domine Deus, in eius nomine qui non est Dominus Deus. Neque diceretur voce divina: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Deus unus est*; nisi Trinitas ita esses, ut unus Dominus Deus esses.⁵

Господе Боже наш, верујемо у тебе Оца и Сина и Духа Светога. Јер, да ниси Тројица не би ни Истина говорила: *Идите, крстите све народе у име Оца и Сина и Духа Светога*. Нити би нам, Господе Боже, заповедио крштење у име онога ко није Господ Бог. Да ниси на такав начин Тројица да си и један Господ Бог, не би ни божански глас рекао: *Чуј, Израилу; Господ Бог твој, Бог је један,*

И овде примећујемо основу тријадолошког учења: тројичност божанских личности (*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti... Trinitas esses*) и јединство божанске суштине (*...Trinitas ita esses, ut unus Dominus Deus esses*).

Овим, новозаветним откривењем Бога као Свете Тројице оци тумаче и откривење Бога у Старом завету. То тумачење је у складу са хришћанским ерминевтичким кључем који

⁴ Λόγος 33, 17; PG 36, 236C-237A.

⁵ *De Trinitate* XV, 28.51; PL 42, 1097-1098.

се огледа у чувеној реченици Светог Августина: „...*et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat.*“ (...у Старом Новом се скрива, у Новом Стари се открива.)⁶ У том смислу, Стари завет је гласник (*praeconia*) Новог.⁷

Међутим, оци су, у теми тријадологије, као хришћанске онтологије⁸, ушли у дијалог и са античком грчком онтологијом, доводећи изразе ове друге до нових појмова. Оно што је важно истаћи јесте да је грчки појам *суштине* (*бивства*) јасно остао онтолошки појам и у хришћанској тријадологији. Тим појмом бића оци су, у првом реду, желели да укажу на несхватљивост и неизрецивост божанства. Односно, да у равни бића као суштине искажу онтолошку разлику Бога и света. Такође, биће као суштина има и своје важно месту у одбрани тријадолошког догмата од аријанске јереси. Интересантно, античка грчка онтологија је била мислена матрица у изазовима тријадолошком догмату, кроз савелијанизам и аријанство. Са друге стране, оци су је, кроз библијско откривењску синтезу и коректив зналачки употребили у одбрану тријадолошког догмата. У овом делу рада окренућемо се употреби појма бића као суштине у разликовању Бога и творевине, те последицама које те разлике имају по богословље, односно по тријадологију.

⁶ *Questionum in heptateuchum* II, 73; PL 34, 623. Уп. *De civitate Dei* IV, 33 и V, 18.3; PL 41, 139-140 и 165.

⁷ *De civitate Dei* XX, 4; PL 41, 662.

⁸ Додељујући тријадологији статус хришћанске онтологије треба бити крајње опрезан, када су оци у питању. Јер, ако философска онтологија *говори* о бићу и подразумева *исказивост и/или појмљивост* бића, ствари са тријадологијом као хришћанском онтологијом ипак не стоје тако. У том смислу ваљало би направити разлику између онтологије и тријадологије. Ту би онда израз епископа Атанасија Јевтића *иперонтологија*, са својим смислом да се на Тројицу „не може примењивати онтолошки језик“ (*Патрологија* 2, 496 и 499), нашао свој пун смисао и оправданост. У отачком *исказивању* и *мишљењу* бића (у тријадологији) имамо запажену апофатичност. Свети Августин то истиче кроз разликовање *говора о Богу, мишљења о Богу и самог божанског бића* (о овоме више говорио у поглављу о тријадолошким аналогима). Зато, умесно изгледа Марионов закључак да Августин „не антиципира никакво онтолошко именовање Бога“, већ да радије настоји да се „Бог именује неименљивим Именом“. Марион сматра да би због оваквог приступа Свети Августин „могао бити препознат као један од највећих богослова божанских имена, у равни са кападокијским оцима, једнако као и са Дионисијем (Ареопагиром)“. Није нам јасно због чега је Августина назвао „богословом божанских имена“ (питамо се: која су то имена?), али бисмо се са Марионом у путности сложили да овакав приступ говори да философија не лежи иза Августинове теологије, како је то тврдио Жилсон, већ пре да је његова философија неодвојива од теологије, која стоји на откривењу. Марион убедљиво показује библијско упориште Августиновог именовања Бога као *Idipsum* (Пс 121, 3; можда је Марион на ово мислио, када је Августина назвао једним од највећих богослова божанских имена?). Дакле, тријадологију као хришћанску онтологију ипак не треба схватити као ону која у својој мишљености и исказивости стоји на некој конвенционалности философске онтологије где би је ова друга фундаментално одређивала. Ако бисмо тријадологији приписали име хришћанске онтологије, ова синтагма би морала означавати појам онтологије који излази из конвенционалности философске онтологије. Види: J. L. Marion, *Idipsum: The Name of God according to Augustine*, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp), *Orthodox readings of Augustine*, 188-189.

2. Разлика Бога и творевине

2.1. Платоново τὸ ὄν αἰεὶ и τὸ γιγνόμενον

У анализи отачких ставова по питању природне теологије указали смо на њихово извесно преузимање одређених платонских идеја и израза. У првом реду то је платонска разлика између вечног и непроменљивог (τὸ ὄν αἰεὶ), са једне и појавног и променљивог света (τὸ γιγνόμενον), са друге стране. Међутим, сада желимо да укажемо на отачко појмовно пресаздавање овог формално изражајног подударања са платонском онтологијом.

Наведена платонска разлика између τὸ ὄν αἰεὶ и τὸ γιγνόμενον, чије су атрибуте непроменљивости, несложености, са једне и променљивости, сложености и пролазности, са друге стране, оци применили на Бога, односно на творевину, код Платона подразумева разлику али не онтолошку, како је то случај са Богом и творевином код отаца. За Платона биће је само τὸ ὄν αἰεὶ, док је τὸ γιγνόμενον само слика бића, али не и биће сâмо. Отуда његово ἐλέκεινα τῆς οὐσίας не може значити онтолошку оностраност и трансценденцију, јер такве оностраности нема у онтолошком монизму. Ту се пре ради о епистемолошкој оностраности онога (ноетског) што једино јесте, у односу на чулно опажање онога што представља само слику бића. Ако говоримо о трансценденцији код Платона, онда то може бити само трансценденција која, у епистемолошкој равни, трансцендира чула.

Свакако да и код отаца можемо говорити о епистемолошкој оностраности и трансценденцији. Међутим, *епистемолошку* оностраност и трансценденцију оци постављају на *онтолошку* оностраност и трансцендентност. Бог је као биће (οὐσία или *essentia*) други у односу на творевину, која је биће (οὐσία или *essentia*) различито од његовог. Онтолошка трансценденција имплицира и епистемолошку.

2.2. Нестворено и створено по Светом Григорију Богослову

Понекад, на први поглед, отачки ставови по овом питању заиста звуче платонски. Тако, Свети Григорије Богослов за Бога каже да је ὁ ὄν αἰεὶ (свагда бивајући)⁹, док за творевину каже: οὗ δὲ πρεσβύτερον τὸ οὐκ ἦν, тоῦτο οὐ κυρίως ὄν (оно чему предстоји да не

⁹ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

беше, није у правом смислу бивствујуће).¹⁰ Такође, Григоријева прича о Богу, анђелима и човеку као о три светлости, подсећа на неоплатонску хејерархију бића. Григорије ће чак за анђеле рећи да су τοῦ πρώτου φωτός ἀπορροή τις, ἢ μετουσία (изливање прве светлости и учешће у њој).¹¹ Ипак, ту се не ради о неоплатонском онтолошком монизму, већ о пореклу анђела и људи од Бога (кроз стварање) и њихово заједништво са њим уз суштинску раздвојеност. Анђели добијају просветљење од прве светлости (Бога) кроз наклоност и служење Богу (τῆ πρὸς αὐτὸ νεύσει καὶ ὑπουργία τὸν φωτισμὸν ἔχουσα),¹² али они нису сама та светлост. Григорије јасно прави разлику бића у равни суштине између Бога и творевине. Једна је светлост (суштина) у Тројици (καὶ ὅσον ἐν τῇ Τριάδι), од које је свака друга светлост (односно, биће у суштинском смислу) постала (παρ' ἧς φῶς ἅπαν συνέστηκεν).¹³ Дакле, између Бога и творевине постоји иконична сличност, коју двојица отаца виде у умности и разумности,¹⁴ али постоји и онтолошка разлика у равни суштине. Творевина је у тој равни бића друга у односу на Бога.

Григоријева разлика Бога и творевине најочигледнија је у његовом тумачењу старозаветне скиније. У *Шестој беседи* наилазимо на један интересантан тријадолошки одељак:

φυλάσσοντες τὴν καλὴν παρακαταθήκην, ἣν παρὰ τῶν Πατέρων εἰλήφαμεν, προσκυνοῦντες Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα, πρὶν συνάψαι διαιροῦντες, καὶ πρὶν διαιρεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἓνα (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως, ὡς εἶναι τὸν πλοῦτον ἡμῖν ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' οὐ πράγμασι), καὶ τὰ τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι· μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη, καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη, πᾶσα προσκυνητὴ, βασιλικὴ πᾶσα, ὁμόθρονος, ὁμόδοξος, ὑπερκόσμιος, ὑπέρχρονος, ἄκτιστος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίληπτος, πρὸς μὲν ἑαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτῇ μόνῃ γινωσκομένη, σεπτὴ δ' ἡμῖν ὁμοίως καὶ λατρευτὴ, καὶ μόνῃ τοῖς Ἁγίοις τῶν ἁγίων ἐμβατεύουσα. τὴν δὲ κτίσιν πᾶσαν ἐκτὸς

¹⁰ Λόγος 38, 17; PG 36, 477C.

¹¹ Λόγος 40, 5; PG 36, 364B.

¹² *Ibid.*

¹³ Λόγος 45, 2; PG 36, 625A.

¹⁴ Види нашу студију: А. Милојков, *Човек као imago Dei— место, улога и смисао психолошких аналогича у богословљу Светог Августина*, Видослов 68/2016, 55-79.

ἑῶσα, τὴν μὲν τῷ πρώτῳ, τὴν δὲ τῷ δευτέρῳ διειργασμένην κατατετάσματος· πρώτῳ μὲν τὴν οὐράνιον καὶ ἀγγελικὴν ἀπὸ τῆς θεότητος, δευτέρῳ δὲ τὴν ἡμετέραν ἀπὸ τῶν οὐρανίων.¹⁵

...чувајући добар залог, који смо примили од Отаца, клањајући се Оцу, и Сину, и Светоме Духу; познајући у Сину Оца и у Духу Сина, у које смо се крстили, у које смо поверовали, са којима смо се сјединили, које пре сједињења делимо, и пре дељења сједињујемо. Не да су троје као један (јер нису безипостасни, или као да су једна ипостас, као да је наше богатство у именима а не у стварности). Троје јесу једно. Једно не као ипостас, већ једно божанством; јединица у Тројици којој се клајамо, и Тројица у јединици возглављена, сва достојна поклоњења, сва царствујућа, једнопрестолна, једнославна, надкосмичка, надвремена, нестворена, невидљива, несхватљива, неописива, која у себи има какав јој је поредак, која једина себе познаје, за нас једнаке части и обожавања, која једина ступа у Светињу над светињама. Која сву творевину оставља изван, и ону одвојену првим, и ону одвојену другим застором. Првим [одвајајући] небеско и анђелско [постојање] од божанског, а другим наше од небеског.

Овај одељак из Григоријеве беседе садржи важне богословске детаље. Поред односа личност/суштина у тријадологији, овде видимо и оно што нас у овом делу рада конкретно занима. У првом реду то је суштинска раздвојеност, односно разлика бића Бога и творевине (анђелског и људског постојања). Григорије прави аналогију са старозаветном скинијом. Њена три дела представљају слику свега постојећег (τοῦ κόσμου παντὸς ἀντίτυπον)¹⁶. Светиња над светињама представља божанско постојање, светиња анђелско а светиште наше, људско постојање. Између та три постојања, у равни суштине, постоји онтолошка одвојеност и неприступачност, сликовито попут застора у скинији.

Истичући другост створеног света у равни суштине, потврђује се и стварност створеног као бића. Зато, када Григорије за творевину каже да није биће у правом смислу речи, што подсећа на Платоново τὸ γινόμενον, он тиме не негира биће створеног већ указује на његову створеност, правећи онтолошку разлику у односу на нестворено божанство. Ова Григоријева излагања се морају имати на уму пре него што се његови изрази, које смо

¹⁵ Λόγος 6, 22; PG 35, 749BC.

¹⁶ Λόγος 28, 31; PG 36, 72A.

напред навели, на први поглед назову платонизмом. Јер, суштински, од платонизма ту није остало готово ништа.

Онтолошка другост божанства узрокује и епистемолошку трансцендентност, што Григорије показује низом апофатичких израза. Ово ће имати импликације и на саму тријадологију. Следеће што треба приметити јесте да божанска суштина није апстрахована општост божанских личности, попут Аристотелове δευτέρα ουσία, већ стварност садржана у божанским личностима. И ово ће такође имати импликације по тријадологију.

2.3. Нестворено и створено по Светом Августину

Питање разликовања Бога и творевине код Светог Августина анализираћемо кроз три навода из његових дела. Прва два су из његовог *De civitate Dei*, а трећи из *De Trinitate*. Но, најпре ћемо обратити пажњу на важан израз код Светог Августина, – *нестворено*, којим се Бог разликује од *створеног*. Овај израз смо срели код Светог Григорија и он (израз) фигурира у нашим насловима у овом делу рада, те је, ради утемељења саме егзегезе која следи, важно указати на његову присутност у Августиновом тексту. Да би исказао *нествореност* Бога, Августин ставља негацију (*non*) уз два, рекли бисмо, синонимна израза – *factus* (постао) и *creatus* (створен). Тако, у контексту одбране Христовог божанства од аријанства, тумачећи Јеванђеље по Јовану 1, 2-3, Августин каже:

Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, *eiusdem cum Patre substantiae* est. Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est.¹⁷

Ако је непостао, онда није створење [=нестворен је]; ако пак није створење, *једне је супстанције [суштине] са Оцем*. Јер, свака супстанција [=суштина, бивство], која није Бог, створење је; и која није створење, Бог је.

Затим, поново за *Мудрост*, другу личност Свете Тројице, Августин каже да је *non creata et facta* (нестворена је и непостала)¹⁸. Такође, Дух Свети је нестворен (*non creatura*)¹⁹, Бог је

¹⁷ *De Trinitate* I, 6.9; PL 42, 825.

¹⁸ *De Trinitate* VII, 3.4; PL 42, 926.

¹⁹ *De Trinitate* I, 6.13; PL 42, 827.

natura scilicet non creata, sed creatrix (природа не створена, већ стваралачка)²⁰. У светлу овог важног израза *нестворено (непостало)*, анализираћемо и најављена три одељка.

Први навод ће нас надовезати на оно што смо истакли по питању природне теологије и односа према платонској философији, али ће нам указати и на јасан отклон од платонског онтолошког монизма. У књизи XI *De civitate Dei* читамо:

Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam, quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse.²¹

Велико је и [међу људима] веома ретко, посматравши свеукупну телесну и бестелесну творевину, учивши њихову променљивост, тежњом ума изаћи иза и доспети до непроменљиве Божије супстанције, и ту од њега научити како је целокупну природу, која није исто што и он, није створио нико други до он сам.

Овде видимо, као природну теологију, платонско долажење од променљивог до вечног и непроменљивог. Али, видимо и хришћански коректив да целокупна творевина није исто што и Бог. Овде је Августин употребио израз *substantia* за ознаку божанске природе или суштине. Бог је као *substantia* други у односу на творевину и видимо да богопознање подразумева *излазак иза (excedere)* створеног. Ако доведемо то у везу са Григоријевим тумачењем старозаветне скиније, приметићемо код отаца учење о божанској онтолошкој (суштинској) другости, на којој стоји и епистемолошка трансцендентност.

Ако ове отачке ставове упоредимо са чувеним местом из Платонове *Државе 509б*, где Платон говори о добру као *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, приметићемо, на први поглед, сличност. Платон каже да

И у стварима које се тичу сазнања, присуство добра не даје једино да буду спознате, него управо из њега самог происходи њихово бивствовање (*τὸ εἶναι*) и њихова суштина (*οὐσία*), а само добро није суштина, него се по узвишености и моћи уздиже изнад ње.²²

²⁰ *De Trinitate* XV, 1.1; PL 42, 1057.

²¹ *De civitate Dei* XI, 2; PL 41, 317.

²² Platon, *Država* 509b, Beograd: Dereta, 2013, 165. Предвод: др Албин Вилхар и др Бранко Поповић.

Код Платона не постоји другост у онтолошком смислу. Идеје су крајње утемељење целокупне стварности. Њиховим *јесте* бивствује и појавни свет. Дакле, не постоји онтолошка разлика бића. Оно је у свом крајњем утемељењу једно.

Оци, говорећи да је творевина од Бога у исто време јасно наглашавају да творевина није исто што и Бог. Биће творевине зависи од Бога, али не бивствује бићем Бога. Овде под бићем оци подразумевају природу или суштину, односно оно што Григорије назива οὐσία, а Августина *substantia* или *essentia*. Нестворено и створено су два различита бића, односно две различите суштине. Даље, на следећем месту Августин каже:

Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit (sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσίαν; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia).²³

Будући да је Бог највиша есенција, а он највише јесте и зато је непроменљив, стварима које је створио ни из чега подарио је биће, али не највише биће, какав је он сам. Једнима даде веће [биће], другима мање, уредивши тако по ступњевима природе бивствујућих. Јер као што се од *sapere* [=бити мудар, паметан] каже *sapientia* [=мудрост], тако се и од *esse* [=бити] каже *essentia* [=бивство, суштина], што је нова реч. Њоме се нису служили стари латински учитељи, већ се она уобичајила у наше време, како нашем језику не би мањкало оно што Грци зову οὐσία; наша реч *essentia* добијена је буквалним преводом ове [грчке] речи.

Свети Григорије, користећи платонске изразе, за Бога каже да је ὁ ὄν ἀεί, а за творевину да οὐ κρείως ὄν (није у правом смислу биће), док Свети Августин прави дистинкцију између Бога као *summa essentia* (највиша есенција, највише бивство) и творевине која *non summe esse* (није највиша есенција, највише бивство). Међутим, иако Августин помиње поредак у степеновању бића, ту свакако није реч о онтолошком монизму (иако на први поглед личи).²⁴

²³ *De civitate Dei* XII, 2; PL 41, 350.

²⁴ Такву једну онтологију, која подразумева онтолошки монизам, где је биће једно али се степенује по квалитету, имају антички космогонијски митови. Хаос је онтолошка подлога, темељ читаве стварности. На том онтолошком темељу ничу сва појавна бића, између којих не постоји онтолошка већ само квалитативна

2.4. Јединство нествореног и створеног

Конечно, трећи навод из Августиновог писања заокружује горе речено:

Eius enim vitae aeternae et nos *participes facti* , pro modulo nostro immortales efficimur. Sed aliud est ipsa cuius *participes* efficimur *vita aeterna*, aliud nos qui eius participatione vivemus *in aeternum*.²⁵

Када постанемо причасници његовог [Божијег] вечног живота, по нашој могућности постајемо бесмртни. Али једно је сами вечни живот чији причасници постајемо, а друго смо ми који ћемо причешћем њему живети вечно.

Оба оца говоре о *учешћу* (*причасности*) створеног у божанском. Говорећи о есхатолошком сједињењу човека и Бога, Свети Григорије употребљава глагол *προσμείγνυμι* (помешати, сјединити):

...εὐρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκεῖῳ προσμίξει, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθη πρὸς τὸ ἀρχέτυπον...²⁶

...откриће се [Бог], по мом мишљењу, када се оно боголико и божанско, говорим о нашем уму и разуму, буде помешало са сродним, и када икона допре до свог прволика...

Израз *προσμείγνυμι* не треба разумети као мешање две природе где би се изгубила њихова појединачност и посебност. Израз има значење споја две природе, без уплива једне у другу. Са таквим значењем *споја* израз, као глаголску именицу *ἡ μίξις*, Григорије користи да означи човека као психосоматско биће, односно да укаже на спој душе и тела.²⁷

Наведено „мешање“ иконе, а то су по Григорију разум и ум, са својим прволиком (Богом) суштински се разликује од односа који слика бића има са бићем у античкој грчкој философији. Григоријево *προσμείγνυμι* нема значење како питагорејског подржавања бића

разлика и другост. Та квалитативна хијерархија *једног бића* изгледа отприлике овако: богови, људи, животиње, биљке. Види: N.A.Kun, *Legende i mitovi stare Grčke*, Beograd: Dečja knjiga, 2002, 21-22.

²⁵ *De Trinitate* I, 6.10; PL 42, 826.

²⁶ Λόγος 28, 18; PG 36, 48C.

²⁷ Λόγος 28, 22; PG 36, 56A.

(μίσησει), тако ни платонског учешћа у бићу (μέθεξις), које Аристотел упоређује у својој *Μεταφυσικι*.²⁸ Григоријево „мешање“ и „сједињење“ представља служење (ύπουργία)²⁹ створења Богу. Означава бивање у заједници и општење (όμιλήσαι).³⁰ Служење значи стварност и разлику два бића у равни суштине. Центар тога је Христологија. У личности Сина Божијег се *човештво* помазује *божанством*, бивајући једно - χρίσας τὴν ἀνθρωπότητα τῆ θεότητι, ὥστε ποιῆσαι τὰ ἀμφοτέρα ἓν (помазавши човештво божанством, како би учино да оба буду једно).³¹

Као што видимо у трећем по реду цитату Светог Августина, он за ознаку учешћа у божанском животу употребљава израз *participes* (причасници, учесници). Међутим, ово се као појам суштински разликује од платонског μέθεξις јер не негира дуалност бића у суштинском смислу. Биће створеног је стварно и различито од бића нествореног, у равни суштине. Тако, и код Августина као и код Григорија учешће у божанском животу представља општење створеног са нествореним. Центар тог догађаја поново је Христологија - *Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo* (Дакле, у јединство личности Божије је спојен и на неки начин помешан човек).³² Интересантно је приметити да Августин у Христологији користи израз *commixtus*, перфекатски партицип глагола *commisceo* (помешати), попут Григоријевог προσμείγνυμι.³³ Ни код њега, као ни код Григорија, помешаност не треба разумети као продор једне природе у другу већ као спој и општење две природе. Стварност општења две природе јесте *личност*.³⁴

Оно што је важно истаћи јесте да оба оца овде под бићем подразумевају суштину. У тој равни постоји дуалност бића, разлика створеног и нествореног у којој потпуно изостаје онтолошки монизам грчке философије. За оце јединство не значи монизам, јер онтологија престаје да бива искључиво усиологија или есенцијализам. У говор о бићу, неодвојиво од суштине, улази и личност. Управо она представља стварност споне нествореног и створеног, образујући јединство без сливања бића као суштине у безлично једно. Без

²⁸ Aristotel, *Μεταφυσικα* I, 987b,10; prevod: Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia, 2007, стр. 22.

²⁹ Λόγος 40, 5; PG 36, 364B.

³⁰ Λόγος 28, 13; PG 36, 41A.

³¹ Λόγος 10, δ; PG 35, 832A.

³² *De Trinitate* IV, 20.30; PL 42, 909.

³³ Августин наведени израз употребљава два пута у *De Trinitate* IV, 13.16 и 20.30; PL 42, 898 и 909.

³⁴ О Августиновој христологији види наш рад: А. Милојков, *Личност и суштина у христологији Светог Августина*, Богословље 2 (2017), 79-101.

личности као онтологије, оваква суштинска разлика Бога и света и, у исто време, њихова међусобна комуникација не би била могућа.

3. Личност и суштина у старозаветним теофанијама

3.1. Онтологија божанског присуства у теофанијама по Светом Григорију Богослову

Онтолошка разлика Бога и света у равни суштине отвара питање могућности општења нествореног и створеног. У делима Светог Григорија Богослова и Светог Августина налазимо питање онтологије божанског присуства у теофанијама. Основни закључак који оци изводе из егзегезе старозаветних теофанија јесте да Бог у теофанијама *није присутан као Бог*. Овде оци биће поистовећују са суштином или супстанцијом. Бог се, дакле, у теофанијама не показује као Бог, односно као οὐσία или *substantia*, или у синонимном значењу као φύσις или *natura*.

Григоријева анализа старозаветних теофанија налази се у његовој XXVIII беседи, у контексту његове тврдње да

Θεόν, ὃ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη...³⁵

Бога, шта је он по суштини или природи, нико од људи није открио нити ће открити...

Поставља се питање онтологије божанског присуства у теофанијама: како се непоказиви Бог показује у својим јављањима? Григорије у свом тумачењу старозаветних теофанија тврди да „није баш јасно“ да ли Енохово уздизање Богу (Пост 5,24) значи да је он „већ схватио божанску природу или да тек треба да је схвати“ (οὐπω δὲ δῆλον, εἰ θεοῦ φύσιν περιλαβὼν ἢ περιληψόμενος).³⁶ Енохова „нада“ у призивање Бога (Пост 4,26) „беше успела“ (ἐλπίς τὸ κаторθοούμενον ἦν), али „не као знање већ као призивање“ Бога (καὶ τοῦτο οὐ γνώσεως, ἀλλ' ἐπικλήσεως).³⁷

³⁵ Λόγος 28, 17; PG 36, 48C.

³⁶ Λόγος 28, 18; PG 36, 49A.

³⁷ *Ibid.*

Аврам „није видео Бога као Бога, већ га је као човека нахранио“ (θεὸν δὲ οὐχ ὡς θεὸν εἶδεν, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπον ἔθρεψε).³⁸ Израз θεὸν ὡς θεόν (Бога као Бога) означава суштину или природу Божију. Ово Григорије јасно тврди у наставку, тумачећи Јаковљево рвање са Богом:

ἐκεῖνο δὲ οὔτε αὐτὸς οὔτε τις ὑπὲρ αὐτὸν μέχρι σήμερον ἐκαυχήσατο τῶν δώδεκα φυλῶν, ὧν πατὴρ ἦν, ὅτι θεοῦ φύσιν ἢ ὄψιν ὅλην ἐχώρησεν.³⁹

Ни он сам [Јаков], нити ико после њега до данас, међу дванаест племена, којима беше отац, није се похвалио да је сасвим пришао виђењу Божије природе.

Да није сасвим пришао Божијој природи нема значење да је суштини или природи Бога уопште пришао већ да се ради о посредованом присуству Бога. То посредовање бива кроз створену реалност. Али, треба приметити да се у теофанијама ипак ради о *присутву* (παρουσία) Бога. Тако, пред Илијом је „слабашни ветар назначио божанско *присуство*, а не његову *природу*“ (ἢ αὔρα τις ὀλίγη τὴν τοῦ θεοῦ παρουσίαν, καὶ ταῦτα οὐ φύσιν, ἐσκιαγράφειν).⁴⁰ Виђење Бога судије Маноја и његов страх од смрти због тога (Суд 13,22), значи да „људима није пријатно ни *указање* Бога, а камоли Божија *природа*“ (οὐ χωρητῆς οὔσης ἀνθρώποις οὐδὲ φαντασίας θείας, μὴ ὅτι γε φύσεως).⁴¹

Дакле, теофаније не значе виђење Бога по себи, односно његове суштине или природе, већ његово, кроз творевину посредовано *присуство* (τοῦ θεοῦ παρουσίαν), односно његово посредовано *указање* (φαντασίας θείας). Исто важи и за виђења Исаије, Језекиља и других пророка:

οὔτε οὗτοι περὶ ὧν ὁ λόγος, οὔτε τις ἄλλος τῶν κατ’ αὐτούς, ἔστη ἐν ὑποστήματι καὶ οὐσίᾳ κυρίου, κατὰ τὸ γεγραμμένον, οὐδὲ θεοῦ φύσιν ἢ εἶδεν ἢ ἐξηγόρευσεν.⁴²

³⁸ Λόγος 28, 18; PG 36, 49B.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Λόγος 28, 19; PG 36, 49C.

⁴¹ Λόγος 28, 19; PG 36, 49D.

⁴² Λόγος 28, 19; PG 36, 52B.

Нити они о којима је реч [пророци], нити ико други после њих, по писаноме, није приступио господњем постојању и суштини, нити је ко видео нити исказао Божију природу.

Овде Свети Григорије три израза који се тичу божанског бића које остаје неприступачно: τὸ ὑλόστημα, који смо превесли као *постојање*, а можемо и као *ипостаза*; затим, неприступачна је οὐσία, суштина и φύσις, природа. Из овога бисмо закључили да Григорије неприступним сматра божанску суштину, односно и саму божанску ипостас као ипостазу божанске суштине или природе. Григорије је једино прећутао *личност* – πρόσωπον. У онтолошком смислу, закључили бисмо, само је *божанска личност* приступачна човеку и божанска *личност* је та која која бива саопштена човеку, преко *ипостазе* неке створене реалности, те је могуће говорити о божанској *присутности* у теофанијама.

3.2. Онтологија божанског присуства у теофанијама по Светом Августину

Наведену проблематику у егзегези теофанија разматра и Августин. Он ће поред питања иманентности божанског бића као супстанције (суштине) поставити јасно и питање присуства божанског бића у теофанијама као личности, указујући на разлику између теофанија и оваплоћења. Слично Григоријевој тврдњи да у теофанијама нема виђења Бога као Бога (θεὸν ὡς θεόν), Августин ће рећи:

Nec movere debet, quod, cum sit invisibilis, saepe visibiliter patribus apparuisse memoratur. Sicut enim sonus, quo auditur sententia in silentio intelligentiae constituta, non est hoc quod ipsa: ita et species, qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse. Verum tamen ipse in eadem specie corporali videbatur, sicut illa sententia ipsa in sono vocis auditur; nec illi ignorabant invisibilem Deum in specie corporali, quod ipse non erat, se videre.⁴³

Не треба да брине ни то, што, иако је невидљив [Бог], памти се да се често видљивим показивао оцима. Као што звук, којим чујемо мисао која је настала у тишини разумности, није исто што и она сама [мисао]: тако исто и појава у којој је виђен и представљен Бог, не беше исто што и он сам. Ипак, заиста се он сам видео у тој телесној појави, као што се она

⁴³ *De civitate Dei* X, 13; PL 41, 291-292.

сама мисао чула у звуку гласа; тако су и они [оци] знали да виде невидљивог Бога у телесној појави, која не беше он сам.

Израз *non erat quod ipse* (не беше он сам) има слично значење као и Григоријево θεὸν ὡς θεὸν и односи се на присуство бића Божијег као супстанције (суштине). Теофаније не представљају присуство и виђење саме божанске суштине. Ипак, Августин у исто време тврди да је у тефанијама присутан Бог. У теофанијама је Бог *виђен* (*visus*) и *представљен* (*constituus*, буквално: обликован, дефинисан, конституисан). Две супротне тврдње, да виђено у тефанијама јесте и није Бог: *Verum ... ipse ...videbatur* и *non erat quod ipse*, изречене у исто време, покрећу следеће питање. Да ли то значи да је појам бића, по Августиновом схватању, сводив само на суштину или је ипак шири? Да ли обихвата и личност, те се *verum ... ipse ...videbatur* односи на *личност* а *non erat quod ipse* на суштину? У даљој анализи истражићемо значење те присутности, са онтолошке стране.

Августин ће рећи да Бог у теофанијама говори *per creaturam subiectam*⁴⁴ (преко створеног постојања или кроз створене реалности). Перфекатски партицип *per subiectam* (акузатив једине од *subiectus*) могли бисмо упоредити са горе цитираним изразом Григорија Богослова ἐν ὑποστάματι (датов једине од τὸ ὑπόστημα). Партицип *subiectus* долази од глагола *subicio* – подложити, подметнути, поставити.⁴⁵ Дакле, израз је сличног значења као и Григоријев τὸ ὑπόστημα.⁴⁶ Преводимо га као *постојање*, у онтолошком смислу као *оно што стоји као фундамент* стварности која се појављује. Обзиром да Григорије уз израз τὸ ὑπόστημα додаје и израз οὐσία κυρίου, можемо разумети да он, са ова два израза, обухвата онтолошке равни појединачног и општег – ипостаси и суштине. Дакле, божанско присуство бива посредовано, то јест саопштиво кроз ипостазу створене реалности. Видећемо, до таквог закључка долази и Августин.

У првом плану, оба оца желе да нагласе онтолошку другост Бога, те под горњим изразом подразумевају постојање у смислу стварности као природе или суштине. Тако, Августинов исказ да се Бог у теофанијама показује *per creaturam subiectam* има слично значење као и Григоријева тврдња да нико није приступио господњем постојању и суштини (ἐν ὑποστάματι καὶ οὐσία κυρίου). Постојање (ипостаза) и суштина који се појављују у

⁴⁴ *De civitate Dei* XV, 7.1; PL 41, 443.

⁴⁵ М. Divković, „subicio“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb, reprint 1997, 1018.

⁴⁶ G.W.H. Lamp, „ὑπόστημα“, *A Patristic Greek Lexikon*, London: Oxford University Press, 1961, 1510.

теофанијама су ипостазе суштине створене стварности. У том супстанцијском или суштинском питању бића, Бог је неприступачан створеној природи.

Паралела постоји и у тумачењу јављања Бога Авраму у виду тројице путника. Код Григорија читамо:

Ἀβραάμ... θεὸν δὲ οὐχ ὡς θεὸν εἶδεν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον ἔθρεψε, καὶ ἐπηνέθη, σεβασθεὶς ὅσον κατέλαβεν.⁴⁷

Аврам... Није видео Бога као Бога, већ га је као човека нахранио и почастио, испоштовао је колико је разумео.

Августин пружа слично, мада детаљније тумачење ове теофаније:

Unde multo est credibilis, quod et Abraham in tribus et Loth in duobus viris Dominum agnoscebant, cui per singularem numerum loquebantur, etiam cum eos homines esse arbitrarentur; neque enim aliam ob causam sic eos susceperunt, ut tamquam mortalibus et humana refectioe indigentibus ministrarent; sed erat profecto aliquid, quo ita excellabant, licet tamquam homines, ut in eis esse Dominum, sicut assolet in Prophetis, hi, qui hospitalitatem illis exhibebant, dubitare non possent; atque ideo et ipsos aliquando pluraliter et in eis Dominum aliquando singulariter appellabant.⁴⁸

Стога, много је вероватније, да су и Аврам у тројици и Лот у двојици људи спознали Господа, којем су се обратили у једнини, иако су их држали за људе; нису их тако прихватили ни због једног другог разлога већ да би их послужили као смртнике којима је потребно људско окрепљење; ипак у њима заиста беше нешто по чему су се истицали, иако су се показали као људи, те да је у њима Господ, као што има обичај [да буде] у пророцима, они који су им указали гостопримство нису могли да сумњају; зато им се једном обраћају у једнини као једном Господу, а други пут у множини.

Егзегеза онтолошког статуса теофаније је слична горе наведеним. Бог се јавља „у људима“ и Аврам и Лот према њима тако и поступају – као према људима, нудећи им окрепљење.

⁴⁷ Λόγος 28, 18; PG 36, 49B.

⁴⁸ *De civitate Dei* XVI, 29; PL 41, 509.

Овај детаљ је сличан горњој Григоријевој констатацији - ὡς ἄνθρωπον ἔθρεψε, καὶ ἐπηνέθη, σεβασθεὶς ὅσον κατέλαβεν. Ово говори да Аврам и Лот пред собом, у суштинском питању бића, имају људе а не Бога. Односно, оно што Григорије каже у првом делу цитиране реченице - Ἀβραὰμ... θεὸν δὲ οὐχ ὡς θεὸν εἶδεν. Одељак 29. у књизи XVI Августиновог *De civitate Dei* разрађује онтолошки статус теофаније коју Григорије исказује у горе наведеној реченици. То су два Григоријева става: да виђено није Бог по својој суштини, односно да је виђено, у суштинској равни бића, човек. Оно што Григорије говори у њеном првом делу (θεὸν δὲ οὐχ ὡς θεὸν εἶδεν), Августин ће рећи на почетку овог одељка:

Est quidem divinae potestatis et invisibilis, incorporalis immutabilisque naturae, sine ulla sui mutatione etiam mortalibus aspectibus apparere, non per id quod est, sed per aliquid quod sibi subditum est ⁴⁹

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

Кључни израз у овом одељку, за тематику коју овде разматрамо, јесте *non per id quod est* (не по ономе шта он јесте). Израз је сличног значења горњем Григоријевом - θεὸν δὲ οὐχ ὡς θεόν. Односи се на божанско биће у равни *natura divinae* – природе или суштине божанства. Као што смо видели, оба оца долазе до става да наведена теофанија, у равни бића као суштине, представља присуство људи. Ипак, теофанија представља *присуство Бога* и ова два става нису контрадикторна – управо зато јер се *биће* не исцрпљује само својом суштинском равни. Августин то присуство Бога „у људима“, како смо видели у претходно цитираном одељку, пореди са присуством Бога у пророцима (*sicut assolet in Prophetis*). То божанско присуство у теофанијама, које нису и не могу бити присуство божанске суштине, Августин тумачи на два начина. У причу о божанском присуству улази *биће као личност*.

⁴⁹ *De civitate Dei* XVI, 29; PL 41, 508.

3.3. Личност и теофаније

Тумачење онтолошког статуса теофанија у равни присуства личности налазимо у Августиновом *De Trinitate* и ово што следи желимо да упоредимо са Григоријевим ставом да се у тефанијама не налази божанска ипостаза (ὁλόστημα). Анализираћемо неколико одељака из треће књиге овог дела. У одељку 10.19 читамо о онтолошком статусу теофанија:

alia sunt illa quae quamvis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen divinitus annuntiantur nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur, nec in omnibus quae nobis a Domino Deo annuntiantur ipsius Dei persona suscipitur. Cum autem suscipitur, aliquando in Angelo demonstratur, aliquando in ea specie quae non est quod angelus quamvis per Angelum disposita ministretur;⁵⁰

друго су оне [стварности] које се, иако су од исте телесне материје, пред наша чула постављају да би наговестиле нешто ипак божанско, што се у правом значењу назива чудима и знацима. Не прима се у свему што нам се наговештава од Господа Бога сама личност Бога. Када се, пак, прима, некада се показује преко анђела, а некада у оном облику који није анђеоло иако се уређењем анђела служи.

Почетак цитираног одељка говори нам о онтолошкој разлици Бога и света - *alia sunt illa...* (друге су оне...). Овде Августин има на уму *оне (illa)* стварности које се људским чулима показују у теофанијама. Оне су *друге (alia)* у есенцијалном, односно у суштинском смислу, у односу на Бога. То ће рећи да виђено није суштина Бога, односно да у теофанијама немамо присуство Бога у смислу његове суштине, што смо напред већ видели у одељцима из Августиновог *De civitate Dei*. Међутим, у теофанијама се наговештава *нешто ипак божанско (aliquid tamen divinitus)*. Овде видимо да се биће (онтологија) не исцрпљује на суштини (*essentia* или *substantia*), већ да оно подразумева и личност Бога - *Dei persona*.

Божанска личност (*Dei persona*) у теофанијама је присутна и Бог успоставља однос и комуникацију са светом, посредно преко анђела на два начина. Први начин је да анђели једноставно преносе Божију поруку и тада говоре из трећег лица. Августин налази примере у Библији. У горе цитираном одељку *De Trinitate* читамо даље:

⁵⁰ *De Trinitate* III, 10.19; PL 41, 879.

Sicut etiam cum homines annuntiant, aliquando ex sua persona verba Dei loquuntur sicuti cum praemittitur: *Dixit dominus*, aut: *Haec dicit Dominus* (Jer XXXI, 1, 2), aut tale aliquid;⁵¹

Једнако је тако и када људи наговештавају [Божију поруку], некада реч Божију говоре у своје име [буквално: из своје личности], као што се ставља испред [Божијих речи]: *Говори Господ*, или: *Овако говори Господ* (Јер 31, 1-2), или нешто слично;

Други начин подразумева говор у првом лицу:

aliquando autem nihil tale praemittentes ipsam Dei personam in se suscipiunt sicuti est: *Intellectum dabo tibi et constituam te in via hac qua ingredieris*. Sic non solum in dictis verum etiam in factis Dei persona significanda imponitur Prophetiae ut eam gerat in ministerio prophetiae...⁵²

некада себи примају саму личност Бога и стављају испред [Божијих речи] као што је на пример ово: *Даћу ти разум и поставићу те на пут којим ћеш ићи*. Тако се личност Бога која треба да се знаменује не ставља само у речи пророка већ и чини да је [личност Бога] заступа [пророк] у пророчкој служби...

Дакле, присуство личности Бога у теофанијама је посредовано. То присуство је *знак (signa)* који *знаменује (significanda)* божанску личност. Анђео у теофанијама (као и пророк у пророчкој служби) *заступа (gerat)*, може се превести и као: носи, приказује, показује)⁵³ Бога. Ипак, кроз *заступање* и *знаменовање* Божанске личности у *теофанијама*, по Августиновом тумачењу, *прима се* и *показује се сама Божанска личност*.⁵⁴ Посредованост се тиче суштине, односно ипостазе која је у теофанијама доступна људским чулима. Дакле, *Божанска личност* је та која је на неки начин *присутна* у теофанијама, преко којих се саопштава људима. Идентично тумачење имамо и у јављању Анђела Господњег:

⁵¹ *De Trinitate* III, 10.19; PL 41, 879.

⁵² *Ibid.*

⁵³ М. Divković, „gero“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 449.

⁵⁴ Види горњи цитат: *De civitate Dei* XVI, 29; PL 41, 508.

Loquitur ex persona Dei angelus homini dicens: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*, cum Scriptura praedixisset: *Visus est ei Angelus Domini*;⁵⁵

Анђео човеку говори у име Бога (буквално: из личности Бога)⁵⁶: *Ја сам Бога Аврамаов и Бог Исаков и Бог Јаковљев*, пошто Писмо пре тога рече: *Указао му се Анђео Господњи*;

Јављање Анђела Господњег, чувену старозаветну теофанију, Августин детаљно тумачи у другој књизи *De Trinitate*. Чувена теофанија, јер готово да нема оца Цркве а да је није тумачио.⁵⁷ Најугицајнији оци, до и постникејски, источни и западни, једнодушни су у ставу да старозаветни Анђео Господњи представља јављање Логоса Очевог, друге личности Свете Тројице. Августину је добро познато то предање:

Moyses autem quando *ad populum Israel ex Aegypto* educendum missus est, sic ei Dominum apparuisse scriptum est... Apparuit autem illi Angelus Domini in flamma ignis de rubo... *Cum ergo vidit Dominus quia venit videre, clamavit eum Dominus de rubo dicens: Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*. Et hic primo *Angelus Domini* dictus est deinde *Deus*. Numquid ergo *Angelus* est *Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*? Potest ergo recte intellegi ipse *Salvator* de quo dicit *Apostolus: Quorum Patres et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Qui ergo super omnia est Deus benedictus in saecula* non absurde etiam hic ipse intellegitur *Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob*. Sed cur prius *Angelus Domini* dictus est cum de rubo in flamma ignis apparuit? Utrum quia unus ex multis Angelis erat sed per dispensationem personam Domini sui gerebat, an assumptum erat aliquid creaturae quod ad praesens negotium visibiliter appareret et unde voces sensibiliber ederentur quibus praesentia Domini per subiectam creaturam corporeis etiam sensibus hominis sicut oportebat exhiberetur?⁵⁸

Пошто је био послат да израиљски народ изведе из Египта, написано је да му се указао Господ... Указао му се Анђео Господњи у пламену огња купине... Када је, дакле, Господ видео да (Мојсије) долази да види (пламен), дозвоао га је Господ из купине говорећи: *Ја сам*

⁵⁵ *De Trinitate* III, 10.20; PL 42, 880.

⁵⁶ Буквално: из личности Бога (ex persona Dei), у смислу да заступа и на неки начин оприсутњује божанску личност.

⁵⁷ Референтна студија о отачкој егзегези старозаветног Анђела Господњег: Р. Кубат, „Херменеутички аспекти христолошког сагледавања старосавезног Анђела Господњег код отаца“, *Траговима Писма*, Крагујевац: Каленић, 2012, 125-182.

⁵⁸ *De Trinitate* II, 13.23; PL 859-860.

Бог оца твога, Бог Аврамов и Бог Исаков и Бог Јаковљев. И ту је прво поменут Анђео Господњи а потом Бог. Да ли је Анђео Бог Аврамов и Бог Исаков и Бог Јаковљев? Може се, дакле, исправно мислити (да се ради) о самом Спаситељу о којем апостол говори: *Чији су и оци и од којих је и Христос по телу, који над свиме благословени Бог у векове*. Дакле, онај који је над свиме Бог благословен у векове, није неприкладно да се он исти разуме и као Бог Аврамов и Бог Исаков и Бог Јаковљев. Али зашто је, када се указао из купине у пламену огња, прво назван Анђелом Господњим? Да ли зато што беше један од многих анђела али по одређењу заступаше личност свог Господа, или можда беше узето нешто друго од створења што се у задатку оприсутњења (Бога) видљивим показало, те тако беху чулно изговорене речи којима се, како је ваљало, преко створеног постојања, показало присуство Господа телесним људским чулима?

Поред већ анализираних тврдње да теофанија не представља присуство Бога у његовој суштини (супстанцији), коју овде Августин поново наглашава, истичући у тој равни онтолошки статус јављања Бога преко анђела, питање онтолошког статуса теофаније обухвата и питање присуства божанске личности. Августин и овде говори о *присутству Господњем (praesentia Domini)*. Дакле, иако у теофанији немамо присуство божанске суштине, теофанија ипак представља *praesentia Domini* (присуство Господње), из разлога присуства божанске личности. Обратимо пажњу на Августинове синтагме које упућују на *присутност божанске личности* преко анђела - *personam Domini sui gerebat* (заступаше личност свог Господа) и *praesentia Domini per subiectam creaturam* (присуство Господа преко створеног постојања). Бог, дакле, у теофанијама није *присутан* по својој суштини, па ни по својој божанској ипостазу, али ипак јесте лично *присутан* и саопштив кроз ипостазе створене реалности.

Наведено би било у сличној равни са Григоријевом синтагмом, када каже да у тефанијама нико пред собом није имао Бога *ἐν ὑλοστήματι καὶ οὐσίᾳ κυρίου* (у постојању и суштини Господа, односно у ипостазу и суштини). Ово бисмо тумачили на следећи начин. У теофанијама немаму присуство божанске ипостаси, у смислу где би ипостас била ипостаза божанске суштине. Међутим, Августин нам икак говори о *присутству* божанске личности, посредовано, преко природе (ипостазе) створеног.

У тексту који даље следи, Августин поставља питање идентитета божанске личности која се јавља, односно коју анђео заступа у овој теофанији:

Si enim unus ex Angelis erat, quis facile affirmare possit utrum ei Filii persona nuntianda imposita fuerit an Spiritus Sancti an Dei Patris an ipsius omnino Trinitatis qui est *unus et solus Deus*, ut diceret: *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob?*⁵⁹

Ако беше један од анђела, ко може лако потврдити кога му је било постављено да наговести: да ли личност Сина, Духа Светога, Бога Оца или све заједно саму Тројицу која је *један и једини Бог*, па да каже: *Ја сам Бог Аврамов и Бог Исаков и Бог Јаковљев*.

Овде желимо да анализирамо два питања. Прво, Августинове аргументе у проблематизацији питања идентитета божанске личности у јављању Анђела Господњег. Друго, његово питање да ли ова теофанија може да представља јављање *ipsius omnino Trinitatis* (све заједно саме Тројице).

У својој егзегези старозаветног Анђела Господњег Августин је специфичан чак и међу западним оцима. Свакако, он се слаже да се ради о теофанији, јављању и откривању Бога. Оно са чиме се Августин не слаже јесте да се из самог библијског текста може јасно закључити о којој се конкретно божанској личности ради. У претходном цитату видимо да тврди да *potest ergo recte intellegi ipse Salvator* (може се мислити о самом Спаситељу), односно да теофанија представља оприсутњење личности Сина, може бити исправно тумачење. Августин зна да *Angelus graece* (грчко *angelos*) на латинском значи *nuntius* (гласник, весник), те да се кроз ту службу гласника, код пророка Исаије, говори о Господу Исусу Христу (*de Domino Iesu Christo*) као о Анђелу великог савета (*magni consilii Angelus*).⁶⁰ Августин овде има на уму христолошко тумачење својих претходника, те се зато у горе наведеном цитату и осврће на могућност таквог тумачења, тврдећи да се у правцу такве егзегезе може исправно мислити.

Напоменимо да поред источних, службу весника у икономији Сина Божијег јасно су препознали и утицајни западни оци и учитељи. Тако, Тертулијан у Анђелу великог савета препознаје Христа. Исто чини и Марио Викторин, говорећи да то што је назван анђелом означава његову службу а не природу.⁶¹ Исти закључак извлачи и велики Августинов

⁵⁹ *De Trinitate* II, 13.23; PL 860.

⁶⁰ *Ibid.* Дакле, овде би се реч анђео односила на Сина Божијег, као весника Бога Оца, односно као весника Великог савета (превечног савета Свете Тројице).

⁶¹ Види: Р. Кубат, *Траговима писма*, 134.

учитељ, Свети Амвросије Милански. По њему, „Отац не бејаше у купини, нити с оцима у пустињи, него је Син говорио са Мојсијем.“⁶²

Ипак, ово Августину није довољан разлог да Анђела Господњег протумачи искључиво христолошки. Јер, по његовом мишљењу, у библијском тексту има назнака да би се Анђео Господњи могао схватити и пневматолошки, као јављање Духа Светога. Наиме, Августин у библијском тексту у синајској теофанији примећује да су заповести дате Мојсију исписане *Божјијим прстом*, а да се тај израз у Јеванђељу примењује на Духа Светога. Такође, Августин увиђа везу између старозаветне и новозаветне Педесетнице, што опет упућује на Духа Светога.⁶³ Дакле, по Августину, идентитет божанске личности у лику Анђела Господњег могао би се протумачити и христолошки и пневматолошки. Он се није стриктно одредио ни према једном од ова два тумачења, остављајући тако питање отвореним.⁶⁴

Друга могућност егзегезе коју Августин износи јесте да Анђео Господњи представља јављање *ipsius omnino Trinitatis* (све заједно саме Тројице). Поред синтагме *ipsa Trinitas* (сама Тројица), даље у контексту тумачења Анђела Господњег, у одељку 15.26 налазимо и синтагму са идентичним значењем – *Deus Trinitas* (Бог Тројица):

Sed quod attinet ad id quod nunc suscepimus nec in monte Sina video quemadmodum appareat per illa omnia quae mortalium sensibus terribiliter ostendebantur utrum Deus Trinitas an Pater an Filius an Spiritus Sanctus proprie loquebatur.⁶⁵

У вези са овим што смо узели у разматрање, на планини Синају, не видим да се на било који начин показује, по свему ономе што се смртним чулима страховито указало, ко је заправо говорио: Бог Тројица, Отац, Син или Дух Свети.

⁶² *De fide*, 5, 26, PL 16, 654B (превод преузет из исте студије, 151).

⁶³ *De Trinitate* II, 15.26; PL 41, 862.

⁶⁴ У овој Августиновом ставу отворености питања егзегезе старозаветног Анђела Господњег ми бисмо се ипак радије определили за христолошко него за пневматолошко тумачење. Наиме, сам библијски текст, а многе моменте у свом тумачењу износи и сам Августин, даје основе да се ова теофанија протумачи христолошки. За евентуално пневматолошко тумачење, које Августин наводи као могућност, сматрамо да нема убедљивих момената у самом библијском тексту који би такву егзегезу утемељили.

⁶⁵ *Ibid.*

3.4. Trinitas и Τριάς

Овде постављамо питање шта Августин подразумева под синтагмама *Deus Trinitas* и *ipsa Trinitas*? Могло би да буде збуњујуће његово разумевање личне конкретности, односно ипостаси. Ако у теофанији коју тумачи имамо јављање једне ипостаси, као Анђела Господњег, да ли онда то може бити протумачено као јављање *Бога Тројице*? Ово би на први поглед могло да одведе до разумевања израза *Trinitas* као секундарног онтолошког својства једнога Бога. Другим речима, могло би да иде у прилог познатој, честој критици Августинове тријадологије, по којој он даје онтолошки примат божанској суштини у односу на божанске личности.

Прво што треба рећи јесте да би овакво тумачење Августиновог појма *Trinitas* учинило самог Августина неконзистентним, што ћемо даље у раду показати. Термин *Trinitas* има „хибридно значење“.⁶⁶ Односно, представља спој „три“ и „једног“ – нераздељиве три божанске личности, једне божанске суштине. На божанске личности односи се и израз *tres* или *tria* (три, троје). Појмовно, *tres* указује на стварност и немешивост три божанске личности:

Revera enim cum Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius **tres utique sunt. Non enim dixit, Unum est**, quod Sabeliani dicunt; **sed unum sumus**.⁶⁷

Будући да Отац није Син, и Син није Отац, и Дух Свети који се још назива и даром Божијим, није ни Отац ни Син, **заиста јесу тројица. Зато се не каже "Једно је"**, као што Савелијанци говоре, **већ "Једно смо"**.

Као појам, *Trinitas* је шири. Он обухвата оно што означава термин *tres*, али се у исто време односи и на једну, недељиву божанску суштину. То значи да је у појму *Trinitas* сједињен двоструки онтолошки исказ у тријадологији – личност(и) и суштина. *Trinitas* није

⁶⁶ С. А. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, New York: Oxford University Press, 2008, 216, фуснота 90.

⁶⁷ *De Trinitate* V, 9.10; PL 41, 918. Наглашавање текста је наше.

савелијанско *unum est* (једно је) већ *unum sumus* (једно смо).⁶⁸ Тројичност (*tres*) личности се поклапа се јединством (*unus*) суштине. Тројица су један Бог - *Et hi tres unus Deus, sicut catholica sanitas credit*⁶⁹ (И та тројица су један Бог, како саборна памет верује). Управо ова два сегмента онтологије, јединство *ко* и *шта* питања о бићу, садржи појам *Trinitas*.

Мишљења смо да идентично, хибридно значење, као појам, има и Григоријево *Τριάς*.⁷⁰ Израз означава појам који у себи садржи „три“ и „један“:

προσκυνοῦντες Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ... πρὶν συνάψαι διαιροῦντες, καὶ πρὶν διαρεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἓνα ... καὶ τὰ τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι· μὴνὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη, καὶ Τριάς εἰς μὴνὰδα ἀνακεφαλαιουμένη...⁷¹

клањајући се Оцу, и Сину, и Светоме Духу; ... које пре сједињења делимо, и пре дељења сједињујемо. Не да су троје као једна [ипостас] ... И троје јесу једно. Једно не као ипостас, већ једно божанством; јединица у Тројици којој се клањамо, и Тројица у јединици возглављена...

Обратимо пажњу да Григорије користи израз *τὰ τρία* (троје), да значи мноштвеност божанских личности. Тај израз изражава, да тако кажемо, број и нумеричност (побројавање) божанских личности. Григорије додаје да су *τὰ τρία ἓν* (троје су једно), појашњавајући да се *τὰ τρία* односи на бројност божанских личности а *ἓν* на божанство, односно суштину Божију. Након тога употребљава израз *Τριάς* (Тројица), који као појам није исто што и *τὰ τρία*, већ успоставља односе међу *τὰ τρία* у правцу њиховог обједињења (заједничности),

⁶⁸ Имајући у виду овако јасно Августиново указивање на две равни бића у тријадологији, остаје нам нејасно на основу чега је митрополит Јован Зизијулас, критикујући Августинову тријадологију, дајући јој ни мање ни више него савелијанско значење, закључио: „Августин је Бога поистоветио са умом. А на питање ко је један Бог, није могао да одговори тако што би навео једно или сва три лица Свете Тројице. Јер, та Лица, по његовом схватању, представљају својства Ума – једног Ума – и не постоје ко таква.“ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 231.

Митрополитов закључак је вероватно инициран Августиновим тријадолошким аналогијама (тзв. психолошким аналогијама), те ћемо се на овај закључак осврнути у последњем поглављу рада, у контексту анализе самих Августинових психолошких аналогија.

⁶⁹ *De Trinitate* II, 13.23; PL 41, 860. Наглашавање текста је наше.

⁷⁰ Не бисмо се сложили са Кристофером Билијем, који сматра да овај Григоријев израз нема хибридно значење, односно да као појам не обједињује „три“ и „један“, попут латинског *Trinitas*. Види: С. А. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 16, фуснота 90.

⁷¹ Λόγος 6, 22; PG 35, 749BC.

овим подразумевајући да су - τὰ τρία ἓν. Дакле, Τριάς је хибридног значења, као појам сједињује „један“ и „три“.

Изрази τὰ τρία и *tres*, имајући онтолошко значење, одбацују савелијанско брисање стварности и различитости три божанске личности. У том циљу Григорије ће рећи - οὐτε τὰ τρία ὡς ἓνα (не три као једног) и τὰ τρία ἓν (троје су једно). Августинов еквивалент је у следећим синтагмама. Еквивалент првој Григоријевој синтагми - *Non enim dixit, Unum est* (не каже се једно је) и, еквивалент другој Григоријевој синтагми - *unum sumus* (једно смо). Закључак је сажимање двоструког онтолошког исказа. Са аспекта бића као личности:

- Код Григорија налазимо реченицу - Τριάς ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς⁷² (Тројица као заиста Тројица);
- Код Августина реченица еквивалентног значења је - *tres utique sunt*⁷³ (заиста јесу тројица).

Са аспекта бића као суштине:

- Код Григорија налазимо синтагме - προσκυνῶμεν τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητα (да се поклањамо **једном у тројици божанству**), односно τὰς ὑψώσεις τοῦ ἐνὸς Θεοῦ ἐν τοῖς τρισὶ διαπαντὸς ἐν τῷ λάρυγγι φέροντες⁷⁴ (носећи у грлу изнад свега узвишеност **једнога Бога у тројици**);
- Синтагма еквивалентног значења код Августина је - *tres unus Deus*⁷⁵ (тројица су један Бог).

Дакле, појмови *Trinitas* и Τριάς су еквивалентни. Указују на три божанске личности и на једну, недељиву божанску суштину, односно на онтолошко прожимање мноштвености и јединства. *Trinitas* и Τριάς казују да су тројица (један) Бог:

Григоријево Τριάς – тројица која су Бог (божанство):

Ἐν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἓν. τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, **ἃ ἡ θεότης**.⁷⁶

⁷² Λόγος 23, 10; PG 35, 1161B.

⁷³ *De Trinitate* V, 9.10; PL 41, 918.

⁷⁴ Λόγος 34, 9; PG 36, 249B. Наглашавање текста је наше, како бисмо истакли синтагме које треба упоредити са Августиновом синтагмом.

⁷⁵ *De Trinitate* II, 13.23; PL 41, 860.

⁷⁶ Λόγος 39, 11; PG 36, 345D. Наглашавање текста је наше.

У тројици је једно божанство и тројица су једно. Оне (ипостаси) у којима је божанство, односно, још исправније речено, **које су божанство**.

Августиново *Trinitas*:

tres unus Deus (тројица су један Бог). Односно, *Trinitas que Deus est.*⁷⁷ (Тројица која је Бог).

Питањем тријадологије ћемо се детаљније бавити даље у раду. Овде смо се осврнули на Августинов појам *Trinitas* како бисмо разумели Августиново тумачење синајске теофаније, Анђела Господњег, његову тврдњу да се та теофанија може тумачити и као јављање *Deus Trinitas* (Бога Тројице) или *ipsa Trinitas* (саме Тројице). Августинов појам *Trinitas* не пружа основе да Августиново тумачење схватимо као умањење стварности три личности, нити као указивање на есенцијалност (једност) божанског бића које би, у онтолошкој равни, божанске личности стављало у други план. Како је онда јављање *ipsa Trinitas* приказано кроз указање *једног* Анђела Господњег, кроз једну, а не кроз три ипостаси? Одговор лежи у важном детаљу који се налази у Августиновом тумачењу онтолошког статуса саме теофаније.

3.5. Посредовано присуство Бога у теофанијама

Са једне стране, виђено није Бог, у смислу суштине. Са друге стране, теофаније оприсутњују божанску личност (или личности). Али, теофаније имају и смисао да преносе божанску поруку људима. Ово је кључно за Августиново разликовање теофанија од оваплоћења. О теофанијама Августин закључује:

...quod antiquis Patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum Deus apparere dicebatur voces illae ac species corporales per Angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei sicut etiam Prophetas solere ostendimus, sive assumptibus ex creatura quod ipsi non essent ubi Deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec prophetas omisisse multis exemplis docet Scriptura.⁷⁸

⁷⁷ *De Trinitate* I, 4.7; PL 42, 824. Ову синтагму Августин често употребљава. Међу латинским оцима, она потиче лично од Августина. Види: L. Auges, *Augustine and the Trinity*, 100-103.

⁷⁸ *De Trinitate* III, 11.27, PL 42, 886.

...да су се нашим древним оцима пре оваплоћења Спаситеља, када се Бог показивао, оне речи које су казане и оне телесне појаве збивали преко анђела, било да су у Божије име нешто говорили или чинили, што је обичај својствен пророцима, узимавши [анђели] од створења оно што нису били, како би сликовито показали Бога људима. Да ту врсту знаменовања нису пропуштали ни пророци, примерима показује Писмо.

Можемо закључити да је, по Августину, у теофанијама може бити присутна и порука Божија, а не искључиво сами Бог. Самим тим, могућност да Анђео Господњи, као једна ипостас, може представљати јављање *ipsa Trinitas* и *Deus Trinitas*, не треба разумети као показивање божанске личности (па да онда збуњује како један представља тројицу). Односно, у оваквој егзегези конкретне теофаније она не би пружала откривење о божанском бићу у равни личности, већ би акценат искључиво био на божанској поруци. Отуда, тврдња да Анђео Господњи може да представља *ipsa Trinitas* треба разумети као да преноси поруку од *ipsa Trinitas*, а не никако да својим указањем пружа откривење о самом бићу Божијем у равни личности. Међутим, морамо констатовати да би овакав вид тумачења Августина учинио неконзистентним. Наиме, Анђео Господњи није говорио у трећем већ у првом лицу, што би и по самом Августинвом тумачењу требало да значи да је на себе преузео, то јест да *носи, заступа, показује (gerat)* божанску личност. Ако је у теофанији речено *Ја сам Господ Бог твој*, онда то *Ја* може да саопштава *једну, конкретну* личност, не никако Тројицу као једног Бога. *Ја* не може да указује нити на суштину, нити на тројичност већ само на личну конкретност. Августиново понуђено егзегетско решење могло би да буде валидно ако би Анђео говорио у трећем лицу, те би тиме само преносио поруку Свете Тројице. Додуше, не можемо рећи да је овде Августин неконзистентан, јер се он није егзегетски одредио према Анђелу Господњем, већ пре поставио питање – да ли се поуздано може закључити ко се јавља у тој теофанији, Отац, Син, Свети Духи или заједно Света Тројица? Питање је оставио отвореним. Наш одговор на то отворено питање, сходно егзегетским начелима показивања божанске личности у теофанијама које је Августин навео (говор у првом и трећем лицу), да је могућност да се у Анђелу Господњем показује *ipsa Trinitas* искључена, из разлога које смо навели.

4. Личност и суштина у оваплоћењу

Егзегеза старозаветних теофанија код двојице отаца имала је за један од својих тежишних циљева указивање на божанску другост у равни бића као суштине. Онтолошки статус теофанија је такав да оне представљају посредно јављање Бога човеку, преко створене реалности, најчешће преко анђела. Божанска личност се саопштава у теофанијама, али посредована кроз ипостазу створене реалности. Сада се окрећемо оваплоћењу и христологији, анализирајући текстове Светог Августина.

Један од циљева овог рада јесте и да представи Августинво схватање личности у равни онтологије. Испитујемо да ли личност представља део његове онтологије, те да ли Августин то јасно и показује, што му се често оспорава. Христолошки догмат, како је дефинисан Халкидонским оросом, на Четвртог васељенском сабору, није могућ без јасног поимања личности као бића. Односно, није могућ уколико не постоји *двоструки онтолошки исказ*, говор о бићу у равни *суштине* и у равни *личности*. Ако узмемо у обзир да је Августин своје ставове изнео неколико деценија пре Халкидонског сабора, онда то даје додатну тежину, па и респект, његовој христологији. Оно што је важно истаћи јесте да је таква христологија немогућа уколико не постоји јасан појам личности, разумеван као онтолошки исказ. Једна есенцијалистичка онтологија била би неспособна за разумевање христологије, какву ће је будући Халкидонски орос исповедити, а поготово не би била способна за њену антципицију.

4.1. Теофаније и оваплоћење по Светом Августину

Августин прави јасну разлику између теофанија, старозаветних и новозаветних, и оваплоћења. Та разлика се заснива на онтолошком статусу једног и другог. Теофаније представљају посредовано (преко друге ипостазе) оприсутњење личности, док оваплоћење представља непосредовано присуство личности као саме ипостазе Сина Божијег. Ради представљања реченог, анализираћемо два одељка из друге и четврте књиге *De Trinitate*. Најпре да се осврнемо на однос оваплоћења према старозаветним теофанијама. У четвртој књизи *De Trinitate* читамо:

Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo cum veniente plenitudine temporis missus est in hunc mundum factus ex femina Filius Dei, ut esset et Filius hominis propter filios hominum. Hanc personam angelica natura figurare antea potuit, ut praenuntiaret; non expropriare ut ipsa esset.⁷⁹

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

Основна разлика је статус божанске личности у теофанији и оваплоћењу. Теофаније манифестују и наговештавају божанску личност, али њихова ипостаза није ипостаза личности коју манифестују. Са друге стране, оваплоћење подразумева *јединство* божанске и људске природе, које се остварује у конкретној личности – личности Сина Божијег. Личност представља јединство две природе, божанске и људске. *Сједињен (copulatus)* и *помешан човек (commixtus homo)*, значи да је ипостаза која пројављује људску природу сама личност Сина Божијег.⁸⁰

Сличан однос налазимо и када су у питању новозаветне теофаније, конкретно показане Духа Светога. У контексту тумачења да се „Отац мој већи је од мене“ односи на Христово човештво, односно на *обличје слуге (forma servi)*, у другој књизи *De Trinitate* читамо:

Ideo autem nusquam scriptum est quod Deus Pater maior sit Spiritu Sancto, vel Spiritus Sanctus minor Deo Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus Sanctus sicut assumptus est Filius hominis in qua forma ipsius Verbi Dei persona praesentaretur...

⁷⁹ *De Trinitate* IV, 20.30; PL 41, 909.

⁸⁰ Добра синтагма која разјашњава разлику између оваплоћења и узимања природе у теофанијама и јављања Бога преко пророка је „онтолошко сједињење“ у оваплоћењу. Употребљава је Јарослав Пеликан, указујући да модалистичка јерес Павла Самосатског, не видећи такво сједињење није разликовала преузимање људске природе од стране Логоса од надахнутости пророка: „...сједињење (по учењу Павла Самосатског) између Исуса и Логоса није било онтолошко већ је било аналогно сједињењу хришћанина и „унутрашњег човека“ или сједињењу старозаветних пророка са Духом који их је надахњивао.“ Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата*, том I, 201.

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

Proinde quamquam illa columba Spiritus dicta sit, et de illo igne cum diceretur: *Visae sunt illis, inquit, linguae divisae velut ignis qui et insedit super unumquemque eorum, et coeperunt linguis loqui quemadmodum Spiritus dabat eis pronuntiare*, ut ostenderet per illum ignem Spiritum demonstratum sicut per columbam; non tamen ita possumus dicere Spiritum Sanctum et Deum et columbam aut et Deum et ignem, sicut dicimus Filium et Deum et hominem...⁸¹

Нигде није записано да је Бог Отац већи од Духа Светога, или да је Дух Свети мањи од Бога Оца, зато што творевина у којој се Дух Свети показао није тако узета као што је узет Син човечији у чијем обличју је била присутна сама Реч Божија...

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

То се односи на оног голуба за којег се каже да је Дух, и на онај пламен за којег је казано: *Видеше се језици који су им били подељени, као огањ који се спустио на свакога од њих, и почеше говорити језицима како им је Дух давао да говоре*, да се укаже да се преко тог пламена показивао Дух, исто као и преко голуба; ипак, не можемо рећи да је Дух Свети и Бог и голуб или и Бог и пламен, као што говоримо да је Син и Бог и човек...

Поред тога што Августин израз „мањи“ лишава било какве могућности субординационистичког тумачења, у овом одељку примећујемо да је разлика између теофаније и оваплоћења начин на који је творевина *узета (assumpta)*. Теофанија указује на конкретну личност и на неки начин је оприсутњује, али теофанија не представља личност као биће (као ипостазу). Ово из разлога што личности нема без *њене* суштине, као њеног унутрашњег, онтолошког садржаја. Отуда, *пламен* и *огањ* указују на Духа Светога, али *нису* Дух Свети, односно *нису његова* природа онако како у оваплоћењу људска природа *јесте* природа Сина Божијег. Теофаније су представе, које људима откривају делатности божанских личности – овде конкретно, Духа Светога. Тако, *пламени језици* показују да се Дух Свети спустио на апостоле, због чега су они говорили различитим језицима, а *голуб* да се (Дух Свети) спустио на човека Исуса чинећи га Христом. Међутим, *пламен* и *голуб* нису

⁸¹ *De Trinitate* II, 6.11, PL 41, 851-852.

постали *биће* које би као такво *испољавало* Духа Светога као личност. Августиновим речником, нису постали његов (Духа Светога) *habitus*. Теофаније су представе Духа Светога. Можемо рећи, представе иза којих стоји Дух Свети као присутан. Међутим, те представе, у онтолошком (ипостатичном) смислу личности, нису сами Дух Свети. И у томе је суштинска разлика између теофанија и оваплоћења. Дакле, можемо рећи да је Бог у теофанијама присутан у лично-енергијској равни, док је у оваплоћењу присутан у пуној равни бића, као ипостас: ипостаза човека јесте *његова* природа, *његова* суштина.

Оваплоћење представља такво узимање људске природе, да се у том *обличју (forma)* не само јавља и показује Син Божији, већ да узето *јесте* сам Син Божији (*in qua forma ipsius Verbi Dei persona praesentaretur*). Личност Сина Божијег је онтолошка спона јединства човека и Бога. Односно, у равни *ко* питања бића дешава се јединство створене и нестворене природе, комуникација бића у равни *шта* питања (*communicatio idiomatum*). Уочимо те слојеве онтологије, односно *двоструки онтолошки исказ*, у горњем тексту.

Августин каже да Дух Свети у теофанијама (пламен и голуб) није учинио оно што је Син Божији учинио оваплоћењем. Оно, оваплоћење, подразумева да је Син Божији, *тело (caro)* и *људско обличје* (термини који се односе на суштинску раван бића човека) узео *себи и својој личности (sibi et personae suae)*. *Sibi et personae suae* представља тај двоструки онтолошки исказ о којем говоримо – личност и суштину (природу). *Sibi et personae suae* (датов једине од *sui*) представља *сопство* Сина Божијег, његову божанску суштину – раван *шта* питања о бићу. *Personae suae* представља лични идентитет онога чије је то сопство – раван *ко* питања о бићу. Људска природа, раван *шта* бића, се прима (придружила се божанској природи – *coniunxit*), као лично сопство Сина Божијег тако да она постаје и његово *живљење* – *habituque*, обитава у њемо као *његово сопство*. Реч *habitus* означава имање нечега што се испољава и показује као сопствено. Зато смо је у овом контексту превели као *живљење*. Људска природа оваплоћењем постаје *habitus*⁸² Сина Божијег, као она коју он испољава (=ипостазира, чини је видном и постојећом) као свој, лични живот.⁸³

⁸² *Habitus* можемо као појам изједначити са Августиновом синтагмом (коју преузима од апостола Павла) *forma servi* (обличје слуге). Јер, *habitus* и јесте „стално својство“ и „трајни облик“, као онтолошки садржај личности, *шта* раван бића, односно природа или суштина.

Види дефиницију појма *habitus*: А. Регенбоген и У. Мајер, „хабитус“, *Речник филозофских појмова*, Београд: БИГЗ PUBLISHING, 2004, 682.

⁸³ Ово је један од показатеља да Августин, у двоструком онтолошком исказу, у примарни положај ставља личност. *Habitus* је *habitus* личности. Природа или суштина се испољава кроз личност.

У његовој личности људска природа долази у јединство са божанском. Зато се за њега једног, у равни *бића као личности*, може рећи, у равни *бића као суштине*, да он *јесте* и Бог и човек (*Deum et hominem*). Две равни бића, личност и суштина (две природе), јасно су видљиве у Августиновој хринологији – *један и исти (idem ipse)* и *једно и друго (utrumque)*:

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

Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura.⁸⁴

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

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

4.2. Личност и суштина у хринологији Светог Григорија Богослова

Две равни бића, *један и исти* и *једно и друго*, јасно су видљиве и у хринологији Светог Григорија Богослова. У свом *101. писму* у којем иступа против Аполинаријеве христолошке јереси, Свети Григорије ће између осталог рећи:

⁸⁴ *De Trinitate* I, 7.14; PL 42, 828-829.

Οὐδὲ γὰρ τὸν ἄνθρωπον χωρίζομεν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν, πρότερον μὲν οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ Θεὸν καὶ Υἱὸν μόνον καὶ προαιώνιον, ἀμιγῆ σώματος καὶ τῶν ὅσα σώματος...⁸⁵

Не раздвајамо човека од божанства, већ научавамо да пре [оваплоћења] није био човек, већ једино Бог и Син од вечности, непомешан са телом и са било чим телесним...

Природе (суштине): *човек и божанство* (Οὐδὲ γὰρ τὸν ἄνθρωπον χωρίζομεν τῆς θεότητος) и личност: *један и исти* (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν). Даље ће Григорије појаснити две равни бића у христорологији:

Εἴ τις εἰσάγει δύο Υἱούς, ἓνα μὲν τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, καὶ τῆς υἰοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Φύσεις μὲν γὰρ δύο Θεὸς καὶ ἄνθρωπος... υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοί. Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (εἶπερ μὴ ταῦτόν τὸ ἀόρατον τῷ ὀρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος.⁸⁶

Ако неко уводи двојицу Синова, једног од Бога и Оца, другог од мајке, а не једног и истог, нека отпадне од усиновљења које је објављено онима који исправно верују. Дакле, две су природе, Бог и човек... али нису два сина, нити два Бога. Ако то треба укратко рећи, оно из чега јесте Спаситељ је једно и друго (наиме ако нису једно и исто невидљиво и видљиво и безвремено и временито), а не један у други.

Две природе нису два Сина, у смислу да нису две личности. Григорије поново понавља израз којим означава личност Сина као *једног и истог* у природи Бога и у природи човека - ἓνα καὶ τὸν αὐτόν. Оваплоћени Син Божији, као јединствена личност, није ἄλλος καὶ ἄλλος већ ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο. То *једно и друго*, а не *један и други*, јесу две природе у личности Сина Божијег – Бог и човек. Овај, да га тако назовемо, однос једног и мноштва у христорологији, Григорије ће упоредити са исказом у тријадологији:

⁸⁵ Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον, κατὰ Απολλινάριου. Επιστολή Α'; PG 37, 177B.

⁸⁶ *Ibid.*; PG 37, 180A.

Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταῦτὸν τῇ θεότητι.⁸⁷

Καὲμ пак једно и друго, док обрнуто важи за Тројицу. Јер, тамо су један и други, да се не помешају ипостаси; нису једно и друго, јер су тројица једно и исто по божанству.

Дакле, у тријадологији имамо обрнуту ситуацију: мноштвеност личности и јединство природе. Отуда у тријадологији важи ἄλλος καὶ ἄλλος... οὐκ ἄλλο καὶ ἄλλο.

Сличну терминологију ће у тријадологији, у циљу отклона од аријанства, али и од савелијанства, употребити Свети Августин. Он ће за божанске личности говорити да су у односу једна на другу *alius* (други) и нагласити - *alius dixi, non aliud* (речено је други а не друго).⁸⁸ Односно, направиће разлику између савелијанског *unum est* (једно је) и православног *unum simus* (једно смо).⁸⁹ Ово су показатељи личности као равни бића. Григоријевом ἄλλο καὶ ἄλλο одговара Августиново *utrumque*, као показатељ суштинске равни бића у христологији.

Још један, рекли бисмо тријадолошки важан детаљ, ваљало би приметити у Григоријевој христологији. Како епископ Атанасије Јевтић истиче, Свети Богослов каже да се у оваплоћењу „не само људска већ и божанска природа поставља на нов начин“,⁹⁰ указујући на „смели израз Светог Григорија“ *καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνετα*.⁹¹ Наш епископ даље о овом Григоријевом изразу пише:

За јелинску философију и сваку другу религиозну и философску мисао то звучи скандалозно и „безумно“: да се не само човек према Богу, него и Бог према човеку поставља на нови начин, да сав Бог улази у драматичну „историју“ саживљења и заједнице са човеком, а да притом ипак није повређена Божанска непроменљивост, нестрадалност, простота, савршенство, итд. За Светог Григорија Богослова рећи све то није било никаква саблазан ни „безумље“, јер он из Божанског Откривења и живог опита богопознања у Цркви зна да је Бог жива и слободна Личност, да Га у тој Његовој слободи ни сама природа Његова не

⁸⁷ *Ibid.*; PG 37, 180B.

⁸⁸ *De civitate Dei* XI, 10.1.; PL 41, 325.

⁸⁹ *De Trinitate* V, 9.10; PL 41, 918.

⁹⁰ А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, Београд-Требинје-Лос Анђелес, 2016, 488.

⁹¹ Λόγος 39, 13; PG

ограничава, јер није Он из те „природе“, „из Божанства“ или „из“ било чега другог, него је Он ὁ Ὡν=Личносушти, Који „у Себи“ или Собом „обухвата и има сво Биће“, јер Он је Тај Који садржи „океан суштине“ (све цитирано напред) Божанства, а не она Њега.⁹²

Додајмо овоме и тумачење Светог Максима Исповедника:

ὁ δὲ τρόπος καινοτομούμενος φυλαττομένου δηλαδή τοῦ κατὰ φύσιν λόγου θαύματος ἐνδείκνυται δύναμιν, ὡς τὴν φύσιν ἐνεργουμένην τε καὶ ἐνεργοῦσαν ὑπὲρ τὸν ἑαυτῆς ἀποδεικνύς δηλονότι θεσμόν.⁹³

Када је пак начин (тропос) по новоме постављен, те је логос природе сасвим сачуван, тада он показује чудесну моћ, јер он пројављује природу која је оделатњена и делујућа изван граница својих закона.⁹⁴

Тумачења епископа Атанасија и Максима Исповедника су блиска у ономе што уочавају у речима Григорија Богослова. Израз καινοτομοῦνται φύσεις сачувао је божанску природу од променљивости. Дакле, испуњен је тај, да га тако назовемо, захтев античке онтологије да вечно, истинито биће мора бити непроменљиво. Са друге стране, могуће је тврдити да се та непроменљива природа поставља на нови начин. Нов је, дакле, *начин* постојања природе, а не сама природа као таква. То би свакако био парадокс за античку грчку, усиолошку онтологију. Међутим, ово је ипак могуће не само зато што је личност саставни део говора о бићу, већ и због тога што у том говору има утемељујућу, примарну позицију. Личност (Максимов *начин* или *тропос*) није дериват суштине, већ је суштина њен садржај. Глагол καινοτομέω у Григоријевом изразу је у пасиву – *природе се постављају*, што значи да их неко други (=личност) поставља. Наиме *начин* њиховог постојања или личност је та која *поставља* природе, а не оне саме себе, некаквим својим статичним својствима. Другим речима, сама суштина, као *шта равн* бића, постављена је као *релациона*.

⁹² А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 488.

⁹³ Περὶ διαφόρων αλορίων; PG 91, 1341.

⁹⁴ Превод овог одељка из дела Светог Максима Исповедника припада нашем епископу Максиму Васиљевићу.

5. Закључак

Отачки појам бића подразумева јединство две онтолошке равни: *ко јесте* и *шта јесте*, личност и суштину. Такво схватање бића дефинитивно онтологију изводи из монизма, постављајући личну конкретност као конституент појма бића. На тај начин, појединачност (и мноштвеност) задобија онтолошки статус, без могућности да као биће буде „прогутано“ стварношћу једне суштине.

Са друге стране, суштина није престала да буде ознака бића. Али, за разлику од античке грчке онтологије, она престаје да буде нека статична, по себи стварност. Она у хришћанској онтологији губи могућност да постоји сама по себи и постаје садржај личности, као њена природа или суштина. Те две равни бића, личност и суштину, могуће је разликовати, али их није могуће раздвајати. Не постоји суштина која није онтолошки *шта* садржај личности, али не постоји ни личност без суштине. Биће је увек *ко* са својим *шта*, јединствено и недељиво.

Анализа христологије код двојице отаца није нам још увек пружила појам личности, какав ћемо срести у анализи тријадологије. Али, јесте нам пружила јасан појам бића, јасно нам показујући да биће подразумева своје две равни – личност и суштину. Као што смо видели, појам бића у христологији код оба оца дубоко антиципира будући Халкидонски орос.⁹⁵

Ова анализа је важна поготово када је у питању Свети Августин, јер његов појам бића је често и критикован. Христолошка анализа и осврт на онтологију присуства у теофанијама воде нас до закључка да више није питање да ли је личност део онтологије у Августиновом разумевању. Личност то свакако јесте и ово је предразумевање са којим ћемо

⁹⁵ Ово можда звучи колоквијално или као „опште место“ тога доба међу хришћанским оцима, што може покренути и питање: чему истицање христологије Григорија и Августина? Свакако, многи угледни оци Цркве, Григоријевог и Августиновог времена, су имали овакву христологију. У том смислу, то јесте „опште место“. Али, „опште“ не значи „подразумевано“, као нешто што је свима било јасно и добро познато. Напротив, ако се узме у обзир да је христологија остала место потреса, поготово међу источним хришћанима, и пре и после Халкидонског сабора, онда ово није само „опште место“ које и нема разлога истицати. Управо овај појам бића који смо истакли код Григорија и Августина био је и још дуго остао нејасан многим мислећим хришћанима. Не заборавимо, направио је и раскол који и данас траје (тзв. дохалкидонске Цркве). Зато, они који су тај појам имали јасно у својој мисли и у свом писању, деценијама пре Халкидонског сабора, заслужују да се назову величинама – оцима и учитељима Цркве. Види: Јован Мајендорф, *Христос у источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003, 35-51 и 72-93.

кренути у истраживање Августинове тријадологије. Дакле, кренућемо са предразумевањем које више не поставља питање да ли је личност за Светог Августина онтолошки појам, већ шта тај онтолошки појам представља.

Разлика Бога и света, непојмљива је без питања бића као суштине. На тој суштинској разлици бића стоји и питање онтолошког статуса теофанија. Личност је та која омогућује да се говори о онтолошком статусу теофанија, односно о *присутву* Бога у њима. Видели смо да оба оца употребљавају тај важан израз у тефонијама: код Светог Григорија Богослова је то (τοῦ θεοῦ) παρουσία,⁹⁶ а код Светог Августина *praesentia (Domini)*.⁹⁷ Без личности као бића, непојмљива је комуникација између суштинских различитости Бога и света. Иако у теофанијама немамо божанско присуство божанског бића као само божанске ипостазе, божанка личност ипак бива саопштена и Бог у теофанијама бива присутан. Августин јасно истиче да се у теофанијама ради о говору *ex persona Dei*.⁹⁸

Без схватања бића као личности, није могуће појмити лично присуство неприступног Бога у творевини. Такође, није могуће направити разлику између теофанија и оваплоћења, без такве, хришћанске онтологије. За такве онтолошке поставке искључиво есенцијалистичка онтологија, па макар она била и само примарно есенцијалистичка, била би неспособна.

Хришћанска онтологија, као јединство *ко* и *шта* питања о бићу, темељи се на божанском откривењу које је исказано у крштењској формули. То је темељ одакле крећу сва даља отачка тријадолошка промишљања. Ту, хришћанску, откривењску онтологију, оци, овде у првом и директном реду Свети Григорије Богослов, исповедају у контексту изазова једне чврсто есенцијалистичке, усиолошке онтологије, наслеђене из грчке философије, коју су заступале две крајности – савелијанство и аријанство. Савелијанском и аријанском есенцијалистичком монизму могла је да одговори само онтологија која подразумева двоструки онтолошки исказ – јединство *ко* и *шта* питања о бићу. Тај одговор хришћанске онтологије јесте контекст тријадологије Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

⁹⁶ Λόγος 28, 19; PG 36, 49C.

⁹⁷ *De Trinitate* II, 13.23; PL 860.

⁹⁸ *De Trinitate* III, 10.20; PL 42, 880.

САВЕЛИЈАНСКА И АРИЈАНСКА ТРИЈАДОЛОГИЈА КАО ИЗАЗОВ

1. Промишљање откривења

Исповедање вере у Свету Тројицу није резултат интелектуалног и философског напора отаца Цркве. Није резултат природног откривења које се зауставља на појму Бога као творца. То исповедање стоји на откривењу оваплоћеног Логоса, које је кроз крштење примљено и исповеђено. Ипак, ово откривење јесте промишљено. Као такво, промишљено, оно бива богословље и представља интелектуални труд да се откривена вера мисли и исказе у философским појмовима и изразима.⁹⁹ Тај труд није иницирала философска доконост, нити жеђ за интелектуалним знањем као таквим. Изазвали су га напади, како они спољни, од стране нехришћанске интелектуалне јавности, тако још више они изнутра, оличени у различитим кривоверним тумачењима откривења од стране хришћанских мислилаца.

Свети Григорије Богослов, у четвртном веку, наводи присуство следећих хришћанских јеретичких групација¹⁰⁰: монтанизам - τὸ Μοντανοῦ πονηρὸν πνεῦμα κατὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (лукави дух Монтанов против Светога Духа); новацијанство - ἡ Νοβιάτου θρασύτης (Новацијанова дрскост); фригијци, монтанистичка секта у Фригији - ἡ Φρυγῶν νῦν μανία (махнитост Фригијаца); галаћани, највероватније маркелијанци - ἡ Γαλατῶν ἄνοια (безумље Галаћана) и они најважнији, чијим ће се ставовима наша двојица отаца супротставити у својим тријадологијама: савелијанство и аријанство - ἡ Σαβελλίου συναίρεσις, καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις (Савелијево спајање и Аријево дељење).

Овде две, међусобно супротне јереси настају као покушај да се у тријадологији помире један и три, божанско јединство и тројичност. Обе јереси су антитринитарне. Иако

⁹⁹ У том смислу можемо се сложити са ставом Вернера Бајервалтеса: „Теологији је потребна философија као њена форма појмовне рефлексije и као проблемски основ и имплицат њених средишњих мисаоних саржаја.“ В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћанству*, 8.

У истом смислу, можемо се сложити и са Слободаном Жуњићем, по коме теологија философији (античкој грчкој) дугује не само име теологија већ и појам, као „умни говор о богу“. С. Жуњић, *Бог филозофа у антици*, Београд: Отачник-Бернар, 2016, 17.

¹⁰⁰ Λόγος 22, 12; PG 35, 1144D-1145A.

међусобно супротне, обе су негирале Свету Тројицу. Њихова разлика је у аспекту бића у којем су ту негацију спроводиле. Прва представља негацију божанских личности, а друга негацију једне, заједничке божанске суштине Тројице.

2. Савелијанско „спајање“

Савелијанство¹⁰¹ је, у трећем веку, добило име по свом оснивачу Савелију Либијцу (Σαβέλλιος ὁ Λίβυς)¹⁰². Немамо никаквих сачуваних Савелијевих писања, а питање је да ли је он уопште ишта и писао или је своје учење ширио само усмено. О његовом учењу знамо на основу цитата у делима отаца попут Иполита Римског, Атанасија Великог, Василија Великог и других. Савелија и његово учење јасно помињу и двојица отаца, Григорије Богослов и Августин.

Савелијанство припада модалистичкој групацији антитринитарног учења. Био је то покушај да се са једне стране очува божанство Христа, могуће као одговор „христологији усиновљења“¹⁰³, двојењу Христа и његовом свођењу само на човека од стране Павла Самосатског. Са друге стране, био је то и покушај да се помире *један* и *три* у Богу. За модалистичку теологију Бог је један у апсолутном смислу а Отац и Син и Свети Дух представљају модусе јављања тог једног и истог божанског бића у времену. То значи да божанске личности немају као такве онтолошко значење, већ представљају имена или улоге које је једно и исто божанско биће имало у историји спасења.

Савелије је користио аналогију једног сунца да би означио једно божанско биће а сунчеве три енергије као различито испољење тог једног и истог бића. То божанско биће Савелије је назвао *υἱολάτορ* (синотац). Дакле, суштина савелијанства је у негирању стварности божанских личности. Отац и Син и Свети Дух нису тројица већ једна и иста ипостас. У Савелијевој тријадологији личност не припада онтологији. Биће је сведено само на суштину. Божанска тројичност лишена је не само везе са онтологијом већ је разлучена од божанског бића као таквог и сведена искључиво на раван икономије. Иако дијаметрално

¹⁰¹ Види: А. Јевтић, *Патрологија, Књига прва, Црквени оци и писци прва три века историје Цркве*, Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2015, 594-595.

Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата, I том*, 203-205.

¹⁰² Λόγος 2, 37; PG 35, 444C.

¹⁰³ Израз припада Харнаку. Види: Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата, I том*, 200.

супротно аријанству, овај моменат, да се тројичност везује за икономијску раван а да само божанска једност остаје изван божанског односа према свету, биће заједничка за обе јереси.

2.1. Савелијанство у критици Светог Григорија Богослова

Код Светог Григорија налазимо критику савелијанског схватања божанске једности као „скупљање“ Тројице „у једну ипостас“ (εις μίαν υπόστασιν συναιρεθέντα), што Тројицу, Оца и Сина и Светога Духа, своди на „празна имена“ (ψιλὰ ὀνόματα).¹⁰⁴ Поред глагола συναίρεω (спајати, скупљати у једно, скратити, редуковати)¹⁰⁵, односно глаголске именице συναίρεσις¹⁰⁶, Григорије користи и следеће изразе како би означио савелијанско онтолошко поништење Тројице:

а) ἀνάλυσις (растапање, растварање)¹⁰⁷ и συνθέσεις (састављање, сложено из више делова)¹⁰⁸:

Τίς ὁ ἐμὸς λόγος; τῶν τριῶν ὅσον ἐστὶ βλαβερὸν διαφυγόντας, ἐν ὅροις μένειν τῆς εὐσεβείας, καὶ μήτε πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἐν τὰ πάντα ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὀριζομένους· φεύγει γὰρ εἶναι ὅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωροῦντα καὶ μεταβαίνοντα· ἢ σύνθετόν τινα καὶ ἄτοπον ἡμῖν Θεὸν, ὥσπερ τὰ μυθώδη τῶν ζώων σκιαγραφοῦντας καὶ ἀναπλάττοντας...¹⁰⁹

Које је моје учење? Избегавајући све што је штетно од оно троје [=савелијанство, аријанство и тробоштво], остати у правилу побожности. Нити се поводити за Савелијевим безбоштвом кроз новотарска растапања или састављања, не само да су сви једно, него да ни један није ништа. Јер, када се бића преображавају и прелазе једно у друго то доводи до тога да ниједно од њих није оно што јесте; или се саставља неки нама несвакидашњи Бог, попут измаштаних и измишљених митских животиња...

¹⁰⁴ Λόγος 2, 37; PG 35, 444C.

¹⁰⁵ G.W.H. Lampe, „συναίρεω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1297.

¹⁰⁶ Λόγος 42, 16; PG 36, 476C.

¹⁰⁷ G.W.H. Lampe, „ἀνάλυσις“, *A Patristic Greek Lexicon*, 111.

¹⁰⁸ *Idem.*, „συνθέσεις“, 1328.

¹⁰⁹ Λόγος 2, 37; PG 35, 445A.

Израз ἀνάλυσις односи се на поништење стварности божанских личности, њиховим свођењем на модусе једне ипостаси у равни икономије. Други израз, συνθέσεις, односи се на Савелијеву кованицу υἱοπάτορ, према којој је Григорије у наставку саркастичан, поредећи Савелијево божанство са митском животињом. Прелажење из једног у друго, које још помиње Григорије, јесте промена божанских модуса (маски) у икономији: у Старом завету Бог наступа као Отац, у Новом као Син а у времену Цркве као Дух Свети.

У онтолошком смислу, важан је први израз, ἀνάλυσις, јер он исказује суштину савелијанске онтологије – растапање, односно нестанак божанских личности које су само „празна имена“, маске једне божанске ипостаси које се смењују у историји спасења. Израз συνθέσεις нема онтолошку конотацију јер Савелије, изводећи божанска лица из говора о бићу, није ни могао исто то биће представити као сложеност из више делова. Остаје да је овај израз, како смо горе истакли, само Григоријев сарказам према Савелијевој ковници υἱοπάτορ.

б) συστέλλω (стезати, скупљати)¹¹⁰:

Ἐνα μὲν Θεὸν εἰδὼς ἐν Τριάδι προσκυνούμενον, τρία δὲ εἰς μίαν θεότητα συναγόμενα· καὶ οὔτε τῷ ἐνὶ Σαβελλίζων..... ἢ τῷ συστέλλειν θεότητα καὶ ἀναλύειν ἀθέως...¹¹¹

Знајући једнога Бога који се у Тројици прославља, троје се пак свде у једно божанство; нити у једној [ипостаси] савелијанаца... који у њој [једној ипостаси] скупљају божанство и ослобађају безбожништво...

...εἰδὼς, τὸ μὲν εἰς ἀριθμὸν ἕνα τὰ τρία συστέλλειν, ἀθεότητος ὄν, καὶ τῆς Σαβελλίου καινοτομίας, ὃς πρῶτος θεότητος συστολήν ἐπενόησε...

...знајући да је скупљање тројице у један број безбожништво и Савелијева новотарија, који је први измислио скупљање божанства...

¹¹⁰ G.W.H. Lampe, „συστέλλω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1350.

¹¹¹ Λόγος 18, 16; PG 35, 1005A.

Григорије Савелијевом „скупљању божанства“, што се поново односи на „скупљање“ Тројице у једну ипостас, супротставља јединство божанске суштине Тројице – *један Бог у Тројици*. Бог није један као ипостас, већ је један суштином. Ту разлику између *један* и *једно* Савелију јасно супротставља и Августин, на шта смо се већ осврнули у прошлом поглављу.

в) συναλείφω (мешати, мешањем сјединити)¹¹²:

Προσκυνοῦμεν οὖν Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὰς μὲν ιδιότητας χωρίζοντες, ἐνοῦντες δὲ τὴν θεότητα· καὶ οὔτε εἰς ἓν τὰ τρία συναλείφομεν, ἵνα μὴ τὴν Σαβελλίου νόσον νοσήσωμεν...¹¹³

Поклањамо се, дакле, Оцу и Сину и Светоме Духу, разликујући их по њиховим особеностима и сједињујући их божанством; не мешамо тројицу у једно [лице, ипостас], да не бисмо оболели Савелијевом болешћу...

Ἐνωσις δὲ, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς· οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι...¹¹⁴

Јединство је Отац, од кога су и ка коме се по реду узводе друга двојица [Син и Дух Свети]; не као помешани [у једну ипостас], већ као поседујући [један другог]...

„Мешању“ божанских личности, њиховим свођењем на једну ипостас, Григорије супротставља јединство у личности Оца и у божанској суштини. Та, условно говорећи, два облика јединства су међусобно условљена и неодвојива, што ћемо у раду анализирати у поглављу о божанској монархији. Овде истичемо да је карактер тог јединства, у Оцу и божанској суштини, такав да не уводи савелијанско поништење личности Тројице (три ипостаси), већ сједињује Тројицу на такав начин да они један другог имају (ὡς ἔχεσθαι). Овде се већ показује суштинска разлика у схватању божанске ипостаси код Савелија и божанских ипостаси код Григорија. У Савелијевом схватању божанска ипостас нема релациони карактер, који би имао онтолошку важност за саму ипостас. Не бисмо за ту ипостас могли рећи да је личност онако како тај појам развија Григорије када говори о три

¹¹² G.W.H Lampe, „συναλείφω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1298.

¹¹³ Λόγος 20, 5; PG 35, 1072A.

¹¹⁴ Λόγος 42, 16; PG 36, 476B.

божанске ипостаси. Григоријево *ὡς ἔχουσθαι* указује на тај моменат односа који личност (ипостас) утемељује као постојећу. Друго, *ὡς ἔχουσθαι* се односи и на божанску суштину, у смислу да Тројица не деле једно божанство, већ да свака личност садржи целу и потпуну божанску природу. И у том смислу, свака ипостас у себи носи и друге две, имајући са њима једну и исту божанску суштину. Дакле, мишљења смо да се иза израза *ὡς ἔχουσθαι* налази Григоријев појам личности, где једна личност подразумева постојање других са њом у односу и Григоријев појам једносустности. Дакле, израз подразумева и целост божанске суштине у свакој од личности Тројице, те у том смислу, да је свака ипостас у свакој, бивајући кроз заједничку суштину сједињене и нераздељиве, али ипак непомешане у једну, савелијанску, безличну ипостас. Ова два момента у тумачењу израза *ὡς ἔχουσθαι* детаљније ћемо подржати одговарајућим Григоријевим али и у Августиновим текстовима даље у раду.

г) *συνάπτω* (сјединити)¹¹⁵:

...ἔκτεμνε τὴν Σαβελλίου κακοδοξίαν. Μήτε συνάψης πλέον ἢ καλῶς ἔχει, μήτε διέλης κακῶς, μήτε εἰς ἓν πρόσωπον συνέλης τὰ τρία, μήτε ἐργάσῃ τρεῖς ἀλλοτριότητας φύσεων. Καὶ τὸ ἐν ἐπαινετὸν, καλῶς νοοῦμενον, καὶ τὰ τρία καλῶς διαιρούμενα, ὅταν προσώπων, ἀλλὰ μὴ θεότητος, ἢ διαίρεσις
ἢ.¹¹⁶

...одбаци Савелијево злославље. Нити да сједињуеш више него што је исправно, нити да лоше раздељујеш. Нити да скупљаш тројицу у једну личност, нити да чиниш три међусобно отуђене природе. Једно је похвално, ако се исправно мисли, а троје се исправно раздељују, ако се раздељење тиче личности а не божанства.

Коначно, савелијанско учење о божанској једности се показује као погрешно јер је уперено на погрешну раван бића – на личност. Григорије у овом одељку користи израз *πρόσωπον* (личност, лице), говорећи да је погрешно тројицу сједињавати у једну личност. Дакле, један Бог није једна *πρόσωπον*.

¹¹⁵ G.W.H. Lampe, „συνάπτω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1305.

¹¹⁶ Λόγος 37, 22; PG 36, 308A.

2.2. Савелијански *contradictio in adjecto*

Мишљења смо да и само додељивање термина *πρόσωπον* Савелијевом схватању божанске једности не би било могуће, ако под тим изразом имамо појам личности какав ћемо срести у Григоријевој тријадологији. Бог као једна *πρόσωπον* искључује могућност односног утемељења себе као личности, а тиме не постоји могућност ни да буде назван једном личношћу. Таква тврдња би била *contradictio in adjecto*.

Сам Григорије каже да οὔτε τὰ τρία ὡς ἓνα (тројица нису једно) и наводи разлог зашто нису: οὐ γὰρ ἀνυπόστατα (јер нису безипостасни).¹¹⁷ Дакле, ипостас појмовно поистовећена са личношћу подразумева однос и мноштвеност. Једна ипостас (или једна личност) не може да буде ипостас (или личност) уколико је то „једна“ указује на монизам, на самоћу. Ово говори да у савелијанској онтологији потпуно одсуствује *ко раван бића*, те као таква остаје неспособна да доведе у одговарајући онтолошки склад мноштво и јединство – божанску тројичност и једност. Погрешно би било питати које две божанске личности од тројице су искључене из постојања како би се сачувао Бог као једна *πρόσωπον*. Поништене су све три личности. Личности као бића нема. Савелијев један Бог није личност већ једна безлична ипостаза коју људи, у икономији, познају кроз три сукцесивна, пролазна историјска модуса.

Савелијанско поништење личности као бића Григорије је исказао кроз, како смо видели, низ синонимних израза. Битно је истаћи да „скупљање“, „растапање“, „састављање“, „стежање“, „мешање“ и „сједињење“ Тројице у једну ипостас не значи да Отац и Син и Свети Дух у савелијанској тријадологији имају било какво онтолошко значење или да у неком смислу чине ту једну ипостас као сложену. Не, већ горе наведени изрази говоре да Тројица не постоје већ да су само *ψιλά ὀνόματα*. Та „празна имена“ су модуси наступа једног и истог Бога у икономији. Бог по себи остаје апсолутна монада а Тројица само икономијска појава. Савелијанском поништењу личности Тројице Григорије ће супротставити став: *Τριάς ὡς ἀληθῶς ἢ Τριάς, ἀδελφοί*. (Тројица, браћо, као заиста Тројица.)¹¹⁸

¹¹⁷ Λόγος 6, 22; PG 35, 749B.

¹¹⁸ Λόγος 23, 10; PG 35, 1161B.

2.3. Савелијанство у критици Светог Августина

Против савелијанског свођења божанских личности на „празна имена“ јасно говори и Свети Августин. Правећи отклон од савелијанске тријадологије, Августин инсистира на постојању три божанске личности (*subsistentia personarum*):

Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est nec Filius; sed Alius dixi, non Aliud, quia et hoc pariter simplex pariterque incommutabile bonum est et coaeternum. Et haec Trinitas unus est Deus; nec ideo non simplex, quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus aut solus Filius aut solus Spiritus Sanctus, aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet.¹¹⁹

Он [Свети Дух] је други у односу на Оца и Сина, нити је Отац, нити је Син; али рекао сам други, а не друго, јер је и он једнако [као и они] просто и једнако непроменљиво и савечно добро. И та Тројица је један Бог; иако је Тројица, остаје просто [несложено добро=једна божанска суштина]. Не кажемо да је природа тог добра проста зато што је у њој само Отац, или само Син, или само Дух Свети, или да је у питању само тројичност имена, без постојања личности, као што су мислили савелијански јеретици; већ се каже да је просто зато што јесте оно што има, изузев тога што се и свака личност изриче односно према другој [личности]. Јер, свакако да Отац има Сина, али он сам није Син и Син има Оца, али он сам није Отац. Дакле, у односу на самог себе, а не у односу према другоме, каже се да јесте оно што има.

Августин указује на раван бића у тријадологији која не постоји код Савелија, на личност и *другост* (*alius*). Свој антисавелијански став понављаће често кроз конструкцију тврдње¹²⁰ да Отац није Син, нити Дух Свети, да Син није Отац, итд.:

¹¹⁹ *De civitate Dei* XI, 10.1.; PL 41, 325.

¹²⁰ Ову честу тврдњу Мартин Вајс назива Августиновом *мантром*. Вајс овим жели да каже да Августин, у антисавелијанском контексту, јасно истиче разликовање и стварност божанских личности, али да, по његовом мишљењу, она се „често понавља али није функционално објашњена“ (It is a mantra in the sense that it is often repeated but not functionally explained). M. Wisse, *Trinitarian Theology beyond Participation*, London: T&T Clark International, 56. По нашем мишљењу, Августин јасно истиче важне онтолошке појмове у тријадологији, мада, сложићемо се са Вајсом, у његовој тријадологији одсуствује детаљно објашење како се ти појмови

...nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem Spiritum Sanctum, qui est et Pater et Filius, sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum Sanctum nec Patrem esse nec Filium.¹²¹

...ипак ми не говоримо као савелијански јеретици, да је Отац исто што и Син, и да је Дух Свети исто што су и Отац и Син, већ да је Отац, Отац Сину, да је Син, Очеви Син и да Дух Свети Оца и Сина није ни Отац, ни Син.

Две онтолошке равни Августин ће у горе цитираном тексту означити као *alius* и *aliud* (други и друго). Прво се односи на биће као личност а друго на биће као суштину или природу. Божанска једност не налази се у равни бића као личности, већ у равни суштине. На божанску суштину Августин мисли када горе говори о простом и непроменљивом добру које је једнако у Оцу и Сину и Светоме Духу. Односно, Тројица су једно по ономе што сва Тројица имају – једну, просту и недељиву суштину. У том аспекту бића у Тројици не постоји *aliud* (друго). Међутим, у равни личности, Тројица су један наспрам другог *alius* (други).

Поред израза *alius* и *aliud*, за ознаку личности и суштине, Августин ће указивати и на разлику између *unum est* (једно је) и *unum sumus* (једно смо).¹²² Једно се не може приписати равни личности, већ искључиво равни суштине. Отуда је исправна друга синтагма, *unum sumus*.

2.4. Τριάς ὡς ἀληθῶς ἢ Τριάς и *tres utique sunt*

Примећујемо да Августин савелијанству упућује замерку сличну Григеријевој ψιλὰ ὀνόματα, да су Тројица само *nominis Trinitas sine subsistentia personarum* (тројичност имена без постојања личности). Савелијанском *non esse tria* (не постоје тројица, нису тројица)

конституишу. Међутим, питање је да ли оци генерално на та питања дају „функционално објашњење“ или је та функционалност пре покривена апофатиком.

¹²¹ *De civitate Dei* X, 24; PL 41, 301. Оваква, антисавелијанска конструкција реченице среће се код Светог Атанасија Великог: Κατὰ Ἀρειανῶν 3, 4; PG 26, 328C.

Упореди: *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918; VII, 4.9; PL 42, 941-942.

¹²² *De Trinitate* V, 9.10; PL 41, 918.

Августин ће, слично Григоријевом $\text{Τριὰς ὡς ἀληθῶς ἢ Τριὰς}$, супроставити тврдњу да *tres utique sunt* ([Тројица] заиста јесу тројица).¹²³

Двојица отаца као одговор савелијанској тријадологији јасно истичу стварност и немешивост три божанске личности. Јасно говоре да Отац и Син и Свети Дух нису „празна имена“ или „тројична имена без постојања личности“. Таква тријадологија захтевала је радикално другачије схватање онтологије од Савелијевог. Говор о личности, другости и мноштвености у тријадологији двојице отаца, оно што није постојало у савелијанству, биће неизоставни део говора о бићу.

Након анализе појма бића у христологији и на овом месту констатујемо да је личност стварност у тријадологији оба оца, те да као таква представља једну (*ко јесте*) раван онтологије. Без личности као конституента појма бића није могућ одговор савелијанском изазову. У раду ћемо се даље бавити детаљима самог места и појма личности у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина. У овом делу рада, у контексту анализе савелијанског изазова, заустављамо се на њиховим тврдњама да личности заиста јесу - $\text{Τριὰς ὡς ἀληθῶς ἢ Τριὰς}$ и *tres utique sunt*, односно да припадају говору о бићу (онтологији).¹²⁴

Усмеравајући једност божанског бића ка суштини, оци су сачували тројичност личности као стварност. Међутим, упоредо са савелијанским стајао је и један други изазов, на потпуно супротној страни од савелијанства. Та друга крајност није негирала засебност ипостаси Оца и Сина и Светога Духа. Она их је суштински раздвојила и на такав начин „сачувала“ божанску једност и стварност ипостаси Оца и Сина и Светога Духа. Ипак, ни ова друга крајност, аријанство, није била ништа мање антитринитарна од савелијанства.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Не никако негде између суштине и акцидента, како ЛаКуња тумачи позицију односноности, као конституента личне конкретности, у Августиновој тријадологији. Види: К. М. Лакуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 118-143. Нити пак божанске личности у Августиновој тријадологији „пуки унутрашњи одоси или умне моћи једне и исте божанске супстанције“, како то тумачи Фокин. Види: А. Фокин, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, IntRes: https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology, преузето: 22.02.2018.

3. Аријанско „дељење“

3.1. Аријанство у критици Светог Григорија Богослова

Аријанство¹²⁵, тако названо по свом оснивачу александријском свештенику Арију (Ἄρειος ὁ Ἀλεξανδρεὺς)¹²⁶, представља други велики изазов учењу о Светој Тројици. За аријанство се обично каже да је супротно савелијанству.¹²⁷ И Свети Григорије Богослов овде две тријадолошке јереси поставља као дијаметрално супротне - ἡ Σαβελλίου συναίρεσις, καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις.¹²⁸ Прво је спајање а друго, насупрот првом, дељење. Григорије ће православну тријадологију поставити између две крајности, μήτε – μήτε, односно οὔτε - οὔτε:

οὔτε τῶ ἐνὶ Σαβελλίζων, οὔτε τοῖς τρισὶν Ἀρειανίζων¹²⁹

нити у једној [ипостаси] савелијанаца, нити тројицу аријанаца...

οὔτε εἰς ἓν τὰ τρία συναλείφομεν, ἵνα μὴ τὴν Σαβελλίου νόσον νοσήσωμεν· οὔτε διαιροῦμεν εἰς τρία ἔκφυλα καὶ ἀλλότρια, ἵνα μὴ τὰ Ἀρείου μανῶμεν.¹³⁰

нити мешамо тројицу у једно [лице, ипостас], да не бисмо оболели Савелијевом болешћу; нити делимо на три међусобно страна и туђа [бића], да не бисмо помахнитали Аријевом махнитошћу.

Μήτε συνάψης πλέον ἢ καλῶς ἔχει, μήτε διέλης κακῶς, μήτε εἰς ἓν πρόσωπον συνέλῃς τὰ τρία, μήτε ἐργάση τρεῖς ἀλλοτριότητας φύσεων.¹³¹

¹²⁵ Види: А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2016, 811-813.

Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата, I том*, 215-225.

¹²⁶ Λόγος 2, 37; PG 35, 444C.

¹²⁷ Тако, Атанасије Јевтић наводи пример тумачења Светог Максима Исповедника, по коме „Арије и Савелије су супротни; Арије признаје три Ипостаси, али не и Монаду Тројице, док Савелије признаје Монаду али пориче Тројицу, јер једног истог назива Оцем и Сином и Духом.“ А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 812.

¹²⁸ Λόγος 22, 12; PG 35, 1145A.

¹²⁹ Λόγος 18, 16; PG 35, 1005A.

¹³⁰ Λόγος 20, 5; PG 35, 1072A. Овде је по среди игра речи, у циљу сарказма према Арију. Наиме, Григорије ће рећи за Арија: Ἄρειος, ὁ τῆς μανίας ἐπώνυμος (Арије, који је имењак махнитости). Λόγος 21, 13; PG 36, 1096A.

¹³¹ Λόγος 37, 22; PG 36, 308A.

Нити да сједињујеш више него што је исправно, нити да лоше раздељујеш. Нити да скупљаш тројицу у једну личност, нити да чиниш три међусобно отуђене природе.

οὔτε τῶ ἐνὶ Σαβελλίζοντες κατὰ τῶν τριῶν, καὶ συναίρεσει κακῆ τὴν διαίρεσιν λύοντες· οὔτε τοῖς τρισὶν Ἀρειανίζοντες κατὰ τοῦ ἑνὸς, καὶ πονηρᾷ διαίρεσει τὸ ἐν ἀνατρέποντες.¹³²

нити због једног оних који савелствују устајати против тројице, поништавајући дељивост лошим сједињењем; нити због тројице оних који аријанствују устајати против једнога, уништавајући једно неприкладним дељењем.

Аријанство у односу на савелијанство прихвата различитост ипостаси и постојање тројице. Тројица нису један и исти, као код Савелија. Међутим, аријанство није свело различитост и појединачност тројице на разликовање божанских личности, већ их је раздвојило на различите природе. Сажету суштину аријанског учења налазимо у Григоријевој *XXI беседи*.¹³³ То је *ограничавање божанства на нерођеног* (τῶ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφαντες). Односно, *искључење из божанства* (ἐξώρισαν τῆς θεότητος) *рођеног* (τὸ γεννητὸν) и *исхођеног* (τὸ ἐκπορευτὸν).

3.2. Аријанство у критици Светог Августина

Код Светог Августина налазимо следеће аријанске тврдње које такође изражавају суштину њихове тријадологије. То су тврдње које се односе на онтолошки статус Сина¹³⁴: да он *није Бог* (*non esse Deum*), да *није заиста Бог* (*non esse verum Deum*), да *није са Оцем један и једини Бог* (*non cum Patre unum et solum Deum*) и да *није заиста бесмртан, јер је променљив* (*non vere immortalem, quia mutabilem*).

Прво, *non esse Deum*, представља суштину аријанства и еквивалентно је Григоријевом критичком ставу ἐξώρισαν τῆς θεότητος... τὸ γεννητὸν. Аријанство није спорило стварност Сина (Логоса), чак ни његов односни идентитет са Оцем. Оно је искључивало везу једне и заједничке суштине Оца и Сина. Аријанци су признавали односни

¹³² Λόγος 42, 16; PG 36, 476C.

¹³³ Λόγος 21, 13; PG 35, 1096B.

¹³⁴ *De Trinitate* I, 6,9; PL 42, 825.

идентитет Оца и Сина, али су та имена лишили везе са говором о божанском бићу у равни (једне и заједничке) суштине. За њих су онтолошки термини били *нерођеност* и *рођеност*, а не Отац и Син. Прва два термина везали су за *суштину*, те су говорили да су *нерођени* и *рођени* различити по суштини. Суштина као биће у аријанском схватању остаје статична, без икаквог уплитања у односност. Отуда ни аријанска отологија, једнако као ни савелијанска, не поседује личност као *ко* раван бића у њеном односном утемељењу, већ остаје искључиво есенцијалистичка (*ad se ipsum* онтологија). О томе говори Августин:

...inquiunt ergo: "Pater ad Filium dicitur, et Filius ad Patrem; ingenitus autem ad se ipsum et genitus ad se ipsum dicitur. Et ideo si quidquid ad se ipsum dicitur secundum substantiam dicitur; diversum est autem ingenitum esse et genitum esse; diversa igitur substantia est"...

... genitum vero mira caecitate non advertunt dici non posse, nisi ad aliquid. Ideo quippe filius quia genitus, et quia filius utique genitus. Sicut autem filius ad patrem, sic genitus ad genitorem refertur, et sicut pater ad filium ita genitor ad genitum. Ideoque alia notio est qua intellegitur genitor, alia qua ingenitus. Nam quamvis de Patre Deo utrumque dicatur, illud tamen ad genitum, id est ad Filium dicitur...¹³⁵

...[Аријанци] дакле, кажу: „Отац се каже у односу на Сина, и Син у односу на Оца; док се нерођен каже у односу на себе и рођен се каже у односу на себе. Зато, све што се каже у односу на себе каже се у смислу супстанције; различито је пак бити нерођен и бити рођен; стога, различита је супстанција“...

... заиста чудним слепилом не виде да се изразом рођен не може означавати ништа друго него однос према неком. Син је зато што је рођен и зато што је син, рођен је. Као што се син односи према оцу, тако се и рођени односи према родитељу, и као што се отац односи према сину, тако се родитељ односи према рођеном. Према томе, један је појам којим се разумева родитељ, а други којим се разумева нерођени. За Бога Оца се каже и једно и друго, али се каже у односу према рођеном, то јест у односу према Сину...

Израз *ad se (ipsum)* се односи на суштину или супстанцију и као таквог ће га и Августин користити у тријадологији. Та раван бића је једина у аријанској онтологији. Личност као односна стварност не може у таквој онтологији да задобије статус бића. У аријанском

¹³⁵ *De Trinitate* V, 6.7; PL 42, 914-915.

схватању нерођеност значи непосталост, а рођеност посталост. Прво представља вечност а друго да „беше када га не беше“. Отуда се *нерођени* и *Отац* не могу изједначити у онтолошком смислу. Отац јесте односни термин, али Бог није вечно Отац у аријанској теологији. Нерођеност као непосталост представља апсолутну монаду, самоћу у којој није могућа односност јер не постоји другост. Другост је смештена у раван посталог, те се термин Отац не тиче божанског бића већ његовог односа према посталом.

Да би односност о којој говори Августин могла да буде онтолошка категорија потребна је једносущност Тројице. Другим речима, потребна је савечност божанских личности. Једна божанска суштина Тројице не постоји у аријанској тријадологији, те зато свака ондносност Бога остаје изван говора о божанском бићу, без икаквог онтолошког значаја за самог Бога. Због тога нерођеност остаје да се схвати као супстанција или суштина, односно *ad se ipsum*. Другим речима, остаје да се биће поистовети само са суштином. У вези са оваквом аријанском онтологијом стоји и Августинова аргументација, којом ћемо се у овом раду бавити, да личност и односност у Тројици нису акциденти, односно да нису додатак бићу већ сâмо биће.¹³⁶

4. Теологија и тријадологија савелијанства и аријанства

4.1. Теолошка монадологија и икономијска тријадологија

Ако је јасно да аријанско схватање једности Бога искључује односност и личност као раван бића, онда и не постоји суштинска разлика у теологији „супротне“ јереси – савелијанства. У обе јереси Бог као биће је монада, суштина без икакве односности. Разлика аријанства и савелијанства није у теологији већ у икономији.

Обе јереси појаву тројичности везују за икономију не за божанско биће по себи (теологију). Икономијска тројица две јереси се разликује и то у следећем. Савелијанство види појаву божанског бића у икономијским модусима Оца и Сина и Светога Духа, док за аријанство Отац (то јест, божанско биће) остаје иза сваког присуства у свету, док присутни Син и Дух Свети немају суштину једнаку Оцу, дакле нису Бог. Могли бисмо рећи да савелијанство заступа иманетност божанског бића у икономији, а аријанство апсолутну

¹³⁶ *De Trinitate* V, 4.5; PL 42, 913.

трансцендентност. Друга разлика је она коју су помињала двојица отаца, а то је да тројица у савелијанству нису тројица већ један и исти, док у аријанству тројица јесу тројица. Савелијанство је „сачувало“ једносушност у три модуса, а аријанство је негирало једносушност у три постојећа бића.

4.2. Изрази *υπόστασις* и *πρόσωπον* у Григоријевој критици савелијанства

У вези са критиком савелијанства, овде се сада поставља следеће питање – употреба израза *υπόστασις* и *πρόσωπον* код Светог Григорија Богослова. Сматра се да су кападокијски оци ти који су ова два израза изједначили. Григорије ће их јасно истаћи као синониме:

Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, ἐνὶ φωτὶ περιεστράφητε καὶ τρισί: τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ιδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν)...¹³⁷

А кад говоримо о Богу, будите обасјани једном и трима светлостима. Трима, по својствима, или ипостасима, ако неко жели да их тако назива, или лицима (јер се нећемо спорити око имена, када изговорени слогови имају исто значење)...¹³⁸

Ипостас или личност (лице) представља постојану појединачност, конкретан идентитет бића који се остварује са другом личношћу/личностима. Такво онтолошко значење ових термина ћемо и видети у Григоријевој и Августиновој тријадологији. Међутим, да ли су термини *υπόστασις* и *πρόσωπον* постали искључиво синоними и да ли са искључиво таквом, односном онтолошком конотацијом?

Вратимо се на Григоријеву критику савелијанског схватања монотеизма. Григорије наводи да савелијанство тројицу скупља „у једну ипостас“ (*εἰς μίαν ὑπόστασιν*).¹³⁹ Такође, са истим значењем и „у једну личност“ (*εἰς ἓν πρόσωπον*).¹⁴⁰ Али, ако је јасно да савелијански

¹³⁷ Λόγος 39, 11; PG 36, 345C.

¹³⁸ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Требиње-Врњачка Бања, 2001, стр. 75.

¹³⁹ Λόγος 2, 37; PG 35, 444C.

¹⁴⁰ Λόγος 34, 8; PG 36, 249A; Λόγος 37, 22; PG 36, 308A;

„један Бог“ нема никакву односност која би била конституент његовог бића, како онда за такву монаду може да се каже да је ипостас и/или личност? Исто важи и за аријанство, јер ни ту појединачност није односна стварност, већ се односност налази у равни акцидента.

Мишљења смо да су термини *ипостас* и *лице/личност* код Светог Григорија Боголсова генерално означитељи појма једног и конкретног бића. Та једност и конкретност не мора да буде заснована само као односна стварност. У том контексту, *ипостас* не мора да буде исто што и *личност*. Тако, на пример, Свети Григорије Ниски помиње „људску ипостас“ и „ипостаси кôња“.¹⁴¹ Овде ипостас означава јединку неке врсте (ἕδος или οὐσία), појединачно биће у односу на општост. Са тим значењем, Григорије Ниски *ипостас* изједначава са изразом ἄτομον (јединка).¹⁴² Дакле, најопштије значење термина *ипостас* било би *појединачно биће* или *јединка* (ἄτομον) неке врсте.¹⁴³ Међутим, та појединачност се различито остварује код бесловесних животиња и код човека. Отуда, само се људска (и наравно, у првом реду божанска) ипостас може изједначити са *личношћу*.¹⁴⁴ Личност или лице (πρόσωπον) представља конкретну јединку, али њена конкретност је односна. Та конкретност јединке је оно што Григорије назива ἰδιότης (својство). О тим својствима које указују на личност као појединачно биће видели смо горе говори Августин, чудећи се „слепилу“ аријанаца који не виде да су нерођеност и рођеност односни термини, (а не *ad se ipsum*), једнако као Отац и Син.

Остаје јасна и конзистентна Григоријева употреба термина *ипостас* у вези са савелијанским и аријанским поимањем божанске једности. Ипостас као ознака конкретног

¹⁴¹ Πρὸς Ἑλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν; PG 45, 184A.

¹⁴² *Ibid.*; PG 45, 184CD.

¹⁴³ На ову тему Никола Лудовикос супротставио се ставовима митрополита Зизијуласа Лудовикоса, реагујући на митрополитове студије са следећим хронолошким редом:

Н. Лудовикос, *Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов, 51/2010, 59-81.

Ј. Зизијулас, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у: М. Васиљевић (прр), *Познање циља стварања силом Васкрсења – Радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику*, Београд-Лос Анђелес, 2013, 89-120.

N. Loudovikos, *Possession or wholeness? St. Maximus the Confessor and John Zizioulas on person, nature and will*, Participatio Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship, Vol. 4, 2013, 240-257.

Митрополит Зизијулас, мишљења смо, указао је на јасну поставку међусобног односа термина ипостас и атомон као синонима, са којом бисмо се и лично сложили: „Атомон се може употребити као еквивалент за ипостас само утолико што указује на посебност и недељивост.“ „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, *Познање циља стварања силом Васкрсења – Радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику*, 96.

¹⁴⁴ Јован Зизијулас ће истаћи да у идентичном смеру односа ипостас-личност размишља и Свети Максим Исповедник. *Ibid.*, стр. 93.

бића не изискује нужно однос са другом ипостаси ради утемељења своје конкретности. Другим речима, ипостас не изискује да буде поистовећена са личношћу. Међутим, остаје питање како се онда, у контексту савелијанског схватања божанске једности могу изједначити ипостас и личност, а што Григорије, видели смо, чини? Свакако, Григорије говори како не треба тројицу „стискати“ „у једну личност“, као што чине савелијанци. Ипак, нема онтолошког оправдања да се једна божанска ипостас у савелијанској теологији назове једном личношћу, уколико желимо да задржимо конзистентност појма личности коју нам сам Свети Григорије Богослов показује у тријадологији. „Стискање“ три личности у једну ипостас (дакле, не у једну личност, јер би то било контрадикторно појму личности) за резултат може имати само да више немамо личност уопште, а да нам остаје једна безлична ипостас (као нерелациона једност).

Остаје нам да закључимо да је Свети Григорије овде термилошки благо неконзистентан или пак да појам личности схвата или, боље је рећи, допушта да се схвати нешто шире – као конкретно биће словесне природе. У том случају, односност не би била неопходан садржај појма личности. Једино такав појам личности оправдава да савелијанског једног Бога назовемо једном личношћу. Но, такво схватање личности, где не мора бити односности као нужног конституента конкретности, Григорије неће заступати у својој тријадологији. Зато, као трећа могућност, остаје нам да Григоријеву критику савелијанства, где они тројицу стискају у једну личност, схватимо као одбацивање једног апсурда – јер једна личност као апсолутни самац и није могућа.

Појам личности који заступа Свети Григорије у тријадологији означава конкретност бића и у том смислу биће изједначена са термином ипостас. Али, та конкретност јесте искључиво конкретност остваривана у односу са другом личношћу. То говори да је однос термина ипостас и личност следећа. Свака личност јесте ипостас, али свака ипостас није личност. Оно што поистовећује ова два појма јесте конкретност, појединачност бића на коју оба појма указују. Оно пак што личност чини ужим појмом јесте начин остварења те појединачности. Из овог разлога кападокијски оци су термин ипостас примењивали на јединке свих живих бића, док је термин личност остао везан само за словесне природе (Бога, анђеле и људе).

Овакав појам личности показује апсурдност и савелијанства и аријанства. Јер, божанска ипостас, како у савелијанској тако исто и у аријанској теологији, будући да односност за њих нема онтолошки значај, не може ни да буде сматрана личношћу.

4.3. Аријански изазов и потреба разликовања богословља и икономије

Нестварност савелијанске тројице и стварност аријанске тројице, како већ рекосмо, везана је искључиво за раван икономије. У аријанству су Син и Дух Свети различите ипостаси у односу на ипостас Оца. Три различите ипостаси су и различите суштине. Син припада створеној суштини, тачније „створен пре сваке твари“, што значи негде између остале творевине и Бога. Његова улога је да посредује између апсолутно трансцендентног Бога и створеног света и у самом стварању тог света. Син је чак називан и Богом, али не у суштинском смислу као Отац, већ у смислу послушности божанској вољи. На то се односи горњи Августинов опис аријанства где они тврде да Син *non esse verum Deum* (није прави Бог). У својој *Противаријанској беседи* Свети Августин наводи аријанско исповедање у којем се између осталог за Сина каже и следеће:

Et antequam faceret universa, omnium futurorum Deus et Dominus, rex et creator erat constitutus, et omnium futurorum in natura habens praescientiam, et in faciendo in omnibus exspectans Patris iussionem; ipse voluntate et praecepto Patris descendit de coelo, et venit in hunc mundum, sicut ipse ait: *Nec enim a me ipso veni, sed ille me misit.*¹⁴⁵

Пре него што је све створио, свега будућег [што ће створити] Бог и Господ, цар и творац беше саздан, и свега будућег у природи имајући предзнање, и у стварању у свему чекајући Очевој заповест; личном вољом и промислом Оца сишао је са неба и дошао у овај свет, као што и сам потврђује: *Јер нисам дошао сам од себе, већ ме је он [Отац] послао.*

Када је у питању аријанска тројица, икономијски карактер њене стварности поставиће пред црквене оце ново питање – однос богословља и икономије. Тежишна у том питању јесте ипостас Сина, разликовање његове божанске и људске природе. Христологија је пут који

¹⁴⁵ *Contra sermonen Arianorum, Sermo Arianorum, 4; PL 42, 679.*

водити ка томе да тријадологија престане да бива аријанска икономиологија. Тријадологија јесте говор о Богу, теологија.

БОГОСЛОВЉЕ И ИКОНОМИЈА

1. Тежишна егзегетска питања у разликовању богословља и икономије

Питање односа богословске и икономијске Тројице, односно питање унутар тројичног божанског бића и деловања Тројице према свету, од пресудног је значаја за саму егзегезу тријадолошког догмата. Одговор на ово питање одређује наше предразумевање, те је ерминевички веома важно као приступамо егзегези самих извора – библијског и новозаветног текста који и сами оци користе у тријадологији.

За савремену егзегезу, мишљења смо, од суштинског је значаја разјаснити *смисао разликовања* богословске и икономијске Тројице. Тежишно питање би било следеће. Да ли разликовање богословске и икономијске Тројице, као тежња да се искаже да космологија и божанска творачка делатност не могу имати никакве импликације по божанско биће као такво, нужно значи и да икономијско деловање Тројице не открива то божанско, тројично биће? Наравно, питање се може поставити и у другачијем смеру. Да ли односи Тројице у икономији откривају и њихове вечне односе? ¹

1.1. Аријанска теологија и тријадологија

Прво што треба приметити јесте да се овде ради о два питања која не морају бити у нужној вези. Отачко разликовање богословља и икономије настаје као тежња да се одговори на прво питање – односа космологије и бића Божијег. То питање је подстакло аријанство јер је тријадологију везало за космологију. Међутим, не на начин како је то учинио велики александријски учитељ Ориген.² Ориген је божанско биће везао за свет, уводећи божанску творачку делатност у појам бића Божијег, чинећи тиме и саму творевину на неки начин

¹ Као нит водиљу у анализи овог важног питања, у покушају да дамо и свој лични став, користимо студију епископа Атанасија Јевтића, „Православно богословље о Светом Духу“, у: А. Јевтић, *Христос алфа и омега*“, Врњци-Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивог, 2004, 201-222.

² *De Principiis* I, 2.10; I, 4.3. Превод Маријан Мандач: Origen, *Počela*, Split: Symposion, 1985.

савечном Богу. Арије пак, иако је његова тријадологија икономијска, није божанску творачку делатност унео у само биће Бога. Ово из разлога што Аријева тројица није Бог. Због тога, његова тријадологија није теологија.³ Самим тим, ни његова икономија не објашњава његову теологију. Аријев Бог је апсолутна, трансцендентна монада и по томе се не разликује од Савелијевог схватања Бога. Нерођеност, коју је аријанство разумевало као непосталост, представља ознаку божанске суштине. И ту се завршава аријанска теологија (говор о Богу). Термин *Отац* нема онтолошку конотацију по биће Божије, те као такво не припада теологији. *Отац* је икономијски израз у аријанству и означава однос Бога према *свом створењу, Сину*. Будући да је *Син* створење, говор о њему није теологија већ *кτισиологија*. Исто важи, у аријанском схватању и за *Духа Светога*.

Строго гледано, нема основа да закључимо да космологија има било какав утицај у одређењу аријанске теологије. Биће за које су аријанци онтолошки везали свет и стварање је *Син*, који је и сам створење. Њега Бог ствара „пре сваке твари“ *да би* створио свет кроз њега. То значи да је ипостас Сина инструмент стварања, који постоји ради стварања света. Самим тим, биће Сина је неодвојиво од бића (остале) творевине. Он је, како смо видели у наводима аријанске беседе коју нам преноси Свети Августин, *цар и творац*.⁴ *Творац* има онтолошко значење за ипостас *Сина*, али не онако као што је то био случај у Оригеновој теологији. Ово је из разлога што, по аријанском схватању, биће Сина није божанско биће – *Рођени* је различита суштина од *Нерођеног*. У Оригеновој теологији Бог је вечно творац, док код Арија *Нерођени* није вечно *Отац*, јер „беше када не беше“ *Сина*. *Нерођени* постаје *Отац* у иконимији, рађајући *Сина* (а рађање се поистовећује са посталошћу) кроз којег ће створити сву осталу творевину. Отуда, *Рођени* нема никаквог онтолошког значаја по биће *Нерођеног*. *Нерођени* не изискује никакав однос са *Рођеним* да би конституисао своје биће као *непосталост*, односно *нерођеност*. Видели смо, том аријанском „слепилу“, да у појму *нерођени* не виде односну реалност са *рођеним*, схватајући га као *ad se ipsum* биће, чудио се Свети Августин.

³ Овај суптилни моменат, мишљења смо, требало би додати ставу епископа Атанасија Јевтића у горе наведеној студији, где каже: „Проблем је наступио онда када је Арије покушао да из „Икономије“ извуче, и каузално изведе и објасни, чак и саму *Теологију*, тј. саму хришћанску Тријадологију.“ А. Јевтић, *Христос алфа и омега*, 205.

⁴ *Contra sermonen Arianorum*, Sermo Arianorum, 4; PL 42, 679.

Оригенова теологија изискује икономију јер је *творац* конституент појма божанског бића. Отуда вечни *Творац* мора имати и вечну творевину. Са друге стране, Аријева теологија не изискује икономију. *Нерођена* божанска монада нема потребу за творевином да би конституисала своје биће као непосталост, односно нерођеност. Једино што *Нерођени* има у вези икономије јесте име *Отац*, које нема онтолошких импликација по само божанско биће. Ипостаси Тројице које су као бића везана за икономију јесу Син и Дух Свети. Њихова имена су у релацији према Оцу, односно према Оцу и Сину, али и сама та релација представља догађај икономије. Икономија има онтолошке импликације само за две ипостаси које су и саме део икономије, Сина и Духа Светога, не и за самог Бога као *Нерођеног* (=непосталог). Ово говори да су Син и Дух Свети суштински друго у односу на Оца, да припадају суштини створеног.

1.2. Отачки одговор

Отачки одговор и у том контексту *разликовање* богословља и икономије био је са следећим циљем. Прво, да се покаже да *Син* и *Дух Свети* нису створења, већ да су са Оцем један Бог – Света Тројица. Ово значи да отачка *тријадологија*, за разлику од аријанске, јесте *теологија*. Друго, да се таква Тројица, која је Бог, у онтолошком смислу, ослободи било какве везе са творевином. Односно, да било која творачка и уопште икономијска делатност Бога не може улазити у појам божанског бића као таквог. Са једне стране то је искључивало оригеновску поставку вечног творца и субординационизам, а са друге аријанско онтолошко везивање Сина и Духа Светога за икономију и њихово свођење на створену суштину.

Ово нас води до другог важног питања у разликовању богословља и икономије. Да ли отачко инсистирање да се икономијска делатност Бога не може уносити у појам божанског Бића као таквог нужно значи и да се тројични односи божанског живота на неки начин не откривају у икономији? Мишљења смо да таква нужност не постоји. Мора се, по нашем мишљењу, направити разлика између става да икономија *не одређује* божанско биће, од става да се божанско биће *открива* (или *не открива*) у икономији. Став да икономија *не одређује* божанско биће не имплицира нужно и став да се божанско биће *не открива* у

икономији.⁵ Светој Тројици није потребна творевина да би постојала као Света Тројица. Ипак, из тога не следи нужно да Света Тројица своје тројичне односе не открива у икономији. Појмови *одређења* и *откривања* божанског бића су различити и нису у нужној вези. Следи, став да се Света Тројица *открива* у икономији не имплицира нужно да икономија *одређује* биће Божије. Бог може *слободно* да *открива* своје биће у икономији, а да у исто време само његово биће буде независно од икономијске делатности. *Откривење* Свете Тројице у икономији не може *одређивати* божанско биће јер Света Тројица *јесте* и пре и мимо творевине.

1.3. Ипостас Сина

Отачко *разликовање* богословља и икономије имало је јасан антиаријански контекст. Циљ тог разликовања био је да, у првом плану, ипостас Сина (и Духа Светога) ослободи онтолошке зависности од творевине и икономије. Тачније, да биће Сина, као однос са Оцем, ослободи нужне повезаности са икономијом и творачком делатношћу Бога. У том смислу и да име Отац учине онтолошким, утемељујући га као односну реалност божанске ипостаси

⁵ Такву импликацију као нужну изгледа да извлачи епископ Атанасије Јевтић у својој студији, када каже: „Јесте да је за њих (мисли на Атанасија Великог и кападокијске оце), као и уопште за хришћанске богослове, божанска икономија (=Откривење) та која је омогућила познање Бога као Тројице, дакле омогућила богословље и богословљење као такво, али то још не значи да се само *биће* Бога као Тројице може и сме изводити, етиологизирати (каузално образлагати) из начина и пута божанског јављања и делања у свету (**јер онда испада да дела Божија одређују његово биће**, и космологија се уводи у саму срж теологије...)”

А. Јевтић, *Христос алфа и омега*“, 207. Наглашавање текста је наше.

Мишљења смо да овај закључак не следи нужно из онога што су оци хтели да кажу у разликовању богословља и икономије, а што ћемо анализирати у редовима који следе. Став да творачка и уопште икономијска делатност не одређује биће Бога значи да је Бог као биће слободан од света. Богу није потребан свет да би био Бог, односно Света Тројица. Али, из тога не следи нужно да Бог не открива своје тројично биће у икономији, те повратно, да се из икономијског деловања не могу изводити богословски закључци. Другим речима, ако из Тројице *ad extra* долазимо до закључака о Тројици *ad intra*, то не увлачи нужно космологију у биће Бога, већ пре прихвата икономију као откривење божанског, личног бића. Такође, ако кажемо да божанска икономија представља откривење Бога као Тројице и да омогућава богословље као такво, а затим тврдимо и да се биће Бога не сме изводити из начина божанског јављања у свету, није ли то онда на неки начин контрадикторан став? Са владиком Атанасијем се можемо сложити ако је смисао његових речи да се у икономијском деловању (Тројица *ad extra*) не исцрпљује сва тајна вечне Тројице (Тројицица *ad intra*). Међутим, ако став да се биће Бога као Тројице не сме изводити из начина и пута божанског јављања и делања у свету разумемо као опште егзегетско начело у тријадологији, онда, бојимо се, богословље постаје немогуће. У редовима који следе, показаћемо да оци управо из пута божанског јављања и деловања у свету долазе до одређених богословских закључака. Тачно је, пут божанског јављања по оцима (Тројица *ad extra*) открива и вечну Тројицу (Тројицу *ad intra*), али се ова друга не исцрпљује у оној првој. Управо у том моменту граница и мере откривења Тројице *ad intra* у Тројици *ad extra* моћи ћемо да укажемо на сличности али и на разлике у богословљу наше двојице отаца, Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

једнако као и нерођеност. Још прецизније, разликовање теологије и икономије, што ћемо показати и код Светог Григорија Богослова и код Светог Августина, имало је задатак да укаже да се из Христовог „умањења“ не сме изводити закључак да он није исте суштине са Оцем, односно да није Бог. Из разлога што се то „умањење“ односи на његову, у оваплоћењу преузету људску природу (икономија), а не на божанску, коју рођењем од Оца има вечно (богословље). Дакле, темељи разликовања богословља и икономије налазе се у хринологији, у напору „да се Бог Исуса Христа повеже са крстом Исуса Христа“.⁶

Са ставом да не постоје нужни разлози да тврдимо како независност божанског бића од стварања света и икономије имплицира да се тројични односи Оца и Сина и Светога Духа откривају или не откривају у икономији, приступићемо анализи шта по овом питању тврде Свети Григорије Богослов и Свети Августин.

2. Богословље и икономија по Светом Августину

2.1. Независност божанског бића од божанске икономије и зависност божанске икономије од божанског бића

У разматрању односа богословља и икономије код двојице отаца кренућемо са анализом темељног питања у дефинисању овог односа. То питање је питање односа божанског бића по себи и његове творачке делатности.

Последња књига, *Liber XV*, Августиновог *De Trinitate* представља синопсис читавог дела. У том синопсису Августин се осврће и на своје аналогije међу којима је и она о унутрашњој (мисао) и изговореној речи. Аналогija се односи на ипостас Сина и Августин између осталог каже:

Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum: sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura; creatura vero nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia. Ideoque non Deus Pater, non Spiritus Sanctus, non ipsa Trinitas, sed solus Filius, quod est Verbum Dei, caro factum est;⁷

⁶ Ј. Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата*, том I, 207.

⁷ *De Trinitate* XV, 11.20; PL 42, 1073.

Постоји још једна сличност са Речју Божијом у овој сличности наше речи, у томе да може постојати наша реч којој не следи дело; дело пак не може постојати, ако не претходи реч: тако, Божија Реч је могла бити а да не постоји ниједно створење; ниједно створење заиста не би могло бити, осим кроз онога кроз кога је све створено. Зато није Бог Отац, нити Свети Дух, нити сама Тројица, већ је само Син, који је Реч Божија, постао тело.

Под *verbum nostrum* (наша реч) Августин подразумева унутрашњу реч или мисао. Дакле, горњу Августинову тврдњу треба разумети тако да не постоји дело којем не претходи мисао, када је човек у питању. Спољашња реч (говор) је знамен (*signum*) унутрашње речи. Одељак у *De Trinitate* из којег потиче горњи цитат Августин почиње реченицом из које, мишљења смо, извлачи интересантне аналошке констатације важне за однос богословске и икономијске Тројице: *...verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet...*⁸ (реч што споља звучи, знамен је речи која унутра сија).⁹ Пре него што укажемо на аналошке констатације везане за ову Августинову реченицу, желимо да у горњој аналогiji уочимо поменуто темељно питање у односу богословља и икономије.

Смисао аналогije је да сликовито укаже на зависност бића света од Бога који га ствара и на независност божанског бића од стварања света. Августин ову аналогiju износи у контексту тумачења Јн 1, 3: „Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало.“ Концентрише се на „кроз њега све постаде“ желећи да кроз аналогiju објасни да је биће Сина (*esse*) могло постојати и без стварања света. Другим речима, да свет и божанска икономија немају никаквог удела у божанском *esse*.

Овде Августин говори о другој личности Свете Тројице, *Речи Очевој*, јер је речено уперено против аријанства које је ово „кроз њега постаде“ онтолошки уткало у ипостас Сина: Син је прво створење, створен из разлога да кроз њега Бог створи свет. Кроз горњу аналогиху, тумачећи Јн 1,3, Августин жели да покаже да икономијско деловање Бога не одређује његово *biti* (*esse*). Света Тројица би била Света Тројица и без стварања света. Односно, у контексту побијања аријанства, ипостас Сина *јесте* и без стварања света.

⁸ *De Trinitate* XV, 11.20; PL 42, 1071.

⁹ Ова аналогija подсећа на Светог Теофила Антиохијског и његово учење о Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Προς Αθτόλικον 2, 10 и 2, 22; PG 6, 1064C и 1088B.

Битно је истаћи да, помињући личност Сина, Августин показује да се то, од стварања света независно божанско *esse* тиче *ко* равни бића (Син, личност). Јер, и за аријанство је било неспорно да су суштинске равни бића Бога и света различите и да је биће Бога у тој, за аријанство јединој равни бића потпуно независно од света. Оно што је божанском бићу аријанство одузело је *односност* као неизоставни конституент бића. Ту односност, имена Отац и Син, аријанство је везало управо за стварање и икономију, стављајући је (односност) у раван акцидента. Августин кроз ову аналогију показује да Син, као односно *esse*, не утемељује своје *esse* у икономији. То значи да то односно *esse* (Син) јесте пре и мимо икономије. За аријанство није било спорно да је Син односни термин, али су ту односност везали искључиво за икономију. Бог се односи према свом створењу „пре сваке твари“ тако што преко њега ствара сву осталу творевину. У том икономијском односу *Нерођени* бива *Отац*. Нерођеност је за аријанце биће, а Отац је акцидент. Видећемо, против овога ће Августин врло јасно писати, тврдећи како у Богу нема акцидената, односно како Отац и Син и Свети Дух, као односне стварности, припадају говору о бићу (онтологији).

Поред тога што лично биће Сина ослобађа онтолошке везе са икономијом и, следствено томе, ставља га у суштинску раван са Оцем, Августин *односност* и *личност*, коригујући аријанство, премешта из икономије у теологију. *Тријадологија*, као онтологија са две равни бића – личност и суштина, овим бива оно што у аријанству није – *говор о Богу, теологија*.

Ово су импликације које, као корекција аријанства, произилазе из тврдње да се *биће Сина Божијег* (личност) не утемељује у зависном односу са светом и икономијом. Овакве импликације, као што ћемо даље у раду видети, Августин показује у својој тријадологији.

Икономија не одређује биће Божије, али биће Божије, по Августину одређује икономију. Икономија бива зависна од теологије, а не теологија од икономије. Мишљења смо да горе поменута реченица: *...verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet...* (реч што споља звучи, знамен је речи која унутра сија) управо има такву аналошку поруку. „Реч која сија унутра“ аналогно би било биће Сина у његовом вечном односу са Оцем, односно богословска Тројица, док би „реч што споља звучи“ била икономијска делатност Сина Божијег, односно икономијска Тројица. Ово друго као „знамен“ значило би да се у икономији открива богословље. Међутим, видећемо даље шта Августин под тим

откривењем или знаменовањем конкретно подразумева. Односно, који икономијски садржаји и односи откривају унутар тројичне односе и у којој мери.

У горњем цитату, у последњој реченици већ видимо закључак који указује на условљавање икономије богословљем: *Ideoque non Deus Pater, non Spiritus Sanctus, non ipsa Trinitas, sed solus Filius, quod est Verbum Dei, caro factum est.* (Зато није Бог Отац, нити Свети Дух, нити сама Тројица, већ је само Син, који је Реч Божија, постао тело.) Дакле, зато што је ипостас Реч Очева, њој следује у икономији дело. Односно, кроз дело (оваплоћење) показује се да је делатник Реч.

Можемо рећи да Августинов став да богословска Тројица условљава икономијску стоји на аналогичном закључку. Свакако, овакав вид закључивања не мора значити да је Августин у праву. Може се основано поставити следеће питање: не даје ли Августин психолошкој аналогичности као таквој откривењски карактер? Ово питање ћемо се потрудити да даље у раду и истражимо. Међутим, не може се тврдити ни да Августин нужно није у праву. Јер, као што смо видели, из става да икономија не одређује биће Бога не следи нужно нити да се тројични односи откривају, нити да се не откривају у икономији. Оно што је неспорно и што треба истаћи јесте да овакав аналогички закључак не говори да икономија условљава божанско биће, већ напротив.

Затим, у аналогичности треба приметити тврдњу да *речи не мора да следи дело*. То говори да аналогичност води и до закључка да икономија као таква није нужна. Она остаје слободан божански акт. Оно што, по нашем разумевању, Августин жели да нам поручи кроз ову аналогичност јесте да Бог, одлучујући се слободно на икономију, у том акту показује своје биће (ко раван бића). Тачније, Света Тројица показује своје међусобне односе. Само показивање тих односа бива слободно, јер је икономија као таква лишена сваке нужности. Погледајмо даље Августинову тврдњу да богословска Тројица одређује икономијску, као и обим откривења унутар тројичних односа који нам, по Августину, пружа икономија.

2.2. „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14, 28)

Да би аргументовали своју тврдњу да је Син Божији створење, потпуно другачије по суштини од Оца, аријанци су се позивали на „умањења“ Христа у јеванђелским текстовима.

Отачки одговор, као суштина настанка онога што називамо разликовање богословља и икономије, била је христологија и говор о две Христове природе – божанској и људској.

Следујући апостолу Павлу и његовим христолошким изразима *μορφή θεοῦ* и *μορφή δούλου* (Флп 2, 6-7), Августин разликује две Христове природе: божанску, *forma Dei* (обличје Бога) и човечанску, *forma servi* (обличје слуге).

Једно од честих аријанских позивања на јеванђелски текст, у циљу „умањења“ Христа, односно његовог свођења на створење, је и „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14,28). Управо ће ту Августин дати интересантно тумачење на христолошкој бази разликовања *forma Dei* и *forma servi*, односно теологије и икономије. Као што ћемо видети, израз „мањи“ има своје икономијско али и теолошко значење.

Да бисмо речено уочили у Августиновом тексту, кренућемо са анализом одељака из *Liber II* Августиновог *De Trinitate*. У другом одељку ове књиге Августин истиче да се треба држати као *канонског правила (canonicam regulam)*, које је показано од *учених црквених (католичанских: catholicis) тумача Писама*, у христологији. То правило гласи да се Христос разумева као:

*Dei Filius et aequalis Patri secundum Dei formam in qua est et minor Patre secundum servi formam quam accepit, in qua forma non solum Patre sed etiam Spiritu Sancto, neque hoc tantum sed etiam se ipso minor inventus est, non se ipso qui fuit sed se ipso qui est quia forma servi accepta formam Dei non amisit...*¹⁰

Син Божији и једнак Оцу по *обличју Бога*, и који је мањи од Оца по *обличју слуге* које је примио, и у том обличју није мањи само од Оца већ и од Духа Светога, али не само то, већ се открива мањи и од самога себе. Не од самог себе какав је био већ од себе који јесте, који узевши обличје слуге није оставио обличје Бога...

Христово „мањи“ односи се на његово, у послању од Оца, преузето човештво у икономији. По својој божанској суштини он је једнак Оцу. Овде имамо говор о бићу у равни суштине – Христос је „мањи“ од Оца по својој људској природи, а једнак Оцу по својој божанској природи.¹¹

¹⁰ *De Trinitate* II, 1.2; PL 42, 845-846.

¹¹ Овакво, икономијско тумачење Августин развија и у *In Evangelium Ioannis tractatus* 78, 1-3; PL 35, 1835-1837, као и у *Sermo* 264, 4; PL 38, 1211-1212. За Августина, икономијско значење је првобитно значење текста. Како

Међутим, „мањи“ (односно да је Отац „већи“) има и своје богословско значење. У богословском значењу, израз „мањи“ односи се на једносуштност Оца и Сина, али коју (суштину) Син има *од Оца*. Дакле, израз „мањи“ би означавао да је Син *од Оца*. У истом одељку Августин даље пише:

...sunt tamen quaedam in divinis eloquiis ita posita ut ambiguum sit ad quam potius regulam referantur, utrum ad eam qua intellegimus minorem Filium in assumpta creatura, an ad eam qua intellegimus non quidem minorem esse Filium sed aequalem Patri, tamen ab illo hunc esse Deum de Deo, lumen de lumine. Filium quippe dicimus Deum de Deo; Patrem autem Deum tantum, non "de Deo". Unde manifestum est quod Filius habeat alium de quo sit et cui Filius sit; Pater autem non Filium de quo sit habeat sed tantum cui Pater sit. Omnis enim filius de patre est quod est et patri filius est; nullus autem pater de filio est quod est sed filio pater est.¹²

...ипак су неке од божанских речи тако формулисане да је нејасно на које се правило (тумачења) ваљаније односе. Да ли на оно по којем је Син мањи по преузетом створењу (људској природи), или оно по којем Син није мањи већ једнак Оцу, али је ипак он (Син) од њега (Оца) Бог од Бога, светлост од светлости. За Сина кажемо Бог од Бога; за Оца пак само Бог, не и „од Бога“. Овим се показује да Син има другог од којег јесте и коме јесте Син; Отац нема од Сина да јесте већ (Сина) којем јесте Отац. Сваки син јесте од оца оно што јесте и оцу је син; ни један пак отац није од сина то што јесте већ је сину отац.

Користећи своје конзистентне и прецизне богословске појмове, Григорије Богослов је по овом питању беспрекорно јасан. Богословска равна тумачења је неупитна:

τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ ὁμοίως μεῖζον καὶ ἴσον εἶναι τῶν ἀδυνάτων· ἢ δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μὲν ἐστὶ τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως;¹³

није могуће да је једно и и исто у истој ствари на исти начин веће и једнако.¹⁴ Није ли очигледно да се [израз] *већи* односи на узрок, а [израз] *једнак* на природу?

то истиче у наведеној *Беседи на Вазнесење*, то је порука која је упућена апостолима који су тада, још увек, у Христу видели само човека, те им он као човек и говори да је Отац *већи* од њега.

¹² *De Trinitate* II, 1.2; PL 42, 846.

¹³ Λόγος 30, 7; PG 36, 112 C.

¹⁴ Овде Григорије мисли на две, наизглед међусобно супротне тврдње – да је Син *једнак* Оцу и да је Отац *већи* од Сина. Одавде ће извести тумачење које укида привидну контрадикцију.

Такође, за Григорија постоји и икономијско тумачење, али му Григорије не придаје велики значај, сматрајући да не треба да чуди чињеница да је Бог *већи* од човека:

τὸ γὰρ δὴ λέγειν, ὅτι τοῦ κατὰ τὸν ἄνθρωπον νοουμένου μείζων, ἀληθὲς μὲν, οὐ μέγα δέ. τί γὰρ τὸ θαυμαστόν, εἰ μείζων ἀνθρώπου θεός;¹⁵

Говорити о овоме, имајући на уму [Христово] човештво, истинито је, мада није нешто велико [речено]. Јер, шта има чудно у томе да је Бог *већи* од човека?

Августин, са друге стране, такође помиње да постоје *два правила тумачења* реченице „Отац мој већи је од мене“. Најпре наводи икономијски, који смо горе већ срели, потом и други, богословски. По том другом правилу тумачења, израз да је Отац „већи“, односно да је Син „мањи“, не односи се на природу, као у првом, икономијском правилу тумачења. У богословском тумачењу, Син је по природи не мањи већ једнак Оцу, те се „мањи“ односи на чињеницу да је Син од Оца. Односно, Отац је „већи“ као онај који је први, начални, који даје биће Сину.

Контекст је антиаријански. Августин се овде концентрише на божанску суштину, јер оно што он жели јесте да, насупротив аријанству, покаже да Син јесте Бог, једнаке суштине са Оцем. У првом плану је истицање божанске суштине Сина, са разумљивим циљем – побијање аријанства. Оно што Августин овде објашњава је богословска равност и везано је за Синово *рођење* од Оца. Тежишно у излагању јесте да је Син „Бог од Бога“, односно да је исте суштине са Оцем. Израз „мањи“ односи се на то да Син своје *esse*, под којим се овде мисли то да Син *јесте* Бог, има *од другог (habeat alium)*, то јест од Оца. Но, *esse* Сина се не зауставља само ту, на причи о суштинској равности бића. Августин томе да Син од Оца јесте Бог неизоставно придружује и да *јесте* Син (*et cui Filius sit*).

Са друге стране, Отац нема другог од кога јесте. Овде се Отац показује као *начело*, односно *principium* Тројице. Августин жели да Оца поистовети са *Нерођеним*, управо оно што су спорили аријанци дајући Оцу икономијско значење а нерођеност приписујући божанској суштини. Августин *Оца* везује за богословље, показујући да његово *esse* није од

¹⁵ Λόγος 30, 7; PG 36, 112 D.

другога, са значењем да Отац јестује као *principium*, односно као извор бића Сина и то у обе равни бића. Од Оца Син јесте Бог, али јесте и Син. Међутим, ако пажљиво погледамо, онтолошка одређења Оца и Сина у овом одељку приметимо следеће. За Сина Августин каже да има другог, то јест Оца, *од кога јесте* и *од кога јесте Син*. Прво се односи на суштину, а друго на лични идентитет Сина. Обе равни бића Син има од Оца. Син од Оца јесте и Син и Бог. За Оца пак, Августин ће рећи да нема *од Сина да јесте*, али да има Сина коме *јесте Отац*. Прво се односи на божанску суштину. Божанска суштина има свој почетак у Оцу и она од њега релацијски јестује у Сину и Духу Светоме. То значи да Отац нема другог од којег има суштину, односно то да јесте Бог. Други део исказа односи се на лични идентитет Оца. Он има другог, Сина, коме *јесте Отац*. У том аспекту бића, Отац у односу бива Отац.

Два начина тумачења реченице „Отац мој већи је од мене“, икономијски и богословски, налазимо и у Августиновој *Беседи*:

Ergo hoc tenete: regulam vobis do, ut non expavescatis, quando dicit aliquid Filius, ubi videtur maiorem Patrem significare: aut ex persona hominis dicit, quia Deus homine maior est; aut ex persona geniti dicit, in honorem eius a quo genitus est. Plus non quaeratis: nam Deus Deum genuit, magnus aequalem genuit. Si Deus verum Deum non genuit, et magnus non aequalem genuit, monstrum genuit, non verum filium. Quia vero verum filium genuit, hoc est quod ipse ille quem genuit.¹⁶

Дакле, овако поступајте: дајем вам правило, да се не уплашите, када Син нешто каже тако да речено означава да је Отац већи [од Сина]. Тада говори или као човек, јер је Бог већи од човека; или пак говори као рођен, у част ономе од кога је рођен. Не испитујте даље: Бог је родио Бога, велики је родио једнаког. Ако Бог није родио истинитог Бога и ако велики није родио једнаког, чудовиште је родио а не истинитог сина. Јер, ако је родио истинитог сина, он [Син] је исти [=исте природе] као и онај који га је родио.

Два начина тумачења су: *ex persona hominis* и *ex persona genuit*. По првом, Син је по човештву мањи од Оца, јер је Бог *већи* од човека. По другом, Отац је *већи* не по природи, јер су у тој равни бића Отац и Син једнаки, већ је *већи* као родитељ у односу на рођено.

¹⁶ *Oratio XXX, 7; PG 36, 113 A.*

Дакле, Христово „мањи“ од Оца, које су аријанци користили да би доказивали створеност Сина и неједнакост његове суштине са Оцем, по Августину има своје икономијско али и богословско значење. Сходно томе, Августин ће новозаветне исказе који говоре о једнакости Оца и Сина, односно о томе да је Отац већи од Сина, разврстати са следећим егзегетским смислом:

- 1) Quaedam itaque ita ponuntur in Scripturis de Patre et Filio ut indicent unitatem aequalitatemque substantiae...¹⁷

Дакле, нешто је тако формулисано у Писму о Оцу и Сину да укаже на јединство и једнакост супстанције...

Ово би било искључиво богословље, везано за говор о једносуштности Оца и Сина. Новозаветна места која Августин наводи као пример су: „Ја и Отац једно смо.“ (Јн 10, 30) и „Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање што је Богу једнак.“ (Флп 2, 6).

- 2) Quaedam vero ita ut minorem ostendant Filium propter *formam servi*, id est propter assumptam creaturam mutabilis humanaeque substantiae...¹⁸

Нешто је заиста тако да покаже Сина мањим с обзиром на *обличје слуге*, то јест с обзиром на преузето створење [људску природу] и променљивост људске супстанције...

Ово је икономијска раван и директно побијање аријанског аргумента. Христологија је одговор аријанству да се „мањи“ не односи на биће Сина које има рођењем од Оца, односно на његову божанску суштину. Другим речима, „мањи“ се не односи на богословље, на говор о Христу као Богу, једносуштном Оцу, већ на икономију и у њој преузету људску природу. Дакле, суштина разликовања богословља и икономије је христологија – *Богочовек*. Она је била потребна, као одговор аријанству, да се преузета људска природа у оваплоћењу не би апсолутизовала и представљала као крајње онтолошко утемељење ипостаси Сина.

¹⁷ *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 846.

¹⁸ *Ibid.*

Новозаветна места која Августин наводи као пример су: „Отац мој већи је од мене.“ (Јн 14, 28), „Јер Отац не суди никоме, него је сав суд дао Сину.“ (Јн 5, 22) и у вези са претходним, „И даде му власт и да суди, јер је Син Човечији.“ (Јн 5, 27).

3) Quaedam porro ita ut nec minor nec *aequalis* tunc ostendatur sed tantum quod *de Patre* sit intimetur...¹⁹

Затим, нешто је тако да се не показује нити да је мањи нити да је једнак већ само да се опише да је *од Оца*...

Ово би такође било богословље, које обухвата говор о унутар тројичним односима. Глагол *intimo* који Августин користи, односи се на опис, говор, откривање нечега што је интимно и унутрашње. Наведено се тиче богословља, али пример који Августин наводи показује његово становиште да се богословље открива у икономији: „Син не може ништа чинити од себе него што види да Отац чини.“ (Јн 5, 19). Августин нам пружа тумачење у којем се види на који начин он повезује богословље и икономију, односно како икономија открива богословље:

...ut haec ideo dicta sint quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est; et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est de quo ipse est, id est de Patre; et ita videt Filius Patrem ut quo eum videt hoc ipso sit Filius . Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre, quam videre *Patrem*, aut aliud videre *operantem* quam pariter operari; sed ideo *non a se* quia non est a se, et ideo *quod viderit Patrem* quia de Patre est.²⁰

...да је ово зато тако речено јер је живот Сина непроменљив исто као што је и Очев, а ипак је од Оца; и неодвојиво је деловање Оца и Сина, али ипак је Сину такво деловање од онога од којег сам јесте, то јест од Оца; и Син тако познаје Оца да чиме га познаје тим истим је Син. За њега није друго бити од Оца, то јест родити се од Оца, него видети [познати] Оца, нити је друго видети онога који делује, од заједно деловати; због тога [Син] не делује од себе, јер није од себе, и зато [чини] што види од Оца јер је од Оца.

¹⁹ *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 846.

²⁰ *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 846-847.

Августин овде има на уму икономијско деловање Свете Тројице које је јединствено, мада лично и посебно. Видимо да Августиново тумачење иде у правцу да односи у икономијском деловању Оца и Сина открива њихов однос у богословском смислу – *Син не делује од себе* (икономија) *јер није од себе* (богословље). Чини оно *што види од Оца* (икономија) *јер је од Оца* (богословље).

Деловање Сина у икономији и биће Сина су у таквом односу да биће одређује деловање. Икономијска Тројица је условљена богословском. Ово не значи да је икономијско деловање нужно, односно да је, у неком оригеновском смислу, уткано у божанско биће као такво. Биће је потпуно независно од икономије. Икономија не одређује биће већ га открива, бивајући управљана њиме. Можемо видети и садржај тог откривења. Оно што се у икономији открива у вези богословља је поредак Тројице, однос између божанских лица у том поретку. У закључку трећег одељка ове књиге Августин ће рећи:

Ex hac ergo regula qua ita loquuntur Scripturae ut non alium alio minorem sed tantum velint ostendere quis de quo sit, nonnulli eum sensum conceperunt tamquam minor Filius diceretur...
...tenenda est et haec regula qua non minor Filius sed quod de Patre sit intimatur, quibus verbis non inaequalitas sed nativitas eius ostenditur.²¹

Дакле, из тог правила по којем Писма тако говоре не да су један од другог мањи већ да само желе да покажу ко је од кога, неки су тако схватили као да се каже да је Син мањи...
...држати се тог правила по којем није Син мањи него се открива да је од Оца, те да се оним речима не показује неједнакост већ његова рођеност.

Оно што икономија открива на плану богословља је *quis de quo sit* (ко је од кога). Августин одбацује аријанско тумачење, али и субординационизам међу православнима, јер ће поменути и „наше неуке“ (*nostri indoctiores*). Овде Августин јасно показује богословско тумачење Христових речи „Отац мој већи је од мене“, указујући да се казано односи на рођеност Сина. Односно, на то да је Отац *principium* Сина (Григорије Богослов ће рећи *αἰτία*, узрок).

Дакле, речи „Отац мој већи је од мене“, које су аријанци користили да би поткрепили своју тврдњу да је Син по суштини мањи од Оца, односно да је створење, за

²¹ *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 847.

Августина имају два значења. Једно значење је икономијско и тиче се *обличја слуге (forma servi)*, односно Христове у оваплоћењу преузете људске природе. Друго значење је богословско и тиче се Христовог *обличја Бога (forma Dei)*, по којем је он по суштини једнак Оцу, али је ипак *од Оца*. Односно, „Отац мој већи је од мене“ указује на *рођење (nativitas)* Сина од Оца.

2.3. *Nativitas* (рођење) и *missio* (послање) Сина

На бази христологије Августин разликује две равни које се стичу у Христовој личности. Његово вечно рођење од Оца (*natus*), што би био говор о његовом *forma Dei* или теологија и његово у времену послање од Оца и оваплоћење (*missus*), што би био говор о *forma servi* или икономија.

Истичући разликовање појмова *nativitas* и *missio*, у антиаријанском диспуту, Августин их доводи и у одређену везу из које се види његово схватање односа богословља и икономије.

У четвртој књизи *De Trinitate* налазимо следећи аријански аргумент који је умањивао Сина у односу на Оца, са циљем да покаже њихову суштинску неједнакост. Тај аргумент се односио на појам *послања (missio)* Сина, али и Духа Светога. Аријанци су тврдили да је Син „мањи“ од Оца зато што је *послан*. Онај који је послан, мањи је од оног који шаље. У одељку 20.27. Августин побија ову аријанску тврдњу, доводећи *послање* Сина у везу са његовим *рођењем* од Оца на следећи начин:

Si autem secundum hoc missus a Patre Filius dicitur, quia ille Pater est, ille Filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem Patri esse Filium et consubstantialem et coaeternum, et tamen a Patre missum Filium. Non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille Pater est, ille Filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a Patre est, non Pater a Filio...

... quia non secundum imparem potestatem vel substantiam, vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio. Verbum enim Patris est Filius, quod et Sapientia eius dicitur.²²

²² *De Trinitate* IV, 20.27; PL 42, 906.

Ако се пак оно „Син послан од Оца“ каже зато што је овај Отац а онај Син, то нас ни на какав начин не спречава да верујемо да је Син једнак Оцу, да му је једносуштан и савечан, а ипак да је Син послан од Оца. Не зато јер је онај већи а овај мањи, већ зато што је онај Отац а овај је Син; онај је родитељ а овај је рођени; [Отац] је онај од којег је тај који се шаље, [Син] је тај који је од оног који шаље. Син је наине од Оца, а не Отац од Сина...

...који [Син] није послан због неједнакости моћи или суштине, или нечега другог што у њему није једнако Оцу, већ зато што је Син од Оца, а не Отац од Сина. Наине, Син је Очева Реч, који се назива и његовом Мудрошћу.

Оно што Августин овде жели да истакне јесте да послање не чини Сина мањим од Оца. Односно, да послање не значи да Син није Бог, једосуштан и савечан Оцу. Августин овде жели да оповргне, да тако кажемо, читав спектар аријанских фракција. Од екстремних аријанаца, тзв. аномијаца, који су тврдили потпуну несличност Оца и Сина по суштини, па до умеренијих полуаријанаца и омиусијана, који су тврдили извесну сличност суштине Оца и Сина али су ипак Сина, у суштинској равни бића, сматрали мањим од Оца. Оно што је овде интересантно за наше питање односа богословља и икономије јесте Августинов одговор зашто је Син послат а не Отац. Дакле, Син се шаље не зато што је мањи по суштини од Оца, како аријанске фракције тврде, већ зато што је *од Оца*. За Оца се, иако се као личност открива у теофанијама, не каже да је послат јер:

Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat Sapientia quippe dicit, Ego ex ore Allissimi prodivi; et de Spiritu sancto dicitur, A Patre procedit: Pater vero, a nullo.²³

Нема оног од кога јесте, или из кога произлази, будући да Мудрост говори: Ја сам изашла из уста Свевишњег; и о Духу Светоме се каже: Од Оца произлази; Отац заиста ни од кога.

Из овога следи да икономијски однос Оца и Сина открива и њихов вечни однос: послање (*missio*) открива рођење (*nativitas*). Икономија открива вечни однос јер тај вечни однос Тројице, по Августину, условљава овакву икономијску слику. Тако, послање открива првог као Оца а другог као Сина, у смислу да је други од првога. Икономија не условљава биће

²³ *De Trinitate* IV, 20.28; PL 42, 907.

Тројице, нити на било који начин улази у појам божанског, унутартројичног бића. Икономија открива Тројицу и кроз икономију се спознаје богословље. Али, видимо у ком обиму се у икономији открива богословље. Открива се поредак Тројице: да постоји Први (Отац) који шаље, од којег је Други (Син), који је послат. Оно што *послање* (икономију) повезује са *рођењем* (богословљем) јесте оно *од Оца*, јер је икономија управљана унутрашњим односом Тројице. У одељцима 20.28. и 20.29. налазимо кључна Августинова појашњења реченог:

Ab illo ergo mittitur Dei Verbum cuius est Verbum; ab illo mittitur de quo natum est. Mittit qui genuit; mittitur quod genitum est...

...Non ergo eo ipso quo de Patre natus est missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo *Verbum caro factum*...²⁴

Од оног се дакле шаље Реч Божија чија је Реч; од онога се шаље од кога је рођена [Реч]. Шаље ко је родио [Реч]; шаље се што је рођено...

...Не каже се дакле самим тим што је Син рођен од Оца да је и послан, већ зато што се као Реч која је постала тело показао свету...

Ову везу *рађања* (*nativitas*) и *послања* (*missio*) Сина Августин поткрепљује речима Јеванђеља по Јовану: „Изађох од Оца, и дошао сам на свет“ (Јн 16, 28). Први део реченице, *изађох од Оца*, Августин тумачи као *рођење Сина од Оца* (богословље), а други део, *и дошао сам на свет*, као *послање Сина од Оца* (икономија). Видимо да Августин не само да разликује рођење и послање, већ рођење чини потпуно независним од послања (богословље од икономије) – *не каже се дакле самим тим што је Син рођен да је и послан*. Ово говори да је само *рођење* од Оца оно што Сина чини Сином. Послање нема онтолошког уплива у ономе да Син јесте Син. То поново показује да икономија не одређује биће Божије, односно не *одређује* већ *омогућује* богословље.

Овакву Августинову егзегезу која биће Сина потпуно ослобађа икономијске нужности (оног да Син јесте *да би* Бог кроз њега створио свет), треба ставити у контекст супротстављања аријанском поимању ипостаси Сина, по којем је он Божији инструмент

²⁴ *Ibid.*

стварања. За Августина само *рођење*, односно *произлажење* припада бићу, а *послање* припада нашем познању тог бића:

Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat.²⁵

Јер као што је Сину бити рођен од Оца бити, тако је и бити послан бити спознат да од њега [Оца] јесте. И као што Духу Светоме бити дар Божији јесте од Оца произлазити, тако је и бити послан бити спознат да од њега [Оца] произлази.

Дакле, *рођење* од Оца је биће Сина као *бити од Оца*, а његово *послање* је наше спознање да је он рођен, да *јесте* од Оца. Поново, икономија *не одређује* већ *открива* богословље.

2.4. Тумачење Јн 5, 19

Важан одељак у Августиновом опусу за разумевање теме односа богословља и икономије јесте и његово тумачење Јн 5, 19: *Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини; јер што Он чини, то исто чини и Син. У Свом Омилију на Јеванђеље по Јовану (In Evangelium Ioannis tractatus)* Августин је посветио приличан простор тумачењу овог јеванђелског одељка побијајући аријанско тумачење, по којем и ове речи указју да је Син *мањи* од Оца, односно да је створен.

Суштина Августиновог тумачење јесте у повезијању реченог са одељском Јн 1, 1-3, у којем се каже да *Логос беше у Бога, да Логос беше Бог* и да *све кроз њега постаде*. Надовезујући се на ове јеванђелске чињенице, Августин ће протумачити и одељак Јн 5, 19:

...quaeramus quemadmodum dictum sit: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*. Quaeramus, si digni sumus qui apprehendamus. Fateor enim, magna res est, ardua omnino, videre Patrem facientem per Filium, non singula opera facientem Patrem et Filium sed quodlibet opus Patrem per Filium, ut nulla opera fiant vel a Patre sine Filio, vel a Filio sine Patre: quia *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil...*

²⁵ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

*Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. Intende quod dixit, nisi quod viderit Patrem facientem. Praecedit visio, et sequitur effectio: videt enim ut faciat.*²⁶

...испитајмо са којим смислом је речено: *Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини*. Испитајмо, ако смо достојни да схватимо. Јер, исповедам да је то нешто савим велико и узвишено, видети да Отац дела кроз Сина, не да Отац и Син чине засебна дела, већ које год дело да чини Отац чини кроз Сина²⁷; ни једно дело није учињено било од Оца без Сина, било од Сина без Оца: *јер све кроз њега постаде и без њега ништа не постаде што је постало* (Јн 1, 3)...

Син не може ништа чинити сам од себе, него што види да Отац чини. Обрати пажњу шта је рекао, *него што види да Отац чини*. Виђење претходи а вршење следи: наимае, гледа да би делао.

Иницијатива у икономији припада Оцу, коју Син спроводи у дело: *виђење (visio)* претходи *извршењу (effectio)*. Син види од Оца, јер Отац претходи Сину, као његово начело. *Виђење* би требало разумети као *виђење иницијативе, замисли* која припада Оцу, док би *извршење* те замисли припадало Сину. Овде, дакле, поново имамо управљање икономијске слике кроз вечни однос Оца и Сина. Када кажемо *управљање икономијске слике вечним односом Оца и Сина*, тиме не мислимо да је сам икономијски садржај део вечног односа Оца и Сина, већ да је структура икономије управљана структуром вечног односа Оца и Сина. Син *гледа* од Оца а не Отац од Сина. Отац началствује у икономији, јер је Отац, а Син врши вољу Очеви, јер је Син – икономија иде од Оца кроз Сина јер живот Сину иде од Оца. Унутрашњим животом Тројице, по Светом Августину, управља се и ток односа Тројице у икономији.

На крају, издвојили бисмо следеће кључне ставове која Свети Августин има у односу богословља и икономије:

- Разликовање богословља и икономије темељи се на христологији, односно на разликовању две Христове природе, божанске и људске. Циљ овог разликовања је

²⁶ *In Evangelium Ioannis tractatus* 18, 6; PL 35, 1539.

²⁷ Августинов исказ да не постоје засебна дела (*singula opera*) Оца и Сина треба разумети у смислу да не постоје индивидуална, неповезана и међусобно независна дела. Међутим, то свакако не значи унитаризам на нивоу конкретности личног деловања Оца и Сина. Јер, није Отац тај који се оваплоћује већ Син. Дело је јединствено у смислу да Оцу припада воља да се Син оваплоти, а Сину припада вршење воље Очеви.

да се Христова „умањења“, на која су се аријанци позивали да би доказали тврдњу да је Син створење, тичу његове у икономији преузете људске природе.

- Не постоји условљавање богословља икономијом, јер је божанско биће независно од света. Икономија није нужност за Бога.
- Постоји условљеност икономије богословљем. Бог се као биће, као Тројица окреће икономији и у њој дела.
- Икономијски односи Тројице откривају њихово унутар тројично биће, у смислу поретка Тројице (ко је од кога).²⁸

3. Богословље и икономија по Светом Григорију Богослову

3.1. Христорологија – темељ разликовања богословља и икономије

Реч οἰκονομία је веома фреквентна у беседама Светог Григорија Богослова. Она, везано за Бога, означава божанску делатност ка свету и божанску промисао о свету. Када говори о икономији у односу са богословљем, Свети Григорије има на уму христорологију. Контекст разликовања богословља и икономије, односно божанске и људске природе Сина је супротстављање аријанству. У одељку 18. *Беседе XXIX*, Григорије ће рећи:

ἐνὶ δὲ κεφαλαίῳ, τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι, οὐδὲν δὲ χειρὸν εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι, εἶτα καὶ ὑψωθέντι, ἵνα σὺ τὸ τῶν δογμάτων σου σαρκικὸν καὶ χαμαιπετὲς καταλύσας μάθης ὑψηλότερος εἶναι, καὶ συνανιέναι θεότητι, καὶ μὴ τοῖς ὀρωμένοις ἐναπομένοις, ἀλλὰ συνεπαίρη τοῖς νοουμένοις, καὶ γινώσκης, τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.²⁹

Углавном, оно узвишеније припиши божанству и оној природи која је снажнија од страдања и тела. Оно пак ниже [припиши] састављеном, ономе који се ради тебе унизио и оваплотио, да не изговорим нешто ниже, и очовечио се, а затим се узвисио. Да би ти, порушивши оно

²⁸ Мартин Вајс истиче Августиново разликовање „Тројице по себи“ и „спољашњих релација Тројице према свету“, те на основу овога тврди да бисмо Августина могли сматрати „оцем разликовања између онога што данас зовемо „иманентна“ и „икономијска“ Тројица“. М. Wisse, *Trinitarian Theology beyond Particioation*, 51-52.

²⁹ Λόγος 29, 18; PG 36, 97C.

што је у твојим догматима телесно и приземно, научио се да будеш узвишенији, да са Богом одеш горе, да не останеш на видљивој већ да се са њим уздигнеш ка умном, те да сазнаш која се реч односи на природу [=Христово божанство], а која пак на икономију [=Христово човештво].

Овај одељак Григоријеве беседе представља кључни одговор на питање наше теме односа богословља и икономије. Оно што је суштина Григоријеве намере јесте одбрана Христовог божанства од аријанства. Дакле, мишљења смо да Богослов нема намеру да у разликовању богословља и икономије, у овој беседи, доводи у везу иманентне и икономијске односе Свете Тројице, већ да укаже да Христос, као оваплоћени Бог, има две природе – божанску и људску.

Како бисмо ово детаљније и јасније показали, кроз анализу структуре *XXIX беседе (Прва о Сину)*, сагледаћемо потпуни контекст поменуте Григоријеве намере у раздвајању богословља и икономије. Приступимо контекстуализацији основне поруке која гласи – умањења на која се позивају аријанци, тичу се Христове људске природе, односно икономије, али не и његове божанске природе.

Беседа има укупно 21 одељак. У одељку 1. Григорије показује против чијег учења је беседа усмерена. Говори да су то они који Духа Светога „не поштују, али ми му се клањамо“. Реч је, дакле, у аријанцима, присталицама Евномија у Цариграду. Григорије најављује структуру беседе. Она има два дела. У првом се износе властити ставови, а у другом се побијају ставови противника (аријанаца).

У одељку 2. Григорије започиње своје богословље говорећи о божанској монархији. Оно што је занимљиво за питање којим се овде бавимо јесте да Григорије *Оца и Сина и Светога Духа* повезује са *Нерођеним, Рођеним и Искођеним*. Ово је јасно против аријанског схватања. Поновимо, *Нерођени* и *Рођени* и *Искођени* су за аријанство ознаке суштине. *Нерођени* је Бог, а *Рођени* и *Искођени* су створења. Име *Отац* је за аријанство акцидент божанском бићу, које *нерођени Бог* испољава у икономији.

У одељку 3. говори о савечности Сина и Духа Светога са Оцем. Григорије ће за Оца рећи οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν (не беше када не беше). Ово је алузија на познату аријанску конструкцију која се односила на ипостас Сина - ἦν ὅτε οὐκ ἦν (беше када не беше). Овим се *Отац* из аријанске акциденталности и икономије помера у говор о иманентном бићу Бога. Вечни *Отац* подразумева и вечног *Сина* и *Духа Светога*. То значи да се *међусобна*

односност три ипостаси из аријанске икономијске равни, у којој *нерођени Бог* бива *Отац* свом првоствореном *Сину*, кроз којег потом ствара осталу творевину, премешта у говор о именентном бићу Тројице. *Тријадологија* бива *теологија*. Даља Григоријева аргументација иде у том правцу – да Сина и Духа Светога постави у вечну раван са Оцем, односно да укаже на истоветност њихове божанске суштине. Отац је *начело* (ἀρχή) и *узрок* (αἴτιον), што значи да су Син и Дух Свети од њега, иако не и после њега. У даљем излагању Григорије се концентрише на ипостас Сина. Григоријев труд је усмерен на критику аријанског става, те на извођење ипостаси Сина из ктисиологије и његово увођење у теологију. То ће и бити основ разликовања богословља и икономије.

У одељку 4. и 5. Григорије продубљује појам божанског рођења, у смислу да га изводи из категорије времена и телесности, указујући и на његову апофатичност. Односно, појам божанског рођења потпуно одваја од појма посталости, које су аријанци сматрали за синониме.

Од 6. до 8. одељка дискутује о аријанском питању – да ли је рођење Сина нужно или вољно.

У одељку 9. Григорије даље говори о вечности божанског рађања, одговарајући на следеће аријанско питање – да ли је Отац родио некога ко је постојао или некога ко није постојао.

Оно што је заједничко свим овим аријанским питањима јесте тежња да се Отац и Син у онтолошком смислу раздвоје, односно да се биће Сина поистовети са посталошћу и да говор о Сину остане ктисиологија.

Од 10. до 12. одељка Григорије говори, насупротив аријанству, да се појмови *нерођени* и *рођени* не односе на суштину. У контексту једносуштности Оца и Сина, рећи ће да Син није мањи од Оца због тога што није без узрока као Отац. На другом месту (одељак 15.) Григорије ће рећи да је Отац *већи* од Сина у смислу да му је узрок. Нема контрадикције између ова два Григоријева става. У првој тврдњи Григорије има на уму једну суштину Оца и Сина, те у том аспекту бића Син није мањи већ једнак Оцу. У другој тврдњи, има на уму лично узроковање Сина од стране Оца, те у том аспекту бића „*већи*“ указује на узрок.

У одељцима 13. и 14. Григорије дискутује о новом аријанском постављеном питању са старим смислом, у вези рођења Сина – ако је непостало није ни довршено, а ако се завршава онда је и почело.

У одељку 15. Григорије тумачи Христове речи: „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14,28). Наводи да се „већи“ односи на узрок (ὅτι τῷ αἰτίῳ μείζων ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ), а да је погрешно аријанско тумачење узрочности као оне која подразумева другост природе, односно да је Отац по природи већи од Сина (προσλαβόντες τὴν τὸ δὲ αἴτιον φύσει πρότασιν, ἔπειτα τὸ μείζων τῇ φύσει συνάγωγσιν).

У одељку 16. Григорије разматра следећа аријанска питања у вези термина *Отац*. Да ли је *Отац* име за суштину или дејство? (Ὁ πατήρ, φησιν, οὐσίας, ἢ ἐνεργείας ὄνομα;). Свети Григорије примећује замку ових аријанских питања, јер њихова конструкција већ прејудицира одговор. Јер, ако би Отац био име за суштину, онда би то значило да је Син име друге суштине (εἰ μὲν οὐσίας φήσομεν, συνθησομένους ἕτεροούσιον εἶναι τὸν υἱόν). Уколико би се име Отац односило на божанско дејство или енергију, то би поново значило да је Син, као дело тог дејства, створење а не пород Оца (εἰ δὲ ἐνεργείας, ποίημα σαφῶς ὁμολογήσοντας, ἀλλ' οὐ γέννημα). Григоријев одговор је да Отац није име нити за суштину, нити за дејство већ за *однос* Оца са Сином или Сина са Оцем (ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα).

Као што видимо, сва ова аријанска питања која Свети Григорије наводи у својој беседи имају исти циљ – да сведу Сина на створење. Отуда Григоријева намера кроз читаву беседу јесте једна – да одбрани учење да је Син Бог, једнаке суштине са Оцем. То даље значи да и Отац престаје да бива икономијско име *Нерођеног*, као однос Бога према посталом Сину кроз којег ствара свет, како су сматрали аријанци. И управо ће, у контексту те намере да истакне савечност и једносущност Сина са Оцем, Свети Григорије разликовати говор о Христу као Богу од његовог деловања у икономији у којој преузима људску природу. Другим речима, Григорије ће говорити о христологији, правећи разлику између две природе у Христу.

Тако, у одељку 17. навешће библијска сведочанства која потврђују божанство Сина. Григорије као сведочанство божанства Сина наводи богословске али и икономијске изразе и описе који се односе на ипостас Сина:

- Богословље: τῆς θεός, τῆς λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἡ ἀρχή (Бог, логос, који је у почетку, који је са почетком, почетак). Библијске референце су: Јн 1, 1; Пс 109, 3 и Ис 41, 4.

- Богословље: υἱὸς μονογενής (Син јединородни). Библијска референца: Јн 1, 18.
- Иконимија: ὁδός, ἀλήθεια, ζωή, φῶς (пут, истина, живот, светлост). Библијске референце: Јн 14, 6 и Јн 8, 12.
- Богословље: σοφία, δύναμις (мудрост, сила). Библијска референца: 1 Кор 1, 24.
- Богословље: ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, εἰκόν, σφραγίς (сјај, обличје, икона, потврда). Библијске референце: Јев 1, 3; Прем 7, 26; Јн 6, 27.
- Богословље и икономија: κύριος, βασιλεύς, ὁ ὢν, ὁ παντοκράτωρ (господ, цар, онај који јесте, сведржитељ).³⁰ Библијске референце: Пост 19, 24; Пс 44, 7 и Отк 1, 4-8.

Позивајући се на библијска сведочанства Григорије на крају овог одељка извлачи закључак којим негира аријанско „беше када не беше“ (Сина):

οὐ γὰρ ἦν ὅτε ἄλογος ἦν, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐ πατήρ, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐκ ἀληθής, ἢ ἄσοφος, ἢ ἀδύνατος, ἢ ζωῆς ἐνδεής, ἢ λαμπρότητος, ἢ ἀγαθότητος.³¹

Јер не беше када [Отац] беше без Логоса, нити беше када није био Отац, нити беше када није био истинит, или без мудрости, или без силе, или жељан живота, или сјаја, или доброте.

У одељку 18. Григорије наводи библијске изразе и описе који умањују Сина у односу на Оца, а који су искључиво икономијски, односно тичу се у оваплоћењу преузете људске природе Христа:

τὸ θεός μου καὶ θεὸς ὑμῶν, τὸ μείζων, τὸ ἔκτισε, τὸ ἐποίησε, τὸ ἡγίασεν. εἰ βούλει δέ, καὶ τὸ δοῦλον, καὶ τὸ ὑπήκοον· τὸ δέδωκε, τὸ ἔμαθε, τὸ ἐντέταλται, τὸ ἀπέσταλται, τὸ μὴ δύνασθαι ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν, ἢ λέγειν, ἢ κρίνειν, ἢ δωρεῖσθαι, ἢ βούλεσθαι. ἔτι δὲ καὶ ταῦτα, τὴν ἄγνοιαν, τὴν ὑποταγήν, τὴν εὐχήν, τὴν ἐρώτησιν, τὴν προκοπήν, τὴν τελείωσιν. πρόσθετες, εἰ βούλει, καὶ ὅσα τούτων ταπεινότερα, τὸ ὑπνοῦν, τὸ πεινῆν, τὸ κοπιᾶν, τὸ δακρῦειν, τὸ ἀγωνιᾶν, τὸ ὑποδύεσθαι. τάχα δ' ἂν ὀνειδίσεις καὶ τὸν σταυρόν, καὶ τὸν θάνατον.³²

³⁰ Сва ова имена су икономијска, изузев ὁ ὢν. Међутим, отачка егзегеза те старозаветне теофаније је учинила да тај израз поприми богословско значење. Изворно, у самом библијском контексту, израз има икономијско значење – Ја сам онај који ћу бити ту (са својим изабраним народом).

³¹ Λόγος 29, 17; PG 36, 97A.

³² Λόγος 29, 18, PG 36, 97AB.

Бог мој и Бог ваш, већи, начини, створи, посвети. Ако хоћеш даље, то су и слуга, послушан, даде, научи, заповеђено му је, послан је, сам од себе не може ништа чинити, или говорити, или судити, или даривати, или хтети. Ево још и ово, незнање, подвргавање, молитва, питање, напредовање, довршење. Додај, ако хоћеш, још ниже од овога, спавање, глад, умор, плакање, страх од смрти, скривање. Брзоплето ћеш приговорити и крсту и смрти [Христовој].

Ако сада погледамо Григоријева позивања на Библију у одељцима 17. и 18. можемо приметити да богословска места, али и нека икономијска указују на Христову божанску природу. Са друге стране, на његову људску природу указују искључиво икономијска места. Са тим значењем разликовања две природе у Христу Григорије ће у својој беседи употребити реч *икономија*. Коначно, долазимо до заокруженог контекста пасуса који смо цитирали на почетку ове анализе. Издвајамо кључне делове на којима можемо учити Григоријев смисао разликовања богословља и икономије:

τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι (оно узвишеније припиши божанству) – богословље;
τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ (оно пак ниже [припиши] састављеном) – икономија.

Ово наше уочавање разликовања богословља и икономије унутар христологије, Свети Григорије потврђује у завршном делу горе цитираног пасуса. Горње две тврдње су у директној мисленој вези са следеће две:

καὶ γινώσκης, (да сазнаш):

τίς μὲν φύσεως λόγος, (која се реч односи на природу) – говор о Христовом божанству, богословље;

τίς δὲ λόγος οἰκονομία (а која се реч односи на икономију) – говор о људској природи Христа, што Григорије овде подразумева под икономијом.

Смисао овог разграничења и разликовања јесте да се Христово умањење у *икономији* не може узимати као потпора аријанском претварању говора о Сину у говор о створеном. Свети Григорије одмах у одељку 19. даље указује на христологију као богословско-икономијски говор, односно говор о Богу који постаје човек, не престајући да буде Бог:

Οὗτος γὰρ ὁ νῦν σοι καταφρονούμενος, ἦν ὅτε καὶ ὑλὲρ σὲ ἦν· ὁ νῦν ἄνθρωπος καὶ ἀσύνθετος ἦν.
ὁ μὲν ἦν, διέμεινεν· ὁ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν. ἐν ἀρχῇ ἦν ἀναιτίως· τίς γὰρ αἰτία θεοῦ; ἀλλὰ καὶ

ὑστερον γέγονε δι' αἰτίαν... ο διὰ μέσου νοῦς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός· ἐπειδὴ συνανεκράθη θεῶ... ἐγεννήθη μὲν, ἀλλὰ καὶ ἐγεγέννητο..³³

Онај којег ти сада не цениш, беше када и изнад тебе беше. Тај који је сада човек беше и несастављен. Остао је што беше, узео је што не беше. У почетку беше безузрочан, јер шта је узрок Бога? Али, потом настаде са узроком [поводом]... Који се посредством ума сјединио са телом, постао човек, доњи [на земљи] Бог, пошто се [човек] сјединио са Богом... Родио се, али и бејаше рођен...

О Христу као Богу и човеку Свети Григорије наставља да говори и у одељку 20. и потом закључује своју *Трећу теолошку беседу*.

У овој беседи реч οἰκονομία Григорије је употребио са циљем да означи деловање Сина Божијег у његовој људској природи. У том смислу је раздвојио икономију од богословља како би указао на различитост Христових природа. Односно, како би указао да је онај који у икономији страда по својој људској природи, јесте и нестрадални Бог, једне суштине са Оцем. У овом контексту, став да се икономија не може изједначавати са богословљем може имати само значење да се Христово човештво не може узети као крајње онтолошко одређење Сина. Крајњи говор о Сину не може бити ктисиологија већ теологија. Дакле, разликовање теологије и икономије односи се првенствено на разликовање две природе у Христу. То даље говори да икономија не одређује оно што Син коначно јесте, ни у једној равни бића (личност и суштина). У равни суштине, Син је Бог, једносуштан Оцу а не створење. Такође, говори и да Отац није икономијски појам, однос који Бог има у икономији, већ вечни однос који Отац има са Сином, независно од икономије.

Интересантан је прилог који Григорије приписује Сину – безузрочан (ἀναίτιως). Григорије у тријадологији Оца назива узроком Сину и Духу Светоме и ту Син свакако да није ἀναίτιως. Међутим, у горњем пасусу је израз *узрок* употребљен у смислу *разлога* или *повода*. Безузрочан значи да у ипостаси Сина, у његово рођење од Оца, није онтолошки уткано оно *да би свет био створен*. У аријанском говору о Сину ово *да би свет био створен* стоји као *разлог* или *узрок* самог постојања Сина. У својој *Догматској песми* Григорије ће ово аријанско схватање ипостаси Сина, као оруђе Бога и његове намере да створи свет,

³³ Λόγος 29, 19; PG 36, 100A.

упоредити са чекићем у рукама ковача - Χαλκεὺς ὡς ῥαιστῆρα πονησάμενος δι' ἄμαξαν³⁴ (као ковач који изради чекић да би направио кола). Дакле, у том смислу, да Сина ослободи нужне везе са светом, односно са икономијом, Григорије ће за њега рећи да је ἀναίτιως.

Исту поруку из ове беседе аријанству ће Свети Григорије упутити и у *Догматској песми*:

Κεῖνη δὲ χθονίην μορφὴν ἐρικυδέα τεύχειν,
Ἦν, σοί γ' εὐμενέων, μορφώσατο ἄφθιτος Υἱός.³⁵

Немој због тих смртних пројава да не поштујеш божанство,
Јер онај који прославља то обличје [човека],
Беше вечни Син, који је, из љубави према теби, узео обличје [човека].

Основна порука је да се својства људске природе Христа у икономији не узимају као аргумент ставу да је Син створење. То нам Григорије поручује и у горе анализираној беседи у оквиру које прави разлику између *говора о икономији* (λόγος οἰκονομίας) и *говора о (божанској) природи* (φύσεως λόγος). Свети Григорије нам овде није рекао ништа у вези односа између *богословске Тројице* и *икономијске Тројице*. Односно, да ли из односа Тројице у икономији можемо или не можемо извучити закључке о вечним односима Тројице. Свети Григорије јесте указао на независност бића Сина од икономије. Сходно томе, и Оца је као однос са Сином из икономије извео у теологију. Све то указује на независност Бога у односу на свет и икономију, али нам још увек не даје одговор на питање – да ли односи Тројице у икономији откривају њихове вечне, иманентне односе.

3.2. Γεννᾶ με и Ἔκτισε μέ

У даљем истраживању односа богословља и икономије код Светог Григорија Богослова окрећемо се његовој *Четвртој теолошкој беседи* или *Другој о Сину*. На почетку беседе Свети Григорије се осврће на суштину реченог у претходној, *Првој беседи о Сину*.

³⁴ Ἐπὶ θεολογικά, PG 37, 405A.

³⁵ Ἐπὶ θεολογικά, PG 37, 408A.

Као суштину реченог у беседи Григорије ће навести управо оно што смо и закључили да је основни смисао његовог разликовања богословља и икономије:

τὰς μὲν ὑψηλοτέρας καὶ θεοπρεπεστέρας φωνὰς προσνειμάντες τῇ θεότητι, τὰς δὲ ταπεινοτέρας καὶ ἀνθρωπικωτέρας τῷ νέῳ δι' ἡμᾶς Ἀδὰμ καὶ θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἀμαρτίας...³⁶

Оне узвишеније и Богу доличније речи приписали смо божанству, а оне униженије и више људске, ради нас новоме Адаму и Богу, који је због [нашег] греха страдао...

Закључили смо да је суштински смисао разликовања богословља и икономије разликовање две природе у Христу. У даљем истраживању продубићемо овај уочени смисао и истражићемо однос икономије и богословља – да ли однос Тројице у икономији открива и њихов иманентни однос.

Са већ изнетим смислом разликовања богословља и икономије Свети Григорије ће разликовати библијске изразе, приписане Христу - Γεννᾶ με (Прем 8, 25) и Ἔκτισε μέ (Прем 8, 22). Свети Григорије жели овим да оповргне аријанско позивање на Прем 8, 22 као аргумент тврдњи да је Син створење. Горње библијске изразе Григорије ће довести у везу са појмом αἰτία на следећи начин:

ἀλλ' ἔστω τοῦ σωτῆρος αὐτοῦ, τῆς ἀληθινῆς σοφίας, ὁ λόγος... τί τῶν ὄντων ἀναίτιον; θεότης. οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει θεοῦ· ἢ τοῦτο ἂν εἴη θεοῦ πρεσβύτερον. τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἦν δι' ἡμᾶς ὑλέστη θεός, αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντως ἡμᾶς. τί γὰρ ἕτερον;³⁷

Нека је реч о самом Спаситељу и истинитој Мудрости [говори о Прем 8, 22 и 25]... Шта је од постојећег безузрочно? Божанство. Јер, нико не може рећи да постоји узрок Бога; јер би онда тај узрок био старији од Бога. Али, шта је узрок човештву, што га ради нас Бог беше преузео? Свакако, наше спасење. А шта би друго било?

Као и у претходној беседи, Свети Григорије Богу приписује безузрочност (ἀναίτιον). Поновимо, ἀναίτιον овде има значење да Богу, као биће, не претходи ништа, Бог је вечан. Са друге стране, Бог у икономији постаје човек и тај божански акт има *узрок*, односно *разлог*

³⁶ Λόγος 30, 1, PG 36, 104C.

³⁷ Λόγος 30, 2; PG 36, 105B.

– спасење људског рода. То преузето човештво, Христова људска природа, имајући *узрок* или *разлог*, има и свој почетак. И само ту би могло важити оно аријанско „беше када не беше“. Следствено томе, са једне стране вечност и безузрочност божанске природе и са друге стране временитост и узрокованост људске природе Сина, Свети Григорије ће повезати са изразима из Премудрости Соломонових. Ἐκτισε μέ је икономијски говор и односи се на Христову људску природу:

ἐπειδὴ τοίνυν ἐνταῦθα καὶ τὸ Ἐκτισε καὶ τὸ Γεννᾶ με σαφῶς εὐρίσκομεν, ἀπλοῦς ὁ λόγος. ὁ μὲν ἂν μετὰ τῆς αἰτίας εὐρίσκωμεν, προσθῶμεν τῇ ἀνθρωπότητι· ὁ δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναίτιον, τῇ θεότητι λογισώμεθα. ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν Ἐκτισεν εἴρηται μετὰ τῆς αἰτίας; Ἐκτισε γάρ μέ, φησιν, ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ...³⁸

Обзиром да тамо [у Прем 8, 22 и 25] јасно налазимо и *Створи ме* и *Роди ме*, кључ тумачења је једноставан. Оно што налазимо да је са узроком, припишимо човештву, а што је једноставно и безузрочно урачунајмо божанству. Зар *Створен* није речено са узроком [разлогом]? Јер, каже, *Створи ме почетком путева својих за дела своја...*

Γεννᾶ με се тиче богословља и односи се на Христову божанску природу:

τὸ δὲ Γεννᾶ με χωρὶς αἰτίας· ἢ δεῖξόν τι τούτῳ προσκείμενον. τίς οὖν ἀντερεῖ λόγος, κτίσμα μὲν λέγεσθαι τὴν σοφίαν κατὰ τὴν κάτω γέννησιν, γέννημα δὲ κατὰ τὴν πρώτην καὶ πλεον ἄληπτον;³⁹

Роди ме је изван узрока; или објасни шта му је претходило. Заиста, која ће се реч успротивити да се за Мудрост каже да је створење због оног нижег [на земљи] рођења, а да је [Очев] пород због оног првог и потпуно неизрецивог [рођења]?

Уочавамо богословско-икономијску разлику коју бисмо могли да упоредимо са оном код Светог Августина, између *nativitas* (рођење) и *missio* (послање) Сина. Оба оца јасно разликују ове две равни говора о Сину. Међутим, поставља се питање односа ове две равни говора. Наиме, питање односа богословља и икономије. Код Августина смо јасно видели став да икономија (*missio*) открива богословље, односно открива да је Син *од Оца* (*nativitas*).

³⁸ Λόγος 30, 2, PG 36, 105B.

³⁹ Λόγος 30, 2; PG 36, 105C.

Августин јасно истиче да се у икономији Син шаље, а не Отац, зато што је Син од Оца. Кроз аналогију *речи и дела* Августин је јасно истакао да икономија није нужна, али је условљена иманентним бићем Тројице. У даљој анализи истражићемо да ли овакво довођење у везу богословља и икономије постоји и код Светог Григорија Богослова.

3.3. εὐδοκία и ἐνέργεια

У одељку 3. *Четврте теолошке беседе* Григорије ће говорити о христологији као сотириологији која се збива у јединству човека са Богом у Христу. Наставиће да јасно указује на две природе у Христу, на говор о њему као *слузи* (δοῦλον) и као *Сину Божијем* (παῖδα θεοῦ).⁴⁰ Излагање у наведеном одељку Свети Григорије завршава речима:

γέγονε γὰρ ταῦτα ἐνεργείᾳ μὲν τοῦ γεννήματος, εὐδοκίᾳ δὲ τοῦ γεννήτορος.⁴¹

све се догодило дејством онога који је рођен и благовољењем онога који је родио.

Овде видимо да икономија започиње од Оца, његовим благовољењем (εὐδοκία). Ту вољу Оца Син извршава, њему припада дејство (ἐνέργεια). Међутим, да ли εὐδοκία и ἐνέργεια, као такви, откривају да је онај који благоволи Отац, а онај који по том благовољењу делује Син? Односно, да ли Оцу у икономији припада εὐδοκία зато што је Отац, а Сину ἐνέργεια зато што је од Оца, односно зато што је Син? Такав закључак, видели смо, извлачи Свети Августин. Горе цитиране речи Светог Григорија, за сада, не дају нам довољно простора да изведемо такав закључак. Григорије указује на делатности у икономији *оног који је рођен* и *оног који је родио*, али из горње реченице не видимо да он из тих делатности изводи богословске закључке.

3.4. Аналогија ум и реч

Ипак, да је икономија у извесној вези са богословљем, можемо видети при крају ове беседе Светог Григорија, у одељку 20:

⁴⁰ Λόγος 30, 3; PG 36, 105C.

⁴¹ Λόγος 30, 3; PG 36, 105D.

Δοκεῖ γάρ μοι λέγεσθαι υἱὸς μὲν, ὅτι ταῦτόν ἐστι τῷ πατρὶ κατ' οὐσίαν; καὶ οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ κάκειθεν. μονογενὴς δέ, οὐχ ὅτι μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ μονοτρόπως, οὐχ ὡς τὰ σώματα. λόγος δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος: οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφές, καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν.⁴²

По мом мишљењу, каже се Син зато што је једнак Оцу по суштини; и не само то, већ је и оданде [од Оца]. Јединородни је не само зато што је један из једног, већ и зато што је на јединствен начин, а не као тела. Реч је зато што се према Оцу односи на начин као реч према уму; не само због бестрашћа при рођењу, већ и због јединства [са Оцем] и навештавања [Оца].

У цитираном одељку нарочито нам је интересантна аналогија коју наводи Свети Григорије. Син се назива Реч зато што има однос према Оцу као реч према уму. Аналогија је слична оној коју смо видели код Светог Августина. Сличне су у смислу онога што говоре о ипостаси Сина, односно Речи (Логоса). Августин је говорио да је само Син постао тело управо зато што је Реч Божија. Јер, реч је та која испољава и саопштава оно што је садржај ума. Аналогно, Син у икономији испољава, саопштава, дејствује оно што је садржај воље Очеве. Свакако, воља Оца и Сина је једна, али она Сину долази од Оца. У том смислу, теологија управља икономијом. Икономија прати *онтолошку структуру* тријадологије.

Сличан закључак видимо и код Светог Григорија. Син се према Оцу односи као реч према уму. То значи да Син, као Реч Очева, исказује и сведочи Оца, аналогно као што реч исказује садржај ума. Приметимо да у низу богословских описа односа Оца и Сина Свети Григорије уплиће и икономију. Израз τὸ ἐξαγγελτικόν (изражајно, оно што навештава)⁴³ је икономијски. Син у икономији навештава Оца. Са друге стране, Реч (λόγος) је богословски израз и односи се на другу личност Свете Тројице, као вечну божанску ипостас, сходно Јеванђељу по Јовану: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (Јн 1, 1).

Са овим сада можемо повезати изразе из претходно цитиране реченице Светог Григорија. Син навештава Оца, значи да дејство (ἐνέργεια) спроводи вољу (εὐδοκία) која му

⁴² Λόγος 30, 20; PG 36, 128D-129A.

⁴³ G.W.H. Lamp, „ἐξαγγελτικός“, *A Patristic Greek Lexikon*, 489.

у поретку претходи. Односно, дејство (ἐνέργεια) исказује и показује вољу (εὐδοκία), Син исказује и сведочи Оца. Дејство (ἐνέργεια) је узроковано вољом (εὐδοκία), јер је Син од Оца. Ово је, мишљења смо, смисао Григоријеве аналогије одношења речи према уму и Сина према Оцу. Из реченог бисмо закључили да су икономијске улоге Оца и Сина диктиране њиховим иманентним односом, у смислу поретка Тројице који се открива у икономији.

То значи, да Оцу припада благовољење, зато што је благовољење прво, а Отац јесте први, аналогно као што ум и мишљење претходе речи. Сину припада дејство, зато што дејство следује за благовољењем, као оно које од њега потиче, а Син јесте од Оца. Ово би значило да је и по Светом Григорију икономија управљана иманентним животом Тројице. Односно, да икономија открива однос и поредак Тројице.

Дакле, оно што би био откривењски садржај икономије у вези богословља није све оно што икономија садржи. На пример, страдање Христово, као такво, не указује на његову ипостас у богословском смислу. Другим речима, страдање као такво не може се довести у везу са онтолошким одређењем његове вечне ипостаси и са иманентним животом Тројице. Међутим, то да он врши вољу Очеви, да је исказује и показује, открива га као Сина, односно као Реч Очеви, аналогно као што дејство открива вољу, односно као што реч исказује ум и оно мишљено. Бог у икономији делује ипостасно, оним како јесте, окрећући свој ипостасни живот ка творевини – од Оца, кроз Сина у Духу Светоме. Да бисмо детаљније поткрепили ову тезу анализираћемо даље однос икономије и богословља код Светог Григорија Богослова.

3.5. Икономијски и иманентни односи Свете Тројице

У даљој анализи икономије и богословља, односно икономијских и иманентних односа Свете Тројице, задржаћемо се на још неколико одељака из Григоријеве *Четврте теолошке беседе (Друга о Сину)*. Кроз анализу желимо да додатно поткрепимо две тезе које смо у претходном делу рада већ навели. Прва је да под разликовањем богословља и икономије Свети Григорије на уму има првенствено разликовање две Христове природе. И друга, да из икономијских односа Оца и Сина долази до богословских закључака.

У одељку 8. Свети Григорије анализира изразе Бог и Отац у односу на Христа. Ту поново јасно наилазимо на основни смисао раздвајања богословља и икономије. Оба израза

Свети Григорије разумева као односне, с тим што се једно односи на икономију а друго на богословље:

Θεὸς δὲ λέγοιτο ἄν, οὐ τοῦ Λόγου, τοῦ ὀρωμένου δέ· πῶς γὰρ ἂν εἶη τοῦ κυρίως θεοῦ θεός; ὥσπερ καὶ πατήρ, οὐ τοῦ ὀρωμένου, τοῦ λόγου δέ. καὶ γὰρ ἦν διπλοῦς· ὥστε τὸ μὲν κυρίως ἐπ' ἀμφοῖν, τὸ δὲ οὐ κυρίως, ἐναντίως ἢ ἐφ' ἡμῶν ἔχει. ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν θεός, οὐ κυρίως δὲ πατήρ.⁴⁴

Хтело се рећи Бог, не као да је Бог Речи [Логосу], већ видљивоме [Христу као човеку]; јер, како да буде Бог ономе ко је заправо Бог? Баш као што и Отац није Отац видљивоме већ Речи [Логосу]. [Христос] пак беше двострук. Зато му је од два [израза] један у строгом смислу, а други није, док за нас важи супротно. Нама је Бог, Бог у строгом смислу речи, док Отац није у строгом смислу речи.

Израз Отац би био искључиво богословски, док је израз Бог икономијски. Дакле, Отац је Отац Сину, а Бог је творевини, у строгом смислу говорећи. Григорије раздваја ове две равни израза Бог и Отац како би објаснио њихово одношење према Христу, као Богочовеку. Свети Богослов даље наставља:

καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ ποιεῖ τοῖς αἰρετικοῖς τὴν πλάνην, ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίζευξις, ἐπαλλαττομένων τῶν ὀνομάτων διὰ τὴν σύγκρασιν. σημεῖον δέ· ἡνίκα αἱ φύσεις δίστανται, ταῖς ἐπινοίαις συνδιαιρεῖται καὶ τὰ ὀνόματα. Παύλου λέγοντος ἄκουσον· Ἴνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατήρ τῆς δόξης. Χριστοῦ μὲν θεός, τῆς δὲ δόξης πατήρ. εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφοτέρον ἔν, ἀλλ' οὐ τῆ φύσει, τῆ δὲ συνόδῳ τούτων.⁴⁵

И то је оно што код јеретика твори смутњу – повезивање имена, која се смењују због њиховог сједињења [=због тога што се у ипостаси Сина сједињују две природе, божанска и људска]. Показатељ овога је да када се природе узимају раздвојено, онда се са њима одвојено мисли и о именима. Чуј Павла који каже: *Да Бог Господа нашег Исуса Христа, Отац славе...* (Еф 1, 17). Христу је Бог, а слави је Отац. Обоје [Христос и слава] су један [Син, једна ипостас], али не природом, већ њиховим заједништвом [у једној ипостаси].

⁴⁴ Λόγος 30, 8; PG 36, 113AB.

⁴⁵ Λόγος 30, 8; PG 36, 113AB. Речи у заградама у преводу су наше појашњење.

Видимо, по Светом Григорију, имена која приписујемо Богу, укључујући и то име – Бог су односна. Свакако, Свети Григорије ће рећи да је Бог (ὁ θεός) име за суштину (τῆς οὐσίας ὀνόματα).⁴⁶ Међутим, име као означитељ има односни карактер. У контексту односа са Христом, који горе наводи Свети Григорије, Бог је Бог Христу у смислу да у однос поставља две суштине. Са једне стране је Бог, а са друге стране је Христос, с обзиром на његову људску природу. Дакле, релацијски карактер имена огледао би се у томе да значи другост, односно различитост једне суштине у односу на другу: Бога у односу на човека.

Оно што Григорије даље чини, противно аријанству, јесте да се однос Бога према Христу ту не завршава. Односно, из овог да је Бог, Бог Христу не може се извући закључак да је Син (само) створење. И овде је сада поново онај моменат када Григорије разликује божански икономијски акт од богословља. Да је Бог, Бог Христу односи се на икономију, на у њој преузету људску природу Сина. У тој, икономијској равни однос Бога и Христа је однос Бога и човека. Међутим, име Отац је богословски термин и означава вечни однос Оца према Сину, потпуно независно од икономије. Раван бића у којој се, како Свети Григорије каже, смењују имена одношења две Христове природе јесте личност, ипостас Сина. У њему се имена (односне реалности две природе у Христу према Богу) уједињују у једно.

Проблем аријанства у њиховом свођењу Сина на ктисиологију, јесте у томе што су апсолутизовали његову људску природу. Односно, што су апсолутизовали икономију. Та аријанска апсолутизација икономије не огледа се у томе што они нису разликовали богословље од икономије када је у питању говор о Сину. Апсолутизација значи да су ипостас Сина потпуно искључили из богословља. Григоријева корекција огледа се у томе што је показао да реч о Сину не подразумева само говор о његовој људској природи. Наиме, Син *беше двострук* (ἕν διπλοῦς). Та двострукоост се сједињује у једну ипостас, те је о једном могуће говорити и као о Богу и као о човеку. Говор о Богу Сину је богословље, а говор о Христу човеку је икономија. Међутим, ово је значило и једну потпуно другачију онтологију од оне аријанске. То да Син *беше двострук* (ἕν διπλοῦς) остаје потпуно контрадикторно једној онтологији која биће изједначава искључиво са суштином. „Повезивање имена“ могуће је тек ако је личност (као *communicatio idiomatum*) укључена у говор о бићу и то на такав начин да представља његову темељну инстанцу. У контексту разликовања богословља и икономије та темељна инстанца бића – личност, припада богословљу. Та

⁴⁶ Λόγος 30, 18; PG 36, 128A.

инстанца бића уједињује и све оно што се тиче две равни – богословље и икономију, Христово божанство и Христово човештво.

Од одељка 17. Свети Григорије наводи „имена“ Бога у којима можемо уочити да се једна тичу божанског иманентног бића (богословље) а друга његовог односа према свету (икономија). У првом реду, Григорије на уму има ипостас Сина, када говори о Богу, јер је циљ и контекст свега казаног побигање аријанског учења о Сину као створењу. Уопште узевши, према речима која се приписују Богу, Свети Григорије ће заузети јасан апофатички став:

Ἀρκτέον δὲ ἡμῖν ἐντεῦθεν. τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον... οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἐπνευσεν ὄλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς κειχώρηκεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν. ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν, ἀμυδρὰν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν.⁴⁷

Морамо почети од тога да је Божанство неименљиво... Нити је неко још успео да сав ваздух удахне, нити је неки ум целокупну божанску суштину успео да у себе смести, или да је реч обухвати. О њему [Богу] цртамо сенке на основу онога што је око њега, од једног друго састављамо нејасну и слабу замисао.

Формулација да о Богу цртамо нејасне слике на основу онога што је *око њега* (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν) не односи се само на то да Богу приписујемо појмове и изразе који потичу из искуства створеног света - ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. *Око њега* представља и божанску делатност. То значи да су божанска *имена* углавном икономијског порекла. За израз *Бог* (θεός) Григорије ће пружити етимологију која указује на икономијско порекло израза. Именица долази од глагола *хитати*, *односно палити* (ἀπὸ τοῦ θέειν, ἢ αἴθειν), што Свети Григорије повезује се икономијом:

διὰ τὸ ἀεικίνητον καὶ δαπανητικὸν τῶν μοχθηρῶν ἔξεων, καὶ γὰρ πῦρ καταναλίσκον ἐντεῦθεν λέγεται, ἀλλ' οὐκ τῶν πρὸς τι λεγομένων ἐστί, καὶ οὐκ ἄφετος...⁴⁸

⁴⁷ Λόγος 30, 17; PG 36, 125B.

⁴⁸ Λόγος 30, 18; PG 36, 128A.

Зато је у непрестаном покрету и уништава слабе склоности, због чега се и назива „огњем који прождире“, што се каже односно а не апсолутно...

Исто важи и за име *Господ* (ὁσπερ καὶ ἡ Κύριος φωνή), да је и оно икономијског карактера. Међутим, Григорије ће нагласити да ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλω συνδεδεμένον (ми истражујемо природу којој биће припада по себи, а не у вези са другим).⁴⁹ Дакле, божанско *бити* (εἶναι) није у односу са светом. Његово εἶναι је независно од икономије. Ово говори да икономија не може условљавати богословље у онтолошком смислу. Са друге стране, да ли икономија открива богословље представља сасвим друго питање.

3.6. Божанска имена τῆς ἐξουσίας и τῆς οἰκονομίας

У одељку 19. Свети Григорије ће божанска имена поделити у две групе. Једна која се односе на власт (τῆς ἐξουσίας) а друга на домострој, икономију (τῆς οἰκονομίας).⁵⁰ У имена власти Григорије наводи: сведржитељ (ὁ παντοκράτωρ), цар (ὁ βασιλεύς), господ (ὁ κύριος) и саваот (σαβαώθ).

У имена икономије Свети Григорије убраја име Бог (ὁ θεός), као Бог спасења, освете, мира, оправдања, Аврама, Исака и Јакова... (ἢ τοῦ σώζειν, ἢ ἐκδικήσεων, ἢ εἰρήνης, ἢ δικαιοσύνης, ἢ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ).

Као што видимо, иако је Свети Григорије направио разлику између *икономије* и *власти* Бога, сва ова имена тичу се икономије или Божијег домостроја и односа према свету. Односно, икономија овде нема значење домостројног односа Тројице са циљем да је стави наспрам њеног вечног, иманентног живота или богословља.

Наведена икономијска имена Бога Свети Григорије сматра заједничким за сва три лица Свете Тројице. Затим, долази до њихове властитости, до говора који искључиво припада иманентном животу Тројице, до богословља:

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Λόγος 30, 19; PG 36, 128B.

μὲν οὖν ἐστὶ κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα. ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, πατήρ· τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος, υἱός· τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προϊόντος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.⁵¹

Дакле, сва су та имена заједничка божанству. За онога који је беспочетан властито је [име] Отац, за онога који беспочетно рођен властито је [име] Син, за онога који је нерођено изашао, или који потиче, властито је [име] Дух Свети.

У одељку 20. говори о именима која се односе на Сина, почевши од самог имена Син, Јединорођени и Реч. То место смо већ горе цитирали и на њега се егзегетски осврнули у претходном одељку рада. Имена која се ту помињу су такође богословска, тичу се самог онтолошког статуса ипостаси Сина.

3.7. Богословска и икономијска својства ипостаси Сина

У наставку овог одељка Свети Григорије ће даље наводити библијска имена која се односе на ипостас Сина. Ту сада улазимо у катафатичку област, у позитивно додељивање својстава ипостаси, која (својства) су углавном икономијског карактера:

Син је *мудрост* (σοφία) – јер је знање божанских и људских стварности (ὡς ἐλιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπινων πραγμάτων). Име означава богословско али и икономијско својство ипостаси Сина. Знање божанских ствари била би равна богословља, а знање људских стварности равна икономије. Међутим, ако је знање и о једном и о другом оно које преноси свету, својство поприма искључиво икономијски карактер.

Син је *снага* (δύναμις) – као онај који заједно чува оно што је постало (ὡς συντηρητικὸς τῶν γενομένων). Овде имамо икономију.

Син је *истина* (ἀλήθεια) – јер је по природи једно а не мноштво (ὡς ἓν, οὐ πολλὰ τῆ φύσει). Ово име Григорије везује за Бога по себи. У духу античке философије, поистовећује истину са *једним*, односно са простом, несложеном божанском суштином. Дакле, ово је богословско својство.

⁵¹ Λόγος 30, 19; PG 36, 128C.

Син је *икона* (εἰκὼν) – јер је једносуштан Оцу и он је од Оца, а не Отац од њега (ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ’ οὐκ ἐκ τούτου πατήρ). Иконичност Сина, јасно, односи се на богословље, на његов вечни однос са Оцем и једносуштност Оца и Сина.

Син је *светло* (φῶς) – јер је просветљење душама (ὡς λαμπρότης ψυχῶν). Поново однос ипостаси Сина према људском роду, икономија.

Син је *живот* (ζωή) – јер је светлост и сапостојање и бивствовање сваке разумне природе (ὅτι φῶς, καὶ πάσης λογικῆς φύσεως σύστασις καὶ οὐσίωσις). Икономија.

Син је *праведност* (δικαιοσύνη) – јер разделяјује по заслуги (ὅτι τοῦ πρὸς ἀξίαν διαρέτης). Икономија.

Син је *посвећење* (ἀγιασμός) – јер је чистоћа (ὡς καθαρότης). Икономија.

Син је *искупљење* (ἀπολύτρωσις) – јер нас ослобађа од наших грехова којима смо доле држани (ὡς ἐλευθερῶν ἡμᾶς ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας κατεχομένους). Такође, икономија.

Као што видимо, од набројаних имена која се односе на ипостас Сина само три се могу разумети као богословска, односно као она која говоре о божанству Сина мимо његовог односа према творевини. Сва остала имена су јасно икономијска. Међутим, разлика коју Свети Григорије жели да истакне није она између иманентног бића Сина и његовог дејства у икономији. У одељку 21, осврћући се на горе наведена имена која се приписују ипостаси Сина, Григорије жели да укаже на две Христове природе:

Таῦτα μὲν οὖν ἔτι κοινὰ τοῦ τε ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τοῦ δι’ ἡμᾶς. ἃ δὲ ἰδίως ἡμέτερα καὶ τῆς ἐντεῦθεν προσλήψεως...⁵²

Дакле, сва она [имена] су заједничка ономе који је изнад нас и који је ради нас. Међутим, има и оних [имена] која су посебно наша и, сходно томе, онога што је узето...

Горе наведена имена припадају ономе који је изнад нас и који је ради нас (τοῦ τε ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τοῦ δι’ ἡμᾶς). Овим Свети Григорије указује на Христову божанску природу, на Христа као Бога – и у *иманентном* и у *икономијском* смислу. Под именима која су наша, односно онога што је у оваплоћењу узето, Свети Григорије наводи имена *човек* (ἄνθρωπος), *Син*

⁵²Λόγος 30, 21; PG 36, 132B.

човечији (υἱὸς ἀνθρώπου), Христос (Помазаник) (Χριστὸς), пут (ὁδὸς), врата (θύρα), пастир (ποιμήν), и др. Ова имена се односе на ипостас Сина с обзиром на његову људску природу. Дакле, разлика коју Свети Григорије Богослов прави јесте Христос као Бог и Христос као човек. Закључак беседе недвосмислено указује на такав смисао анализираних разлике:

ἔχεις τὰς τοῦ υἱοῦ προσηγορίας, βιάδιζε δι' αὐτῶν, ὅσαι τε ὑψηλαί, θεικῶς, καὶ ὅσαι σωματικά, συμπλαθῶς...⁵³

Имаш називе за Сина. Приступи им, онима који су узвишени, као божанским, а оним који су телесни као састрадавајућим [људским]...

3.8. Икономија као откривење Свете Тројице

Испитајмо сада и следећу тезу, да икономија у одређеном смислу указује на богословље. Односно, да из деловања Тројице у икономији долазимо до извесних закључака о божанском бићу као таквом.

У анализираној беседи Свети Григорије ће тумачити неколико новозаветних цитата, која говоре о икономији. Основна намера му је да укаже на већ познату дијалектику Христовог божанства и човештва. Дакле, нешто је казано с обзиром на његову божанску, а нешто с обзиром на његову људску природу.

Нама се овде занимљива тумачења два новозаветна места, у одељцима 10, 11. и 12. беседе. У њима можемо приметити везу између икономије и богословља. Први новозаветни цитат је: „Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини; јер што Он чини, то исто чини и Син.“ (Јн 5, 19). Свети Григорије се ослања на икономијско деловање Сина. Једнакост чињења Оца и Сина доводи у икономији у везу тако да Оцу припада замисао а Сину чињење замишљеног - ἢ δῆλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ λόγος (зар није јасно да Отац показује замисли тих дела, а да их Син савршава).⁵⁴ Речено је потпуно истог значења са реченицом Светог

⁵³ Λόγος 30, 21; PG 36, 133A.

⁵⁴ Λόγος 30, 11; PG 36, 117A. Код Светог Августина (види одељак 2.4.), у тумачењу истог јеванђелског стиха, имали смо сличан став: *виђење (visio)* претходи *извршењу (effectio)*. Тумачење је слично, мада је већа јасноћа Григоријевог изражајне прецизности неспорна. И Августин, као и Григорије, говори *извршењу/дејству* које везује за Сина. Међутим, ипак му недостаје изражајна прецизност за личну делатност Оца у овом конкретном

Григорија коју смо раније поменули: γέγονε γὰρ ταῦτα ἐνεργείᾳ μὲν τοῦ γεννήματος, εὐδοκίᾳ δὲ τοῦ γεννήτορος.⁵⁵ (све се догодило дејством онога који је рођен и благовољењем онога који је родио.) Ово икономијско деловање Сина по благовољењу Оца као темељ има иманентни однос Оца и Сина. Син чини оно што Отац чини јер,

πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστίν· ὡς ἔμπαιβιν τὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός· οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά. ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ υἱῷ παρὰ τοῦ πατρός.⁵⁶

Све што има Отац, то припада и Сину; као и обрнуто, све што припада Сину то је и Очево; нема тамо засебног, јер је све заједничко. Будући да им је и само биће заједничко и исте части, с тим што је оно [заједничко биће, суштина] Сину од Оца.

Овај богословски део Свети Григорије доводи у везу са икономијским деловањем Оца и Сина, где Син чини оно што види да Отац чини (Јн 5, 19). Једна воља припада иманентном животу Тројице и као таква се манифестује и у икономији. Дакле, не садржај воље (икономијски садржај), већ постојање једне воље као такве. Гледано у другом смеру, следовање Сина вољи Оца у икономији открива нам јединство воље као такве у иманентној Тројици.

На јединство воље иманентне Тројице указује и следећи новозаветни цитат: „Јер сам сишао с неба не да творим вољу своју, него вољу Оца, који ме посла.“ (Јн 6, 38). Свакако, реч је о икономијској улози Сина. Свети Григорије вољу Очевој коју Христос следи везује за његово божанство.⁵⁷ Другу Христову вољу, ону која „није сасвим једнака божанској“, Григорије приписује Христовој људској природи – „Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова.“ (Мт 26, 39). Христову вољу која се икономијски манифестује као послушност Оцу Свети Григорије доводи у везу са иманентном Тројицом на следећи начин:

икономијском смислу, коју Григорије прецизира као *замисао дела* и тиме јасно разликује од *савршавања дела* које припада Сину. Наспрам тога, Августин није довољно изражајно јасан у именовану личне посебности икономијског деловања, док са друге стране инсистира на јединствености деловања Оца и Сина. Сматрамо да је ова недовољна изражајна прецизност Августина довела неке тумаче до закључка да он у икономији заступа унитарност деловања, то јест да умањује конкретност (различитост) личног икономијског дејства божанских личности у икономији. О овој теми више говоримо даље у раду, у одељку 4.2. у поглављу *Биће као личност и суштина*.

⁵⁵ Λόγος 30, 3; PG 36, 105D.

⁵⁶ Λόγος 30, 11; PG 36, 116C.

⁵⁷ Λόγος 30, 12; PG 36, 117C.

ἐπεὶ δὲ ὡς παρὰ τοῦ προσλαβόντος ὁ λόγος, τοῦτο γὰρ τὸ κατεληλυθός, οὐ τοῦ προσλήμματος, οὕτως ἀπαντησόμεθα. οὐχ ὡς ὄντος ἰδίου τοῦ υἱοῦ θελήματος παρὰ τὸ τοῦ πατρός, ἀλλ' ὡς οὐκ ὄντος ὁ λόγος· ἴν' ἢ τοιοῦτον τὸ συναγόμενον· Οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τὸ ἐμὸν τοῦ σοῦ κεχωρισμένον, ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, ὧν ὡς μία θεότης, οὕτω καὶ βούλησις.⁵⁸

Будући да се речено [мисли на Јн 6, 38] односи на оног који је узео [људску природу], због чега је и сишао доле [на земљу], а не припада узетоме [људској природи], одговорићемо следеће. Није реч о томе да Син има засебну вољу, спрам оне Очево, већ да је [засебне воље] нема. Зато, значење је следеће: не да вршим своју вољу, јер нема мојег одвојеног од твојег, већ је моје и твоје заједничко. Јер, бивајући једно божанство имамо и једну вољу.

Говор о једној вољи Тројице, веза воље, природе и ипостаси, јесте говор о Богу *ad intra*, богословље.

Видимо да Свети Григорије икономијско дејство ипостаси Сина узводи до иманентног бића Тројице. Христова послушност Оцу, једна воља са њим, јесте акт његове вечне ипостаси и његовог бића једносуштног Оцу. Ту једносуштност, у којој је садржана и једна воља, Син вечно ипостазира. И ту вечну ипостазираност једне суштине и, следствено томе једне воље Син манифестује у икономији. На тај начин, повратно, икономија открива конкретне аспекте богословља. Свети Григорије нам овде показује откривење једносуштности и са њом везане једне воље Свете Тројице. Другим речима, то што Син има једну и исту вољу са Оцем у икономији, има везе са вечним бићем Оца и Сина. То не чини икономију нужном, нити је онтолошки уводи у само биће Бога већ је (икономију) показује као ону у којој се слободно манифестује и открива унутрашњи живот Тројице. Јер, Син нема једну вољу са Оцем само у икономији. Та једна воља у икономији представља израз вечног јединства Оца и Сина, њихову јединосуштност и вечно имање једне воље као такве. Из тог разлога икономија има одређени откривењски потенцијал који омогућује Светом Григорију да из икономијске послушности Христа Оцу долази до закључака који строго припадају богословљу – учење о једној суштини и једној вољи Свете Тројице.

⁵⁸ Λόγος 30, 12; PG 36, 117D-120A.

У даљој анализи Григоријевог одношења икономије према богословљу осврнућемо се и на његову *Беседу XXXVIII (На Богојављење)*. Након што је говорио о Богу са философског аспекта, Свети Григорије ће направити разлику између онога што је говорио и онога што ће даље говорити у беседи. Наиме, разлику између богословља и икономије:

Ταῦτά μοι περὶ Θεοῦ πεφιλοσοφήσθω τανῦν. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ ταῦτα καιρὸς, ὅτι μὴ θεολογία τὸ προκείμενον ἡμῖν, ἀλλ' οἰκονομία.⁵⁹

Ето то би, за сада, било наше философско размишљање о Богу. Но сада није време за више од тога, јер пред нама је реч не о богословљу, него о домостроју спасења (икономији).⁶⁰

Међутим, Свети Григорије ће даље наставити да говори о Богу – о тријадологији. Испреплетано са тријадологијом, говориће и о икономији, односно о домостроју спасења. Очигледно је да је горњу разлику између богословља и икономије направио како би од остатка беседе раздвојио говор о философским појмовима који су у вези са божанством (свагда бивајући, вечност, бексрајност). Могли бисмо рећи да је наведеним изразима у беседи раздвојио природну теологију од говора о икономији и у њој откривеном Богу, Светој Тројици.

3.9. Рођење и послање

Оно што је за наше истраживање у овој беседи занимљиво налази се у одељцима 14. и 15. беседе. У одељку 14. Свети Григорије упућује већ нам добро познату критику аријанству које је ипостас Сина сводило на створење због његове икономијске делатности:

Πρὸς ταῦτα τί φασιν ἡμῖν οἱ συκοφάνται, οἱ μικροὶ τῆς θεότητος λογισταί... Τοῦτο ἐγκαλεῖς Θεῶ, τὴν εὐεργεσίαν; Διὰ τοῦτο μικρὸς, ὅτι διὰ σὲ ταπεινός;⁶¹

⁵⁹ Λόγος 38, 8; PG 36, 320B.

⁶⁰ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 52.

⁶¹ Λόγος 38, 14; PG 36, 328A.

Шта ће нам рећи клеветници, горке рачуници Божанства... Зар за добротинство оптужујеш Бога? Зар је зато он мали што је ради тебе смирен?⁶²

Свети Григорије идентично контексту и смислу у претходно анализираној беседи износи учење о Богочовеку. У одељку 15. на интересантан начин доводи у везу Христово послање од Оца са вечним односом Сина према Оцу:

Ἀλεστάλη μὲν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος διπλοῦς γὰρ ἦν... εἰ δὲ καὶ ὡς Θεός, τί τοῦτο; Τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς, ἀποστολὴν εἶναι νόμισον, ἐφ' ὃν ἀναφέρει τὰ ἑαυτοῦ, καὶ ὡς ἀρχὴν τιμῶν ἄχρονον, καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν εἶναι ἀντίθεος. Ἐπεὶ καὶ παραδεδοσθαι λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν παραδεδωκέναι γέγραπται· καὶ ἐγγέρεθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀνειληφθαι, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν ἀνεστακέναι, καὶ ἀνεληλυθέναι πάλιν. ἐκεῖνα τῆς εὐδοκίας, ταῦτα τῆς ἐξουσίας. Σὺ δὲ τὰ μὲν ἐλαττοῦντα λέγεις, τὰ ὑποῦντα δὲ παρατρέχεις· καὶ ὅτι μὲν ἔπαθε, λογίζῃ· ὅτι δὲ ἐκῶν, οὐ προστίθης.⁶³

А јесте био послан [од Оца), али као човек, јер беше двострук... А ако је и као Бог (био послан), шта с тим? Послање сматрај као благовољење Очево, на кога (он као Син) упућује све своје, поштујући (га) као надвремено начело, а и да не буде сматран за противбожнога. Јер се каже и да је био предан (на смрт), али је написано и да је сам себе предао; и да је васкрснут од Оца и узнет (на небо), али и да је сам себе васкрсао и узишао опет (Оцу). А ти говориш само оно што умањује (Христа), а прескачеш оно што (га) узвисује. И то да је страдао то рачунаш, а да је слика (Очева) то не додајеш.⁶⁴

Видимо икономијске улоге Оца и Сина – благовољење и послање. Син у икономији врши вољу Очево. Икономија креће од Оца ка Сину и тај икономијски однос, или да је боље назовемо, ту икономијску структуру, Свети Григорије доводи у везу са иманентном односом Оца и Сина. Син извршава Очево благовољење јер он као ипостас упућује све своје на Оца, поштујући га као своје начело. Другим речима, икономија креће благовољењем Оца јер Отац јесте начело и иманентне Тројице. На извештан начин, структурни односи у икономији управљани су структуром иманентног живота Тројице. Свети Григорије

⁶² Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 58.

⁶³ Λόγος 38, 14; PG 36, 328C-329A.

⁶⁴ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 59.

примењује конзистентан егзегетски приступ као и у аналогiji коју смо испред анализирали – да се Син односи према Оцу као реч према уму.

3.10. Паралеле са Светим Августиним

По нашем мишљењу, овде постоји сличност у тумачењу са оним које смо срели код Светог Августина. Поновимо ради поређења. Свети Августин ће рећи:

... quia non secundum imparem potestatem vel substantiam, vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio. Verbum enim Patris est Filius, quod et Sapientia eius dicitur.⁶⁵

...који [Син] није послан због неједнакости моћи или суштине, или нечега другог што у њему није једнако Оцу, већ зато што је Син од Оца, а не Отац од Сина. Наиме, Син је Очева Реч, који се назива и његовом Мудрошћу.

Такође, поновимо и тумачење да се за Оца, за разлику од Сина и Духа Светога, не каже да је послан јер,

Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat Sapientia quippe dicit, Ego ex ore Allissimi prodivi; et de Spiritu sancto dicitur, A Patre procedit: Pater vero, a nullo.⁶⁶

Нема оног од кога јесте, или из кога произилази, будући да Мудрост говори: Ја сам изашла из уста Свевишњег; и о Духу Светоме се каже: Од Оца произилази; Отац заиста ни од кога.

Додуше, Свети Григорије Богослов нам није овако јасно и експлицитно повезао иманентне односе Тројице са односима у икономији. Ипак, његов горњи став да Син делује у икономији по вољи Очевој бива зато јер је Син свим својим бићем управљен ка Оцу, као свом начелу, разумевамо као везу икономијских са иманентним односима Тројице.

⁶⁵ *De Trinitate* IV, 20.27; PL 42, 906. Види фусноту 17.

⁶⁶ *De Trinitate* IV, 20.28; PL 42, 907.

4. Појам слободе у икономији

4.1. Икономија као слободни акт божанског откривења

Ако прихватимо овакву егзегезу, то не доводи у питање слободу божанског деловања у икономији, нити творевину чини нужном.⁶⁷ У икономији Бог открива своје биће и чини богословље могућим. Божанску слободу у икономији разумевамо као апсолутно одсуство нужности и било какве принуде да свет као Божија креација постоји. Онтолошки, Отац као начело Сина и Духа Светога потпуно је као Отац независан од свог икономијског својства *благовољења*. Такође, рођеност Сина од Оца потпуно је независно од његовог икономијског својства *деловања*. Међутим, у икономији, која је слободни акт Свете Тројице, божанске ипостаси показују своје иманентне односе. Слобода Свете Тројице у икономији је слобода нераскидиве заједнице три божанске личности, а не слобода једне ипостаси у односу на друге две. Отуда је Светом Григорију могуће да са једне стране говори да Син врши вољу Очеу у икономији зато што је Отац његово начело. Ово на први поглед изгледа као „логичка принудност“.⁶⁸ Са друге стране, Свети Григорије ће рећи:

καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δέχεται καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι· οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν (ἄτρεπτον γὰρ), ἀλλ' ὃ οὐκ ἦν προσλαβὼν (φιλόανθρωπος γὰρ), ἵνα χωρηθῆ ὁ ἀχώρητος, διὰ μέσης σαρκὸς, ὁμιλήσας ἡμῖν, ὡς παραπετάσματος· ἐπειδὴ καθαρὰν αὐτοῦ τὴν θεότητα φέρειν, οὐ τῆς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ φύσεως.⁶⁹

И Син Божији пристаје да постане и назове се Син Човечији; не мењајући оно што је био – јер је непроменљив, него примајући [на себе] оно што није био – јер је човекољубив, да би

⁶⁷ Питање слободе и нужности у односу богословске и икономијске Тројице посебно наглашава митрополит Јован Зизијулас. Кључно питање које митрополит поставља у вези са икономијским својствима божанских ипостаси је следеће: „Да ли Свети Дух и Логос у својим ипостасима вечно имају таква својства, или их попримају по икономији ради нас, то је веома танано и веома значајно питање.“

Уколико бисмо икономијска својства приписали богословској Тројици, то би по митрополиту водило до следећег закључка: „...тада бисмо морали рећи да све оно што Бог јесте у свом вечном постојању – на пример то да је Логос – преноси и на своју икономију. На тај начин доспевамо до икономије која је принудна.“ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 163.

⁶⁸ Митрополит Зизијулас се не би сложио са оваквим нашим ставом. По њему односи божанских ипостаси у икономији (њихова својства), нису у вези са вечним, иманентним односима Свете Тројице и у томе се огледа њихова слобода. У противном, ако јесу, онда би то, по митрополиту, значило „логичку принудност“. Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 164.

⁶⁹ Λόγος 38, 13; PG 36, 349A.

несместиви постао сместив, и кроз тело, као кроз завесу, сјединио се са нама; јер није својствено створеној природи да поднесе његово чисто божанство.⁷⁰

Син „пристаје“ али свакако не у смислу постојања избора између две опције – пристанка и непристанка. Јер, Син нема индивидуалну слободу, као слободу од Оца. То смо јасно видели и у Григоријевом појашњењу да οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά⁷¹ (нема тамо засебног, јер је све заједничко). Тако је и једна воља и једна слобода. Пројаве те једне воље и једне слободе у икономији се показују као ипостасно различите – Отац благоволи, Син прихвата и врши вољу Очево. Отац је онтолошко начело Сина и Духа Светога, отуда и воља има почетак у њему. Сходно томе и икономијски акт започиње од Оца. Зато је Отац онај који благоволи и шаље, а Син онај који бива послан и који дела.

4.2. Заменљива и непокретна својства Тројице

Осврнимо се још једном на то како Свети Григорије говори о икономијским својствима Свете Тројице. У горе цитираној *Беседи на Просветљење*, о Светој Тројици Григорије ће рећи:

Ἦμῖν δὲ, εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα· τοῦ ἐξ οὗ, καὶ δι' οὗ, καὶ ἐν ᾧ, μὴ φύσεις τεμνόντων (οὐδὲ γὰρ ἂν μετέλιπτον αἱ προθέσεις, ἢ αἱ τάξεις τῶν ὀνομάτων), ἀλλὰ χαρακτηριζόντων μιᾶς καὶ ἀσυχίτου φύσεως ιδιότητος.⁷²

„А нама је један Бог Отац, од којег је све, и један Господ Исус Христос, кроз којег је све“, и један Дух Свети, „у којему је све“. А речи „од којег“, и „кроз којег“, и „у којем“ нису те које раздвајају природе – јер ти (слоговни) предлози не би (иначе) били заменљиви, нити су поредак имена, него карактеришу својства (лица) једне и несливене природе.⁷³

⁷⁰ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 78.

⁷¹ Λόγος 30, 11; PG 36, 116C.

⁷² Λόγος 38, 12; PG 36, 348A.

⁷³ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 76.

Овде видимо да Свети Григорије наводи речи апостола Павла (1Кор 8, 6). То су својства Оца и Сина и Светога Духа која се показују у икономији. Оно што Свети Григорије жели да каже у вези са њима је да различита својства не указују на различите природе. Свакако, мотив је познат, отклон од аријанства. Григорије ће рећи да речено представља својства једне природе, односно три ипостаси једне, божанске природе. Међутим, важан детаљ представља и Григоријева констатација да су наведена својства *заменљива*. То значи да не припадају божанским ипостасима у неком онтолошком смислу, већ да се она (својства) испољавају у икономији. Јер, Григорије ће у наставку навести пример како се наведена својства односе и само на Христа: „Јер је од њега и кроз њега и за њега све.“ Са друге стране, у наставку беседе, Свети Григорије ће говорити о *непокретним својствима* (ιδιότης ἀκίνητος) божанских ипостаси:

Πατήρ ὁ πατήρ, καὶ ἄναρχος· οὐ γὰρ ἐκ τινος. Υἱὸς ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἄναρχος· ἐκ τοῦ Πατρὸς γάρ... Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προῖον μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ ὑικῶς δὲ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς· εἰ δεῖ τι καὶ καινοτομῆσαι περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἔνεκεν. Οὔτε τοῦ Πατρὸς ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν· οὔτε τοῦ Υἱοῦ τῆς γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου... ἢ γὰρ ιδιότης ἀκίνητος. Ἦ πῶς ἂν ιδιότης μένοι, κινουμένη καὶ μεταλίπτουσα;⁷⁴

Отац је Отац, и беспочетан је, јер није ни од кога. Син је Син, и није беспочетан, јер је од Оца... Дух Свети је истински Дух, производећи од Оца, али не синовски, јер се не рађа, него исходећи, ако већ треба да нешто ново кажемо о именима, јасноће ради. Нити је Отац одступио од нерођености зато што је родио; нити је Син [одступио] из рођења зато што је од нерођеног... Јер је својство [сваког божанског лица] непокретно. Јер, како би својство остало, кад би било покретано и прелазило [у друго]?⁷⁵

Свети Григорије нигде у својим богословским списима није експлицитно раздвојио икономијску од богословске Тројице, у смислу да је јасно истакао да се односи Тројице у икономији ни на какав начин не могу доводити у везу са вечним, иманентним односима Оца и Сина и Светога Духа. Чак, сами изрази „икономијска Тројица“ и „боголовска Тројица“ се не срећу нити код њега, а колико нам је познато ни код друге двојице знаменитих

⁷⁴ Λόγος 38, 12; PG 36, 348BC.

⁷⁵ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 76-77.

кападокијских отаца – Светог Василија Великог и Светог Григорија Ниског. Изразе је сковала савремена теолошка егзегеза.

Међутим, Свети Григорије јесте, макар имплицитно, указао на оно што је, мишљења смо, суштина разликовања богословља и икономије и у савременој православној теологији. А то је – да се икономија и космологија не могу онтолошки увлачити у божанско биће. Бог је апсолутно независан од света. Својства и односи Тројице који се испољавају у икономији не могу бити и нису божанско биће по себи.

Ипак, то не значи да Бог кроз те односе у икономији не открива извесне аспекте и свог вечног, иманентног бића. Горњим разликовањем својстава Тројице која су „заменљива“ од оних која су „непокретна“ Свети Григорије указује на суштину потребе разликовања богословља и икономије, на којој инсистира и савремено православно богословље. „Непокретна“ својства била би вечна својства божанских ипостаси. То су она својства која три ипостаси задобијају у свом вечном, иманентном односу. Та својства су неодвојива од оног што ипостаси јесу – Отац и Син и Свети Дух. Са друге стране, „заменљива“ својства су својства која божанске ипостаси показују у односу деловања према нама, у икономији. Та својства нису уткана у њихово *бити*. Међутим, икономијска својства откривају нам нешто и о иманентном бићу Тројице (откривају нам „непокретна својства“). Наведеним анализама текстова Светог Григорија Богослова додајмо још један интересантан одељак из његове *Беседе на Педесетницу*:

Διὰ τοῦτο, μετὰ Χριστὸν μὲν, ἵνα Παράκλητος ἡμῖν μὴ λείπῃ· Ἄλλος δὲ, ἵνα σὺ τὴν ὁμοτιμίαν ἐνθυμηθῆς. Τὸ γὰρ, ἄλλος, ἄλλος οἷος ἐγὼ, καθίσταται. Τοῦτο δὲ συνδεσποτείας, ἀλλ' οὐκ ἀτιμίας ὄνομα. Τὸ γὰρ, ἄλλος, οὐκ ἐπὶ τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων οἶδα λεγόμενον. Ἐν γλώσσαις δὲ, διὰ τὴν πρὸς τὸν Λόγον οἰκείωσιν.⁷⁶

Зато је Дух после Христа дошао, да нам не недостаје Утешитељ, и (дошао) као други (Утешитељ – Јн 14, 16), да би ти схватио једночасност (исту част Духа и Христа). Јер оно „други“, постаје „друго ја“. Јер то „други“ знам да је речено за једносуштне (Сина и Духа). И Дух (силази на апостоле) као (огњени) језици, због блискости (језика) са Речју (Логосом).⁷⁷

⁷⁶ Λόγος 41, 12; PG 36, 444D-445A.

⁷⁷ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 148.

Овде нам Свети Григорије показује откривењски карактер икономије, као оне кроз коју можемо и богословствовати. На основу икономијског поретка и улоге Духа Светога, Свети Григорије закључује о *једночасности*, односно о *једносуштности* и *блискости* ипостаси Духа и ипостаси Логоса. То да Дух Свети долази после Христа и да силази у виду огњених језика, то је икономија. Међутим, једночасност, једносушност и блискост су својства која божанске ипостаси имају и мимо икономије. Дакле, то је богословље. Важно је приметити да Григорије између једног и другог, икономије и богословља, прави логичку везу – *Зато...да би ти...* (Δὴ τοῦτο... ἵνα σὺ...). Та логичка веза није онтолошка већ откривењска. Икономија као таква није нужна, а поготово није конституент божанског ипостасног бића. Међутим, она јесте управљана тим ипостасним бићем и као таква је откривењска и чини богословље могућим.

5. Поређење са ставовима Светог Василија Великог

Пре него што закључимо истраживање односа богословља и икономије код Светог Григорија Богослова и Светог Августина, истражићемо ставове по овом питању и код Светог Василија Великог. Ово из разлога како бисмо допунили и јасније показали став отаца, пре него се у закључку осврнемо и на ставове савремене православне теологије. Основно са чим желимо да допуномо истраживање односа богословља и икономије код Светог Григорија Богослова и Светог Августина јесте одговор на питање – да ли се и у којој мери односи Тројице у икономији могу доводити у везу са иманентним односима Оца и Сина и Светога Духа. Такође, истражићемо и која је основна намера у разликовању појмова богословља и икономије код Светог Василија Великог и да ли је у том разликовању постављено питање односа „иманентне“ и „икономијске Тројице“.

5.1. Ставови Светог Григорија Богослова и Светог Августина

Ако бисмо упоредили ставове Светог Григорија и Светог Августина по питању односа богословља и икономије, онда би извесне тачке сагласја биле следеће. Оба оца имају за циљ одбрану Христовог божанства, у сусрету са аријанским изазовом. Темељна тема по овом питању је христологија – учење о две Христове природе.

Оба оца говоре о независности Бога, односно ипостаси Сина, у односу на свет. Икономија не условљава биће Божије и представља слободан божански акт.

Свети Августин врло јасно и експлицитно говори о условљености икономије богословљем, у смислу послања. Код Светог Григорија постоје места која такође упућују на такав закључак, али ипак не тако експлицитно и не тако у детаљима као код Светог Августина.

Условљеност икономије богословљем узрокује да икономија има откривењски карактер. Код оба оца постоје места која указују да они из икономије долазе до богословских закључака. Ипак, сама рецепција икономијског откривења, у његовом уздицању ка богословљу има извесних разлика, са којима ћемо се напред у раду и срести.

5.2. Богословље и икономија у спису *О Духу Светоме* Светог Василија Великог

Размотримо сада ставове Светог Василија Великог у његовом делу *О Духу Светоме*. У првим главама овог дела Свети Ваислије нам износи веома важне ставове који ће нам помоћи да заокружимо појам и смисао разликовања богословља и икономије, које смо у првом реду учили код Светог Григорија Богослова, као и да одредимо њихов међусобни однос. Све са циљем да у закључку што јасније и прецизније упоредимо становишта Светог Григорија и Светог Августина, доводећи их и у дискусију са позицијама савремених православних теолога.

На почетку списка Свети Василије одређује основну интенцију текста као „разматрање слогова“ (τῶν συλλαβῶν ἢ ἐξέτασις).⁷⁸ Под овим Кесаријски епископ подразумева разматрање израза у два тријадолошка славословља која је користио у богослужењу („заједно са народом“: μετὰ τοῦ λαοῦ).⁷⁹ Прво славословље је узносио Богу и Оцу „са Сином и са Духом Светим“ (μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν Πνεύματι τῷ ἁγίῳ), а друго „крз Сина у Светоме Духу“ (διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι).⁸⁰ Полемичу је изазвало аријанство, тврдећи како су речи које се користе у два формула (μετὰ τοῦ/ σὺν τῷ и διὰ τοῦ/ ἐν τῷ) „туђе“ и „узајамно супротне“, односно да једна формула искључује другу.

⁷⁸ Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 1, 2; PG 32, 69B.

⁷⁹ Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 1, 3; PG 32, 69B.

⁸⁰ Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 1, 3; PG 32, 69C.

Ове две формуле представљају основ онога што се разумева као разлика између „икономијске“ и „богословске Тројице“.⁸¹ Тако, славословље Богу и Оцу μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν Πνεύματι τῷ ἁγίῳ“ односи се на „богословску Тројицу“, а славословље „διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι на „икономијску Тројицу“. Напоменимо да синтагме „богословска Тројица“ и „икономијска Тројица“ не користи Свети Василије. Овде их преузимамо од митрополита Јована Зизијуласа. На митрополитову егзегезу ћемо се осврнути касније, након што размотримо важне детаље које нам пружа текст Светог Василија.

Формула коју је увео Свети Василије је ова која се приписује „богословској Тројици“ - μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν Πνεύματι τῷ ἁγίῳ (Слава Оцу са Сином и са Светим Духом, или како ће је такође користити: Слава Оцу и Сину и Светоме Духу). Ипак, немамо јасних показатеља у самом тексту да је разлог увођења ове формуле *инсистирање* на разлици између богословља и икономије, са оним смислом какав срећемо у савременој православној егзегези.⁸² Мада, као што ћемо даље показати, савремена православна егзегеза *разликовања* „богословске“ и „икономијске“ Тројице јесте утемељива на одређеним исказима Светог Василија Великог. Оно што, мишљења смо, из Василијевог разматрања ипак не следи јесте егзегетско начело по којем из *икономијске Тројице* не можемо закључивати о *богословској Тројици*.

У другој глави свог дела Свети Василије говори о аријанском неслагању са славословљем које је увео у богослужење. Василије наводи да његови критичари (аријанци, духоборци) „настоје да покажу како је недостојан начин којим се изражавамо о Оцу и Сину и Светоме Духу, да би тиме лако доказали различитост трију лица по природи.“⁸³ Аријанска аргументација говори како се „неслично говори“ о оним стварима „које су по природи међусобно несличне“. Имају у виду формулацију апостола павла: „Један Бог Отац, од којег

⁸¹ Види: Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 168-171.

⁸² За примере савремене православне егзегезе узели смо ставове два истакнута православна теолога: митрополита Јована Зизијуласа и епископа Атанасија Јевтића. За анализу ставова митрополита Јована као референце узели смо следећа његова предавања и студије: *Догматске теме*, 160-171; *Западна мисао*, 50-66; *Заједница и другост*, 199-202 и *Догмат о Богу Тројици данас*, IntRes: http://www.verujem.org/teologija/z_dogmat_o_bogutrojici.html (Преузето: 01.03.2016.)

За анализу ставова епископа Атанасија користили смо његову студију „Православно богословље о Светом Духу“ у *Христос алфа и омега*, 201-222 и његово предавање на Православном богословском факултету *Теологија, икономија, литургија*, одржано 13.03.2017. године. IntRes: <http://www.svetigora.com/node/20448> (Преузето: 05.04.2017.)

⁸³ Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος 2, 4; PG 32, 73A. Превод С. Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, Нови Сад: Беседа, 2016, 198.

је све... и један Господ Исус Христос, кроз којег је све.“ (1Кор 8, 6). „Несличне речи“ о којима говоре су „од којег“, „кроз којег“ и „у којему“ . Из тога извлаче закључак да је Син несличан Оцу, односно да је Дух Свети несличан и Оцу и Сину. Тако, по њима израз „од којег“ означава Творца (Бога Оца), израз „кроз којег“ оруђе а израз „у којему“ време или место.

Из овога видимо да је основна интенција Василијеве аргументације која следи идентична оној коју смо видели код Григорија Богослова и Августина. То је побијање аријанског антитринитарног става, односно одбрана православног учења о једносушности Сина и Духа Светога са Оцем. Аријанско тумачење славословља „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу“ могао би бити разлог због којег Свети Василије уводи и „нову“ формулу: „Слава Оцу са Сином и са Светим Духом“, односно „Слава Оцу и Сину и Светоме Духу“. У правцу таквог тумачења иде у прилог и даље Василијево излагање и аргументација. Он жели да изразе „од којег“, „кроз којег“ и „у којем“ ослободи баласта аријанског схватања и зато заједно са тим славословљем користи и оно које између три ипостаси ставља предлог „са“ или везник „и“. Јер, употреба тих речи и у аријанском поимању значила је истицање једнакости природе три ипостаси. То је управо оно што је Свети Василије и хтео да исказе са својим славословљем, а што је, како сам Кесаријски епископ сведочи, изазвало аријанску негативну реакцију:

Ево зашто се гневје: Син, кажу они, није „са Оцем“ него „после Оца“. Сходно томе, Оцу треба упућивати славословље „кроз њега“ а не „са њим“. Јер, израз „са њим“ указује на њихову једнакост по части, док израз „кроз којег“ указује на подређеност (Сина у односу на Оца). Исто тако, Светога Духа, кажу они, не треба стављати заједно са Оцем и Сином него испод Сина и Оца: не у исту раван са њима него ниже од њих, и не као једнога од њиховог броја већ као прибројаног њима.⁸⁴

Оно што треба приметити јесте да Свети Василије не ставља два славословља у супротност и међусобну искључивост, као што то чине аријанци. Његова аргументација иде у правцу да се изрази „од којег“, „кроз којег“ и „у којему“ не односе на различитост природа већ

⁸⁴ Περί του Αγίου Πνεύματος 6, 13; PG 32, 88B. Превод С. Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 211-212.

на различитост ипостаси.⁸⁵ У том смислу, нема суштинске разлике између два наведена славословља. Зато их Свети Василије користи оба. Ипак, једна суптилна разлика постоји. Коначно, долазимо до разликовања божанске икономије и божанског иманентног бића. Веома важна појашњења Свети Василије нам даје у седмој и осмој глави свог дела. У седмој глави налазимо објашњење које нам даје основ да једно славословље разумемо као икономијски а друго као богословски говор о Богу. Василије инсистира да један другог не искључују:

...кажем да Црква зна и за другу употребу и једног и другог израза, и да ни један од њих не одбацује као да они, тобоже, искључују један другог. Јер, када посматрамо величанственост природе Јединороднога и превасходност његовог достојанства, сведочимо да је његова слава „са Оцем“; међутим, када узмемо у обзир давање добара нама, или наше привођење Богу и зближавање с њим, онда исповедамо да то благодатно даривање нама остварује „кроз њега“ и „у њему“. Према томе, одговарајући израз за оне који славослове јесте „са којим“, а одговарајући израз за оне који благодаре јесте „кроз којега“.⁸⁶

Славословље „Слава Оцу са Сином и са Светим Духом“ (или „Слава Оцу и Сину и Светоме Духу“) говори о „величанствености природе“ (τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως) и „превасходности достојанства“ (τῆς ἀξίας ὑπεροχῆν) Јединороднога (и Духа Светога). Другим речима, ово славословље показује *једносушност* Оца и Сина и Светога Духа. Дакле, говори о Светој Тројици „по себи“. Свети Василије то није посебно нагласио, али из свега реченог имамо довољно основа да ово славословље назовемо говором о иманентној, вечној Тројици или „богословском Тројицом“. Међутим, Свети Василије овде говори о *једносушности* а не о *иманентним односима* Тројице, а поготово не о иманентним односима (рађање и исхођење) наспрам икономијских односа Тројице (послање Сина и Духа Светога).

Са друге стране, славословље „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу“ говори о „давању добара нама“ (τὴν εἰς ἡμᾶς χορηγίαν ἀγαθῶν) и о „нашем привођењу Богу и зближавању са њим“ (τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγήν καὶ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεόν). Свети Василије овде није употребио израз οἰκονομία, али то значење свакако имају обе

⁸⁵ Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 5, 7; PG 32, 80A.

⁸⁶ Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 7, 16; PG 32, 93C. Превод С. Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 218.

формулације на које Василије односи изразе „од којег“, „кроз којег“ и „у којему“. Ово се јесно односи на божански домострој (икономију) *према нама*, који се одвија од Оца кроз Сина у Светоме Духу. Дакле, имамо јасног основа да друго славословље „Слава Оцу кроз Сина у Духу Светоме“ припишемо Божијем деловању у икономији, односно да наведено припишемо говору о „икономијској Тројици“.

Свети Василије, кроз ово појашњење, прави разлику између доксологије и благодарења. Иза та два изрази појмовно се налазе богословље и икономија, иако саме изразе (богословље и икономија) Василије у овом делу свог писања није употребио.

5.3. Ставови Светог Василија Великог и Светог Григорија Богослова у дијалогу

Василијеве синтагме које дефинишу два славословља (богословље и икономију) ћемо упоредити са речима Григорија Богослова. Славословље „Слава Оцу са Сином и са Светим Духом“ („богословска Тројица“) Василије ће довести у везу са говором о „величанствености природе“ (τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως) и „превасходности достојанства“ (τῆς ἀξίας ὑπεροχῆν) Јединороднога. Друго славословље, „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу“ („икономијска Тројица“) довешће у везу са „давањем добара нама“ (τὴν εἰς ἡμᾶς χορηγίαν ἀγαθῶν) и „нашим привођењем Богу и зближавањем са њим“ (τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγήν καὶ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεόν).

Код Светог Григорија, у његовом настојању да објасни смисао „умањења“ Христа у икономији и оповргавању аријанског свођења говора о ипостаси Сина на говор о створеном, имали смо следећу реченицу:

τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτω, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι...⁸⁷

оно узвишеније припиши божанству и оној природи која је снажнија од страдања и тела. Оно пак ниже [припиши] састављеном, ономе који се ради тебе унизио и оваплотио...

⁸⁷ Λόγος 29, 18; PG 36, 97C.

Василијево говорење о τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως и τῆς ἀξίας ὑπεροχὴν Јединороднога доводимо у везу са Григоријевим τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῆ θεότητι καὶ τῆ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος. Са друге стране, Василијево тумачење другог славословља и говор о „давању добара нама“ (τὴν εἰς ἡμᾶς χορηγίαν ἀγαθῶν) и „нашем привођењу Богу и зближавању са њим“ (τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγὴν καὶ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεόν) доводимо у везу са другим делом реченице Светог Григорија: τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι.

Оба оца за темељ онога што смо назвали богословљем наспрам икономије имају христологију. То говори да је њихова превасходна намера у кристалисању разлике између богословља и икономије не толико да разликују две врсте односа божанских ипостаси (вечне и икономијске односе), већ да истакну вечни божански идентитет Сина, упркос његовој страдалности у икономији. И то да истакну тај идентитет у суштинској равни његовог бића. Наиме, да истакну божанство Сина, односно његову једносуштност са Оцем. Дакле, разликовање богословља и икономије код двојице кападокијских отаца је у првом плану ради истицања и разликовања две Христове природе, те одбрана његове једносуштности са Оцем, а не разликовање две врсте односа Тројице (иманентни и икономијски). Другим речима, циљ је оповргнути аријанско свођење ипостаси Сина на створење. Јер, видели смо да Свети Григорије под говором који приписује τῆ θεότητι καὶ τῆ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος, а који смо дефинисали као његово разликовање богословља у односу на икономију, подразумева говор о ипостаси Сина не само у његовој вечној равни односа са Оцем, већ и о свим оним делима која у икономији манифестују силу његове божанске природе. Такође, оно што казује Василијева богословска формулација славословља „Слава Оцу са Сином и са Светим Духом“ не говори ништа о односима унутар Свете Тројице већ о њиховој једносуштности и једнакости достојанства Оца и Сина и Светога Духа. Поново, истиче се божанство Сина и Духа Светога, у намери да се оповргне њихово свођење на створења од стране аријанства.

Када говоримо о другој, „икономијској“ формулацији славословља коју наводи Свети Василије, видели смо да кључне речи („од којег“, „кроз којег“ и „у којему“) које се у њој налазе тумачи и Свети Григорије. И он ће их односити на икономијско деловање Тројице и назваће их „заменљивим својствима“, јер је показао да се изрази односе на Оца и Сина и Светога Духа, али и на самог Христа. Са друге стране, указао је и на „непокретна

својства“ која три ипостаси имају у својим вечним односима (нерођеност, рођеност и исхођеност). Међутим, да ли својства из овог другог, икономијског славословља указују на односе Оца и Сина и Светога Духа међусобно у икономији? Не, изрази „од којег“, „кроз којег“ и „у којему“ нису икономијски односи Оца и Сина и Светога Духа међусобно, већ однос ипостаси Оца према нама. Ми познајемо Оца (Јн 17, 3) кроз Сина у Духу Светоме. То је пут Божијег јављања нама (од Оца, кроз Сина, у Духу Светоме) и нашег богопознања и привођења Оцу (у Духу Светоме, кроз Сина до Оца). Свети Василије овим жели да изразима „кроз којег“ и „у којем“ одузме аријанско значење, у којем су ови изрази указивали на тварност Сина и Духа Светога.

Дакле, два тријадолошка славословља говоре: прво, „Слава Оцу са Сином и са Светим Духом“ (или „Слава Оцу и Сину и Светоме Духу“) о једносуштности Оца и Сина и Светога Духа, са циљем да од аријанства одбране божанство Сина и божанство Светога Духа. Друго, „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу“ говори о нашем односу према ипостаси Оца којег познајемо кроз Сина у Светоме Духу. Између ове два тријадолошка славословља можемо направити разлику и рећи да се прво односи на богословље а друго на икономију. Међутим, у самом тексту Светог Василија нема основа да та разлика означава *разлику иманентних и икономијских односа* Оца и Сина и Светога Духа. Наглашавање тог аспекта разлике богословља и икономије, који у првом плану срећемо код савремених православних теолога, Свети Василије није имао на уму. Наравно, ово не значи да је и такав аспект од мање важности или да је неоснован. Чак, рекли бисмо да је та и таква егзегеза веома важна и да представља корак напред и допринос савремене православне теологије, њених истакнутих савремених отаца, овом важном питању.⁸⁸ На анализу тог аспекта осврнућемо се касније. Пре него то учинимо, анализираћемо следеће важно питање у Василијевом тексту. То је питање односа икономије и богословља. Односно, да ли и у којој мери икономија открива богословље, „икономијска Тројица“ „богословску Тројицу“?

⁸⁸ Мишљења смо да такво разликовање богословља и икономије, које би јасно упућивало на разлику иманентних и икономијских односа Тројице, настаје у контексту антифилиоквистичког одговора православне теологије почев од IX века и да свој ауторитет црпи од отаца попут Светог Фотија Цариградског и Светог Григорија Паламе. Види: А. Јевтић, превод са коментарима: Свети Фотије, Патријарх Цариградски, *Слово о мистагогији о Светоме Духу*, Видослов 72 (2017), 5-49; М. Кнежевић, *Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у Аподиктичким словима Григорија Паламе*, Богословље 1/2011, 20-43. Интересантно је да Григорију Палами овакво разликовање богословља и икономије није сметало да прилично прихвати богословље Светог Августина. Очито да је правио разлику између Августиновог *Filioque* и оног након IX века, које је критиковао. О овоме ће бити речи детаљније, даље у раду.

5.4. Богословски потенцијал икономије по Светом Василију Великом

Одговор на ово важно питање потражићемо у осмој глави Василијевог списка *О Духу Светоме*. На почетку, Свети Василије поново веома јасно указује на суштину разликовања богословља и икономије. Он говори о хринологији и сотириологији, тумачећи речи апостола Павла да се благодат даје „кроз Исуса Христа“ и „кроз њега“.⁸⁹ Свети Василије говори да се ови изрази односе на „добродетељи које су нам упућене од Христа“. Односно, апостол нам открива „предавање дарова од Оца“. Ово су аријанци тумачили као створеност Сина, који је оруђе у рукама Бога који ствара свет. И управо имајући такво тумачење у виду, након свог изнетог тумачења Свети Василије ће питати: „Па зар исповедање благодати коју он ради нас савршава, представља умањење славе?“⁹⁰

Срећемо, дакле, потпуно идентичан контекст и смисао разликовања богословља и икономије као и код Светог Григорија Богослова: разликовање две Христове природе, односно одбрана учења о његовом божанству и једносущности са Оцем. Такав смисао разликовања Свети Василије ће јасно истаћи у наставку текста:

Зато закључујемо да нам Свето Писмо не говори о Господу користећи се једним именом нити само именима која показују његову божанственост и величанственост; напротив, некад користимо имена која су својствена његовој природи.⁹¹

„Имена која су својствена његовој природи“, под овим Свети Василије подразумева Христову божанску природу, односно она имена која се тичу његовог божанског бића, мимо односа са светом. У та имена убраја: Син, истинити Син, јединородни Бог, Сила, Премудрост Божија и Логос. То би био говор о Сину у равни богословља.

Наспрам ових имена, Свети Василије наводи и имена која се приписују ипостаси Сина, а која су везана за икономију. То су: Пастир, Цар, Лекар, Женик, Пут, Двери, Источник, Хлеб, Секира и Камен. О овим именима Свети Василије каже:

⁸⁹ Περί του Αγίου Πνεύματος 8, 17; PG 32, 96BC.

⁹⁰ *Ibid.* Превод С Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 220-221.

⁹¹ Περί του Αγίου Πνεύματος 7, 17; PG 32, 96C. Превод С Јакшић: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 221.

Ова имена, дакле, не означавају природу него, као што рекох, показују разноврсност његовог деловања, које, из милосрђа према својој творевини, даје свима у складу са њиховим потребама.⁹²

Коначно, Свети Василије даје објашњење зашто користи два горе поменућа славословља:

Зато, дакле, и користимо оба израза; помоћу једнога објављујемо његову посебну славу, а помоћу другог његову благодат према нама.⁹³

То значи да израз „са којим“ у првом славословљу говори о божанству Сина и његовој једносущности са Оцем, а израз „кроз којег“ говори о благодати која се нама даје од Оца кроз Сина. Прво би било богословље, а друго икономија. Дакле, Син Бог и Син човек, Богочовек, богословље и икономија. То је смисао Василијевог разликовања у његова два славословља.

Што се тиче разлике иманентних и икономијских односа Тројице, њима се Свети Василије није експлицитно бавио у овом делу. Ипак, имплицитно је указао да икономијска делâ у одређеном смислу откривају иманентне односе Тројице. Говорећи о икономијском деловању Христа, Свети Василије ће у наставку свог списка рећи:

Но, да се не бисмо, међутим, занели величином свега што Господ (Христос) савршава, па да помислимо да је он безначалан, погледајмо шта каже он који је саможивот: „Ја живим због Оца“ (Јн 6, 57). Он који је сила Божија, каже: „Син не може ништа чинити сам од себе.“ (Јн 5, 19). Он који је самосавршена Премудрост, каже: „Он ми даде заповест шта да кажем и шта да говорим.“ (Јн 12, 49). Свим овим исказима, дакле, он нас узводи до познања Оца, приписујући му чудесност свега што се збива, тако да „кроз њега“ спознајемо Оца.⁹⁴

Видимо да икономијско деловање Сина указују да он није *безначалан* (*ἀναρχον*). Василије нам наводи три цитата из Јевнђеља по Јовану, како би поткрепио своју тврдњу – да Христос

⁹² Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 7, 17; PG 32, 97A. Превод С Јакшић: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 221.

⁹³ Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 7, 17; PG 32, 97B. Превод С Јакшић: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 222.

⁹⁴ Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 7, 19; PG 32, 101C. Превод С Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 226.

својим чињењем показује да није безначалан. За први цитат (Јн 6, 57) могли бисмо рећи да припада богословљу, а за друга два икономији. Ипак, сва три навода нас „узводе до познања Оца“. То познање Оца јесте познање *начела* Тројице. Говор о Оцу као начелу свакако припада говору о „богословској Тројици“ и до тог говора Василије стиже преко откривења у икономијском деловању Сина. Кроз то деловање, наине, открива се и његов вечни, иманентни однос са Оцем – да је од Оца (као свог начела).

Упоредимо сада Василијево тумачење икономијског места „Син не може ништа чинити сам од себе.“ (Јн 5, 19) са Августиним и Григоријем. Свети Августин ће рећи: „...*sed ideo non a se quia non est a se, et ideo quod viderit Patrem quia de Patre est.*“ (...због тога [Син] не делује од себе, јер није од себе, и зато [чини] што види од Оца јер је од Оца.)⁹⁵

Свети Григорије Богослов ће наведено јеванђелско место тумачити на следећи начин: ἡ δὴλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ λόγος (зар није јасно да Отац показује замисли тих дела, а да их Син савршава).⁹⁶ Такав начин деловања Оца и Сина у икономији Свети Григорије ће довести у везу са њиховим иманентним бићем:

πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστίν· ὡς ἔμπαιβιν τὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός· οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά. ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ υἱῷ παρὰ τοῦ πατρός.⁹⁷

Све што има Отац, то припада и Сину; као и обрнуто, све што припада Сину то је и Очево; нема тамо засебног, јер је све заједничко. Будући да им је и само биће заједничко и исте части, с тим што је оно [биће] Сину од Оца.

Дакле, Син не делује од себе већ што види од Оца зато што му је биће од Оца. Суштину овог тумачења нуди нам и Свети Василије у горњем цитату доводећи у везу икономијски јеванђелски цитат са учењем о божанском началству. Овим се показује да су оци сагласни да су икономијски односи, у смислу послања Сина од Оца, управљани пројавом самог иманентног бића Оца и Сина.⁹⁸

⁹⁵ *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 846-847.

⁹⁶ Λόγος 30, 11; PG 36, 117A.

⁹⁷ Λόγος 30, 11; PG 36, 116C.

⁹⁸ Дакле, за тројицу отаца било би потпуно бесмислено питање које је поставила средњовековна схоластика – да ли је и личност Оца могла да се оваплоти? Другим речима, да ли је и Отац могао да буде послан?

Даље, Свети Василије нам продубљује тумачење доводећи јасно у везу икономијски однос Оца и Сина са њиховим вечним односом. Другим речима, показујући условљеност икономије богословљем:

...пошто је препун отачких добара и пошто је засијао од Оца, Логос све твори подобно свом родитељу. Наиме, ако је сасвим сличан Оцу по суштини, сасвим му је сличан и по сили. А код оних код којих је једнака сила, засигурно је једнака и енергија. Јер, Христос „јесте Божија сила и Божија премудрост“. Према томе, „све кроз њега постаде“, и „све је њиме и за њега саздано“, али не тако што он испуњава некакво служење, већ тако што на стваралачки начин извршава вољу Оца.⁹⁹

Јасно видимо условљеност икономијског иманентним односом Оца и Сина. Логос све чини не сам од себе већ подобно Оцу (икономија), зато што је *засијао од Оца* (тоџ Πατρὸς ἀπολάμψας) (богословље). Поновимо, ово не значи да је икономија нужна или да је онтолошки уткана у иманентно биће Тројице, већ да Света Тројица *открива* своје иманентно биће. Заправо, она тим *бићем* улази у икономију. На тај начин, икономија открива богословље. Овде смо видели који аспекти богословља се откривају: учење о началству Оца, учење о једносуштности Тројице и учење о једној енергији Тројице.

Даље, богословски аспекти се откривају у икономији и у следећем, по мишљењу Сетог Василија:

Када Господ каже: „Ја не говорим сам од себе, и опет: „Онако говорим како ми је Отац рекао“, и: „А реч коју чујете није моја него Оца који ме је послао“, и када на другом месту каже: „Као што ми заповеди Отац онако творим“, он користи ове изразе не зато што нема своју вољу, или што није слободан, или зато што за своје поступке очекује знак, већ да би показао да је његова воља у потпуности сједињена са вољом Оца... на богодоличан начин

Света Тројица се ка свету, ка икономији окреће слободно. То значи једно – да је света и домостроја спасења могло и да не буде. Са друге стране, Света Тројица се ка свету и икономији окреће својим бићем, својим животом. Икономија је једна воља живог Бога, а то значи да она има своје начело у Оцу и од Оца је једна у Сину и у Духу Светоме. Зато је само Отац онај који благоволи, који началствује икономијом, који шаље.

⁹⁹ Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος 7, 19; PG 32, 104AB. Превод С Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 227.

треба да схватамо оно као предавање извољења које безвремено од Оца прелази Сину, попут појаве неког одраза у огледалу.¹⁰⁰

Овде икономија, по Светом Василију, открива постојање једне воље Свете Тројице. Та једна воља има почетак у Оцу и „безвремено од Оца прелази Сину“ (ἐκ Πατρὸς εἰς Υἱὸν ἀχρόνος διικνουμένην). Ово јединство воље и њен покрет од Оца ка Сину, свакако је говор о вечној, иманентној Тројици. Овај аспект вечног, иманентног бића се, по Светом Василију, манифестује у икономији.

Коначно, у закључку осме главе ће објаснити откривењски капацитет икономијског израза „кроз којег“:

Из свега овога се, дакле, види истинитост учења: тиме што Отац делује кроз Сина, нити се стваралачко деловање Оца представља несавршеним, нити се показује икаква слабост у деловању Сина, него се открива јединственост њихове воље. Сходно томе, израз „кроз којег“ у себи садржи исповедање првоначалног Узрока, а не користи се са циљем да унизи стваралачки Узрок.¹⁰¹

Икономијско славословље и израз „кроз којег“, дакле, указује, односно открива извесне богословске аспекте. То су јединство воље Свете Тријице и њен почетак у Оцу који је *првоначални Узрок*. Отац је *првоначални Узрок* Тројице, у онтолошком смислу (богословље). И као такав, он је и *првоначални Узрок* божанске икономије. Јер, јединствена воља Тројице, у вечној, иманентној равни има свој почетак (начело) у Оцу. Отуда икономија иде од Оца као *првоначалног Узрока* ка Сину као *стваралачком Узроку*. На изванредан начин иманентно божанско биће се пројављује и открива у икономији, управо јер се икономијски поредак управља тројичним иманентним бићем.

¹⁰⁰ Περί του Αγίου Πνεύματος Η', 19; PG 32, 104BC. Превод С Јакшић: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 227-228.

¹⁰¹ Περί του Αγίου Πνεύματος 8, 21; PG 32, 105C. Превод С Јакшића: Свети Василије Велики, *Догматски списи*, 230.

6. Закључак и осврт на савремену егзегезу

Оно што је оце мотивисало на промишљање о односу богословља и икономије је аријански изазов. У том смислу и Свети Григорије и Свети Августин, а видели смо и Свети Василије, имали су исти контекст, као исти изазов. С тим, што треба истаћи, да Свети Августин није проблематизовао ово питање у изражајном смислу, као што је то учинио Свети Григорије. Код њега немамо израз који би био еквивалент Григоријевом οἰκονομία, у контексту стављања једног таквог израза у однос са богословљем. Међутим, оно што се појмовно налази иза Григоријевог израза οἰκονομία, поготово у односу према богословљу налазимо и код Августина. Зато има смисла да говоримо о проблематизовању односа богословља и икономије код двојице отаца, иако код Августина изостаје термилошка блискост са Григоријем.

Заједнички изазов диктирао је и заједничку интенцију отаца у ономе што смо назвали разликовање богословља од икономије. Та основна интенција је христологија, односно одбрана учења о једносуштности Оца и Сина и Светога Духа. Разликовање богословља и икономије код отаца у првом плану је разликовање две Христове природе а не разликовање, а још мање раздвајање две врсте односа Тројице (иманентни и икономијски). Отачки напор је усмерен ка циљу извођења говора о Сину и Духу Светоме из аријанске ктисиологије. Јер, те две ипостаси, због њихове икономијске улоге, аријанци јесу умањивали у односу на ипостас Оца. И то не само што су уплитали икономију у онтолошке закључке о Сину и Духу Светоме, већ што су те две ипостаси потпуно, у онтолошком смислу свели на икономију и, заправо, учинили их делом икономије. Наспрам савелијанства, тврдећи стварност и различитост три ипосаси, аријанска тријадологија ипак није била теологија. Јер, Сина и Духа Светога нису сматрали једносуштним Оцу. Дакле, њихова тројица није Бог, те зато ни њихова тријадологија не може бити теологија већ икономиологија.

Отачки наступ имао је основну интенцију да укаже да Син и Дух Свети, иако се у икономији показују „мањим“ у односу на Оца, јесу вечне, божанске ипостаси, једносушне Оцу. Отачка тријадологија јесте теологија. Теологија која не само да указује на божанство три ипостаси у њиховој вечној, иманентној равни већ се тај говор о Богу протеже на пројаву тих божанских личности и у икономији. У равни икономије, Свети Григорије врло јасно

говори о Христу као Богу, указујући на пројаву његовог божанства у делима која нису својства људске природе. И тај и такав говор о Христу Григорије убраја у говор о Богу, у теологију (λόγος φύσεος).

Дијалектика божанског и људског у Христу јесте кључ разликовања богословља и икономије. Син јесте човек, али то је раван икономије. И тај аспект говора о Сину, раван његове преузете људске природе, Григорије назива λόγος οἰκονομίας. Ту, у тој равни, не налази се крајњи идентитет ипостаси Сина. Син је и Бог и то је раван богословља, односно говор о томе да Син по природи јесте Бог, једносуштан Оцу. Тај аспект говора о Сину као Богу, дакле богословље, Григорије назива λόγος φύσεος. Кроз ове две синтагме: λόγος φύσεος и λόγος οἰκονομίας Свети Григорије Богослов указује на темељну поенту разликовања богословља и икономије – разликовање Христовог божанства и Христовог човештва. Интенција је – оспорити аријанско свођење ипостаси Сина на ктисиологију. Код Светог Августина пак, налазимо павловске синтагме са истим смислом – *forma Dei* и *forma servi*.

Ово би била основна порука отаца у њиховом разликовању богословља и икономије. Међутим, код њих налазимо и питање које као тему разликовања богословља и икономије актуализовала савремена теологија - однос иманентне и икономијске Тројице. Ипак, оци то нису проблематизовали као питање односа Тројице на иманентном и икономијском нивоу, у смислу да су правили „дубок рез између икономијске и вечне Тројице“.¹⁰² По нашем разумевању, два различита славословља Светог Василија, на које се конкретно позива митрополит Зизијулас у појашњењу свог става¹⁰³, не представљају две врсте односа Тројице. Шта више, ни једно славословље не говори стриктно о међусобним односима божанских ипостаси. Оно које користи речи „са“ или „и“, „богословска Тројица“, првенствено говори о једнакој части и једносуштности Тројице, а не о међусобним односима божанских ипостаси. Друго славословље, „икономијска Тројица“, које користи речи „кроз“ и „у“, односи се на наше познање Бога Оца или на наше привођење Богу Оцу, које се одвија кроз Сина у Духу Светоме. Дакле, то нису односи божанских ипостаси између себе у икономији, већ однос Тројице према нама, у нашем богопознању (Бога као Оца, Јн 17, 3). Оца познајемо кроз Сина у Духу Светоме.

¹⁰² Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 171.

¹⁰³ *Ibid.*; Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 199-202.

Када је у питању однос икономије према богословљу, икономија за оце представља откривење Бога и као таква омогућава богословље. Видели смо да није неубичајено да оци из икономијских односа божанских ипостаси долазе до извесних закључака у равни богословља. То је карактеристика не само Августиновог богословља, већ и кападокијских отаца. Ту карактеристику богословља код трећег знаменитог кападокијског оца, Светог Григорија Ниског примећује и епископ Атанасије Јевтић у својој Патрологији:

Код њега [Григорија Ниског] као да деловање тројичних лица у свету „од Оца кроз Сина у Светоме Духу“ одговара неком неизрецивом божанском „поретку“ лица, који „поредак“ одговара несливености једносушног живота божанске Тројице.¹⁰⁴

Свакако, постоје разлике у детаљима тих закључака код Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Питањем *Filioque-a* ћемо се тек бавити у раду. Али, оно што је тачка сагласја на коју већ овде можемо указати јесте да оба оца, а придружили смо им и Светог Василија, из икономијског откривања божанских ипостаси износе закључке не само да је Бог Тројица, већ и да постоји једно начело Тројице – Отац. Затим, да су Тројица једне суштине, једне енергије и једне воље, итд. Све су то типично богословски закључци, тичу се говора о Богу као таквом.

Код двојице савремених отаца Цркве, митрополита Зизијуласа и епископа Атанасија Јевтића, који имају изражени став да постоји „дубок рез“ између „икономијске“ и „богословске Тројице“, срећемо појмове „литургијског“ и „есхатолошког“ богопознања у којем је могуће познање Бога *ad intra*, односно познање „богословске Тројице“. Тако, „најсигурнија теологија је она која не проистиче само из икономије, већ и, а можда и првенствено, из виђења Бога онако како се он јавља у богослужењу.“¹⁰⁵ Међутим, ако икономију између осталог схватимо и као однос Бога према човеку, као заједницу Бога са човеком, зар онда и сами Есхатон и Литургија као његова икона нису домострој Божији

¹⁰⁴ А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 540. Овај исправан увод владике Атанасија доводи у питање оправданост његовог начела које смо поменули на почетку овог поглавља рада, по којем се икономија не може доводити у такав однос са богословљем: „...да се само *биће* Бога као Тројице може и сме изводити, етиологизирати (каузално образлагати) из начина и пута божанског јављања и делања у свету (јер онда испада да дела Божија одређују његово биће, и космологија се уводи у саму срж теологије...)“

А. Јевтић, *Христос алфа и омега*“, 207

¹⁰⁵ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 201. Сличан став износи и А. Јевтић, *Христос Алфа и Омега*, 207.

према човеку и живот Божији са човеком: икономија?¹⁰⁶ Јер, свакако да однос Бога са творевином није онтолошки уткан у вечно, иманентно биће Тројице. У строгом смислу гледано, икономија је историјска а Есхатон метаисторијска стварност. Прво је гледање „као у огледалу“, а друго „лицем к лицу“ (1Кор 13, 12). Међутим, оба богопознања јесу однос Бога према човеку – наше познање Оца, кроз Сина у Духу Светоме. Између икономије, као историјске стварности и Есхатона, као метаисторијске стварности не постоји разлика богопознања у смислу да се познају две различите врсте односа Бога. Есхатон је богопознање које представља потпуније и присније познање оног истог Бога који се открива и у икономији, односно у историји. Мишења смо да се у Есхатону не губи управо тај икономијски однос Божијег јављања према човеку, као живот Тројице у који се уводи човек – познање Оца, кроз Сина у Светоме Духу.

По нашем мишљењу, једини начин да о Богу Тројици говоримо јесте откривење, а откривење је друго име за икономију. Икономија чини богословље могућим.¹⁰⁷ Но, свакако остаје питање обима тог откривења и потреба за трагањем за неком, назовимо је тако, правом мером односа катафатике и апофатике у богословљу. Оци указују на постојање једне такве мере. На пример, када Свети Григорије и Свети Августин катафатички говоре да су Тројица заиста Тројица, да Отац није Син, нити Дух Свети, итд. Затим, када Григорије говори, поново катафатички, да се порекло Сина и порекло Духа Светога од Оца разликују, да је једно рађање а друго исхођење. Међутим, сам појам рађања и појам исхођења остају непознати. Ту имамо апофатику. Апофатика је скопчана са суштинском равни божанског бића, не и са говором о божанским личностима или барем не апсолутно. Ту бисмо изразили своје слагање са ставом митрополита Зизијуласа.¹⁰⁸ О божанским личностима не само да можемо говорити, јер су нам те личности откривене, већ можемо и, по речима митрополита Зизијуласа, али и Григорија Богослова и Августина – *бити са Тројицом*, односно *пребивати*

¹⁰⁶ Свакако да јесу. Ово потврђује и епископ Атанасије Јевтић у свом предавању на Православном богословском факултету, *Теологија, икономија, литургија*: „Литургија је оприсутњење целокупног домостроја (=икономије) Христовог.“

¹⁰⁷ У овом правцу размишљао је, мишљења смо и Јован Мајендорф: „...иманентна Тројичност се манифестује као Тројичност „икономије“, то јест као спасоносно откривење Бога у историји, а не као апстрактно интелектуално умовање.“ Ј. Мајендорф, *Византијско богословље*, Београд: ПЛАТΩ, 2001, 263.

¹⁰⁸ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 161. Посебно је за ово питање значајна студија: Ј. Зизијулас, *Битије Бога и битије човека*, Видослов 30 (2003), 49-78.

у Богу.¹⁰⁹ Уколико бисмо у тај аспект божанског бића увели апсолутну апофатику, уколико нам се тројични начин постојања не би давао онако како заиста јесте, то би значило да наше богопознање представља познање неких нових, мада не савелијанских већ икономијских, али ипак „маски“ Бога. Теологија би онда била икономиологија, а све оне егзистенцијалне последице по биће човека и света не би стојале на божанском бићу, на тројичном начину постојања као таквом. По нашем мишљењу, питање које треба обавезно поставити у контексту промишљања о односу икономијске и иманентне Тројице било би следеће. Да ли је спасење, као домострој (икономија) Бога Тројице, акт онога што божанске ипостаси заиста јесу или онога што бивају само у односу на нас? Другачије речено, спашава ли нас *биће* или *маска* на лицу бића, док нам сâмо биће остаје сакривено и недоступно?

Савремена православна теологија, а овде у првом реду имамо на уму допринос митрополита Зизијуласа, указује на егзистенцијалне, антрополошке импликације богословља. Тајна божанског постојања указује нам и на истину нашег, људског постојања. Из те богословљем исказане тајне црпимо веома важне антрополошке појмове: личност, заједница, други, однос, живот, постојање, итд. Митрополит Зизијулас је често критикован због оваквог, егзистенцијалног повезивања божанског тројичног постојања са антропологијом и са уобличавањем на тријадологији засноване хришћанске онтологије. Конкретно, то је тачка неслагања са другим помињаним нашим теологом, епископом Атанасијем Јевтићем.

Епископ Атанасије заступа апофатички приступ „богословској Тројици“, на један строжији начин него што то чини митрополит Зизијулас. Не слаже се са митрополитом Зизијуласом који „покушава да уведе теолошку онтологију“.¹¹⁰ За Атанасија „постоји иперонтологија“ и „не може се на Тројицу примењивати онтолошки језик – зато што је Бог изнад свега.“¹¹¹ Делом се слажемо и са овом констатацијом епископа Атанасија, нашта ћемо се напред у раду детаљније осврнути. Свакако, строга апофатика има своје место. Неспорно је то да је Бог изнад свега, па и изнад говора о бићу – али по својој суштини. Међутим, Бог као личност улази у историју, по речима Григорија Богослова, постаје „доњи [на земљи]

¹⁰⁹ Важна референца за сагледавање ставова митрополита Зизијуласа по овом питању је: А.Папаниколау, *Бити са Богом: Тројица, апофатичко богословље и богочовечанска заједница*, Требиње: Видослов, 2012. Издвојили бисмо посебно представљање митрополитових ставова о односу богословља и икономије, 207-214.

¹¹⁰ А. Јевтић, Предавање *Теологија, икономија, литургија*, Православни богословски факултет, Београд, 13.03.2017. *Иперонтологију* епископ Атанасије помиње и у својој *Патрологији* 2, 496 и 499.

¹¹¹ *Ibid.*

Бог“. И ту, у том аспекту божанског бића, престаје апсолутна, строга апофатика, мада не и било каква апофатика. Ово не значи да се Бог прилагодио нашим појмовима и нашем језику, па да на њега можемо применити свој говор о бићу (онтологију). Не, већ је тај божански акт, његово откривење Тројице, оформило наше појмове. Дакле, појмовима искуства свог (палог, емпиријског) постојања не би требало да тумачимо откривени тројични начин постојања. На то, примера ради, Свети Августин скреће пажњу када се тријадолошки догмат тумачи искуством створеног:

Et absurda ista videntur hominibus solita trahentibus ad insolita, visibilia ad invisibilia, creaturam comparantibus Creatori. Interrogant enim nos aliquando infideles et dicunt: Patrem quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Filium quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Spiritum sanctum quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Ergo, inquiunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus tres sunt dii? Respondemus: Non. Turbantur, quia non illuminantur: cor clausum habent, quia clavim fidei non habent. Nos ergo, fratres, fide praecedente, quae sanat oculum cordis nostri, quod intellegimus, sine obscuritate capiamus; quod non intellegimus, sine dubitatione credamus: a fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus.¹¹²

Ово изгледа абсурдно оним људима који тумаче непознато познатим, невидљиво видљивим, поредећи творевину са Творцем. Наиме, понекад нас неверујћи испитују и говоре: Како називате Оца, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Како називате Сина, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Духа Светога како називате, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Дакле, кажу они, онда су Отац и Син и Дух Свети три бога? Одговарамо: Не. Збуњују се они који нису просвећени; имају закључано срце они који немају кључ вере. Нас дакле, браћо, нека води вера која исцељује око нашег срца, да оно што схватамо прихватамо без нејасноћа, а оно што не схватамо да без сумње верујемо; да не одступамо од темеља вере, како бисмо стигли до врха савршености.

Дакле, не може се искуством створеног тумачити нестворено, већ обрнуто. Потребно је да то откривење уведемо у лично искуство постојања. Да своју егзистенцију саображавамо откривеном божанском тројичном бићу, али не и да својим

¹¹² *In Evangelium Ioannis tractatus* 39, 3; PL 35, 1682.

егзистенцијализмом тумачимо божанско биће. Да Богом откривамо човека, а не човеком Бога. У том смислу, Света Литургија јесте темељ богословља. Откривена тајна Бога нам је подарила наш, хришћански говор о бићу, хришћанску онтологију. И не само говор о бићу, већ искуство и учествовање у том бићу. Сам говор извире из искуства бића. Говорено је живљено. То је икономијско-литургијско богопознање. На основу њега је могуће и богословље.

Инсистирање на разликовању икономијске и богословске Тројице, код епископа Атанасија и митрополита Јована, није у томе да њих двојица негирају откривењски карактер икономије. То они не тврде, напротив. Суштина тог разликовања могла би се сажети у следећим речима митрополита Зизијуласа:

Разлика је садржана у томе што за *богословску* Свету Тројицу не можемо ништа потврдно рећи *у вези са садржајем* лица. Овде су присутни елементи апофатизма. Но, кад је реч о *икономијској* Светој Тројици, тада можемо рећи потврдне ствари у вези са својствима лица, али само зато што су та лица *слободно узела на себе таква својства унутар икономије*.¹¹³

Раније смо навели да митрополит Зизијулас одриче апофатику, када је у питању говор о тројичном начину постојања (божанске личности).¹¹⁴ Овде видимо да у вези са говором о божанским личностима постоје „елементи апофатизма“. Митрополит није контрадикторан. Он тврди да у говору о божанским личностима, за разлику од божанске суштине, не постоји „апсолутни апофатизам“.¹¹⁵ Изразили смо слагање са овим митрополитовим ставом и сматрамо да идентичан став, одсуство апсолутног апофатизма у тријадологији, налазимо и код Светог Григорија и Светог Августина. Митрополит апофатику односи на садржај својстава божанских личности. Свакако, то не важи апсолутно, немамо апсолутни апофатизам. Јер, видели смо, оци говоре о својствима божанских личности. Нерођеност, рођеност и исхођеност јесу својства три божанске личности у иманентној равни („богословска Тројица“), по којима се међусобно разликују. Међутим, није могуће схватити рађање и исхођење као такве. Те поставке јасно срећемо код отаца и то је оно што

¹¹³ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 165-166.

¹¹⁴ *Ibid*, 161.

¹¹⁵ *Ibid*.

представља одсуство „апсолутног апофатизма“ у богословљу. Заправо, представља богословље као једну праву меру синтезе катафатике и апофатике.

Оно што даље говори митрополит јесу својства која, по њему, божанске личности попримају у икономији. Та својства би, рецимо, била за Оца да је он онај који шаље Сина, то јест онај који благоволи (εὐδοκία). За Сина би важило својство да је послан од Оца. За Духа Светога да је послан од Оца кроз Сина. Међутим, ту су и својства да Син представља откривење и познање Оца. Дух Свети, код Августина, је Дух љубави и заједнице, итд. Кључно питање на којем се заснива инсистирање на разликовању између „икономијске“ и „богословске Тројице“ код митрополита Јована, али и код епископа Атанасија, јесте следеће – да ли ова својства божанске личности имају вечно или их попримају ради нас, у икономији? Одговор двојице уважених теолога је да су та својства *икономијска*, односно да их божанске личности попримају ради нас у икономији. То је „икономијска Тројица“. Као таква, та својства не могу се преносити на вечну раван, на „богословску Тројицу“. Та дијалектика катафатике и апофатике у говору о *како* божанског постојања (биће као личност) доводи до митрополитове резервисаности према Ранеровом¹¹⁶ начелу да је „Икономијска Тројица богословска Тројица и да је богословска Тројица икономијска Тројица“:

Уз помоћ апофатичке теологије можемо рећи да, иако икономијска Тројица јесте иманентна Тројица, иманентна Тројица се не исцрпљује у икономијској Тројици.¹¹⁷

¹¹⁶ Ранер је био веома критичан према односу икономије и богословља у западној теологији, за коју је тврдио да одсеца везу између иманентне и икономијске Тројице. Као инспиратора такве традиције означио је Светог Августина и његову тријадологију. Примедбе које је упутио Августину, веома сличне оним које налазимо и код извесних православних теолога, биле су следеће:

1. Августин одваја тријадологију од остатка богословља;
2. истиче јединство божанске суштине на уштрб божанских личности;
3. тврди неодвојивост дејства Тројице *ad extra*;

Мање, више, ово су класичне тезе критике које своје корене вуку од Рењона, на шта смо се осврнули у уводном делу рада.

О Ранеровим запажањима види: D. C. Benner, *Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity*, International Journal of Systematic Theology, v.9/1 (2007), 24-38.

¹¹⁷ Ј. Зизијулас, *Догмат о Богу Тројици данас*. Са овом констатацијом митрополита Зизијуласа се лично у потпуности слажемо. Чак, рекли бисмо да би ово била и својеврсна дефиниција православне интелектуалности. Овоме бисмо придружили и једно наше питање које смо поставили уваженом професору Христу Јанарасу на његовом предавању на Православном богословском факултету у Београду, 17.01.2017. године и његов одговор. На наше питање о односу богословља према интелектуалности и да ли можемо рећи да су један Григорије Богослов и Василије Велики били интелектуалци свог времена, професор Јанарас је између осталог одговорио: „Били су велики интелектуалци, али су стајали на путу апофатизма. То јест, држали су да ни једна дефиниција не исцрпљује истину.“

Један од разлога које митрополит Зизијулас наводи у образложењу је и тај да увођење позитивних својства у божанске личности доводи до принудне икономије:

...тада бисмо морали рећи да све оно што Бог јесте у свом вечном постојању – на пример то да је Логос – преноси и на своју икономију. На тај начин долазимо до икономије која је принудна.¹¹⁸

У анализи ставова Светог Августина и Светог Григорија Богослова видели смо јасно одрицање нужности икономије као такве. Међутим, видели смо и да икономија има неки свој правац развоја који, да тако кажемо, прати иманентни однос Тројице. Како смо испред навели, ту карактеристику увидео је и епископ Атанасије у богословљу Светог Григорија Ниског.

Икономија креће од Оца, а Син врши вољу Оца јер је Отац *начело* Тројице. Григорије Богослов ће рећи, везано за икономију, да Син врши вољу Очеви поштујући га као своје *начело*. Августин ће врло јасно послаће Сина везати за Оца као његово (Сина) *начело*. Свакако, разликујући послаће Сина од Оца од његовог рођења од Оца. По нашем мишљењу и разумевању, за оце очигледно постоји „логика“ зашто се икономија одвија током којим се одвија, са почетком у вољи Оца (благовољењем Оца). И Свети Василије, видели смо, говори да нас такав ток узводи до познања Оца.

Григорије и Августин су употребили сличну аналогију, стављајући однос Оца и Сина у раван односа речи према уму. Једна таква аналогија, мишљења смо, жели да укаже на један логичан след односа у икономији. Логичан у смислу да ток икономије на одређен начин стоји на иманентним односима Тројице. Од Оца креће благовољење и Отац шаље Сина баш зато што је Отац (*начело*)¹¹⁹. Аналогно, као што ум иницира реч. Зато, за

¹¹⁸ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 163.

¹¹⁹ Ово, поновимо, икономију не чини нужном, јер постојање Оца не имплицира да ће нужно бити стварања света и икономије. Дакле, никако не треба извлачити закључак – зато што је Отац *начело* он ће *нужно* благоизволети икономију и послати Сина и Духа Светога. Слобода Свете Тројице у икономији, „вечни савет Тројице“, како је ми схватамо, огледа се у самом благовољењу Божијем да ли ће стварања и домостроја спасења бити или не. Спровођење те слободне одлуке „великог савета“ одвија се кроз структуру вечног, иманентног живота Тројице: од Оца, кроз Сина у Духу Светоме. Зато, није се могло десити, како је то умовала схоластичка теологија, да се нека друга божанска личност оваплоти. Другим речима, благовољење икономије свој почетак мора имати у Првом – у Оцу. Не може Син да шаље Оца, већ искључиво Отац Сина – јер је живот Тројице, па самим тим и живљење једне воље Тројице, усмерена начално од Оца.

Августина би било бесмислено питање, а поготово потврдан одговор на то питање, које је поставила средњовековна, схоластичка мисао – да ли би могла и нека друга божанска личност да се оваплоти.

Код Светог Григорија, видели смо, ток икономије прати иманенти однос Оца и Сина. Тако, Оцу припада *благовољење*, а Сину *дејство* – зато што делу претходи благовољење, Отац благоволи а Син делује, јер је Отац *начело* Сину. Ми ово схватамо да отачка егзегеза жели да каже да се Бог на икономију одлучује слободно и да се у тај слободни и ничим неусловљени акт упушта као *тројично биће*. Не видимо разлога да се ово ставља у супротност са слободом, односно да се доводи у везу са „принудном икономијом“. Митрополит Зизијулас је апсолутно у праву када инистира на слободи и када каже да је „Син Оцу слободно рекао *Да*.“¹²⁰ Међутим, ваљало би даље у овој констатацији приметити и то да Син Оцу, а не Отац Сину говори „Да“. Управо зато што је Отац *начело* Сину, а не Син Оцу. И то је оно што смо назвали иманентним *бићем* које прати икономију, које управља њеним путем и које се у њој открива.

Поред овога, мишљења смо да је веома важно истаћи да Бог управо тако, као *тројично биће* наступа у икономији.¹²¹ Ово из разлога што у том случају у икономији, односно у свим оним егзистенцијалним импликацијама на које и сам митрополит Зизијулас маестрално указује¹²², имамо Бога какав у свом начину постојања заиста јесте. Само у том случају нама се дарује „велики дар усиновљења“¹²³ и „живот самога Бога“¹²⁴. Уколико акт икономије подразумева да у њему божанске личности наступају не онако како *јесу* већ по својствима које *преузимају* ради нас (изузев својстава у оваплоћењу преузете људске природе), та икономијска *својства* су онда „маске“ које ми познајемо. У том случају, не само да је богословље као такво доведено у питање, осим ако не пристанемо да се оно сведе

¹²⁰ J. Зизијулас, *Догматске теме*, 164.

¹²¹ Овакав начин тумачења схватања односа икономије и богословља кападокијских отаца пронашли смо и код Јована Мајендорфа: „Стога је познање Бога могуће једино у мери у којој се он сам открије, уколико се иманентна Тројичност сама манифестује у „икономији“ спасења, уколико трансцендентно *делује* на нивоу иманентног. У фундаменталној истоветности ових „дела“ или „енергија“ Божијих, грчки Оци су, нарочито Василије и Григорије Ниски, видели...знак јединства Божије суштине. Василијев познати доказ у корист божанства Светог Духа је у томе што он има исту „енергију“ као Отац и Син... Григорије Ниски доказује суштинско јединство Оца, Сина и Духа из јединства њихове делатности...“ J. Мајендорф, *Византијско богословље*, 264-265.

¹²² J. Зизијулас, *Заједница и другост*; J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Darton-Longman, 2004; J. D. Zizioulas, *The One and the Many*, Alhambra: Sebastian Press, 2010.

¹²³ J. Зизијулас, *Догматске теме*, 161.

¹²⁴ J. D. Zizioulas, *Being as communion*, 81.

на апсолутну апофатику и ћутање, већ се доводе у питање и све оне егзистенцијалне импликације које стоје на богословљу као откривењу тајне Бога. Уколико Син није познање Оца, већ је то само његово преузето својство у икономији и уколико Дух Свети није Дух љубави и заједнице, већ је и то само његово својство преузето у икономији, онда чему богословље? Чак ако је икако и могућ говор о иманентној Тројици, чему такав говор? Чему, јер за нас су спасоносна и егзистенцијално битна управо ова *преузета* својства у икономији – то да је Син познање Оца и да је Дух Свети, Дух заједнице и љубави. Битна, не само у историјској већ и у есхатолошкој равни. Уколико ово нису својства „богословске Тројице“, онда се нас богословље егзистенцијално не дотиче. У том случају, можемо заједно са митрополитом Зизијуласом рећи „да је хришћанска вера без догме о Светој Тројици празна од свег животног смисла за човека.“¹²⁵

Други разлог који наводи митрополит Зизијулас у образложењу свог става да се икономијска својства Тројице не могу преносити на раван иманентне Тројице је следећи:

Ако се Свети Дух пред нама појављује као љубав и као заједница, као онај који остварује свезу љубави Цркве, који изграђује Цркву, то не значи да и у Светој Тројици, у *богословској* Тројици, Свети Дух има такву улогу. Јер, користећи се истом логиком, требало би да кажемо како и распеће Логоса представља део вечности, односно део *богословске* Тројице.¹²⁶

Митрополитова примедба је овде сасвим на месту. Икономијска Тројица се не може поистовећивати са богословском Тројицом уколико би то поистовећивање значило преношење на иманентну раван апсолутно свих својстава божанских личности у икономији. У првом реду, ово се односи на икономијска својства ипостаси Сина. Оваплоћење, страдање, смрт заиста се не могу приписати другој личности Свете Тројице у вечној, иманентној равни. Таквих пресликавања икономије на богословље је било. На пример код Молтмана¹²⁷ и зато је Зизијуласова критика сасвим оправдана.

Међутим, овде управо долазимо до потребе отачког „модела“ разликовања богословља и икономије који отклања могућност оваквог, неприхватљивог одношења икономијске и богословске Тројице. То је *разликовање две Христове природе*. Оне коју има

¹²⁵ Ј. Зизијулас, *Догмат о Богу Тројици данас*.

¹²⁶ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 166.

¹²⁷ Ј. Moltmann, *The Crucified God*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

вечно – божанске и оне коју преузима у икономији – људске. Својства људске природе се не могу преносити на Христово божанство (λόγος οἰκονομίας и λόγος φύσεως; *forma Dei* и *forma servi*). Односно, не могу се стављати у иманентну раван. Ипак, овакво преношење икономије на богословље није „иста логика“ као тврдња да иманентни поредак тројичног божанског бића прати и икономију. Ту се ради о потпуно две различите групе својстава, које се тичу две природе – божанске и људске, и зато се не могу сврставати под „исту логику“. Дакле, ако тврдимо да је Син послан од Оца, да Оцу припада благовољење а Сину дејство зато што је Отац *начело* Тројице, то није исто што и тврдити да су крст и страдање вечна својства ипостаси Сина. Оно прво представља поредак вечног живота Тројице, који се открива и у икономији, док ово друго представља *људску природу* коју Син преузима искључиво у икономији. Самим тим, не могу се у исту раван својстава стављати ни, на пример, својство страдалности Сина у икономији и својство заједништва Духа Светога. Својство страдалности не може да буде богословско *јер потиче из преузете људске природе Сина*, док својство заједнице може да буде не само икономијско већ и богословско својство Духа Светога. Другим речима, не може се успоставити нужност довођења у везу ово двоје како чини митрополит Зизијулас – ако прихватимо *заједништво љубави* за богословско својство Духа Светога, онда морамо прихватити и *страдалност* за богословско својство Сина.

Нужно је да на ову проблематику постојања две врсте својстава применимо управо оно што је суштина отачког разликовања богословља и икономије – исправну хринологију. Дакле, да их не сливамо у „исту логику“. Такав, хриолошки приступ проблематици био би кључ „праве мере“ односа богословља и икономије. Та „права мера“ би нас сачувала две крајности. Са једне је апсолутно преношење икономије на богословље, а са друге апсолутно непреношење, где су својства Тројице у икономији искључиво и само икономијска без могућности њихове везе са иманентним животом Тројице. Оно прво би нас одвело некој врсти оригенизма, а ово друго би учинило само богословље или немогућим или егзистенцијално ирелевантним за нас.

У анализи тријадологије Светог Григорија Богослова и Светог Августина посебну пажњу ћемо обратити на ову „меру“ одношења икономије према богословљу, покушавајући да дамо и свој критички суд. У тој анализи, како бисмо дали што објективнији суд, биће важно приметити када оци „својства“ божанских ипостаси приписују заиста бићу самих

ипостаси, а када „својства“ представљају само аналошки говор. Оно што износимо као закључак истраживања односа богословља и икономије код Светог Григорија и Светог Августина, са којим ћемо као са предразумевањем кренути у анализу њихове тријадологије, јесте да оци подразумевају да иманентни односи Тројице у извесној мери прате икономијске односе, те да икономија због тога и има откривењски капацитет и омогућује богословље. Оно што нам предстоји као задатак јесте да у тријадологији Светог Григорија и Светог Августина учимо те „мере“ односа икономије и богословља и да их упоредимо.

БОЖАНСКА МОНАРХИЈА

1. Личност и/или суштина?

Проблематику односа личности и суштине у тријадологији код Светог Григорија Богослова и Светог Августина започињемо анализом њиховог учења о божанској монархији. Сам термин монархија(низам) потиче са Запада, од Тертулијана.¹ Иза термина налазило се учење о божанској једности, односно о истоветности божанске суштине Оца и Сина и Светога Духа. Међутим, монархија није само учење о једности Бога, већ и довођење у везу те једности у онтолошком смислу са *једним начелом*, како и сама етимологија речи *монархија* показује. Дакле, најпрецизније би било рећи да је учење о божанској монархији учење о *једноначалности* Бога из које проистиче и божанска једност. На том једном *ἀρχή* стоји божанска једност, „помирена“ са тројичношћу. Израз *ἀρχή* код отаца има снажно онтолошко значење. Представља корен, утемељење бића, онтолошки почетак (начело) његовог јестаства. Управо је тај *онтолошки почетак* један и као такав чува божанску једност Тројице.

Овде долазимо до важног питања. Наиме, на који аспект бића, личност или суштину, се односи та једна *ἀρχή*? Односно, шта представља последњу инстанцу бића, личност или суштина? Ово *или/или* питање често се представља као основ разликовања западног и источног схватања тријадологије. Односно, за нас овде интересантног, Августиновог и кападокијског схватања. То је позната тврдња да Августин божанску једност своди искључиво на божанску суштину, дајући суштини онтолошки примат и издижући је онтолошки у односу на божанске личности. Она, суштина дакле, представља *ἀρχή* у

¹ Види: Ј. Пеликан, *Хришћанско предање*, том I, 201.

Августиновој тријадологији.² Са друге стране, кападокијска тријадологија онтолошки примат даје личности, те и божанску једност везује за једну *ἀρχή*, наиме за личност Оца.³

Дакле, један је Бог јер је једна суштина и један је Бог јер је један Отац. Прва тврдња би на место једног начела (монархије) издигла једну суштину, док би личности учествовале у тој, онтолошки примарној, једној суштини. Друга тврдња би на место начела поставила личност Оца, те би у том случају личност била последња инстанца бића.

Свакако, питање места личности и суштине у божанској монархији које смо, осврћући се на савремену православну егзегезу, назвали *или/или* питањем не треба схватити као искључивост. Наиме, тврдња да је један Бог јер је један Отац не искључује тврдњу да и једна божанска суштина указује на божанску једност. Напротив, не само да је не искључује већ је и подразумева. Суштина је једна, управо зато што је Отац један. Таква повезаност личности и суштине могућа је једино ако је Отац, личност, последња инстанца бића. Односно, ако личност Оца представља *ἀρχή* или *principium* божанства. Суштина указује на божанску једност али она није *ἀρχή* или *principium*, у неком смислу суштине *per se*. То место припада личности, конкретно личности Оца.⁴ Овакво тумачење сретћемо код двојице отаца.

² На овакав или сличан начин се формулишу критике Августиновог богословља. Тежишна критика је формулисана као критика Августиновог истицања примата суштине у односу на божанске личности. Види: L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, Introduction, I.

³ Овакву поларизацију срећемо код утицајних православних теолога. Види: Г. Флоровски, *Источни оци четвртог века*, Братство Светог Симеона Мироточивог, 2003, 119. Издвајамо следећу констатацију: „Источној теологији својствено је да долази до једности, а не да полази од једности. У томе је, узгред буди речено, суштинска разлика у односу на неоплатонску спекулацију којој је тако блиска западна теологија, посебно блажени Августин.“

Ј. Мајендорф, *Византијско богословље*, 257-266. Мајендорф се позива на Теодора де Рењона, кога смо раније у раду означили као парадигму оваквом тумачењу. За наше истраживање интересантно је издвојити следећу реченицу из наведеног Мајендорфовог дела (стр. 259): „Међутим, на Западу, особито после Августина, јединство божанског бића (суштина) је служило као полазна тачка богословља о Светој Тројици.“ Реч у загради је наш додатак ради појашњења.

Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 134-143. Поменуто или/или питање у вези са местом личности и суштине у божанској монархији врло јасно налазимо и у митрополитовој студији *Догмат о Богу Тројици данас*: „Овде се опције историјски ограничавају на грчке Оце с једне стране, и оне августиновске традиције с друге стране. Или је Бог Један захваљујући Оцу ("Монархија" у онтолошком, а не просто у функционалном смислу), или је Он Један због једне усије у којој подједнако учествују три Личности.“

⁴ Постоји и тумачење божанске монархије које је заиста, како митрополит Зизијулас каже, концептуално а не онтолошко. Тако, Ормерод сматра да божанску монархију означава оно једно и заједничко у Тројици – божанска суштина. Ормерод тврди: „Личност не може бити „начело бића“ зато што Отац и Син (и Дух Свети) имају идентично начело бића... Ако је Отац „начело бића“ онда оно (начело) није заједничко Сину зато што је однос Сина другачији, и *homoousios* се руши.“ (personhood cannot be a "principle of being" because Father and Son (and Spirit) have an identical principle of being... if this is the Father's "principle of being" then it is not common to the Son because the Son's relations are different, and the homoousios breaks down.)

N. Ormerod, *Augustine and the Trinitz: Whose Crisis?*, Pacifica 16/2003, 25.

У анализи теме божанске монархије, размотрићемо учење о божанској једности код Светог Григорија Богослова и Светог Августина с обзиром на личност Оца и о божанској једности с обзиром на божанску суштину. Циљ је да у питању божанске монархије ове две равни бића доведемо у нераскидиву везу. Дакле, да укажемо на излаз из поларизације и *или/или* дилеме. Наша теза гласи: Бог је један јер је једно начело божанства *ипостас Оца* – а то значи *личност и њена суштина*. Стога, један Отац као начело имплицира и једну божанску суштину Тројице. Тако, став да је један Бог јер је један Отац (начело) није у супротности са ставом да је Бог један јер је једна божанска суштина. Напротив, први став подразумева и други, јер ипостас Оца као начело подразумева и шта раван његовог бића, односно божанску суштину.

2. Божанска монархија по Светом Григорију Богослову

2.1. Хришћански монотеизам између две крајности

Питање божанске једности је питање једности божанског начела (*ἀρχή*). У том смислу, Свети Григорије монотеизам доводи у везу са једноначалношћу (монархијом):

Μήτε ἀρχὰς τρεῖς, ἵνα μὴ Ἑλληνικόν, ἢ τὸ πολύθεον· μήτε μίαν μὲν, Ἰουδαϊκὴν δὲ στενὴν τινα, καὶ φθονεράν, καὶ ἀδύνατον· ἢ τῷ ἀναλίσκειν εἰς ἑαυτὴν θεότητα, ὃ τοῖς προάγουσι μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν, εἰς αὐτὸν δὲ πάλιν ἀναλύουσιν ἤρεσεν· ἢ τῷ καταβάλλειν τὰς φύσεις, καὶ ἀλλοτριῶν θεότητος, ὃ τοῖς νῦν ἀρέσκει σοφοῖς...⁵

Нити [исповедамо] три начела, да не буде јелинско, или многобожачко; нити пак [исповедамо] јудејско једно које је стиснуто, завидно и немоћно; односно, као да божанство само себе поништава, што чине они који иако изводе Сина од Оца, ипак га поново разрешују [назад у монаду]⁶; или свлачити доле њихове [Сина и Духа Светога] природе и чинити их страним божанству,⁷ какве исправке чине неки садашњи мудраци...

⁵ Λόγος 25, 16; PG 35, 1220D-1221A.

⁶ Ово се односи на савелијанство.

⁷ Ово се односи на аријанство.

Као што видимо, хришћански монотеизам се налази између две крајности или, тачније између две врсте крајности. Прва врста крајности су политеизам и јудејски монотеизам. Друга врста крајности су два хришћанска лоша покушаја очувања божанске једности – савелијанство и аријанство. Хришћански монотеизам, иако не представља „стиснуто“ једно већ обухвата тројичност, ипак остаје монотеизам. Разлог је јасан – три ипостаси нису *три начела* (ἀρχὰς τρεῖς). То ће рећи, *један* и *три* бивају „помирени“ јер постоји *једно начело* Тројице. Дакле, хришћански монотеизам није говор о „стиснутој“ монади већ говор о *једноначалству* (монархији) Тројице.

2.2. Божанско начело – личност и/или суштина?

Питање које нам се поставља као следеће јесте – шта Свети Григорије подразумева под тим *једним начелом* које обезбеђује божанску једност? Да ли је то личност или суштина? Или и личност и суштина, односно ипостас? Као што ћемо видети, Григорије користи обе равни бића, када говори о божанској монархији – и личност и суштину. Због тога је сматран „некохерентним“.⁸ Са друге стране, постоји инсистирање да Григорије питање монархије везује искључиво за личност (Оца), не и за суштину.⁹ По нашем разумевању, код Григорија ипак не постоји дилема или личност/или суштина. Он ове две равни бића доводи у јасну и нераскидиву везу. Зато је и закључак о његовој „некохерентности“ само превид који је заснован на поменутој или/или дилеми која код Григорија не постоји. Просто, као да имамо ерминевтички проблем у постојању тог једног предразумевања које каже *или личност, или суштина*. Са таквим предразумевањем се приступа Григоријевом говору о божанској

⁸ L. Ayres, *Nicea and Its Legacy*, Oxford University Press, 2004, 248. Анализирајући текстове Светог Григорија у којима он као узрок и начело Тројице наводи личност Оца али и божанску суштину, Ајрес ће закључити: „У другим текстовима Григорије јасно говори о Оцу као „узроку“ Сина, али овде изгледа да је божанство генерално узрок све тројице. Мада може бити да је Григорије овде просто некохерентан...“ До сличног закључка долази и Ричард Крос, који закључује и да Григорије ставља суштину испред божанских личности. Види: R. Cross, *Divine Monarchy in Gregory Nazianzus*, *Journal of Early Christian Studies* 14:1, The Johns Hopkins University, 2006, 105-116.

⁹ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 141, фуснота 57. Тумачећи Григоријев одељак који ћемо касније анализирати, митрополит ће указати на или/или дилему (или личност/или суштина): „Егзегетски посматрано, значење зависи од тога како преносимо речи „једно“ (ἓν) и „из њега“ (τῶν ἐξ αὐτοῦ): да ли се ови изрази односе на једнога из којег се остале личности изводе, тј. на Оца, или на елементе који сачињавају јединство природе, кретања итд.“ Ипак, ово митрополитово „не и за суштину“ треба разумети као *не и за суштину по себи*, што ћемо детаљније даље у раду протумачити.

монархији, те онда имамо и закључак о „некохерентности“ Богослова. Или/или дилема, као што ћемо видети, не постоји код Григорија.

Када је у питању однос личности Оца и божанске суштине, Григорије је јасан и недвосмислен. Отац је *начело* божанства:

μικρῶν γὰρ ἂν εἶη καὶ ἀναξίων ἀρχῆ, μᾶλλον δὲ μικρῶς τε καὶ ἀναξίως, μὴ θεότητος ὢν ἀρχῆ καὶ ἀγαθότητος, τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης...¹⁰

он [Отац] би био начело неких малих и недостојних, или јасније речено, начело у малом и недостојном смислу, ако није начело божанства и доброте, које се созерцава у Сину и Духу...

Сличну конструкцију аргумента налазимо и у *Беседи XX*. Отац је *узрочник* божанства:

μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς Πατρὶ καὶ γεννήτορι· μικρῶν γὰρ ἂν εἶη καὶ ἀναξίων ἀρχῆ, μὴ θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης.¹¹

Не умањивати Оцу достојанство да буде начело, што Оцу и припада као родитељу; јер био би начело нечег малог и недостојног, уколико није узрочник божанства које се созерцава у Сину и Духу.

Отац је *начело* (ἀρχή) и *узрок* (αἴτιος) Сина и Духа Светога у обе равни бића – у равни личне другости и у равни суштине. Овде нас занима веза личности Оца и божанске суштине. Григорије јасно говори да је Отац ἀρχή и αἴτιος *божанске суштине* (божанства: θεότητος). Такође, он ће за Оца у истој беседи рећи да је и *извор вечне светлости*: ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς αἰδίου φωτός¹² (начелом [називамо Оца], као узрочника и извор вечне светлости).

Вечна светлост (αἰδίου φωτός) означава суштинску раван божанског бића. Када Григорије каже да је Отац *начело*, односно *узрок* и *извор* те *вечне светлости*, то значи да он говори о божанској суштини која је ипостазирана у личности Оца. Или, другачије речено, говори о личности Оца који има свој унутрашњи, суштински садржај. Отац је *начело*

¹⁰ Λόγος 2, 38; PG 35, 445C.

¹¹ Λόγος 20, 6; PG 35, 1072C.

¹² Λόγος 20, 7; PG 35, 1073A.

божанске суштине не у смислу одвајања и двојења личности и (њене) суштине, већ да личност представља последњу инстанцу бића као она која садржи суштину. Бог јесте Отац, а божанска суштина јесте његова суштина. Божанска суштина не може сама по себи представљати неко уједињујуће *начело* из којег би се онтолошки изводио и у којем би учествовао и сам Отац као личност. Не, већ божанска суштина јесте *уједињујућа и једна у Оцу као једном начелу*. Једна је суштина Тројице, јер је Син и Дух Свети имају од једног начела, то јест од Оца.

Овде се налази моменат где би требало да престане горе поменуто питање дефинисања божанске монархије као *или/или* питање (или личност/или суштина). Свети Григорије није „некохерентан“ када у контексту монархије говори о *једној личности* (Оца) и о *једној суштини*. Савремена егзегеза, којој припада и поменути професор Ајрес, морала би да преиспита радикално разликовање личности и суштине, које се свесно или несвесно претвара у двојење две нераздвојне равни бића. То би био *conditio sine qua non* за разумевање Григоријевог говора о *ипостазираној суштини*¹³ као темељу божанске монархије.

¹³ Види: С. А. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, 201-228. Били добро примећује да „за Григорија начело Тројице није ни „личност“ нити божанска суштина *per se*, већ Бог Отац, који је као беспочетно божанство обоје – и *ипостас* и божанска суштина.“ (стр. 212). Можда је Били ово мало прегрубо изрекао, тако да на први поглед личи као да не постоји разлика између две равни бића (личности и суштине), али оно што је желео да поручи јесте: „Нема апстрактних ипостаси које би постојале мимо заједничке суштине коју деле.“ (стр. 222). С овим у вези, Били критикује „персонализам православних теолога“: Јанараса, Мајендорфа и Зизијуласа. Њихов персонализам назива „романтичарским“ (стр. 222, фуснота 123) управо због, по његовом мишљењу, присуства израженог отклона личности у односу на њену суштину.

Још снажнију критику „персонализма“ Зизијуласа и Јанараса изнео је православни теолог Никола Лудовикос у својој књизи *Страхови личности и муке ероса*, Цетиње, 2011. Лудовикос критикује стављање у радикалан отклон личности и суштине у тријадологији митрополита Зизијуласа. Ипак, по ономе како смо лично разумели митрополитова писања, неће бити да он заиста и заступа једну такву онтологију (сумњамо да је ико и заступа, јер је бесмислена). Пре ће бити да је био недовољно јасан и прецизан у својим досадашњим студијама, јер, изражајно, није довео у јасан однос личност и њену суштину. Управо је то и показао на Симпосиону посвећеном Светом Максиму Исповеднику, на Православном богословском факултету у Београду, 2012. године. Види његову студију са Симпосиона: Јован Зизијулас, *Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника*, у: М. Васиљевић (прр), *Познање циља стварања силом Васкрсења*, 89-120. Било да се ради о јаснијем излагању ранијих ставова митрополита Зизијуласа или можда ипак њиховог померања, што је како и сам каже, спреман да прихвати, од ове његове студије не може се више говорити о раздвајању личности од њене суштине у онтологији коју он заступа. Ми ћемо се кроз рад, када то контекст буде допустио, освртати на извесне митрополитове ставове који су могли да буду протумачени као својеврсно цепање онтологије, односно као пренаглашено апстраховање личности од њене суштине. Питање којим се бавимо у овом поглављу рада припада управо тој проблематици пренаглашеног апстраховања личности од њене суштине, што доводи до тога да се питање божанске монархије постави као дилема – или божанска суштина, или личност. Митрополит га је, како смо горе и видели, управо тако и поставио.

У истој, *Беседи XX*, налазимо управо такав говор о божанском јединству, који подразумева Оца као ипостас. Дакле, личност са својом суштином:

Τηροίτο δ' ἄν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν Θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων, οὐ συντιθεμένων, οὐδὲ συναλειφομένων· καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.¹⁴

По мом мишљењу, то да је Бог један чува се ако се Син и Дух узводе ка једном узроку, на спајајући их, нити их мешајући; односити их ка једном и истом, да га тако назовем, покрету и вољи божанства и једнакости суштине.

Један узрок ка ком се узводе Син и Дух Свети јесте ипостас Оца. Али, видимо да то подразумева и узвођење ка суштинској равни бића – узвођење ка једнакости суштине. То се и мора подразумевати ако се ипостас разуме као личност са својом суштином. Управљање ка Оцу је стога управљање не ка некаквој апстрактној личности већ управљање ка личности са њеном суштином. Наиме, ка ипостаси Оца. Ипостас Оца, дакле, један је узрок личне другости Сина и Духа Светога – *ко раван бића*. Али, у ипостаси Оца се налази и од њега креће *једносушност* Тројице – *шта раван бића*. Из њега, као узрока и начела, потиче заједништво недељиве суштине, коју Син и Дух Свети имају *од Оца* кроз рађање, односно исхођење, што ћемо на Григоријевом тексту показати у поглављу рада *Појам једносушности*.

2.3. Ипостас Оца као божанско начело

Дакле, када Григорије каже да монархију, односно божанску једност обезбеђује личност Оца и божанска суштина, односно да је један Бог зато што је један Отац и да је један Бог јер је једно божанство (суштина), то није међусобно искључиво, нити је Григорије некохерентан. Григорије у оба исказа мисли на *ипостас* – *на личност са њеном суштином*. Не, дакле, на апстрактну личност Оца, нити на некакву божанску суштину *per se*. У овом

¹⁴ Λόγος 20, 7; PG 35, 1073A.

егзегетском кључу анализираћемо и друга места, која смо сматрали као значајна, а у којима Григорије говори о божанској монархији, односно о једности Бога.

Долазимо до Григоријеве *Треће теолошке беседе* или *Прве о Сину*, у којој се налази његово важно излагање о божанској монархији. Григорије наводи „три најстарија мишљења о Богу“ (Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ θεοῦ). То су анархија, полиархија и монархија (ἀναρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία). Прва два Григорије везује за грчки политеизам а о трећем, монархији каже:

ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον· μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι· ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε καὶ ἀριθμῷ διαφέρη, τῆ γὰρ οὐσία μὴ τέμνεσθαι. διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔσται. καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.¹⁵

За нас је монархија оно што поштујемо; али то је монархија које се не ограничава једном личношћу; јер могуће је да и једно које је у супротности са самим собом доспе у стање разједињеног мноштва; међутим, једност која је утемељена на источасности природе, сагласју мишљења, идентичности кретања и састајањем у једном из којег су, што није могуће створеној природи, тако да иако се разликује бројем, суштина се не раставља. Због тога, монада се од искони покренула ка дијади, зауставивши се на тријади. И за нас су то Отац и Син и Свети Дух.

Прво што Григорије овде чини у појашњењу учења о божанској монархији јесте отклон од погрешног схватања божанске једности – савелијанства и аријанства. Мишљења смо да ту интенцију има његова тврдња да се монархија не ограничава на једну личност. Односно, на једну апсолутну божанску монаду, апсолутну једност, како је ту једност разумевала савелијанска и аријанска теологија, која је на два различита начина одсецала тројичност. Григорије чини управо оно што је савелијанству и аријанству било нелогично – везује божанску једност и тројичност. Монархија коју Григорије појашњава укључује две равни

¹⁵ Λόγος 29, 2; PG 36, 76B.

бића – личност и суштину. Јединство Тројице је у Оцу и у божанској суштини. Прецизније, јединство је у *ипостаси Оца* (личност са својом суштином).

Две равни бића, личност и суштину, у говору о божанској монархији јасно примећујемо у следећим Григоријевим речима. Најпре, он говори о једности која је утемељена на источасности природе и сагласју мишљења. Ово би се односило на божанску природу или суштину. Једна је, дакле, природа Тројице, што даље значи и једну вољу и енергију. Иако Григорије прво креће са једном природом или суштином, то не значи да он ту суштину *per se* издиже изнад личности, у онтолошком смислу. Дакле, не постоји опција да суштина *per se* представља једну *ἀρχή* Тројице.

Ако погледамо даље Григоријево објашњење, видимо да говори о *идентитичности кретања и састајању у једном из којег су*. Овај део реченице представља кључни моменат разумевања монархије.¹⁶ Наведени део се односи на личност Оца и на божанску суштину као његово сопство. Погледајмо најпре о каквом се *покрету* ради. Одговор налазимо у Григоријевој *Беседи XXV*:

Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ μὴ γεγόνεναί, καὶ ἡ θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς.¹⁷

Заједничко Оцу и Сину и Светоме Духу су непосталост и божанство, које је [божанство] Сину и Духу од Оца.

Дакле, под *покретом* Григорије подразумева Очево узроковање Сина и Духа Светога. Али, не узроковање само у личносној равни бића (давање личне другости: бити Син и бити Дух Свети), већ и у суштинској (бити Бог). *Покрет* се тиче и божанске суштине, коју Син и Дух Свети, од искони, имају од Оца. Ово значи да када Григорије говори о једној суштини као о божанској једности он има на уму *ипостазирану суштину*. Када та суштина има значење *ἀρχή*, онда Григорије подразумева *ипостас Оца* и божанску суштину као његово сопство. Очево узроковање Сина и Духа Светога производи *једносуштност* Тројице. Син и Дух Свети су једне суштине са Оцем јер су *од Оца* – у обе равни бића.

¹⁶ Исто сматра и митрополит Зизијулас, *Заједница и другост*, 141. фуснота 58.

¹⁷ Λόγος 25, 16; PG 35, 1221B.

Ако сада ово повежемо са следећом Григоријевом тврдњом – *састајања у једном из којега су*, егзегеза би требало да изгуби дилему или личност/или суштина. *Састајање у једном из којега су* означава *ипостас Оца* као темељ божанске монархије. Када кажемо да је састајање у ипостаси Оца, то значи да је састајање и у његовом сопству, које кроз рађање и исхођење бива нераздељиво и сопство Сина и Духа Светога. На тај начин, *састајање* је и у једној божанској суштини, у *једносушности*. Али, не у суштини *per se*, већ у ипостазираној суштини – у *ипостаси Оца*.

Овим се јасно *ипостас Оца* одређује као темељ божанске монархије. Ако ипостас разумемо као нераздељиво јединство две равни бића – *личности и суштине*, онда тврдња да је један Бог јер је један Отац у себи садржи и тврдњу да је један Бог јер је једна божанска суштина. Ако је, наиме јединство у једној ипостаси, онда је јединство и у једном сопству (шта равни бића) те ипостаси.

Коначно, тај *покрет* недељиве суштине, сопства Оца, које кроз рађање и исхођење бива и сопство Сина и Духа Светога, без дељења и раздвајања, Григорије показује као исконски покрет монаде ка дијади и коначно ка тријади. Да је тај покрет суштине увек ипостазираним Григорије показује тако што монаду од које покрет креће поистовећује са Оцем, дијаду са Сином и тријаду са Духом Светим.

У кључу ипостасне онтологије – нераздељивог јединства две равни бића, личности и суштине, треба приступити тумачењу божанске монархије код Светог Григорија Богослова. Ту нераздељивост две равни бића Григорије доследно заступа. Тако, он ће рећи:

Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, λέγω Πατρός, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἀγίου Πνεύματος· οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χρομένης...¹⁸

Када говорим о Богу, говорим о Оцу и Сину и Светоме Духу; нити се божанство изнад тога прелива...

Нема, дакле, никакве суштине изван личности, односно изван садржаја личности. Суштина је ипостазирана. Али, и личности нема без суштине. Чак, личности јесу сама та суштина (божанство):

¹⁸ Λόγος 38, 8; PG 35, 320B.

Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, ἐνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ιδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινα φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα...

ἐνὶ δὲ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος. Διαρεῖται γὰρ ἀδιαρέτως, ἵν' οὕτως εἶπω, καὶ συνάπτεται διηρημένως. Ἐν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἓν. τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἂ ἡ θεότης.¹⁹

А када говорим о Богу, будите обасјани једном и трима светлостима. Трима, по својствима, или ипостасима, ако неко жели да их тако назива, или лицима...

А једном из разлога (једне) суштине, то јест божанства. Јер се (Тројица) раздељују нераздељиво, да тако кажем, и сједињују раздељиво. А у трима (ипостасима-лицима) је једно божанство, и троје су једно: оне (три ипостаси) у којима је божанство, или, још прецизније рекавши: које су божанство.²⁰

Ако се има у виду овако јасна ипостасна онтологија – јединство две равни бића, личности и суштине, онда престаје свака *или/или* дилема у говору о божанској монархији. Такође, престаје и могућност да се као некохерентност протумаче два наизглед различита говора о божанској монархији. Јединство у Оцу:

Ὅνομα δὲ, τῷ μὲν ἀνάρχῳ, Πατὴρ· τῇ δὲ ἀρχῇ, Υἱός· τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς, Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός. Ἐνωσις δὲ, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς...²¹

Беспочетном је име Отац, почетку Син, а ономе који са почетком Дух Свети. А природа те тројице је једна, Бог. Јединство је Отац, од којег су и ка којем се узводе друга двојица [Син и Дух Свети];

И јединство је у једној суштини (божанству):

ἡμῖν εἶς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἐν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κὰν τρία πιστεύηται...

¹⁹ Λόγος 39, 11; PG 36, 345CD.

²⁰ Превод Атанасија Јевтића, Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 75.

²¹ Λόγος 42, 15; PG 36, 476B.

ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν, καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν μοναρχίαν, ἐν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.²²

По нама, Бог је један јер је једно божанство; и према једноме се односе они који од њега имају порекло [буквално: који су подигнути од њега], иако верујемо у Тројицу...

Дакле, када гледамо према божанству, ка првом узроку и ка једноначалству [монархији], у себи замишљамо једно; а када гледамо ка онима у којима је божанство, који су из првог узрока, одатле бивајући безвременски и са истом славом, тада исповедамо тројицу.

Ако упоредимо ова два цитата и цитат из *Треће теолошке беседе* који смо напред анализирали, примећујемо карактеристичне делове у сва три цитата:

у *Трећој теолошкој беседи*: καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις;

у *Беседи XLII*: ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς;

у *Беседи XXXI*: καὶ πρὸς ἐν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει.

Божанска монархија заснива се на *једноме* (τὸ ἐν) *из којега* (ἐξ αὐτοῦ или ἐξ οὗ) су они који од њега имају биће и који у њему (једном) бивају једно. Ако кажемо да то јединство представља *ипостас Оца*, онда се то јединство огледа у две равни бића – у равни личности и у равни њене суштине. Син и Дух Свети су од Оца, у личносној равни бића, добијајући од њега личну другост. Такође, Син и Дух Свети су из суштине Оца, бивајући на тај начин једносуштни са Оцем, односно бивајући један Бог са њим.

У цитираним одељцима три Григоријеве беседе то јасно и видимо. У *Трећој теолошкој беседи* он говори о јединству Тројице у једној природи, о покрету те *једности*, односно *монаде*, ка дијади и тријади, везујући јасно *монаду* за личност Оца. То значи да је једност божанске суштине, коју је Григорије означио као божанско јединство, унутрашњи садржај личности Оца који се *покреће* од искони ка дијади и тријади. Тај покрет означава везу *једносушности* Тројице са рађањем Сина и исхођењем Духа Светога од Оца, односно из суштине Оца. Тако, ипостас Оца представља једно начело Тројице у обе равни бића – јер ипостас и јесте нераскидиво јединство две равни бића, личности и њене суштине.

²² Λόγος 31, 14; PG 36, 149A.

У *Беседи XLII* Григорије јасно наводи личност Оца као јединство Тројице, не пропуштајући да истакне да је природа Тројице једна. Дакле, поново јединство везује за две равни бића – личност и суштину, односно за *ипостас Оца*.

Коначно, у *Беседи XXXI* једног Бога поистовећује са *једним божанством* (суштином). Међутим, овај одељак не треба супротстављати горе цитираним као некохерентан.²³ Григорије овде нема на уму некакву суштину *per se* која би заузимала место онтолошког начела Тројице. Ако пажљиво погледамо, Григорије о једности говори поново не раздељујући личност и суштину. Он каже да о једности говоримо: ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέσωμεν, καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν μοναρχίαν (када гледамо ка божанству, првом узроку и једноначалству). Поменуо је божанство (суштину), али одмах за њом поменуо је и први узрок и једноначалство (монархију) што јасно указује на личност Оца. Напоменимо да смо на почетку ове анализе показали да Григорије личност Оца одређује за начело и узрок божанства : θεότητος ἀρχὴ и θεότητος αἴτιος. Ако ово доведемо у везу са овим цитатом из *Беседи XXXI*, повезујемо τὴν πρώτην αἰτίαν са Оцем као θεότητος αἴτιος и τὴν μοναρχίαν повезујемо са Оцем као θεότητος ἀρχή. Дакле, низ који је Григорије навео: божанство, први узрок и једноначалство (монархија) поново се односи на две равни јединственог бића, личност и њену суштину – *ипостас Оца*.

2.4. Закључак

На крају, два бисмо тежишна закључка извели из Григоријевог учења о божанској монархији. Први је да је божанска монархија, односно божанска једност, заснована на ипостаси Оца. Дакле, Бог је један јер једно божанско начело, а то начело представља ипостас Оца.

Други закључак јесте да одређивање ипостаси Оца за божанско начело подразумева и говор о том начелу и јединству у две равни бића – личност и њена суштина. Отуда се *један Отац* као начело доводи у нераскидиву везу са *једном суштином* Тројице, као показатељем божанске једности.

²³ Што чини Луис Ајрес у горе поменутом делу *Nicea and Its Legacy*.

Због овакве, ипостасне онтологије, која подразумева двоструки онтолошки исказ (говор о две равни бића), Григорију неће бити проблем да Бога поистовети са *суштином*, намајући ипак у виду некакву суштину *per se*:

Бог је τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν²⁴ (једна и изнад свега бивствујућа суштина); Бог је πέλαγος οὐσίας²⁵ (море суштине); чак, и поклоњење тој *суштини*: προσκυνῶμεν τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητα²⁶ (клањамо се једном у тројци божанству). Једном божанству, али ἐν τοῖς τρισὶ (у тројци). Суштина је увек ипостазирана.

Ипостасна онтологија у говору о божанској монархији морала би да искључи сваки облик подвојеног приласка овом питању – или личност/или суштина. Одговор је: ипостас. Дакле, и личност и њена суштина. Поред тога што представља нераскидиво јединство две равни бића, личност и суштину, ипостас садржи још један важан онтолошки конституент – однос. Та односност је управо онај *покрет* монаде ка дијади и тријади о којем говори Свети Григорије.

3. Божанска монархија по Светом Августину

3.1. Отац – начело читавог божанства

И у Августиновом говору о божанској једности срећемо говор о две равни бића. Појмовно срећемо оно што се код Григорија налази иза израза ὑπόστασις – личност и њену суштину. Односно, у Августиновој терминологији, *persona* и *essentia* или *substantia*. Када је у питању однос те две недељиве равни бића, Августин је јасан:

...totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est.²⁷

²⁴ Λόγος 34, 9; PG 36, 249В.

²⁵ Λόγος 38, 7; PG 36, 317В.

²⁶ Λόγος 34, 9; PG 36, 249В.

²⁷ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

Августин користи два израза за ознаку божанске суштине: *divinitas* и *deitas*. Најадекватнији превод би био *божанство*, као еквивалент грчком изразу θεότης. У нашем језику немамо синоним за *божанство*, тако да је ова два латинска израза тешко превести као различите на српски језик. Ми смо се одлучили за *божанство* и *божанственост*, мада то није најбоље решење. Јустин Поповић у својој *Догматици* ове изразе преводи као *божанство* и *боштво*; Ј. Поповић, *Догматика Православне Цркве*, том I, Београд, 2003, 218. Исто тако их преводи и Томислав Ладан: Aurelije Augustin, *O državi Božijoj*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995, 461. У циљу разликовања ових синонимних израза могли бисмо их превести и као *божанска суштина* и *божанска природа*.

Отац је начело читаве божанствености, или ако је тако боље рећи божанства.

Свакако, Отац није *principium* божанске суштине која би била безлична. У неодвојивој вези са горе реченим, Агустин пише:

... natum esse est Filio a Patre esse... Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre procedere...²⁸

...бити рођен је Сину бити од Оца... бити дар Божији Духу Светоме је од Оца произлазити...

Ради појашњења односа личности и суштине, додајмо још један важан део из Августиновог *De Trinitate*:

Non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem. Tamen tres Personas eiusdem essentiae, vel tres Personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim est illic esse aurum, aliud esse statuas.²⁹

Та есенција није ништа друго до сама та Тројица. Ипак, говоримо да су три личности једне есенције или да су три личности једна есенција; међутим, не говоримо да су три личности из једне есенције, као да су личности нешто друго у односу на есенцију, као што можемо рећи да су три статуе из истога злата; ту важи да је једно бити злато, а друго бити статуа.

И један пасус из његовог *Писма CXX*:

Nunc vero tene inconcussa fide, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse Trinitatem, et tamen unum Deum; non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas, Patremque solum genuisse Filium, Filiumque solum a Patre genitum, Spiritum vero sanctum et Patris et Filii esse Spiritum.³⁰

²⁸ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

²⁹ *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 945.

³⁰ *Epistula* CXX, 3.13; PL 33, 458.

Сада имај чврсту веру, да су Отац и Син и Дух Свети Тројица а ипак један Бог; не да им је заједничка нека четврта врста божанства, него је [божанство] ова иста неизрецива и недељива Тројица. И једино је Отац родио Сина, и једино је Син од Оца рођен, само Дух Свети Оца и Сина јесте Дух.

Из ова три одељка истакли бисмо следеће важне егзегетске моменте. Отац је *principium* (начело) божанства. Ово нам говори да за Августина личност представља начело или примарну инстанцу бића. Затим, да не постоји никаква безлична суштина, која не би била садржај личности, а поготово не суштина која би *per se* заузимала место онтолошког начела Тројице.³¹ За ово последње, обратимо пажњу на горње Августинове тврдње: *не говоримо да су три личности из једне есенције, као да су личности нешто друго у односу на есенцију; и: не да им је заједничка нека четврта врста божанства, него је (божанство) ова иста неизрецива и недељива Тројица.* Августин заступа чврсту везаност личности за њену суштину, где личност представља примарну инстанцу бића, а суштина њен унутрашњи садржај.

Оваква поставка односа личности и суштине, мишљења смо, даје нам основа да Августинову онтологију дефинишемо, попут Григоријеве, као *ипостасу*. Односно, да Августиново учење о божанској монархији или божанској једности, вежемо за *ипостас Оца*. Ако ипостас разумемо као биће у две недељиве равни, као личност и њену суштину, то значи да у Августиновом говору о божанској једности морамо видети говор о јединству

³¹ Ови одељци су веома важни да се доведу у дискусију са једним, за нас чудним и неуетмељеним представљањем Августинове тријадологије где он, наводно, божанску суштину *per se* поставља за начело Тројице. Види, на пример: Ph. Zymaris, *Neoplatonism, the Filioque and Fothios' Mystagogy*, *Greek Orthodox Theological Review* 46: 3-4 (2001), 345-362. Аутор тумачи Августинову тријадологију у неоплатонском кључу, држећи неоплатонску тријаду за темељну мисаону матрицу Августинове тријадологије. У таквом егзегетском кључу, аутор, између осталог, Августинову тријадологију назива „есенцијалистичко-позиционираном теологијом“ (essence-centered theology) и тврди да Августин есенцију (суштину), попут неоплатонског *Једног*, поставља за једино начело божанства. Симптоматично је да се аутор у овој студији ни за једну своју тврдњу у вези са Августиновим ставовима није позвао на било који изворни Августинов текст, што је само по себи у најмању руку чудно. Уместо изворних текстова, у фуснотама ове студије налазимо секундарну литературу као поткрепу онога што Августин наводно говори!?

Сличан приступ Августиновој тријадологији, налазимо и код Кетрин Маури ЛаКуње, с тим што се она ипак позива на егзегезу изворних Августинових текстова. Види: С.М. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper San Francisco, 1991, 10.

Оваквој поставци се супротставља новија православна егзегеза, чији став делимо, увиђајући да таква позиција суштине у Августиновој тријадологији нема упоришта у његовим изворним текстовима. Види: J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 160; D.B.Hart, „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicea“, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 195.

у једној личности и неизоставно и говор о јединству у једној суштини, односно есенцији или супстанцији.

3.2. Јединство у Оцу

Видели смо да Августин личност Оца поставља за једно начело (*principium*) божанства. Управо, то једно начело, личност Оца, представља и начело јединства Тројице:

Ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus et singulus quisque horum Deus, et simul omnes unus Deus et singulus quisque horum plena substantia, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus Sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus Sanctus, Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed Pater tantum Pater et Filius tantum Filius et Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.³²

Тако, Отац и Син и Дух Свети су један Бог, сваки од њих је Бог и сви заједно су један Бог, у сваком од њих је потпуна супстанција [божанска суштина] и сви заједно су једна супстанција. Отац није Син нити Дух Свети, Син није Отац нити Дух Свети, Дух Свети није ни Отац ни Син. Већ, само је Отац, Отац и само је Син, Син и само је Дух Свети, Дух Свети. У свој тројици је иста вечност, иста непроменљивост, исто величанство, иста моћ. У Оцу је јединство, у Сину једнакост, у Духу слога јединства и једнакости. И та тројица су једно због Оца, једнаки су због Сина и сложни су због Духа Светога.

Ако тврдњу *in Patre unitas* (у Оцу је јединство) доведемо у везу са тврдњом у првом цитату *totius divinitatis...principium Pater est* (Отац је начело читавог божанства), закључујемо да је јединство у Оцу у неодвојивој вези са јединством у једном божанству, односно у једној божанској суштини. Даље, „једнакост у Сину“ (*in Filio aequalitas*) односи се на једнакост суштине, односно на једносуштност Сина са Оцем. „Слога јединства и једнакости“ (*unitatis aequalitatisque concordia*) у Духу Светоме, односи се такође на једносуштност треће божанске личности са Оцем и Сином и на његово, по Августину, ипостасно својство где је

³² *De doctrina christiana* I, 5.5; PL 34, 21.

он заједница Оца и Сина, односно Дух Оца и Сина. Дух Свети је заједница Оца, који представља *јединство* и Сина, који је *једнак* Оцу по суштини. Тако, „слога јединства и једнакости“ односи се на слогу, заједницу Оца и Сина у Духу Светоме.

Отац је *principium* у обе равни бића, дакле као *ипостас*. На два различита начина, он је *principium* личне другости Сина и Духа Светога:

Ad se autem invicem in Trinitate si gignens ad id quod gignit principium est, Pater ad Filium principium est quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum Sanctum principium sit Pater, quoniam dictum est: De Patre procedit, non parva quaestio est...

Ubi et illud elucescit, ut potest, quod solet multos movere, cur non sit Filius etiam Spiritus Sanctus, cum et ipse a Patre exeat, sicut in Evangelio legitur. Exit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius quia neque natus est sicut Unigenitus...³³

Што се тиче међусобног односа у Тројици, ако је онај који рађа начело ономе кога рађа, Отац је начело Сину јер га је родио. Да ли је Отац начело и Духу Светоме, јер је речено; *Од Оца исходи*, није мало питање...

Ту је, колико може, засијало и оно што обично многе узнемирује:³⁴ зашто и Дух Свети није Син ако и он излази од Оца, како се чита у Јеванђељу. Свакако, излази али не као рођен, већ као дан, те се зато не назива Сином јер није рођен као Јединородни...

Дакле, обе божанске личности имају порекло од Оца као свог начела, али на два различита начина. Међутим, Отац није само начело *ко равни* бића Сина и Духа Светога, већ је начело *и шта равни*:

...quemadmodum Filius non hoc tantum habet nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit; sic et Spiritus Sanctus eo quo datur habeat, non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit...

Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsam substantiam nascendo habet.³⁵

³³ *De Trinitate* V, 14.15; PL 42, 920.

³⁴ Ово су питање поставили аријанци. Види Августиново дело: *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum* II, 14.1; PL 42, 770.

³⁵ *De Trinitate* V, 15.16; PL 42, 921.

...као што Син рођењем не поседује само то да је Син, већ и да уопште јесте; тако и Дух Свети тиме што је дан има не само то да је дар, већ и да уопште јесте...
Син рођењем нема само то да је Син, већ и да уопште буде супстанција.

Рекли бисмо да је смисао реченог следећа: једносуштност Тројице, односно једна божанска суштина (супстанција или есенција) као показатељ божанске једности стоји на *ипостаси Оца* као *начелу (principium)* Тројице.

Једноначалство (монархију) Тројице Августин чврсто везује за божанску једност и у том смислу прави отклон од неоплатонске тријаде. Порфирије наводи два, а Плотин три *начела (principia)*.³⁶ Насупрот томе, Августин ће о Светој Тројици рећи:

Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere, quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre vel de Filio vel de Spiritu Sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur, nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem Spiritum Sanctum, qui est et Pater et Filius, sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum Sanctum nec Patrem esse nec Filium.³⁷

Дакле, ми не говоримо о два или три начела, када говоримо о Богу, као што нам није допуштено да говоримо ни о два или три бога, иако говорећи о било ком од њих, било о Оцу, било о Сину, било од Духу Светоме, исповедамо да је сваки од њих Бог, али ипак не говоримо као савелијански јеретици, да је Отац исто што и Син и да је Дух Свети исто што и Отац и Син, већ да је Отац, Отац Сину и да је Син, Син Оцу и да је Дух Свети, Дух Оца и Сина, али није ни Отац ни Син.

Јасно видимо да би говор о више начела божанства (два или три) значио политеизам.³⁸ У тријадологији је искључен говор о два или три начела, те следствено томе остаје закључак

³⁶ *De civitate Dei* X, 23; PL 41, 300.

У Платиновим *Енеадама* налазимо јасно учење о *Једном, Уму и Души* као о *три начела*. Види: *Eneada* II, 2.9.5-20; Plotin, *Eneade*, превод: S. Blagojević, Београд: NIRO „Књижевне новине“, 1984, 152.

³⁷ *De civitate Dei* X, 24; PL 41, 300.

³⁸ Ово је врло важно имати на уму и у тумачењу Августиновог учења о *Filioque*. Дакле, овим се искључује могућност тумачења *Filioque*, када је Августин у питању, као учење о два начела Духа Светога.

да Тројица, иако представља три различите личности, представља једног Бога јер садржи једно начело – *ипостас Оца*.³⁹

3.3. *Бог Отац* – осврт на једну спорну метафору

Овде бисмо се осврнули и на проблематику Августиновог схватања појма *Бог Отац*, коју је изнео отац Џон Бер.⁴⁰ Џон Бер је један од православних теолога са којим делимо став о неоснованости приступа Августиновој тријадологији кроз тзв. „де Реџонову парадигму“. Међутим, отац Џон истиче као могући један други проблем са Августиновом тријадологијом. Проблематика је у вези са следећим местом из Августиновог *De Trinitate*:

...non sic dici potest Trinitas Pater, nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum.
Quod enim scriptum est: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus Dominus unus est*, non utique excepto

³⁹ Већ смо се освртали на питање Августиновог односа према неоплатонизму, наводећи примере, по нашем мишљењу, претераног представљања утицаја неоплатонске филозофије на Августинову тријадологију. Овде, у Августиновом тексту, видимо јасну ограду од неоплатонизма. Не спорећи да је неоплатонизам извршио одређени утицај на Августина (то и сâм Августин говори у својим *Confessiones* VII, 9), ипак мислимо да се не ради о некритичком усвајању ове филозофије. Упутили бисмо на студију која врло објективно говори о овом питању. То је: D. Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, у: A. Papanikolaou and G.E. Demacopoulos (pp), *Orthodox Readings of Augustine*, 227-251. Бредшов је изнео неколико врло важних закључака, од којих бисмо овде издвојили следеће. Неспорно је да су оци, како грчки, тако и латински, остварили неку врсту дијалога са неоплатонизмом. То само по себи, свакако, не може да буде никакав недостатак, напротив. Оно што Бредшов истиче јесте да се извесне разлике између Августиновог и кападокијског богословља налазе, између осталог, у различитој комуникацији са неоплатонизмом, односно са класичном грчком онтологијом. Притом, Бредшов ту различитост не квалификује као поларизацију добро-лоше или исправно-погрешно. И грчки оци и Августин, тврди Бредшов, модификовали су неоплатонску филозофију – начин како су то учинили је оно што их разликује. Када је у питању Августин и његова комуникација са неоплатонизмом, Бредшов примећује сличности али и Августинов отклон. Наиме, оно што нам је посебно важно у овој студији и са чиме изражавамо своје слагање, Бредшов примећује Августина као хришћанског мислиоца, а не као голог неоплатонисту, како то изгледа чини Фарел: J.S.Farell, *A Theological Introduction to the Mystagogy of Saint Photios*, IntRes: <http://www.anthonyflood.com/farrellphotios.htm>, приступ: 17.03.2018. Са Фарелом се не слажемо у његовом приступу где неоплатонску филозофију представља за стожера Августиновог учења о *Filioque*. Неоплатонизам може да буде присутан егзегетски, али темељи на које се Августин позива, који га инспиришу да као богослов мисли, јесу новозаветни текстови које тумачи, као и предање његових латинских претходника које наслеђује. Дакле, Августиново богословље, па тако и оно везано за *Filioque*, невезано са тим колико се ми са тим богословљем слагали или не, колико је оно ваљано или мањкаво, не ниче на некој филозофској спекулацији већ на егзегези библијског и предањског откривења. Како сâм Августин сведочи, у првом реду су то биле посланице апостола Павла (*Confessiones* VII, 21). Августин није неоплатониста већ хришћански богослов, али неоплатонизам остаје значајан сегмент Августиновог ерминевичког кључа и саме библијске егзегезе, али не без критичког, хришћанског лимита.

⁴⁰ J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (pp) *Orthodox readings of Augustine*, 153-165.

Filio aut excepto Spiritu Sancto oportet intellegi, quem unum Dominum Deum nostrum, recte dicimus etiam: *Patrem nostrum*, per gratiam suam nos regenerantem.⁴¹

...Тројицу није могуће назвати Оцем, осим можда у пренесеном значењу у односу на творевину у контексту усвојења синова. Наиме, јер то што је записано: *Чуј, Израилу: Господ Бог твој Господ је један*, не треба схватити тако да се искључују било Син, било Дух Свети; тог једног Господа Бога нашега, такође је исправно називати *Оцем нашим*, јер нас је благодаћу својом пресаздао.

Примедба оца Бера је следећа:

Иако је ово квалификовано као метафорично, очинство Тројице није само оно које је [очинство] Творца према творевини, већ и Тројице у односу на оне који су усвојени као синови, који су пресаздани његовом [Божијом] благодаћу. Августин засигурно зна да је онај коме је упућена литургијска молитва Отац. Али, ако нас његово схватање божанске једноставности води до тога да Тројицу називамо „Оцем“ када изговарамо Господњу молитву, пре него да је она упућена једном Богу, Богу Аврама, Исака и Јакова, Свецу Израиљевом, као „Оцу“, бивајући усвојени у Сину силом Духа, онда постоји нешто озбиљно погрешно...⁴²

Суштина Берове примедбе је Августиново, иако у пренесеном, метафоричном значењу (*translate*) називање Свете Тројице „Оцем“. Као што видимо, отац Бер не реагује због тога што се у том, пренесеном смислу Тројица назове „Оцем“ у смислу очинског старања Свете Тројице као Творца према творевини. Та метафора за њега очито не би била спорна. Оно што је спорно јесте ово друго што Августин додаје – да се Тројица, у пренесеном значењу, назове „Оцем“ у односу на оне који су усвојени као синови и који се Богу Оцу обраћају у

⁴¹ *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 919. Уп. J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 164.

⁴² J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 164-165:

„Although it is qualified as metaphorical, the fatherhood of the Trinity is not simply that of the Creator to the created, but of the Trinity with respect to those adopted as sons, regenerated by his grace. Augustine certainly knows that the addressee of liturgical prayer is the Father. But if his account of divine simplicity drives us to call upon Trinity as „Father“ when saying the Lord’s Prayer, rather than addressing the one God, the God of Abraham, Isaac, and Jacob, the Holy One of Israel, as „Father“, adoptively in the Son by the power of the Spirit, then there is something seriously amiss...“

Господњој молитви. Отац Бер је ту апсолутно у праву са својим хипотетичким ставом, уколико Августин заиста тако и разумева *Господњу молитву*. Јер, *Оче наш* јесте упућено личности Бога Оца од стране оних који су кроз Христа у Духу Светоме задобили биће усиновљења – постали су Тело Јединородног. Но, да ли овде Августин мисли на обраћање Богу у *Господњој молитви*? У покушају да разјаснимо ово са правом брижно опажање оца Бера, кренимо редом.

Најпре, одредимо контекст реченог. Августин је наведено у горњем цитату изнео у контексту објашњења говора о општем и појединачном у тријадологији. Тај контекст се протеже почев од одељк 2.3. закључно са одељком 11.12. шесте књиге *De Trinitate*. Тема коју овде Августин појашњава је супстанцијски (општост) и односни (појединачност, личност) говор о Богу. Основна интенција излагања је побијање аријанства. У одељцима од 2.3. до 4.5. Августин говори о Богу као *супстанцији или есенцији* (*substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia*), тумачећи синајску теофанију (Изл 3, 14), истичући непроменљивост као показатељ истинског бића. Овде се одмах показује интенција коју Августин има – побијање аријанског аргумента. Наиме и аријанци су тумачили Бога као истинито (=непроменљиво) биће, говорећи да у Богу нема акцидената. Отуда су извлачили следећи закључак. Уколико у Богу нема акцидената, онда се све о њему мисли и говори у смислу *супстанције* (суштине). Дакле, *бити нерођен* означава суштину Оца, а *бити рођен* означава суштину Сина. Из тога следи да су суштине Оца и Сина различите.

Прихватајући да у Богу *нема акцидената*, од одељка 5.6. Августин побија аријански закључак следећом аргументацијом:

In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius...

... Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum

sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.⁴³

О Богу се ништа дакле не каже у смислу акцидента, јер ништа у њему није променљиво; ипак, све што се каже, не каже се у смислу супстанције [суштине]. Наиме, каже се односно као Отац према Сину и Син према Оцу, што није акцидент – јер, онај је одувек Отац, а овај одувек Син...

... ако се Отац не назива Оцем без свога Сина и ако се Син тако назива јер има Оца, онда се они тако не називају у смислу супстанције; ни један од њих то није у односу на самог себе, већ међусобно и у односу један према другоме се тако називају; нити се тако називају у смислу акцидента, јер је то што се називају Оцем и Сином вечно и непроменљиво. Зато, иако је различито бити Отац и бити Син, супстанција ипак није различита, јер се тако ни не називају у смислу супстанције већ у смислу односа; оно пак што је однос није акцидент јер није променљиво.

Речено Августин повезује и са изразима *нерођени* и *рођени*, указујући на њихово односно а не супстанцијско (суштинско) значење. Дакле, аријанска поставка се побија јасним говором о две равни бића у тријадологији: супстанцијској (суштинској) и односној равни. Другим речима, разликује се говор о општем и појединачном – *una essentia vel substantia, tres personae*⁴⁴. Ту разлику Августин даље појашњава од одељка 8.9. до одељка 11.12. у којем се налази споран цитат који је навео Џон Бер. У одељку 10.11. Августин говори о есенцијалној (суштинској) равни бића. Тако, ту раван бића, платонским резонем, Ипонски епископ истиче као просту, једноставну и као ону чија својственост представља њу саму, а не учествовање у неком другом бићу:

Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod ipse, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est... ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo. Et ideo sicut non dicimus tres essentias, sic nec tres magnitudines; hoc est enim Deo esse quod est magnum esse. Eadem causa nec magnos tres dicimus, sed unum magnum, quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia Dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis,

⁴³ *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

⁴⁴ *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918.

quae de Deo possunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur non translate ac per similitudinem sed proprie, si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest.⁴⁵

Бог пак није велики оном величином која не би била он сам, као да учествује у њој да би био велики Бог... он је дакле велики оном величином која, иста та величина је он сам. Због тога не говоримо три есенције, као ни три величине; јер, Богу је једно да јесте и да јесте велики. Из истог разлога не кажемо три велика, већ један велики, јер Бог није велики учешћем у величини, већ је велики по својој величини, будући да је сам своја величина. Овако се говори и о Божијој доброту, вечности, свемоћи и уопште о свим предикабилијама, које се о Богу могу исказати, то што се говори о њему самоме а не у пренесеном значењу или сликовито већ у правом смислу речи, ако се о њему људским устима и може ишта рећи у правом смислу речи.

Након овога, у одељку 11.12. Августин говори о односном, или појединачном у Тројици. Берова примедба има посебну тежину због могућег разлога који он претпоставља да би могао бити инспирација Августину за напред наведени спорни цитат. Наиме, да Августиново схватање божанске једноставности, дакле оног што срећемо у његовом говору о суштинској равни Тројице, може да буде мотив да Тројици припише име „Отац“. Другим речима, ово би онда итекако ишло у прилог егзегези Августинове тријадологије кроз тзв. „де Рењонову парадигму“, која по правилу садржи и тврдњу да Августин умањује стварност божанских личности, односно да истиче управо ту божанску једноставност, суштину као примарну инстанцу бића. Из ових разлога сматрамо нарочито важним да покушамо да разрешимо оправдану бригу оца Бера, који, како смо већ навели, ни сам не прихвата поставке егзегезе Августинове тријадологије кроз „де Рењонову парадигму“. Шта више, ми ову констатацију оца Бера и нисмо разумели као његову јасну примедбу Августиновој тријадологији. Стекли смо утисак да отац Бер говори у кондиционалу,⁴⁶ што ће рећи да он истиче *могући* проблем у Августиновој тријадологији. Потенцијални проблем, дакле, који је потребно испитати да ли постоји, а не да се већ ради о аргументу у прилог једне егзегетске констатације.

⁴⁵ *De Trinitate* V, 10.11; PL 42, 918.

⁴⁶ „But if his account of divine simplicity drives us to call upon the Trinity as „Father“... then there is a something seriously amiss...“ J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopolus and A. Papanikolaou (pp) *Orthodox readings of Augustine*, 165.

Вратимо се сада одељку 11.12. у петој књизи Августиновог *De Trinitate*. Видели смо да у говору о бићу у равни суштине Августин користи синтагму *ad se ipsum* (по самоме себи). Таква синтагма, јасан је Августин, није примењива на личну, појединачну раван бића Тројице:

Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative non substantialiter ea dici manifestum est.⁴⁷

Оно што се о истој Тројици каже као појединачно лично ни на какав начин се не може рећи као само по себи, већ у међусобном односу [божанских личности] или у односу на творевину, те је стога јасно да се говори не у смислу супстанције [суштине] већ односно.

Даље, Августин говори да се *ad se* за Тројицу као једног Бога каже да је велики, свемоћан, добар. То *ad se* означава, рекли смо, суштину, а тим изразом *ad se* Августин жели да каже да својственост Бога у суштинској равни бића јесте *само то биће*, а не учествовање у некој другој суштини (добра, величине, свемоћи, итд.). Међутим, за Тројицу се, каже Августин, на такав начин говорећи не може рећи да је Отац. Затим додаје оно што је као спорно приметио Џон Бер: *...осим можда у пренесеном значењу...*

Запажања из нашег увида спорног навода су следећа. Не треба занемаривати оно што Августин јасно каже у претходно цитираном одељку, да оно што се о Тројици каже појединачно, то јест лично, *dicuntur nullo modo ad se ipsa*. Дакле, Отац, Син или Свети Дух *ни на какав начин не може* бити именовање у равни општости (суштине) - *ad se*. На ову јасну констатацију Августин даље надовезује оно што је спорно оцу Беру. Кључне речи које не треба губити из вида приликом тумачења реченог: *nisi forte translate* (осим можда у пренесеном значењу). Дакле, ради се о *пренесеном значењу*, о *метафори* и то не као о подразумеваној метафори.⁴⁸ Августин каже *forte* (можда), што говори да је нуди као могућност. Како год, оно што је сигурно, никакве онтолошке претпоставке (Берова примедба о схватању божанској једноставности код Августина) не стоје иза овога.

⁴⁷ *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 918.

⁴⁸ Овај детаљ метафоре, као примедбу и неслагање са Беровим аргументом (мада ми не сматрамо да Бер наступа са аргументом већ пре са кондиционалом) истиче и Дејвид Бентли Харт. Види: D.V.Hart, „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicea“, у: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 196, фуснота 6.

Међутим, сложили бисмо се са оцем Бером, у једном делу са констатацијом која је, мишљења смо, исправна и на месту. А то је да

...у свом тумачењу Христових речи из Јн 17, 3 „да познају тебе, једног истинитог Бога и кога си послао Исуса Христа“, Августин коментарише да ми „ово разумевамо тако да је (и Христос) такође један истинити Бог зато што су Отац и Син један истинити Бог. Значење је, дакле, ово: да познају тебе једног истинитог Бога, то јест, тебе и оног којег си послао, Исуса Христа.“ Ово је, у најмању руку речено, прилично натегнуто.⁴⁹

Мишљења смо, на основу нашег истраживања Августинових дела, да је он заиста осетљив на израз *један Бог Отац*, а да уз то одмах не дода неодвојивост Сина и Духа Светога од појма *један Бог*. Августин ће најрадије рећи *Trinitas quae Deus est*⁵⁰ (Тројица која је Бог). Разлог Августинове осетљивости је следећи:

Omitto quod quidam haeretici ipsum omnino Spiritum Sanctum vel non creatorem sed creaturam esse contendunt, sicut Ariani et Eunomiani et Macedoniani; vel eum prorsus ita negant, ut ipsum Deum negent esse Trinitatem, sed tantummodo esse Deum Patrem asseverant, et ipsum aliquando vocari Filium, aliquando vocari Spiritum Sanctum, sicut Sabelliani, quos quidam "Patripassianos" vocant, ideo quia Patrem perhibent passum; cuius cum negant esse aliquem Filium, sine dubio negant esse Spiritum Sanctum. Photiniani quoque, Patrem solum esse dicentes Deum, Filium vero non nisi hominem, negant omnino esse tertiam Personam Spiritum Sanctum.⁵¹

Остављам по страни то што извесни јеретици, попут аријанаца, евномијеваца и македонијеваца, шире учење да сам Дух Свети уопште није творац већ творевина; неки га

⁴⁹ J. Behr, „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicea“, у: G. E. Demacopulos and A. Papanikolaou (ppp) *Orthodox readings of Augustine*, 164. „...in his treatment of Christ's words in John 17, 3 „that they may know you, the only true God, and Jesus Christ whom you have sent,“ Augustine comments that we „are to understand that (Christ) too is the one true God because the Father and the Son are one true God. The meaning, then, is 'that they may know the one true God, that is, you and the one you sent, Jesus Christ.' This is, to say the least, rather strained.“

⁵⁰ Ајрес наводи да ова синтагма потиче од Августина и да се не среће код његових латинских претходника. Види: L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010, 100. Августин је више пута употребљава у свом *De Trinitate*: I, 4.7; IX, 1.1; XIII, 20.26; XV, 4.6; XV, 6.9; XV, 6.10; XV, 17.28; XV, 26.45; XV, 27.49. Такође и у другим својим делима: *De civitate Dei* XVI, 6; *Enchiridion de fide, spe et caritate* 56; *De predestinatione sanctorum* 13, и др. Шири преглед извора види у наведеном Ајресовом делу на страни 100-101, фуснота 13.

⁵¹ *Sermo LXXI*, 3.5; PL 38, 443.

[Духа Светога] управо тако негирају да одричу да је Бог Тројица, већ научавају да је само Бог Отац и да се он исти некада назива Сином, некада Духом Светим, попут савелијанаца, који се понекад називају и „Патрипасијанима“, зато што говоре да је Отац страдао; којем [Оцу] одричу да има икаквог Сина, а сходно томе несумњиво је да одричу и Духа Светога. Фотинијани такође само Оца називају Богом, Сина само човеком, док потпуно негирају постојање Духа Светога као треће личности.

Дакле, сложили бисмо се са оцем Бером да Августин радије говори о Тројици као једном Богу. Свакако, за православну тријадологију *један Бог Отац* је у подразумевајућој вези са Тројицом која је један Бог. Оно са чим се не бисмо сложили је претпоставка да ова Августинова обазривост, која нерадо оставља синтагму *један Бог Отац* „саму“, инспирисана пренаглашеним говором о Божијој једноставности (читај: суштини). Пре ће бити да је Августинова обазривост мотивисана тиме да *један Бог Отац* не зазвучи савелијански или аријански. Дакле, тај антијеретички отклон је мотив да у Августиновом говору *један Бог* буде истицан упорно као *Trinitas*. Мишљења смо да се овај контекст мора обавезно узети у обзир пре него што се изнето Августиново тумачење оквалификује као „прилично натегнуто“. Просто, наш савремени контекст богословља је другачији од Августиновог. За разлику од њега и његовог времена, ми немамо опасност да *један Бог Отац* буде разумевано тако да се из божанства искључују Син и Дух Свети.

Констатовали смо да се, по Августину, Тројица *можда може у пренесеном значењу* назвати Оцем. Следеће питање које постављамо: да ли Августин користи такву метафору? Одговор је: не. У истраженим изворима на које се позивамо у овом раду, а то су сва Августинова дела релевантна за тријадологију, нисмо средили употребу такве метафоре. Коначно, кога, по Августиновом мишљењу, у *Господњој молитви* називамо *Оцем нашим*? Обзиром да се ради о литургијској молитви, најприкладније би било да наведемо примере из Августиновог *литургијског богословља* – из његових беседа које је као епископ изговорио пред својим литургијским сабрањем. Имамо Бога за Оца, кроз рођење, кроз ново битије, кроз пресаздање:

Vos ergo, inquit, dicite: Pater noster, qui es in caelis. Ubi vos, videtis, Deum Patrem habere coepistis. Sed habebitis, cum nati fueritis. Quamquam et modo antequam nascamini, illius semine concepti estis, tamquam utero Ecclesiae in fonte pariendi. Pater noster, qui es in caelis. Mementote

vos Patrem habere in caelis. Mementote vos de patre Adam natos in mortem, de Patre Deo regenerandos ad vitam.⁵²

Ви дакле, каже [Христос], говорите: Оче наше, који си на небесима (Мт 6, 9). Видите, овде сте започели да имате Бога за Оца. Имаћете [Бога за Оца], када се будете родили. Премда и сада пре него сте рођени, његовим сте семеном зачети, да би сте се у извору родили из утробе Цркве. *Оче наш, који си на небесима.* Сетите се да имате вашег Оца на небесима. Сетите се да сте од оца Адама рођени у смрти, а од Бога Оца пресаздани за живот.

Када се Богу обраћамо као Оцу, на кога мислимо – на прву личност Свете Тројице или, „метафорично“ на Свету Тројицу? Августин је јасан:

Quibus enim dicit: *Dicite: Pater noster, qui es in coelis? Quem voluit a nobis appellari Patrem nostrum, nisi Patrem suum?*

...

ideo in suam fraternitatem vocavit populos gentium, et habet Unicus innumerabiles fratres qui dicant: *Pater noster qui es in coelis.* Dixerunt ista qui fuerunt ante nos: dicturi sunt qui erunt post nos. Videte quantos fratres habeat Unicus in sua gratia, communicans cum illis hereditatem, pro quibus pertulit mortem. Habebamus patrem et matrem in terra, ut nasceremur ad labores et mortem: invenimus alios parentes, Deum Patrem et matrem Ecclesiam, a quibus nascamur ad vitam aeternam. Cogitemus, carissimi, cuius filii esse coepimus: et sic vivamus, quomodo decet eos qui talem habent Patrem. Videte, quia Creator noster dignatus est esse Pater noster.⁵³

Коме, дакле каже [да се обрете]: *Говорите: Оче наш који, си на небесима (Мт 6, 9)?* Ко ме је хтео да се обратимо као свом Оцу, ако не његовом Оцу?

...

Због тога је у своје побратимство позвао незнабожачке народе и Јединородни има безброј браће који говоре: *Оче наш, који си на небесима.* Говорили су тако који су били пре нас, говориће тако и који ће бити после нас. Погледајте колико браће има Јединородни у својој благодати, делећи са њима наслеђе [=синовство], ради којих је поднео смрт. Имасмо оца и мајку на земљи да се родимо за напоре и смрт. Нађосмо друге родитеље, Бога Оца и мајку Цркву, да се од њих рађамо за живот вечни. Мислимо [о томе], најдражи, чији смо синови

⁵² *Sermo LVI, 4.5; PL 38, 379.*

⁵³ *Sermo LVII, 2.2; PL 38, 387.*

постали: и живимо тако, како доликује онима који имају таквог Оца. Погледајте како се наш Творац удостојио да буде наш Отац.

Бог Отац, јасно, јесте Отац јединородног Сина, прва личност Свете Тројице. Августин каже да се наш Творац удостојио да буде наш Отац. Биће да овде повезује Творца и Оца мислећи на *једног Бога Оца* из првог члана Никејског символа вере: *Верујем у једнога Бога Оца, Творца неба и земље...* Обраћање Богу Оцу, дакле, у *Господњој молитви* није метафорично, већ директно обраћање конкретној божанској личности. Такође, ни само називање Бога Оца *нашим Оцем* није метафорично. То назвање представља један битијни акт оних који Бога Оца називају својим Оцем. Бога Оца за свог Оца имају они *који ће се родити (nascamini)* од мајке Цркве. То је догађај новог рођења (крштења). Новог, јер то ново битије јесте *пресаздање за живот (regenerandos ad vitam)*. То *пресаздање* представља *усиновљење*, поистовећење са самим Сином Божијим, као пневматолошким догађајем Цркве. Дух Свети је тај *који у једно Цркву сабира (quo in unum Ecclesia congregator)*⁵⁴, чинећи од многих једно Тело Христово и у којем (Духу) као *једно Тело* (један Син Божији) Бога Оца називамо *Оцем нашим*:

*Ipse est enim Spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater, ut ei possimus dicere: Dimitte nobis debita nostra. Et: In hoc cognoscimus, sicut dicit apostolus Ioannes, quoniam Christus manet in nobis, de Spiritu quem dedit nobis. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quia sumus filii Dei. Ad ipsum enim pertinet societas, qua efficimur in unum corpus unici Filii Dei.*⁵⁵

Он [Дух Свети] је онај Дух усвојења синова [=посиновљења], у којем кличемо: *Ава, Оче* (Рим 8, 15), да му [Оцу] можемо рећи: *Опрости нам дугове наше* (Мт 6, 12). И: *У овоме знамо*, као што говори апостол Јован, *да Христос пребива у нама, по Духу којег нам је дао* (1Јов 3, 24). *Овај Дух сведочи нашем духу да смо синови Божији* (Рим 8, 16). На њега [Духа Светога] се наиме односи општење [заједништво], којим се саздајемо у једно тело једнога Сина Божијег.

⁵⁴ *Sermo LXXI, 17.28; PL 38, 460.*

⁵⁵ *Sermo LXXI, 17.28; PL 38, 460-461.*

Овде срећемо синтагму *adoptio filorum* (усвојење синова, посиновљење), коју смо видели и у спорном одломку из пете књиге *De Trinitate*, који је навео Џон Бер.⁵⁶ Очито је да *adoptio filorum* подразумева домострој Свете Тројице, као један пневматолошки догађај нашег поистовећења са једним Сином Божијим и у том догађају поистовећења (=Црква), називање Бога Оца нашим Оцем. Домострој је јединствен, али су јасно разликовани акти божанских личности у њему: у *Духу Светоме* бивамо *поистовећени са Сином* и као такви *обраћамо се Оцу*. Биће онда најпре да у напред наведеној Августиновој *могућој метафори* (не треба испуштати да Августин метафору нуди само као *могућу*, што ће рећи да је *можемо* и одбацити као неприкладну и збуњујућу) није реч о божанској једноставности која затамњује тројичност и конкретност, већ да се овај домострој као такав, у пренесеном значењу, може назвати очинским, односно да се они који су домострој извршили, Отац и Син и Свети Дух, према нама опходе брижно и очински – као *отац наш*.

3.4. Од тројичности до јединства

Јединство у Оцу је јединство и у божанству, односно у суштинској равни бића коју Син и Дух Свети имају од Оца.⁵⁷ На тај начин и божанска суштина, *шта* раван бића Оца који је *principium* Сина и Духа Светога, указује на божанско јединство:

Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est;

⁵⁶ Уп. *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 919: ...non sic dici potest Trinitas Pater, nisi forte translate ad creaturam propter *adoptionem filiorum*.

⁵⁷ Ову онтолошку неискључивост и нераспољученост између личности и суштине у говору о божанској монархији код Светог Григорија Богослова лепо примећује епископ Атанасије Јевтић: „Григоријево схватање *Монархије* Оца, тј. Једноначалија, једнопринципности у Светој Тројици, јесте лично, персонално, јер је и хришћански Бог као Тројица по преимућству персонално, триперсонално Биће, Триипостасни Бог, где је извор и начело и центар живота и јединства пре свега Личност Оца и тек у Личности Оца и једно Божанство, једна природа или суштина божанска (која је првенствено суштина или природа Очева, и у Оцу онда и Синова и Духова). А. Јевтић, *Патрологија* 2, 500.

Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem.⁵⁸

Сви католичански тумачи старих и нових божанских књига, које сам могао да читам, а који су пре мене писали о Тројици која је Бог, желели су да преко Писма поуче томе да Отац и Син и Дух Свети недељивом једнакошћу једне и исте супстанције [суштине] указују на божанско јединство. Због тога не постоје три бога већ један Бог, премда је Отац родио Сина и зато Син није Отац; и Син је рођен од Оца, те зато Отац није Син; и Дух Свети није ни Отац ни Син, већ једино Дух Оца и Сина, Оцу и Сину саједнак и који припада јединству Тројице.

Једна божанска супстанција (суштина) указује на божанску једност. Опет, треба обратити пажњу на онтолошку поставку те једне супстанције. На божанску једност не указује божанска суштина *per se* већ *Отац и Син и Свети Дух недељивошћу супстанције указују на божанско јединство* (*insinuent unitatem*). Дакле, до јединства (једне суштине) долази се почев од тројичности.⁵⁹ Ово поново јасно суштину као шта раван бића смешта у унутрашњост личности, у ко раван бића.

Код Августина срећемо тврдњу да Бог *est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci vocant ousia*⁶⁰ (јесте свакако и без двоумљења супстанција, или ако је исправније рећи, есенција коју Грци зову *ousia*.) Али, Бог није некаква суштина *per se* већ Тројица, Отац и Син и Свети Дух. На то указује и Августинова синтагма коју је међу латинским оцима сковао управо он – *Trinitas que Deus est* (Тројица која је Бог).⁶¹ Поред овог, код Августина срећемо и друге синтагме које говоре исто. Сама Тројица је Бог. Августин ће рећи: *Deus ipse Trinitas*⁶², *Deus Trinitas*.⁶³ То значи да су *hi tres unus Deus*⁶⁴ (та тројица су један Бог); *Ita sunt illa tria, Deus unus, solus, magnus, sapiens, sanctus, beatus*.⁶⁵ (Тако, она тројица су један Бог, једини, велики, мудри, свети, блажени.)

⁵⁸ *De Trinitate* I, 4.7; PL 42, 824.

⁵⁹ Ово је један од момената у Августиновим текстовима због којег се не можемо сложити са егзегезом неких наших истакнутих теолога и закључком да Августин не долази до једности већ полази од јединства (суштине) и долази до тројичности. Види фусноту број 3 у овом поглављу рада.

⁶⁰ *De Trinitate* V, 2.3; PL 42, 912.

⁶¹ Уп. L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, 100-103.

⁶² *De Trinitate* II, 10.19; PL 42, 858.

⁶³ *De Trinitate* II, 15.26; PL 42, 862.

⁶⁴ *De Trinitate* II, 13.23; PL 42, 860.

⁶⁵ *De Trinitate* VI, 5.7; PL 42, 928.

На јединство Тројице, поред једности божанске суштине указује и *недељивост* (*inseparabilis*) те једне суштине. Августин жели да каже да три божанске личности не раздељују једну божанску суштину, у смислу где би свака од њих ипостазирала по један њен део. Тројица нису делови божанства, већ свака личност садржи потпуну и целу божанску суштину. У том смислу, свака од личности у себи садржи и друге две, јер садржи недељиво њихову (заједничку) *шта* раван бића. Овај егзегетски момента у тријадологији срели смо и код Светог Григорија Богослова, у његовом изразу $\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.⁶⁶

3.4. Закључак

Закључили бисмо да Августиново учење о божанској једности стоји на учењу о једном божанском *начелу* (*principium*). То једно начело представља личност Оца, где Августин подразумева нераздељиво јединство две равни бића. Оца као релациони идентитет или личност, али и божанску суштину као његово сопство, као *шта раван* његовог бића. На двоструком онтолошком исказу, односно на *ипостасној онтологији*, стојаће и учење о божанској једности – у личности Оца и у божанској суштини.

У склопу овог закључка погледајмо и *Credo* Светог Августина који он износи у свом *De civitate Dei*. Обраћамо посебну пажњу на два детаља: одакле креће Августинов говор о Богу и оно што каже о божанском јединству. То је личност Оца (а не божанска суштину *per se*) у којем стоји и од којег долази и јединство Тројице у једносуштности. Дакле, од тројичности до јединства, од личности до суштине:

Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum; et quod Spiritus Sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus; atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam; ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.⁶⁷

⁶⁶ Види одељак 2.1. четвртог поглавља рада.

⁶⁷ *De civitate Dei* XI, 24; PL 41, 337.

Верујемо и прихватамо и верно проповедамо, да је Отац родио Реч, то јест Мудрост, по којој је све створено, јединородног Сина, један једнога, вечни савечног, највише добар једнако доброг; и да је Дух Свети једнако Дух и Оца и Сина и да им је једносуштан и обојици савечан; и да је све то Тројица због властитости личности и један Бог због нераздељивог божанства, као и један свемоћни због нераздељиве свемоћи; ипак, када се посматра свако од њих појединачно, одговара се да је свако од њих Бог и да је свемоћан; а када се посматрају заједно, нису три бога или три свемоћна, већ један свемоћни Бог; толика је у тројици нераздељива једност, која је хтела да се тако проповеда.

4. Божанска једност Светог Григорија Богослова и Светог Августина у дијалогу

У закључку овог дела рада упоредићемо кључне ставове Светог Григорија Богослова и Светог Августина по питању учења о божанској монархији, односно о божанској једности. Циљ нам је да уочимо да ли у онтолошким поставкама двојице отаца постоје сличности али и разлике, поготово такве разлике које би водиле двојцима различитим онтологијама – једној где би личност била онтолошки примарна и другој где би то место заузимала божанска суштина *per se*. С тим у вези, упоредићемо и оценити основаност неких ставова савремене егзегезе. У поређењу ставова анализираћемо их кроз кључна питања која се провлаче кроз тему божанске монархије, односно божанске једности.

а) Прво питање је веза учења о једном начелу (монархији) са учењем о једности Бога:

Оба Оца праве отклон од учења о многоначалству, које везују за политеизам. Јасно се ограђују и од неоплатонске „тројице“, односно од учења о „три начела“. Срећемо и извесну изражајну сличност:

- код Светог Григорија: Μήτε **ἀρχὰς τρεῖς**, ἵνα μὴ Ἑλληνικόν... ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον⁶⁸ (Нити три начела, да не јелинствујемо... За нас је монархија оно што поштујемо...)

⁶⁸ Λόγος 25, 16; PG 35, 1220D.

- код Светог Августина: *Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere...*⁶⁹ (Дакле, ми не говоримо о два или три начела, када говоримо о Богу, као што нам није допуштено да говоримо о два или три бога...)

Као што видимо, отклон је од паганског, религијско-философског *ἀρχὰς τρεῖς*, односно *tria principia*. Божанско *ἀρχή*, односно *principium* је у директној вези са божанском једношћу. Три *начела* значила би три бога, како јасно истиче Августин. То је следеће важно питање у теми божанске монархије.

б) Друго питање је поистивећење ипостаси Оца са једним божанским начелом:

И Свети Григорије и Свети Августин Оца називају *начелом* божанства. Примарна инстанца бића је личност:

- код Светог Григорија: Πατήρ... ἀρχὴ θεότητος...⁷⁰
- код Светог Августина: *...totius divinitatis/deitatis... principium Pater est.*⁷¹

Дакле, Отац као *ἀρχὴ θεότητος*, односно *divinitatis/deitatis principium*. Ово поређење већ може да доведе у питање оправданост поларизације две онтологије (Августин – кападокијски оци). Ово се посебно односи на тврдњу да Августин некакву безличну божанску суштину уздиже на место божанског начела, као онтолошки примарну у односу на божанске личности, какво тумачење читамо, на пример код Мекена, у његовом *Уводу* у Августинов *De Trinitate*:

Пре свега, сама замисао коју он [Августин] следи разликује се од оне коју следе Грци [=грчки оци]. Они започињу својом потврдом вере у Оца и Сина и Светога Духа, сходно Светом Писму и онда показују како та Тројица могу бити доведена у сагласје са божанским јединством кроз идеју једносустности три божанске личности. Али, за Светог Августина изгледа да је боље да се започне са јединством божанске природе, јер је то истина која се показује разумом...

⁶⁹ *De Trinitate* V, 13.14; PL 42, 920.

⁷⁰ Λόγος 20, 6; PG 35, 1072C.

⁷¹ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

Логика овог размишљања је данас опште прихваћена и у уџбеницима догматике разматрање *о једном Богу (De Deo Uno)* претходи оном *о Богу Тројици (De Deo Trino)*.⁷²

Слично запажање налазимо и код нашег митрополита Зизијуласа:

Трећа ствар која се тиче посредног, иако суштинског утицаја јелинске онтологије – дошла је са св. Августином и његовим тројичним богословљем. Овде другост није била искључена из Божијег постојања, али је постављена као секундарна у односу на једност изражену кроз идеју суштине. Проучаваоци су учили платонски утицај у Августиновој теологији... Ту нема сумње да Августин поставља другост као секундарну у односу на јединство у постојању Бога. Бог *јесте* један, а *односи* се као тројица. У Августиновом тројичном богословљу влада онтолошки приоритет суштине над личним односима у Богу. Овакво гледиште верно је следила средњовековна западна теологија, која је радије расправљала *De Deo Uno* него о Тројици...⁷³

Ни једна од две тврдње у овом тумачењу се не може довести у везу са тврдњом у самом Августиновом тексту. Ове две тврдње у тумачењу митрополита, могли бисмо рећи, су врло лепа илустрација генералне примедбе код већине критичара Августинове тријадологије, који су ослоњени на Де Рењонову парадигму, а које смо раније у раду споменули. Те две

⁷² S. McKenna, Introduction, *Saint Augustine, The Trinity*, Washington: The Catholic University of America Press, 1963, xvi: „First of all, the very plan that he follows differs from that of the Greeks. They begin by affirming their belief in the Father, the Son, and the Holy Spirit according to the Scriptures, and then show this Trinity can be reconciled with the unity of God by reason of consubstantiality of the three divine Persons. But to St. Augustine it seemed better to begin with the unity of the divine nature, since this is a truth that is demonstrated by reason... The logic of this arrangement is today commonly recognized, and in the textbooks of dogma the treatise *De Deo Uno* precedes that of *De Deo Trino*.“

⁷³ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-бранићевске, 2011, 34-35. „Проучаваоци“ на које се овде Зизијулас позива су: Чадвик, Кели, Волфсон, Ранер и наравно, де Рењон – види фусноте 58, 59, 60 и 61 у наведеном митрополитовом делу.

Сличан став се понавља у неауторизованом књизи митрополитових предавања, којој због важности овог питања са једне и академског поштовања митрополита Јована са друге стране нисмо желели да дамо статус примарне референце: „Јасно је да у Августиновом учењу божанство представља некакву безличну божанску суштину. Тако најпре постоји један Бог, односно једна суштину, а затим логички следује Тројица.“ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 157.

Има нечега са чиме бисмо се сложили у горњим тврдњама Мекена и Зизијуласа, а то је да постоји извесно првенство говора о божанској једности у односу на тројичност у уџбеницима догматике. Код наших српских теолога најбољи пример је *Догматика Православне Цркве*, Јустина Поповића. Након *Увода*, *Одељак први* у првом делу *Догматике* говори „Богу у суштини“, док *Одељак други* излаже учење о три божанске личности: Ј. Поповић, *Догматика Православне Цркве*, том I, Београд, 2003, 75 и даље, 139 и даље.

Међутим, сасвим је друго питање да ли оваква поставка стоји на схватању да је божанска суштину начело Тројице и да су у онтолошком смислу божанске личности секундарне у односу на суштину. Такође, сасвим одвојено питање јесте и оно где је место Августина у свему томе.

тврдње, са којима се не слажемо, су следеће: да божанско *јесте* по Августину стоји на безличности, то јест на суштини *per se*, која у онтолошком смислу претходи личностима. Лични односи Тројице, тако, представљају дериват божанске суштине.

Овде видимо да друга тврдња не може да буде оправдана. Напротив, Августин јасно за *начело* божанске суштине одређује личност Оца. Отац је *principium*, а не некакво безлично *divinitas* или *deitas*. Чињеница је да Августин нигде у својим тријадолошким промишљањима не поставља *divinitas* или *deitas* за *principium* Тројице. И овде је Августин и појмовно и изражајно близак Григорију. На прву тврдњу митрополита Зизијуласа и њену оправданост осврнућемо се даље у поређењу ставова двојице отаца.

в) Треће питање је однос личности и њене суштине:

Оба оца личност постављају за примарну онтолошку инстанцу, а суштину за садржај личности. Другим речима, личности су те које имају суштину, а не суштина њих. Не постоји никаква безлична суштина изван божанских личности:

- код Светог Григорија: Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω, λέγω Πατρός, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος: **οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης...**⁷⁴ (Када говорим о Богу, говорим о Оцу и Сину и Светоме Духу; нити се божанство изван тога прелива...)
- код Светог Августина: *Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse Trinitatem, et tamen unum Deum; non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas...*⁷⁵ (Сада имај чврсту веру, да су Отац и Син и Дух Свети Тројица а ипак један Бог; не да им је заједничка нека четврта врста божанства, него је [божанство] ова иста неизрецива и недељива Тројица...)

Дакле, суштина није изван ипостаси, ни у онтолошком ни у логичком смислу. Божанство се не прелива изван личности - **ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης**, односно не представља некакву четврту стварност божанског бића, наспрам три божанске личности - **non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas**.

Ово је у блиској вези са горњим питањем. Божанска суштина се ни на који начин не двоји у односу на божанске личности, а поготово се не замишља као безлична и у том

⁷⁴ Λόγος 38, 8; PG 36, 320B.

⁷⁵ Epistula CXX, 3.13; PL 33, 458.

смислу онтолошки претходећа божанским личностима. Дакле, код отаца се не може говорити о бићу које би било суштина *per se*, а поготово такво позиционирање божанске суштине не може бити божанска ἀρχή, односно *principium*. Суштина је суштина личности. Иако се могу разликовати две равни бића, личност и суштина, божанство није суштина *per se* већ сама Тројица. Срећемо две сличне тврдње код отаца које ово изражавају:

- код Свето Григорија: τὰ τρία ἓν. τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης... ἃ ἡ θεότης.⁷⁶ (и троје су једно: оне у којима је божанство... које су божанство...)
- код Светог Августина: *Trinitas que Deus est.*⁷⁷ (Тројица која је Бог.), односно: *tria hec unum* (та тројица су једно).⁷⁸

Дакле, тројица су божанство - τὰ τρία... ἡ θεότης, односно Тројица је Бог - **Trinitas que Deus est**. Овде се сада осврћемо на горе поменуто прву тврдњу егзегезе Августинове тријадологије – по којој за Августина божанство, начално, представља безличну божанску суштину. Видимо да код Августина не постоји нити такав појам божанства, нити пак сами изрази и конструкција синтагми у тријадологији могу упутити на такав закључак. Бог је Тројица, или Тројица је Бог. Тројица значи тројицу божанских личности, које су један Бог, због једног божанског начела и због недељивости једне божанске суштине, као њиховог заједничког и недељивог унутрашњег онтолошког садржаја који Син и Дух Свети имају од Оца, као јединственог начела Тројице, односно божанства.

Ово се мора имати у виду и као обавезан егзегетски контекст за разумевање оваквих ставова двојице отаца:

- код Светог Григорија: Бог је τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν⁷⁹ (једна и изнад свега бивствујућег суштина); Бог је πέλαγος οὐσίας⁸⁰ (море суштине);
- код Светог Августина: Бог *est ... substantia, vel...essentia, quam Graeci vocant ousia.*⁸¹ (јесте... супстанција, или... есенција, коју Грци зову ousia).

Ако се не би имала у виду онтологија отаца коју смо горе представили, ове реченице, истргнуте из таквог егзегетског контекста, могле би имати значење да оци о Богу говоре као о некаквој безличној суштини. Односно, да говоре о суштини као примарном онтолошком

⁷⁶ Λόγος 39, 11; PG 36, 345D.

⁷⁷ *De Trinitate* I, 4.7; PL 42, 824.

⁷⁸ *De doctrina christiana* I, 5.5; PL 34, 21.

⁷⁹ Λόγος 34, 9; PG 36, 249B.

⁸⁰ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

⁸¹ *De Trinitate* V, 2.3; PL 42, 912.

исказу. На ову Августинову реченицу, између осталог, позива се митрополит Зизијулас како би поткрепио своју тврдњу да личности у Августиновој тријадологији „представљају односе унутар божанске суштине“.⁸² Односно, да суштину представља примарну инстанцу бића, у односу на личности Тројице. Међутим, видимо да слична тврдња да је Бог суштину постоји и код Светог Григорија Богослова. Али, као што Григорије овде не мисли на безличну суштину, нити на суштину *per se* као примарну у односу на личности, тако исто ни Августин не мисли. Оба оца говоре о суштини Тројице, о суштини која је садржај божанских личности.

г) Четврто питање је одређење ипостаси Оца као јединственог начела у две равни бића:

Одређујући ипостас Оца за божанске *начело*, оци истичу да то подразумева *начело* у две равни бића. Отац је *начело* личне другости Сина и Духа Светога, онога *бити Син* и *бити Дух Свети*. Али, Отац је *начело* и божанства, суштине коју Син и Дух Свети имају од Оца. Дакле, Отац је *начело* и онога *бити Бог*. У том смислу начела, оба оца истичу да је јединство у Оцу:

- код Светог Григорија: Ἐνωσις δὲ, ὁ Πατήρ...⁸³ (Јединство је Отац...)
- код Светог Августина: *In Patre unitas...*⁸⁴ (У Оцу је јединство...)

Отац подразумева ипостасно биће, дакле личност и суштину. Зато, јединство у Оцу ће бити *и* јединство у једној суштини. То не значи да се Отац поистовећује са божанском суштином, односно да се не разликује личност од суштине, већ да личност (Отац) има суштину (*шта равн* свог бића), коју и Син и Дух Сети имају од Оца, кроз рађање и исхођење.

Учење о божанској једности код Светог Григорија Богослова и Светог Августина, дакле, представља учење о једном божанском начелу - ἀρχή, односно *principium*. То једно божанско начело јесте *ипостас Оца*. Начело је Отац, као биће у обе своје равни – личност и њена суштину. На Оцу, или боље речено, у Оцу, као онтолошком начелу, стоји и биће Сина и Духа Светога – као друге две божанске ипостаси. А то значи опет биће у две равни – у равни личности и у равни суштине. Тако, Отац као божанско *начело* јесте начело личне

⁸² Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 144 (види и фусноту 67 на истој страни).

⁸³ Λόγος 42, 16; PG 36, 476B.

⁸⁴ *De doctrina christiana* I, 5.5; PL 34, 21.

другости Сина и Духа Светога, али и њиховог унутрашњег, суштинског бића. На тај начин, Отац као начело подразумева (узрокује) тројичност личности и једносуштност Тројице.

У овако схваћеном божанском начелу престаје свака *или/или* дилема између личности Оца и божанске суштине као показатеља и темеља божанске једности. Личност и једносуштност Тројице иду од Оца као начела, као две разликоване али неодвојиве равни бића у догађању које је неизоставни онтолошки конституент и тројичности и једносуштности. Тај онтолошки конституент зове се *однос*.

На овом месту бисмо се поново накратко освнули на Августинову и, уопште праксу латинских отаца у коришћењу термина *substantia*, *essentia* и *persona*. Јасно је да Августин именује Оца, дакле личност, као начело Тројице. Једна *persona* је *подмет* бића, а не безлична *essentia* (*divinitas* или *deitas*). Међутим, остаје евидентно да та онтолошка поставка није изражајно адекватно подржана, онако како је то учињено у богословљу кападокијских отаца, кроз изједначавање појмова ипостаси и личности. Наиме, ако је *Pater principium*, зашто онда није стављен следећи знак једнакости: *Pater=substantia*, односно *persona=substantia*? Ако је јасно да је Отац начело или *подмет* бића, *подмет* онога што се назива *divinitas* или *deitas*, односно *essentia*, онда како је могуће да се и даље ставља знак једнакости између *substantia* и *essentia*? Другим речима, зашто се и даље, у равни израза, суштина изједначава са *подметом* бића (са *substantia*)? Ово констатујемо као слабу и неконзистентну повезаност појмова и израза у Августиновој (и уопште латинској) тријадологији. Та лабилна повезаност појмова и израза, мишљења смо, у знатној мери је допринела да сами значајни појмови остану непримећени, те да се Августинова тријадологија разуме на неки начин као есенцијалистичка – као она где се стварност личности умањује, а да начело, подмет бића представља суштина. У даљој анализи видећемо какве још детаље Свети Августин износи о термину *substantia*, те зашто се уздржава да, попут кападокијских отаца, стави знак једнакости између *substantia* и *persona*, односно да говори о *три сунстанције* као што су Кападокијци говорили о *три ипостаси*. Са једне стране, Августин не жели да ремети налсеђену латинску праксу. Међутим, постоје и други разлози, по његовом мишљењу, зашто је термин *substantia* неприкладан да се њиме означи *persona*.

VII

БИЋЕ КАО ЛИЧНОСТ И СУШТИНА

1. οὐσία/essentia и εἶναι/esse

У тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина увиђамо оно што смо назвали двоструким онтолошким исказом. Односно, видимо говор о бићу у две равни – личност и њену суштину. Те две равни се само теоријски могу разликовати. У онтолошком смислу, оне представљају јединствену стварност. Не постоји личност без суштине, нити суштина *per se*, која не би била садржај личности. У овом делу рада анализираћемо изразе који код отаца означавају суштину - οὐσία и φύσις, односно *essentia* и/или *substantia* и *natura* и њихово одношење према глаголу *бити* - εἶναι, односно *esse*.

1.1. οὐσία/φύσις и εἶναι у тријадологији Светог Григорија Богослова

Термине οὐσία и φύσις (суштина и природа) Свети Григорије користи у тријадологији као синониме. Оба термина се односе на *шта раван бића* Тројице, односно на божанску суштину или природу. Именица οὐσία потиче од партиципа презента женског рода глагола εἶναι: οὔσα. Именица би се зато могла превести као *бивство*.¹

Код Светог Григорија Богослова οὐσία и φύσις су у јасној, често и у синонимној вези са термином εἶναι. Погледајмо ту везу наведених термина у неколико примера у Григоријевим беседама. У *Беседи XVIII*, Григорије истиче разлику *природе* Бога и творевине:

¹ Слободан Жуњић грчке онтолошке термине οὐσία, ζῆλον, ὄν и εἶναι преводи као: бивство, биће, бивствујуће и бивствовање. Види: S. Žunjić, „Večna filozofija i zdrav razum – otac Koplston i njegova istorija filozofije“, у: F. Koplston, *Istorija filozofije – Grčka i Rim*, Beograd: Dereta, 2015, 29, фуснота 65.

Οὐχ ἡ αὐτὴ φύσις, ᾧ μήτηρ, Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων· μᾶλλον δὲ ὅλως τῶν θείων καὶ τῶν ἐπιγείων. Παρ' ἐκείνοις μὲν τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀθάνατον, αὐτοῦ τε τοῦ εἶναι, καὶ τῶν ὅσα τοῦ εἶναι· τῶν γὰρ παγίων τὰ πάγια.²

О мајко, није иста природа Бога и човека. Односно, уопштено говорећи, [није исто] божанско и земаљско. Оно [божанско] поседује непроменљивост и бесмртност, само биће и пуноћу бића. Јер, код постојаног су постојана својства.

Овде је Григорије φύσις поистоветио са εἶναι. Односно, указао је на *шта раван бића* или на *суштину*.

У *Беседи XXV*, Григорије поново истиче разлику *бића* (εἶναι) човека и Бога, овога пута у контексту божанског рађања које није једнако људском:

Ἀπαθὲς γὰρ τὸ Θεῖον, καὶ εἰ γεγέννηκεν. Ἐγὼ σοι τούτου ἐγγυητής, ὅτι θεικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπικῶς. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον.³

Јер, божанство је бестрасно, иако је родило. То ти гарантујем, да је то [рађање] божанско, а не људско. Јер, ни његово биће није попут људског.

Божанско рађање је другачије од људског јер се разликују божанско и људско εἶναι. Израз εἶναι се односи на τὸ Θεῖον, односно на божанство или на божанску суштину – на οὐσία. Оно што је још занимљиво у овој Григоријевој тврдњи јесте повезаност *рађања* (Сина од Оца) са божанском οὐσία. Односно, рађање је *из суштине Оца*. Очево узроковање Сина и Духа Светога тиче се обе равни бића – личности и суштине.

Ове две важне тезе у Григоријевој тријадологији, да се οὐσία поистовећује са εἶναι и да је тај аспект бића неодвојиво укључен и у личносну раван бића, налазимо заједно у Григоријевој *Беседи XXX*:

οὕτως ἀδύνατον καὶ ἀνεγχώρητον ποιεῖν τι τὸν υἱόν, ᾧ οὐ ποιεῖ ὁ πατήρ. πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστίν· ὡς ἔμπαλιν τὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός· οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά. ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ υἱῷ παρὰ τοῦ πατρός. καθ' ὃ καὶ λέγεται καὶ τό· Ἐγὼ

² Λόγος 18, 42; PG 35, 1040C.

³ Λόγος 25, 17; PG 35, 1221D.

ζῶ διὰ τὸν πατέρα. οὐχ ὡς ἐκεῖθεν αὐτῷ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι συνεχομένου, ἀλλ' ὡς ἐκεῖθεν ὑπάρχοντος ἀχρόνως καὶ ἀναιτίως.⁴

Такође, немогуће је и незамисливо да Син чини нешто, што Отац не чини. Јер, све што има Отац то припада и Сину, као и обратно, што припада Сину то је и Очево. Нема ту ничег засебног, зато што је све заједничко. Будући да им је заједничко и једнакочасно и само биће (αὐτὸ τὸ εἶναι), мада је оно (εἶναι) Сину од Оца. Због тога се каже и оно: *Ја живим због Оца*. Не у смислу да су живот и биће Сина држани [од Оца]⁵, већ због тога што од њега (Оца) има (εἶναι) изван времена и беспочетно.

Заједничко биће (εἶναι) Оцу и Сину је свакако божанска суштина. Дакле, Григорије и овде јасно ставља једнакост између οὐσία и εἶναι. Такође, Григорије истиче да то заједничко εἶναι, односно οὐσία, Син има од Оца.

У *Беседи XLII*, говорећи о божанском јединству, Григорије ће између осталог рећи:

Οἷς δὲ ἀπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτόν, τούτοις καὶ τὸ ἐν κύριον.⁶

Онима којима је природа проста и биће истоветно, њима и приличи јединство.

Истоветно биће (τὸ εἶναι ταυτόν) Тројице је термин који се поново односи на божанску суштину. Дакле, из наведених примера видимо да Свети Григорије Богослов поистовећује термине οὐσία (φύσις) и εἶναι. Суштина (οὐσία), дакле, јесте биће (εἶναι). Ипак, не на онакав начин какав се подразумева у античкој грчкој онтологији. Суштина (οὐσία) не исцрпљује појам бића (εἶναι), већ представља једну његову раван.

1.2. *essentia/substantia* и *esse* у тријадологији Светог Августина

Када је у питању латинска именица *essentia* и њен однос са глаголом *esse* (бити), Свети Августин нам нуди следеће објашњење:

⁴ Λόγος 30, 11; PG 36, 116C.

⁵ У неком савелијанском смислу, где би Син и Отац били један и исти. Или, у смислу где би Син био само акцидент бића.

⁶ Λόγος 42, 15; PG 36, 476B.

...sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ousian; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essential.⁷

...наиме, као што се од *sapere* [бити мудар] каже *sapientia* [мудрост], тако се и од *esse* каже *essentia* [у преводу: од *бити* каже се *бивство*], који [израз *essentia*] у говору нису употребљавали стари латински оци, већ се у наше време уобичајило, како нашем језику не би недостајало оно што Грци називају ousia-ом; а реч *essentia* је дослован превод те речи.

Као што видимо, оба израза воде порекло од глагола *бити*: οὐσία од εἶναι, а *essentia* од *esse*. Августин и каже да је латинско *essentia* настало по узору на грчко οὐσία. Стога, и латински израз *essentia* би се могао превести као *бивство*. Ми га у нашем раду нисмо преводили већ смо га оставили као *есенција*, са намером да оставимо приметним када говоримо о Августиновом означавању божанске суштине, пошто смо речју *суштина* преводили Григоријево οὐσία. Дакле, *суштина* и *есенција* означавају истоветни појам, а разлику израза у тексту смо оставили ради лакшег уочавања говора двојице отаца.

Синонимно са изразом *essentia*, Августин ће користити и израз *substantia*. У његовом *De Trinitate* често ћемо срести конструкцију *substantia vel essentia* (супстанција или есенција). Реч *substantia* је еквивалент грчкој ὑπόστασις. Међутим, у латинској пракси није дошло до раздвајања израза *substantia* и *essentia*, као што је то случај са ὑπόστασις и οὐσία код кападокијских отаца, о чему смо већ говорили у првом поглављу овог рада. Реченоме ћемо додати још једно Августиново појашњење:

...dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae, a Latinis autem una essentia, vel substantia, tres Personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intellegi.⁸

⁷ *De civitate Dei* XII, 2; PL 41, 350.

⁸ *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939.

...наши су Грци казали једна есенција, три супстанције [μία οὐσία, τρεῖς ὑπόστασεις], а Латини пак, једна есенција или супстанција, три личности. Јер, како већ рекосмо, у нашем језику, то јест у латинском, есенција се схвата само као супстанција.

Дакле, *substantia* и *essentia* остају синоними, мада су коренски различите речи, баш као што су коренски различите и грчке ὑπόστασις и οὐσία. *Substantia* или *essentia* се односе на *шта* *раван* божанског бића, односно на општост, управо као и грчко οὐσία:

Cum ergo quaeritur quid tria vel quid Tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale vel generale nomen quo complectamur haec tria...⁹

Дакле, када се пита шта су троје или шта је Тројица, трудимо се да пронађемо неко нарочито или опште име, којим бисмо обухватили њих троје [Оца и Сина и Светога Духа]...

1.3. Августинова резервисаност према изразу *substantia* у богословљу

Иако изразе *substantia* и *essentia*, у складу са латинском традицијом, користи као синониме, Свети Августин ће изразити резервисаност према изразу *substantia* у његовој примени у тријадологији, на шта смо се кратко осврнули у првом поглављу рада и закључку претходног поглавља. Овде ћемо то питање размотрити даље и детаљније.

Именица *substantia* долази од глагола *substare*¹⁰, што би у преводу значило *стајати чврсто, одолевати*.¹¹ Али, и *стајати испод*.¹² Августин пак, именицу *substantia* доводи у везу са глаголом *subsistere*, што би у преводу значило *стати, зауставити се*.¹³ Појмовно, што се види из контекста у којем га Августин користи, глагол значи *постојати* и сличног је значења као и глагол *substare*. Односно, прецизније, означава основу постојања, биће на којем стоје његови атрибути, који сами за себе немају биће. Дакле, следствено томе, *substantia* би означавала *биће* или *субјекат* који садржи извесне променљиве атрибуте или

⁹ *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939.

¹⁰ М. Mandac, Uvod, у: Sveti Avgustin, *Trojstvo*, Split: Služba Božja, 2009, 41.

¹¹ М. Divković, „substare“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 1022.

¹² М. Mandac, наведено дело, 41.

¹³ М. Divković, „subsistere“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 1022.

акциденте који немају онтолошког значаја, односно не могу се подвести под појам бића. Из ових разлога, Августин поставља следеће питање у вези са Богом и глаголом *subsistere*:

Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere? De his enim rebus recte intellegitur, in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat vel ille color vel illa forma, non adimunt corpori corpus esse, quia non hoc est ei esse quod illam vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae.¹⁴

Да ли је исправно да се за Бога каже да постоји [*subsistere*]? То се у исправном смислу разуме за оне ствари које су субјекти у којима се, да тако кажемо, налази нешто [атрибут] као у субјектима, као што су боја и облик у телу. Тело пак постоји [*subsistit*] и зато је супстација [*substantia*, ако бисмо дословно превели, било би: *постојање*]. Оне [боја и облик] се налазе у телу које постоји и које је субјекат [=постојеће], и оне [боја и облик] нису супстанције [=постојања] већ су у супстанцији [=у постојању, то јест стоје на нечему што је постојеће].¹⁵ Зато, ако престану да бивају било она боја или онај облик, они не одузимају телу да буде тело, којему [телу] његово бити није у задржавању било оне форме, било оне боје. Дакле, променљиве ствари се исправно називају супстанцијама [=постојањима].

Уочавамо да Августин прави разлику између глагола *subsistere* и *esse*. Први глагол смо превели као *постојати*, а други као *бити*. Као што видимо, иза израза *substantia* стоји следећи појам. Оно што *но(д)-стоји* (*subsistere*) представља онтолошки темељ, биће као подложак на којем *нешто* стоји. То значи да *substantia* представља сложену, двојну стварност. Оно *sub* (под-) представља биће које *стоји* (*-stantia*) као подложак ономе што стоји на њему (бићу), а што сâмо као такво нема своје биће. Другим речима, то су променљиви атрибути или акциденти бића, који нити јесу биће, нити улазе у појам бића, нити биће одређују као биће (у онтолошком смислу). Дакле, *substantia* у строгом смислу речи, појмовно представља биће са његовим атрибутима (својствима) или акцидентима. На

¹⁴ *De Trinitate* VII, 5.10; PL 42, 942.

¹⁵ Речи у заградама су наше појашњење. Ако бисмо превели израз супстанција, онда би ова Августинова тврдња изгледала овако: *Оне (боја и облик) се налазе у телу које постоји и које је субјекат, и оне (боја и облик) нису постојања већ су у постојању. Односно, оне (боја и облик) нису оно што постоји већ су у ономе што постоји.*

пример, *substantia* би била низак, дебео, плави човек. Човек би овде био биће, а низак, дебео и плави атрибути или акциденти који се пројављују на бићу, односно који стоје на бићу. Међутим, акциденти нису биће сами за себе и не могу постојати без оног што им *под-стоји* (*subsistere*) – без онтолошког подлошка, без човека (бића). Акциденти се могу мењати, могу и одсуствовати, али биће остаје то што јесте – човек је човек, ма и не био мали, дебео и плав.

Из ових разлога Августин сматра термин *substantia* неприкладним да се њиме означи божанско биће које је непроменљиво и које нема акциденте. То је и смисао разлике коју прави између *постојати* и *бити* (*subsistere* и *esse*). У Богу нема акцидената, те се за Бога исправније каже да *јесте* (*esse*) него да *постоји* (*subsistere*). Зато, прикладније је говорити о једној божанској *есенцији* (*essentia*), него о једној божанској *супстанцији* (*substantia*), као означитељу божанске суштине:

Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatioe intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum, et: Dices ad eos: Qui est misit me ad vos.¹⁶

Ако Бог постоји [*subsistit*], те се у правом смислу може назвати супстанцијом [постојањем], онда се у њему налази нешто као у субјекту (постојећем) и онда није једноставан тако да му је бити [*esse*] једнако са свим другим [атрибутима] што се о њему може рећи у односу на њега самога, попут: велики, свемоћан, добар и све друго што се може рећи о Богу а да није неприкладно. Међутим, недопустиво је рећи да Бог *постоји* [*subsistat*] и да подлеже својој доброты и да та доброта није супстанција или боље речено есенција¹⁷ и да сам Бог није своја

¹⁶ *De Trinitate* VII, 5.10; PL 42, 942.

¹⁷ То јест, да доброта није биће (Бог) већ акцидент којем подлеже биће (Бог). Чини се да би Августин изашао из ове проблематике када би код њега постојала јасна разлика између суштине и енергије у Богу. Самим тим би и реч *substantia* била сасвим прихватљива да се односи на Бога. Божански атрибути које Августин наводи не би били у опасности да се схвате као акциденти, иако би стајали на бићу као супстанцији. То би биле

доброта, него да је она [доброта] у њему као у субјекту. Ово јасно показује да је Бога погрешно називати супстанцијом, већ да се Бог устаљеном речју разуме као есенција. Том речју се истински и у правом смислу изриче и можда је једино за Бога и треба рећи да је есенција. Јер, само он заиста јесте јер је непроменљив, због чега је и своје служи Мојсију саопштио своје име, када потврђује: *Ја сам који јесам*, и: *Рећи ћеш: Онај који јесте послао ме је вама.*

Августин ће и поред ове примедбе ипак термин *substantia* користити као синоним са термином *essentia*. Али, само из разлога што је то била већ устаљена пракса у латинском предању.

Термин *essentia*, као означитељ божанске суштине јасно је везан за *esse*. Не само као израз у смислу порекла од глагола *esse* већ и појмовно, у Августиновој тријадологији, *essentia* се поистовећује са *esse*. Односно, суштину се поистовећује са бићем, као што и код Григорија постоји поистовећивање οὐσία и εἶναι. Међутим, *essentia* као означитељ *има равни* божанског бића, у тријадологији Светог Августина, не исцрпљује појам бића (*esse*). Као и οὐσία код Светог Григорија, *essentia* представља једну од две равни бића.

Оно што је посебно занимљиво у горњој аргументацији Светог Августина јесте његово инсистирање да у Богу нема акцидената, већ да је све у равни *esse*. На овоме Августин инсистира, како смо видели, чак и када говори о божанским својствима. Тим пре ће, као што ћемо даље видети, инсистирати да и божанске личности улазе у појам божанског *esse*.

пројаве једне божанске енергије, која је као таква енергија божанске суштине. Бредшов одлично примећује разлику Августина у односу на кападокијске оце, управо у овом одсуству разликовања божанске суштине и енергије код Августина (мада је наш став да не можемо говорити о потпуном одсутовању те разлике, већ о њеној далеко слабијој изражености него код кападокијских отаца), када каже, приговарајући Харту, да код Августина не постоји разлика између онога „шта Бог *јесте* и шта Бог *има*“ (a distinction between what God is and what God has), D. Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, у: A. Papanikolaou and G.E.Demacopoulos (ppp), *Orthodox Readings of Augustine*, 249. За Августина божански атрибути нису акциденти већ су идентични са божанским *esse*, што ће рећи са божанском суштином. То Августин јасно говори кроз своју формулацију: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est* (каже се да је једноставан јер јесте оно што има), *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325. Свакако, нису акциденти ни за једног Григорија Ниског, али за њега су божанска имена Доброта, Лепота, Мудрост, (ми бисмо додали, та разлику од Августина, јасно и недвосмислено) „имена божанских енергија пре него божанске суштине“ (names of the divine energies rather than the divine essence). D. Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“, у: A. Papanikolaou and G.E.Demacopoulos (ppp), *Orthodox Readings of Augustine*, 241.

2. Θεός/Deus, θεότης/deitas vel divinitas и οὐσία/essentia

Пре него пређемо на испитивање односа личности и бића (εἶναι/esse), размотрићемо у каквом су односу термини *суштина* (οὐσία/essentia) и *Бог* (Θεός/Deus), односно *божанство* (θεότης/deitas vel divinitas).

2.1. Θεός/ Deus и οὐσία/essentia

Именицу Θεός, односно *Deus*, Свети Григорије Богослов и Свети Августин повезују са божанском οὐσία, односно *essentia*, док саму οὐσία/essentia, како смо горе видели, доводе у јасну везу са εἶναι/esse. Ову везу израза Θεός/Deus - οὐσία/essentia - εἶναι/esse налазимо у два слична текста двојице отаца. У *Четвртој теолошкој беседи* Светог Григорија:

Ἵσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὢν, καὶ ὁ θεός, μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὢν· οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωυσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος, ἢ τίς ποτε εἶη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτόν, Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με, τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν...¹⁸

На основу онога колико нам је докучиво, „Онај који јесте“ и Бог понајпре су имена суштине; а од њих најпре „Онај који јесте“; када је [Бог] разговарао са Мојсијем на гори и када га је [Мојсије] запитао за име, које је, тако је [Бог] себе назвао. Заповедио је да се народу каже: „Онај који јесте ме је послао.“

У *De Trinitate* Светог Августина:

Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousia vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit B

Свакако и без сумње [Бог] јесте супстанција, или, ако се тако боље назива, есенција, коју Грци зову ousia. Исто као што се од *sapere* [бити мудар] каже *sapientia* [мудрост], од *scire*

¹⁸ Λόγος 30, 18; PG 36, 125C.

[знати] се каже *scientia* [наука, знаност], тако се и од *esse* [бити] каже *essentia* [бивство]. А ко више јесте од оног који је свом слуги Мојсију рекао: „Ја сам који јесам“, и: „Рећи ћеш синовима Израилевим: „Који јесте послао ме је вама“...

Инсистирање на везивању израза Θεός/*Deus* за божанску суштину (οὐσία/*essentia*) којој је дата прецизна онтолошка позиција имало је свој јасан антиаријански контекст. Јер, и аријанство је, одричући једносусштност Оца и Сина, називало сина Богом. Међутим, то аријанско „Бог“ за Сина имало је етичко-благодатно а не онтолошко значење. За Сина ће аријанство рећи: *Deus et Dominus, rex et creator erat constitutus*¹⁹ (Бог и Господ, цар и творац беше саздан), како нам преноси Свети Августин. Код Светог Григорија налазимо примедбу да аријанско *Бог* за Сина не значи стварност већ само име. Односно, то *Бог* нема онтолошко значење јер се не односи на суштину Сина. У Григоријевој *Трећој теолошкој беседи* читамо:

ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος λόγος· ὥσπερ ἵππου, καὶ βοός, καὶ ἀνθρώπου, καὶ ἐκάστου τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος, εἷς λόγος ἐστί, καὶ ὁ μὲν ἂν μετέχη τοῦ λόγου, τοῦτο καὶ κυρίως λέγεσθαι, ὁ δ' ἂν μὴ μετέχη, τοῦτο ἢ μὴ λέγεσθαι, ἢ μὴ κυρίως λέγεσθαι. οὕτω δὲ καὶ θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν. καὶ κλησιν, κἄν ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις συνδιαιρῆται καὶ τὰ ὀνόματα· καὶ ὁ μὲν ἂν κυρίως λέγεται, τοῦτο καὶ εἶναι θεόν· ὁ δ' ἂν ἢ κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἀληθῶς ὀνομάζεσθαι· εἴπερ μὴ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἐστὶν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια. οἱ δέ, ὥσπερ δεδοικότες μὴ πάντα κινεῖν κατὰ τῆς ἀληθείας, θεὸν μὲν εἶναι τὸν υἱὸν ὁμολογοῦσιν, ὅταν βιασθῶσι τῷ λόγῳ καὶ ταῖς μαρτυρίαις, ὁμώνυμον δὲ καὶ μόνης κοινωνοῦντα τῆς κλήσεως.²⁰

Наше је мишљење следеће: као што важи за коња, вола, човека и свако друго биће у истој врсти, да постоји једно одређење [λόγος] и да све јединке које у том одређењу учествују, на њих се то одређење и односи у правом смислу речи. Оно пак што не учествује [у одређењу], оно се или тако не зове, или се не зове у правом смислу речи. Тако исто јесте и једна суштину Бога, једна природа и један назив, иако се имена деле сходно разликовању у нашим мишљењима. Оно што се каже у правом смислу речи, то и јесте Бог. Оно што је [Бог] по природи, тако се заиста и назива. С тим, што за нас истина није у именима већ у стварностима. Међутим, наши противници као да су били уплашени да све не покрену

¹⁹ *Contra sermonen Arianorum*, Sermo Arianorum, 4; PL 42, 679.

²⁰ Λόγος 29, 13; PG 36, 92A.

против истине, те исповедајући да Син јесте Бог, када су на то принуђени речју и сведочанствима, ипак [Син је за њих Бог] само по имену и учествује једино у називу.

Видимо да се Григорије овде користи, да тако кажемо, античком грчком онтологијом. Суштина као општост, као једно, представља биће, она је *бивство*, *одређење* (λόγος), *врста* (εἶδος) у којој учествују (μετέχω) јединке. Григорије се користи поставкама грчке онтологије из разлога да би пред аријанством одбранио једносуштност Сина са Оцем. Односно, да би показао да се име *Бог* односи на *биће*, односно на *стварност* (πρᾶγμα). Другим речима, да се име *Бог* односи на суштину или *бивство* (οὐσία) Сина, које је једнако Очевом. Дакле, назвати Сина *Богом* значи исповедити једно, заједничко *бивство* (οὐσία) Оца и Сина. Односно, исповедити *једносуштност* Тројице.

О истој теми спорења са аријанством читамо и код Светог Августина:

Qui dixerunt Dominum nostrum Iesum Christum non esse Deum, aut non esse verum Deum, aut non cum Patre unum et solum Deum, aut non vere immortalem quia mutabilem, manifestissima divinatorum testimoniorum et consona voce convicti sunt. Unde sunt illa: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum...

... In eo autem declarat non tantum Deum esse, sed etiam eiusdem cum Patre substantiae, quia cum dixisset: Et Deus erat Verbum. Hoc erat, inquit, in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Neque enim dicit omnia "nisi quae facta sunt", id est omnem creaturam. Unde liquido apparet ipsum factum non esse per quem facta sunt omnia. Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est. Et si non est Filius eiusdem substantiae cuius Pater, ergo facta substantia est; si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt; at si omnia per ipsum facta sunt, unius igitur eiusdemque cum Patre substantiae est.²¹

Они [аријанци] који су говорили да Господ наш Исус Христос није Бог, или да није заиста Бог, или да са Оцем није један и једини Бог, или да није заиста бесмртан јер је променљив, демантовани су најјаснијим божанским сведочанствима и гласом сагласности. Одатле су и ова: „У почетку беше Реч и Реч беше у Бога и Бог беше Реч“...

²¹ *De Trinitate* I, 6.9; PL 42, 825.

... Ту [апостол Јован] изјављује не само да [Син] јесте Бог, већ и да је исте супстанције са Оцем, пошто је рекао: „И Бог беше Реч“. Ту онда каже: беше у почетку у Бога. Све је кроз њега постало и без њега ништа није постало. Дакле, не каже „све“ већ све што је постало, то јест свако створење. Одатле је јасно да онај по коме је све постало није створен. Ако није створен, није створење; ако пак није створење, исте је супстанције са Оцем. Свака пак супстанција, која није Бог, створење је; и која није створење, Бог је. И ако Син није исте супстанције као и Отац, онда је, дакле, створена супстанција; ако је створена супстанција, није све по њему постало. Али, ако је све по њему постало, онда је исте супстанције са Оцем.

Qui dixerunt (они који су говорили) су свакако аријанци.²² Августин наводи три форме једне и исте аријанске тврдње – негацију божанства Сина, односно порицање његове једосуштности са Оцем. Аријанска тврдња, међу три које износи Августин, да Син *non esse verum Deum* (није заиста Бог) нам је овде посебно интересантна. Она управо представља суштину теме коју овде анализирамо. Иза ове тврдње налази се називање Сина Богом само, како би Свети Григорије рекао, по *имену*, али не и по *стварности*. *Deus*, али не и *verus Deus*. *Verus Deus* свакако означава исто оно што и код Григорија *одређење* (λόγος), *врста* (εἶδος), односно *стварност* (πρᾶγμα) – *бивство, суштина или есенција* Тројице (οὐσία/*essentia*).

Августинова аргументација иде са циљем указивања на *једносуштност* Оца и Сина. Односно, да се *Бог* односи на *суштину* или *супстанцију* Оца и Сина. Августин, тумачећи пролог Јеванђеља по Јовану јасно везује израз *Бог* за суштину, односно за *супстанцију*. Затим, у тој, суштинској равни бића прави генералну разлику између *нествореног* и *створеног*, односно између бивства/супстанције *Бог* и бивства/супстанције *творевина*. Ако је „све што је постало“, то је јест сва творевина, постало кроз Бога Сина, као што тврди Јеванђеље по Јовану, онда то искључује могућност да је и сам Бог Син постао, односно да припада творевини као бивство/супстанција. Таква тврдња би била контрадикција, јер би Бог Син створио и самог себе, уколико би по својој супстанцији/бивству припадао творевини. Отуда *Бог*, приписано Сину, указује на његову нестворену супстанцију/бивство, односно на *једносуштност* са Оцем.

²² Види одељак 3.2. у четвртом поглављу рада.

2.2. οὐσία/essentia као једна раван εἶναι/esse

Видимо јасно везу термина Θεός/*Deus* и οὐσία/*essentia* (или *substantia*) код двојице отаца. Затим и јасну везу οὐσία/*essentia* (или *substantia*) са εἶναι/*esse*. Међутим, врло је важно указати на контекст поистовећења *Бога* и *суштине* и *суштине* и *бића* код Светог Григорија и Светог Августина. Видимо да је тај контекст исти – побијање аријанства, њиховог раздвајања *по суштини* Сина од Оца. Оци поистовећују Бога са суштином и суштину са бићем, али тиме се нити појам Бога, нити појам бића исцрпљује. Суштина јесте једна раван бића на којој оци овде снажно инсистирају јер желе да тријадологију одбране управо у оној равни бића Тројице коју је аријанство спорило – *једносушност* Оца и Сина и Светога Духа. Ипак, суштина као раван бића нема код отаца онакву позицију какву има у античкој грчкој онтологији – да је то прва и једина реч о бићу. Као што ћемо даље видети, суштина (οὐσία/*essentia*) је суштина личности, односно суштина Тројице, а биће (εἶναι/*esse*) има и своју (првенствено) личносну раван.

2.3. Θεός/*Deus* и εἶναι/*esse*

Сходно томе, и израз *Бог* се не односи на суштину у неком непостазираном смислу, јер таква суштина у тријадологији двојице отаца и не постоји. *Бог* се односи на суштину/биће Тројице, те је *Бог* нераздвајиво од *Бог Отац*, *Бог Син* и *Бог Свети Дух*. Дакле, иако оци израз Θεός/*Deus* користе у смислу означавања божанске суштине то увек подразумева да је та суштина ипостазирана. Стварност бића и јесте у том двоструком изразу – *Бог Отац* (Бог Син, Бог Свети Дух), који указује на две неразделјиве равни бића – на личност и суштину.

2.4. θεότης и *divinitas/deitas*

Поред израза Θεός/*Deus* оци за означавање божанске суштине (или природе) користе и термине θεότης, односно *divinitas* и *deitas*. Ако бисмо покушали да направимо некакву разлику између Θεός и θεότης, односно између *Deus* и *divinitas/deitas*, можда бисмо могли да је дефинишемо на следећи начин. Оба израза, Θεός/*Deus* и θεότης/*divinitas* и *deitas* односе

се на шта раван божанског бића. У том смислу *Бог* и *божанство* су синоними. Међутим, *Θεός/Deus*, иако означава једну божанску суштину или природу, углавном оци користе везујући јасно ту раван бића за личност. Односно, узимајући у обзир обе равни бића. Онда када желе да укажу на различитост две равни бића – на личност и суштину, углавном користе термин *божанство* (*θεότης* и *divinitas/deitas*).

Ипак, тешко да можемо тврдити чврсту конзистентност оваквог разликовања термина. Тако, код Светог Григорија срећемо следећу употребу термина *Θεός* и *θεότης*:

ἐν τὰ τρία τῆ θεότητι²³ (тројица су божанством једно);
εἷς θεός, ὅτι μία θεότης²⁴ (један је Бог јер је једно божанство);
Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός²⁵ (Природа те тројице је једна, Бог).

Друга Григоријева тврдња, *εἷς θεός, ὅτι μία θεότης*, би на најбољи начин подржала наш покушај да уочимо разликовање термина *Θεός* и *θεότης*. У њој је јасно да се *εἷς θεός* односи на Тројицу, односно на божанско биће у две равни, а да се *μία θεότης* односи на једну, суштинску раван бића Тројице, која указује на божанско јединство. То значење *θεότης* има и у првој тврдњи, с тим што уместо *εἷς θεός* имамо израз *τὰ τρία*. У тој, првој Григоријевој тврдњи имамо навођење две равни бића у тријадологији: *τὰ τρία* – личности и (*ἐν*) *τῆ θεότητι* – суштина. Међутим, у трећој тврдњи Григорије израз *Θεός* користи са истим значењем као што је у горње две користио израз *θεότης*, то јест да укаже на једну раван божанског бића – на божанску суштину, односно природу.

Из овог разлога тешко да наше горње разликовање термина *Θεός* и *θεότης* може бити до краја конзистентно у Григоријевим текстовима. Али, могли бисмо закључити макар условно да се термин *θεότης*, као изведен из термина *Θεός*, користи као ознака суштинске равни бића Тројице – углавном у контексту разликовања две равни бића, личности и суштине. Са друге стране, *Θεός* се односи на обе равни бића, подразумевајући *θεότης* као ипостазирани *θεότης*. Или, речима самог Светог Григорија Богослова: *Θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, λέγω Πατρός, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος*.²⁶ (Када говорим о Богу, говорим о Оцу и Сину

²³ Λόγος 31, 9; PG 36, 144A.

²⁴ Λόγος 31, 14; PG 36, 148D.

²⁵ Λόγος 42, 15; PG 36, 476B.

²⁶ Λόγος 38, 8; PG 36, 320B.

и Светоме Духу.) Дакле, Бог је Отац и Син и Свети Дух, али не као личности апстраховане од божанске суштине, већ личности са својом, једном и заједничком суштином - θεότης. Јер, Григорије одмах у наставку додаје: ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης (преко тога се божанство не разлива).

Оно што је код Григорија θεότης, код Августина је *deitas* или *divinitas*. Августин је термине наследио и на следећи начин их доводи у везу са грчким еквивалентом:

Hanc divinitatem vel, ut sic dixerim, deitatem (nam et hoc verbo uti iam nostros non piget, ut de Graeco expressius transferant quod illi theotita appellant)...²⁷

То божанство или, да тако кажем, божанственост (јер наши не оклевају да употребе ову реч, да би пренели оно што Грци изричу речју *theotita*)...

Већ смо се освртали на термине *deitas* и *divinitas* и на не баш једноставну могућност њиховог разликовања у нашем језику.²⁸ Овде видимо да Августин термин *deitas* изједначава са грчким θεότης, што је и логично. Јер, оба термина су изведена из именице *Бог*: θεότης од Θεός, а *deitas* од *Deus*. Како наводи Томислав Ладан²⁹, израз *deitas* припада хришћанском речнику и означитељ је божанске суштине. То потврђује и Августин. Под *nostros* (наши) подразумева хришћанске латинске писце. Са друге стране, по Ладану, израз *divinitas*³⁰ припада класичној латинској традицији и означава божанска својства која се могу саопштити људима. Обзиром да се изворно термин односи на саопштине божанске особине, ми смо у преводу изабрали реч *божанственост*, наспрам *божанства* којом смо превели израз *deitas*.

Грчки еквивалент латинском *divinitas* био би θειότης. Израз може да значи исто што и θεότης, *божанство*, али и *божанске, свете особине*,³¹ еквивалентно латинском *divinitas*. Израз θειότης у беседама Светог Григорија пронашли смо само на једном месту, у синтагми τῆς τελείας θειότητος³² (генитив од *савршено божанство*). Григорије је ову синтагму

²⁷ *De civitate Dei* VII, 1; PL 41, 193.

²⁸ Види фусноту 27, у поглављу о божанској монархији.

²⁹ Aurelije Augustin, *O državi Božijoj*, 461, фуснота 1.

³⁰ Митрополит Зизијулас приписује Августину да је сковао овај термин, али то тешко да је тачно јер је термин старији не само од Августина већ и од хришћанства. Види: Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 126.

³¹ G.W.H Lamp, „θειότης“, *A Patristic Greek Lexicon*, 620.

³² Λόγος 12, 6; PG 35, 849C.

изговорио у закључку кратке беседе коју је посветио свом оцу. Из контекста реченог може се закључити да Григорије под *θειότης* не подразумева исто што и под *θεότης*. Односно, не подразумева божанску суштину, већ божанство у смислу говора о божанству, односно о Богу. То је божанство у својој сопштивности човеку – богословље:

Μέχρι γὰρ τίνος τῷ μοδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν, καὶ φθονήσομεν τοῖς ἄλλοις τῆς τελείας θειότητος, δέον ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἤδη τιθέναι καὶ λάμπειν πάσαις Ἐκκλησίαις τε καὶ ψυχαῖς, καὶ παντὶ τῷ τῆς οἰκουμένης πληρώματι, μηκέτι εἰκαζόμενον, μηδὲ τῇ διανοίᾳ σκιαγραφούμενον, ἀλλὰ καὶ φανερῶς ἐκλαλούμενον; Ἦπερ δὴ τελειωτάτη τῆς θεολογίας ἀπόδειξις τοῖς ταύτης ἡξιωμένοις τῆς χάριτος ἐν αὐτῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα, τιμὴ, κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.³³

Колико још да скривамо свећњак под судом и другима да ускраћујемо *савршено знање Бога* [τῆς τελείας θειότητος], када је потребно свећњак на видело ставити и осветлити свим Црквама и душама и свој пуноћи икумене, не више сликовито говорећи, нити интелектуално скицирајући, већ јавно изричући? И то је најсавршеније показанье богословља оних који се удостојише ове благодати у самом Исусу Христу, Господу нашему, којем нека је слава, част и сила у векове. Амин.

Код Августина *deitas* и *divinitas* остају синоними и означавају божанску суштину или есенцију, исто оно што и код Григорија *θεότης*. Али, не означавају искључиво и само божанску есенцију. Јер када Августин каже: *totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est*³⁴ (Отац је начело целе божанствености, или ако је тако боље рећи божанства), он не мисли само на божанску суштину као једну равну божанског бића, већ на божанско биће у целости – на *Trinitas* (Тројицу). Односно на ипостазирану божанску есенцију. Одатле, код Августина *Deus* и *deitas/divinitas* могу бити синоними. *Deus* може да се односи на суштинску равну божанског бића, коју ће Августин назвати *животом (vita)*. Син је *Deum de Deo* (Бог од Бога), а то значи да *incomutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est* (непроменљив је живот Сина као и Оца, а ипак је од Оца).³⁵ *Deus* је овде означитељ суштинске равни бића, што Августин подразумева под *непроменљивим*

³³ *Ibid.*

³⁴ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

³⁵ *De Trinitate* II, 1.2-3; PL 42, 846.

животом (*incomutabilis vita*). Међутим, та суштинска раван увек подразумева своју ипостазираниост. Отуда ће од појма *esse* бити неодвојив и појам *persona* (личност).

3. ὑπόστασις/πρόσωπον/persona и εἶναι/esse

Можда смо методом анализе односа личности и суштине према бићу, анализирајући прво једну (суштинску) па другу (личносну) раван бића, направили један недопустив егзегетски приступ отачкој онтологији. Такво двојење не постоји код отаца. У њиховим тријадологијама заиста постоје две равни бића, али тешко да је могуће говорити о односу ове две равни према бићу понаособ, без јасног укључивања и оне друге. Но, ми смо се на овакав метод одлучили како се изражено разликовање те две равни бића, као тренд у савременој теолошкој мисли, одосно њено разумевање од стране критике као такве, не би претворило и не би разумело као заиста двојење. Постоји зато потреба да се и појединачно укаже: да суштина јесте *биће* и да личност јесте *биће*, односно да *биће* јесте нераздељиво једно и друго – *личност и суштина*. То значи, да се о *личности* не може говорити без обзира на њену суштину, као ни о *суштини* која не би била садржај личности.³⁶ Код отаца *биће* и јесте то – *релациона ипостазираниост суштине*. И ван тога, да се изразимо слично Григорију Богослову, *биће* се не прелива.

3.1. Личност и συμβεβηκός по Светом Григорију Богослову

Како бисмо наставили даље у заокруживању оваквог појма бића у отачкој тријадологији анализираћемо какав онтолошки статус има личност у том појму. Оба оца су, као што смо видели, суштину јасно везали за појам бића. И сами термини οὐσία/*essentia* изводе се од глагола *бити*: εἶναι/*esse*. Са друге стране, термини ὑπόστασις/πρόσωπον/*persona* не могу се довести у такав, лингвистички однос са εἶναι/*esse*.³⁷ Ипак, појмовно могу и оци

³⁶ Када су кападокијски оци у питању, ово јасно истиче митрополит Зизијулас: „За Кападокијце, „биће“ је појам који спонтано примењујемо на Бога у два смисла. Он означава а) елемент τὸ ἔστιν (*ита* он јесте) Божијег постојања, и њега кападокијци називају οὐσία или суштина или природа Божија; и б) тиче се елемента ὅπως ἔστιν (*како* он јесте), који они поистовећују са личношћу. У оба случаја глагол је бити (ἔστιν или εἶναι), тј. *биће/постојање*.“ Ј. Зозојулас, *Заједница и другост*, 133.

³⁷ Извесне онтолошке закључке из етимологије израза πρόσωπον изводи Христо Јанарас, показујући да сам израз, као сложен од речи πρὸς и ὄψ (*ка, према* и *око, вид*) указује на појам који подразумева односну

личност свакако сматрају интегралном компонентом бића. Личност у тријадологији није додатак бићу и не сме се поистоветити са оним што Григорије назива *συμβεβηκός* а Августин *accidens*.

Овде ћемо анализирати ставове о личности као о бићу код двојице отаца. У својој *Петој теолошкој беседи*, говорећи о онтолошком статусу Духа Светога, Свети Григорије ће извести следећу анализу. Дух Свети је или биће или акцидент, односно својство бића. Свети Григорије ће то рећи на следећи начин:

Личност: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Дух Свети):

- ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ'εστῆκότων (или припада по себи постојећима);
- ἢ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων (или припада ономе што се у другоме сагледава).³⁸

Даље у беседи, Григорије наставља на следећи начин. Прво, τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων, везује за *суштину*:

ὧν τὸ μὲν οὐσίαν καλοῦσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί (они који су вични да о томе мисле, прво називају суштином);

Другу категорију: τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων, назива *својством или акцидентом*:

τὸ δὲ συμβεβηκός (друго пак називају својством).

Григорије говори у трећем лицу и видљиво је да се користи аристотеловским категоријама у контексту побијања аријанства, односно духоборства. Он брани православну позицију да је Дух Свети биће а не својство бића. Дух Свети је *ипостас*. То Григорије објашњава користећи партицип перфекта (τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ'εστῆκότων), од глагола

стварност. Тако, πρόσωπον (личност) значи: „Окренут сам лицем ка некоме или ка нечему, односно налазим се насупрот или наспрам некога или нечега.“

Х. Јанарас, *Личност и ерос*, Нови Сад: Беседа, 2009, 7.

³⁸ Λόγος 31, 6; PG 36, 140A.

ὑφίστημι: *стојати испод, бити темел*.³⁹ Другим речима, односно речником самог Светог Григорија, то значи постојати као ὑπόστασις. Израз καθ' ἑαυτὸ (по себи) говори да такво постојање није συμβεβηκός, већ да има своје *бивство* или *суштину*. Јер, συμβεβηκός нема постојање καθ' ἑαυτὸ (по себи), већ по другоме, односно оно је на другоме као бићу.

Оно што Григорије назива συμβεβηκός преводимо као својство или акцидент. То би били атрибути који стоје на бићу, али сами по себи (καθ' ἑαυτὸ) нису биће, односно нису постојећи мимо бића чији су атрибути. Израз συμβεβηκός је партицип перфекта од глагола συμβαίνω, што значи *ићи заједно*.⁴⁰ Дакле, речено аристотеловским схватањем бића, συμβεβηκός би биле предикабилије које стоје на *бивству* (οὐσία) – *иду заједно* са њим.

Дакле, Дух Свети, личност, не представља својство или акцидент бића већ само биће – ипостас. Међутим, Григорије биће јасно везује за суштину, што значи да се о личности не би могло говорити као о бићу у некој њеној апстрахованости од властите суштине. Личност је *односно ипостазирано бивство* и зато није συμβεβηκός.

У том смислу бића као ипостаси Григорије поистовећује личност и биће. Односно, говори о Светој Тројици као о *три духовна бића* (οἱ τρία μὲν εἶναι... τὰ νοούμενα), као о три ипостаси.⁴¹ Видели смо у претходном одељку да Свети Григорије ставља једнакост између термина οὐσία и εἶναι, односно да говори о једном божанском εἶναι. Овде видимо да и ипостас, односно личност поистовећује са εἶναι и да говори о три εἶναι. Једно εἶναι и три εἶναι представљају двоструки онтолошки исказ, говоре о јединственом бићу у две равни – личност и суштину.

Личност је εἶναι а не συμβεβηκός и Григорије ће направити интересантну разлику између таквог, божанског и људског појма личности:

Τίς οὖν ἐστὶ πατήρ οὐκ ἡργόμενος; ὅστις οὐδὲ τοῦ εἶναι ἤρξατο· ᾧ δὲ τὸ εἶναι ἤρξατο, τούτῳ καὶ τὸ εἶναι πατρί. οὐκ οὖν πατήρ ὕστερον, οὐ γὰρ ἤρξατο· καὶ πατήρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ υἱός· ὡς περ καὶ υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ πατήρ. τὰ γὰρ ἡμέτερα οὐ κυρίως, ὅτι καὶ ἄμφο· οὐ γὰρ τόδε μᾶλλον ἢ τόδε· καὶ ἐξ ἄμφοῖν ἡμεῖς, οὐχ ἑνός, ὥστε μερίζεσθαι, καὶ κατ' ὀλίγον ἄνθρωποι, καὶ ἴσως οὐδὲ ἄνθρωποι, καὶ οἱοὶ μὴ τεθελήμεθα, καὶ ἀφιέντες καὶ ἀφιέμενοι, ὡς μόνας τὰς σχέσεις λείπεσθαι ὀρφανὰς τῶν πραγμάτων.⁴²

³⁹ G.W.H. Lamp, „ὑφίστημι“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1467.

⁴⁰ G.W.H. Lamp, „συμβαίνω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1280.

⁴¹ Λόγος 31, 5; PG 36, 137C.

⁴² Λόγος 29, 5; PG 36, 80AB.

Дакле, ко је Отац који није почео [бити Отац]? Онај чије биће није почело. Ономе чије биће има почетак, њему има почетак и то да буде отац. Никако дакле Отац није накнадно Отац, јер није ни почео бити. Он је Отац у апсолутном смислу јер није и Син. Исто као што је и Син у апсолутном смислу Син јер није и Отац. Те речи код нас нису у апсолутном смислу јер смо и једно и друго и нисмо једно више а друго мање. И ми смо од двоје [оца и мајке] а не од једнога [Оца]. Зато смо и подвојени и постепено постајемо људи, или можда и нељуди, онакви кави не бисмо хтели бити, остављамо и бивамо остављени, те тако остају само односи који су лишени стварности.

Када смо говорили о аријанској теологији и тријадологији истакли смо да је у аријанском схватању Отац икономијски израз, да не припада божанском бићу мимо његовог односа са творевином. Бог постаје Отац у акту стварања свог „најсавршенијег створења“, Сина. То значи да личност и однос за аријанство представљају оно што Григорије назива *συμβεβηκός*. Против те аријанске теологије и тријадологије овде говори Свети Григорије. Отац није накнадно Отац, јер то је друга страна тврдње да Син није створење, односно да „не беше када га не беше“. Личност и однос, видимо, представља конституент бића. Бог је вечно Отац. Отац није накнадна а још мање променљива предикабилија, својство или акцидент некакве по себи постојеће суштине.

Овде је сад интересантно поређење са људским начином постојања, односно са људском личностношћу и односима. У људском постојању би могло бити применљиво аристотеловско категоријално схватање бића. Човек почиње да постоји као безлична индивидуа, суштина са формом човека. На тој суштини временом се успостављају односи, који не само да нису истовремени са бићем (суштином) човека већ су променљиви и нестални. Могу се мењати и потпуно ишчезнути. У том смислу, личност јесте својство или акцидент људског бића. Ми прво *јесмо* па се тек онда *односимо*.⁴³ Код нас на *човеку*

⁴³ Ову констатацију, да прво јесмо па се онда односимо, дугујемо митрополиту Јовану Зизијуласу, као својеврсну дефиницију палог начина постојања. Митрополит ће овакав начин постојања представити као индивидуалност, коју ће разликовати од личности. Јер, „једна личност једнако је ниједна личност“. Такође, овакво схватање бића митрополит је критиковао и као „онтолошки приоритет суштине над личностима“. Лично делимо ове онтолошке позиције са митрополитом Зизијуласом. Међутим, наша тачка неслагања са његовом егзегезом је та што је овакво схватање бића (онтолошко првенство суштине у односу на личност) приписао тријадологији Светог Августина. Са друге стране, митрополит нас јасно подсећа на кападокијски појам бића који у овом делу рада желимо да осветлимо: „За Кападокијце, „биће“ је појам који спонтано примењујемо на Бога у два смисла. Он означава а) елемент *τὸ ἔστιν* (*има* он јесте) Божијег постојања, и њега

стоји оно *отац* или *син*. Управо то жели да каже Свети Григорије када о нашим, људским односима говори као ὁρφανὰς τῶν πατρύων. Ми јесмо суштине (индивидуе) са променљивим својствима, а у та променљива својства спадају и наши односи, или како би то Свети Августин рекао, ми смо *substantiae*. Овде би сада требало да буде још јасније зашто је овај израз Августин сматрао неприкладним за означавање божанског бића. Управо, иза тог израза налазио се појам аристотеловског, категоријалног схватања бића, које је на себи носило променљива својства или акциденте. Свети Григорије је такође увидео ту слабост философског појма. Али, за разлику од Светог Августина, он се ипак одважио да тај појам у тријадологији трајно ревидира и постојано га примени у свом богословљу. Између послушности устаљеној философској и теолошкој изражајно-појмовној традицији, за чије се поштовање определио Августин и одважности ревидирања те традиције, Григорије се определио за ово друго. Рекли бисмо, са наше савремене позиције гледања, да је овакав Григоријев поступак учинио његову тријадологију јаснијом и ефектнијом у изражајној снази указивања на важне онтолошке моменте у самој тријадологији о којима у овом раду говоримо. Са друге стране, Августин је са својим увиђањем постојања поменутог проблема са философским појмом *substantia* у његовој примени у тријадологији са једне и ипак одлуке да остане веран наслеђеној латинској изражајној пракси, са друге стране, унео једну дозу евидентне комплексности, па и изражајно-појмовне конфузности у својим тријадолошким списима. Лично, по нашем разумевању тријадологије двојице отаца, ми их не бисмо двојили у њиховој православнојности. Међутим, ипак бисмо, као своје лично искуство у истраживању констатовали да смо до те православнојности са много већом лакоћом и са много мање напора у разумевању стизали код Светог Григорија. Тежина разумевања православне тријадологије Светог Августина, рекли бисмо, лежи понајпре у његовом одношењу према поменутој изражајно-појмовној пракси.

3.2. Личност и *accidens* по Светом Августину

Слично Светом Григорију и Свети Августин ће истицати да у Богу нема акцидената. Најпре, Августин нам дефинише појам акцидента:

кападокијци називају οὐσία или суштина или природа Божија; и б) тиче се елемента ὅπως ἐστίν (*како он јесте*), који они поистовећују са личношћу. У оба случаја глагол је бити (ἐστίν или εἶνε), тј. *биће/постојање*." J. Зизијулас, *Заједница и другост*, 133.

Accidens autem dici, non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest. Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae appellantur graece *ahorista*, sicuti est plumae corvi color niger...⁴⁴

Акцидентом се назива обично оно што се неком променом на стварима којима се промена догађа може изгубити. Мада, неки се акциденти називају и неодвојивим, који се на грчком називају *ahorista*, као што је црна боја гаврановог перја...

Дакле, акциденти су својства бића која се могу мењати или изгубити. Акциденти немају биће по себи, већ стоје на бићу (*иду заједно* са бићем, Григоријево: *συμβεβηκός*) и указују на његову променљивост. Из овог разлога Августин закључује:

Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile.⁴⁵

У Богу зато нема акцидента, јер у њему нема ничега променљивог нити онога што се губи.

Ако у Богу нема акцидената остаје да се закључи да све у Богу припада појму бића. Али, то биће није само суштина и о Богу се не говори само у смислу суштине, односно супстанције:

Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. Omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt vel minui, et magnitudines et qualitates; et quod dicitur ad aliquid sicut amicitiae, propinquitates, servitutes, similitudines, aequalitates, et si qua huiusmodi; et situs et habitus, et loca et tempora, et opera atque passiones.⁴⁶

Зато, о њему [Богу] се ништа не каже у смислу акцидента, јер у њему се ништа не догађа [= нема догађања као промене]; ипак, све што се каже, не каже се у смислу супстанције. У створеним и променљивим стварима када се не говори о супстанцији, остаје да се говори о акцидентима. У њима се догађа све оно што се може изгубити или смањити, величине и

⁴⁴ *De Trinitate* V, 4.5; PL 42, 913.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 913-914.

каквоће; и оно што се зове однос попут пријатељства, сродства, служења, сличности, једнакости и друго томе слично; положај и стање, место и време, делања и патње.

У Богу, дакле, нема догађања које би значило промену. Ова, као и код Григорија, аристотеловска поставка искоришћена је у аргументу против аријанског схватања Бога који није одувек Отац. О Богу се не говори о свему као о супстанцији (суштини), али се ипак о свему говори као о *бићу*. Односно, као о ономе што увек и непроменљиво јесте. У тај појам бића не улази само суштина већ и личност. Овде Августин, слично Григорију, прави разлику између божанског и људског појма бића, односно између онтолошког статуса божанске и људске личности. У људском постојању односи су додати бићу, односно стоје на бићу – на човеку, те се могу сматрати акцидентима. У људском постојању, дакле, можемо рећи да суштина претходи личности, јер човек своје односе успоставља након што постоји као биће – човек. Ти односи не само што не почињу са човековим бићем, већ су постепени, променљиви и могу се изгубити. Зато и јесу акциденти. Када је Бог у питању, Августин даље додаје:

In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius...
... ex eo quod semper natus est Filius, nec coepit umquam esse Filius. Quod si aliquando esse coepisset, aut aliquando esse desineret Filius, secundum accidens diceretur.⁴⁷

О Богу се ништа дакле не каже у смислу акцидента, јер ништа у њему није променљиво; ипак, све што се каже, не каже се у смислу супстанције [суштине]. Наиме, каже се односно као Отац према Сину и Син према Оцу, што није акцидент – јер, онај је одувек Отац, а овај одувек Син...

... [одувек] у смислу да је Син одувек рођен, никада није започео бити Син. Јер, да је започео бити, или да некада престане бити Син, то би онда било казано у смислу акцидента.

⁴⁷ *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

3.3. Две равни бића у тријадологији

Односи и личност нису додати бићу (суштини), већ представљају сâмо биће, једнако као и суштина. Августинов појам бића подразумева ове две равни – личност и суштину, које Августин не раздваја али их јасно разликује:

Si vero quod dicitur Pater, ad se ipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad se ipsum diceretur, non ad Patrem; secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius. Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.⁴⁸

Да се Отац тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Сина; и да се Син тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Оца; онда би се у смислу супстанције [суштине] онај називао Оцем а овај Сином. Међутим, ако се Отац не назива Оцем без свога Сина и ако се Син тако назива јер има Оца, онда се они тако не називају у смислу супстанције [суштине]; ни један од њих то није у односу на самог себе, већ међусобно и у односу један према другоме се тако називају; нити се тако називају у смислу акцидента, јер је то што се називају Оцем и Сином вечно и непроменљиво. Зато, иако је различито бити Отац и бити Син, супстанција [суштина] ипак није различита, јер се тако ни не називају у смислу супстанције већ у смислу односа; оно пак што је однос није акцидент јер није променљиво.

Видимо појам бића који има две равни. Супстанција или есенција која је *ad se* стварност или *шта раван* бића. Свети Григорије ће рећи καθ' ἑαυτὸ⁴⁹, а Свети Августин *ad se* или *ad se ipsum*. Друга раван бића јесте однос, то јест личност, као односна (релациона) стварност. Код Григорија ћемо сретати термин συχέσις а код Августина различите, синонимне изразе: *ad aliquid*, *ad invicem*, *ad alterutrum*, *relativum*. Сви ови изрази означавају однос, релацију.

⁴⁸ *De Trinitate* V, 5,6; PL 42, 914.

⁴⁹ Тако, Григорије ће рећи да је Син у односу на Оца, а да је Бог када о њему говоримо по себи: καθ' ἑαυτὸν. Λόγος 25, 15; PG 35, 1220B.

Са горњим Августиновим текстом упоредиво је следеће место код Григорија Богослова. У контексту одговора аријанству да ли је име *Отац* име за суштину или дејство (енергију), Григорије ће рећи:

ἀλλὰ μὴ τὰ δύο διαφυγόντα τρίτον εἰπεῖν ἀληθέστερον· ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.⁵⁰

Али истинитије је обоје избећи и рећи треће: да је Отац име, о најмудрији, нити суштине, нити дејства [енергије], већ односа који према Сину има Отац, или према Оцу Син.

Григорије и Августин разликују појам *Отац* (Син и Свети Дух) од појма божанске суштине, али не и од појма бића. Појам бића се, дакле, не исцрпљује *бивством* (суштином или есенцијом). Видели смо везу суштине и бића, односно есенције и *esse* код Августина. У овом одељку видимо и јасно везивање личности за појам *esse*. И док је у питању односа есенције (суштине) и *esse* било говора о једном *esse*, овде Августин говори о *бити Отац* и *бити Син* (*Patrem esse et Filium esse*), који су међусобно различити (*diversum*). Дакле, говори о два, *различита esse*.⁵¹ Говор о два различита *esse* скопчан је са говором о једној суштини (супстанцији) - *quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia*. Дакле различито је бити Отац и бити Син, али суштина Оца и Сина није различита. Овакав израз добија на онтолошкој тежини у односу на јеретичка становишта, против којих Августин и пише. Наиме, са једне стране савелијанци не би никако могли да говоре о *различитости* у Богу. Они би тврдили само једност – јер њихов појам бића не излази из оквира једне суштине. Са друге стране, аријанци би могли тврдити (и тврдили су) да је *различно бити Отац и бити Син*, али не би тврдили једнакост суштине. Аријанска

⁵⁰ Λόγος 29, 16; PG 36, 96A.

⁵¹ Овде бисмо се само делимично сложили са Ајресовом констатацијом да оци о божанским личностима говоре само да су стварне и различите, али да не појашњавају како та различитост постоји, као и да оци нису показали интересовање да образложе шта значи бити божанска ипостас. L. Ayres, *Nicea and Its Legacy*, 280 и 295.

Наш закључак је да оци, иако код њих не одсуствује апофатика, ипак говоре о утемељењу те различитости, то јест личне конкретности, у међусобним односима Тројице. Дакле, истичу *однос* као онтолошки конституент другости и конкретности. Говоре шта значи бити конкретан, то јест шта значи бити (божанска) ипостас, мада, конкретно Свети Августин, као што ћемо даље у раду видети, одбија да нам такав говор (тријадологију) потврди као *појам личности*.

различитост је значила различитост суштине – Син је једна суштина а Отац друга суштина, те је зато различито *бити Отац* и *бити Син*. Дакле, ни аријански појам бића, попут савелијанског, не излази изван појма суштине. Тврдити у исто време, као Августин, јединство и различитост могуће је само ако тријадологија подразумева говор о бићу у две равни – личност и суштину.

3.3. Једно и три εἶναι/esse

Осврнимо се још једном на значајан одељак из Августиновог *De Trinitate*:

Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem sive per qualemcumque intellegentiam, timuit dicere tres essentias, ne intellegeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est.⁵²

Када се људска слабост потрудила да кроз говор приближи људском схватању, оно што у скровишту ума држи о Господу Богу, свом творцу, било кроз побожну веру било кроз какво такво разумевање, уплашила се да каже три есенције [три суштине], да се у у оној највишој једнакости не би разумела било каква различитост [суштине]. Са друге стране, није се могло рећи да нису тројица, што је говорио Савелије па запао у јерес.

Августин говори о једном *esse*, односно о једној есенцији, али и о *esse tria*. Побијајући савелијанство Августин ће рећи да *tres utique sunt*⁵³ (заиста јесу тројица). Глагол *esse* који је у *множини*, што ће рећи да Августин говори о тројичности, о *diversum esse* (различито бити), наспрам савелијанског, монистичког *esse*. Такође и код Светог Григорија видели смо говор о једном εἶναι и о три εἶναι. Овде долазимо до појма бића код двојице отаца, увиђајући јасну везаност глагола *бити* са личношћу и суштином, недељиви говор о *једном бићу* и *три бића* – двоструки онтолошки исказ:

⁵² *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 941-942.

⁵³ *De Trinitate* V, 9.10; PL 42, 918.

οὐσία и εἶναι, *essentia (substantia)* и *esse* – суштина, εἶναι/*esse* је једно;
οἱ τρία μὲν εἶναι, *esse tria* – личност, три су εἶναι/*esse*.

Из овога извлачимо закључак да појам бића у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина подразумева две онтолошке равни – личност и суштину, тројичност личности/ипостаси и јединство суштине.

4. Дијалог са савременом критиком Светог Августина

4.1. Божанске личности и божанска једноставност по Светом Августину – осврт на егзегезу Алексеја Фокина

Овде бисмо се осврнули на једно запажање Алексеја Фокина.⁵⁴ Наиме, Фокин, између осталог тумачи и извесну Августинову формулацију коју смо већ наводили: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*⁵⁵ (каже се да је једноставан јер јесте оно што има). Фокин износи следеће тумачење:

Философско начело „божанске једноставности“ које је Августин изразио кроз сажету формулу: „Бог је назван једноставним јер Он јесте оно што Он има“ (*ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*), неизбежно га [Августина] води до тога да поистовети суштину са својствима у Богу и да одбацује било какву разлику између бића у општем смислу (*esse = essentia*) или суштине [есенције] и бића у појединачном смислу или појединачног засебног постојања (*subsistere = substantia*), то јест, између *суштине* и *ипостаси* као што су то учинили Кападокијци...⁵⁶

⁵⁴ A. Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, IntRes: https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology, преузето: 22.02.2018.

⁵⁵ *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325.

⁵⁶ A. Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, 4-5. „the philosophical principle of “divine simplicity”, expressed by Augustine in a concise formula: “God is called simple because He is what He has” (*ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*), inevitably led him to identifying essence with its attributes in God, and to denying any distinction between being in general (*esse = essentia*), or essence, and being in particular, or particular individual subsistence (*subsistere = substantia*), that is, between essence and hypostasis as it was made by the Cappadocians..“

Сложили смо се са Бредшовим закључком да ова Августинова формулација о божанској једноставности упућује да код њега не постоји суптилно разликовање суштине и енергије у Богу као код кападокијских отаца⁵⁷, али не можемо се сложити са Фокином да не постоји ни разлика између божанске суштине и божанских личности, односно ипостаси. Фокин се позива на следећи одељак (заправо спајање два одељка) из седме књиге Августиновог *De Trinitate*:

Namque et in personis eadem ratio est; non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem ... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse..⁵⁸

(1) Наиме, и у личностима је исти резон: због тога што Богу није једно бити, а друго бити личност, већ је све једно и исто... (2) И као што је у њему исто бити Бог што и бити велики, добар, тако исто је њему бити што и бити личност..⁵⁹

Оно што је најважније, Фокин ово тумачи као Августиново умањење стварности божанских личности, где *tres personae* остају „пуки унутрашњи одоси или умне моћи једне и исте божанске супстанције која би се правилније могла назвати есенцијом.“⁶⁰

Августин је горе наведено написао у контексту анализе грчких и латинских тријадолошких израза, говорећи да му није проблематично то што Грци говоре „три

⁵⁷ Види фусноту 17 у овом поглављу рада. Ипак, не бисмо рекли да не постоји никакво разликовање. Јер, Августин говори о *дејству* (*operatio*) Тројице које је јединствено, мада се разликује у личном, конкретном плану и то *дејство* свакако није исто што и божанска суштина. Из јединства *дејства* (*operatio*) Тројице у икономији Августин долази до закључка о јединству *суштине* (*essentia*) Тројице.

⁵⁸ *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943. Напомињемо, како не би дошло до конфузије у изразима и појмовима, да ће у даљој анализи Августин ставити знак једнакости између појмова *substantia* и *persona* из разлога јер дискутује са грчком (кападокијском) праксом коришћења израза „три ипостаси“. Ово изједначавање *substantia* и *persona* је ограниченог контекста и Августин га не примењује генерално. Дакле, ван овог конкретног контекста у осталим анализама код Августина *substantia* остаје исто што и *essentia*.

⁵⁹ Бројеви у заградама означавају почетак једног и другог одељка које је Фокин спојио, а између којих код Августина изворно постоји још прилично текста и то, рекли бисмо, од великог значаја за разумевање и самих одељака које је Фокин цитирао.

⁶⁰ А. Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, 6. „where persons are regarded as mere internal relations or mental faculties within one and the same God’s substance which should be properly called essence.“ Фокину овде постављамо питање које смо поставили у нашој студији *Личност и суштина у христологији Светог Августина*. Ако је личност у тријадологији само „пуки однос“ – „Како је могуће да се нешто што по себи не постоји, или је само однос без онтолошког значаја, негде у рангу акцидента, оваплоти и да се по том „ничему“ и „акциденту“ за виђено у оваплоћењу каже да *јесте* Бог?“ А. Милојков, *Личност и суштина у христологији Светог Августина*, Богословље 2/2017, 100.

ипостаси“, пре него „три личности“ (*tria prosopa*), односно како то он чини, *tres personas*. Онда наставља са овим што је Фокин цитирао – да је и у појму *persona* исти резон, желећи да каже да се на исто мисли када се каже *persona* и ипостас. То ће рећи, да *persona* у тријадологији имао исто значење као и грчко *ипостасис*, представљајући израз који означава конкретно биће. Оно што је Фокин прескочио у овом цитату појашњава смисао реченог у реченици у којој се каже да у Богу није једно бити а друго бити личност, већ је све једно и исто. Фокин је то протумачио као изједначавање божанске суштине и божанских личности, што резултира закључком да су личности „само пуки односи једне и исте божанске суштине.“ Међутим, Августин не тврди непостојање разлике између личне (појединачне) и суштинске (опште) равни бића, већ покушава да дâ дефиницију појма *persona*, као ипостазе суштине. Две равни јединственог бића јасно истиче одмах у следећој реченици коју је Фокин изоставио:

Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative. Sic dicamus tres Personas Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quemadmodum dicuntur aliqui tres amici, aut tres propinqui, aut tres vicini quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum.⁶¹

Ако се бити каже у односу на себе [=суштинска раван бића], личност се каже односно. Тако Оца и Сина и Светога Духа називамо трима личностима, као што се говори за неку тројицу пријатеља, тројицу рођака или тројицу комшија, који су то у међусобном односу, а не по ономе што је сваки појединачно од њих по самом себи.

Овде видимо две равни бића: *ad se* и *relative*, суштина и личност. За личност се јасно каже да је односна реалност. Оно што Августин даље говори треба врло пажљиво повезати са горе реченим, како сâм Августин не би испао неконзистентан и контрадикторан. Наиме, он даље говори о самом изразу *persona* наизглед потпуно супротно од горе реченог, не као о односној већ као о *ad se* равни бића:

Quid ergo? Num placet dicamus Patrem personam esse Filii et Spiritus Sancti, aut Filium personam esse Patris et Spiritus Sancti, aut Spiritum Sanctum personam esse Patris et Filii? Sed neque persona ita dici alicubi solet, neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam

⁶¹ *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943.

substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum Sanctum; sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse.⁶²

Шта дакле? Да ли је прихватљиво да називамо Оца личношћу Сина и Духа Светога, Сина личношћу Оца и Духа Светога или Духа Светога личношћу Оца и Сина? Али обично се нигде тако реч личност не употребљава, па нити у оној Тројици када кажемо личност Оца, не говоримо друго до супстанција Оца. Зато, као што је супстанција Оца сами Отац, не по ономе по чему је Отац, већ по ономе да уопште јесте, тако је и личност Оца ништа друго до сами Отац. Јасно је да се по себи назива личност, не у односу на Сина или Духа Светога; као што се по себи назива Бог, велики, добар, праведан или нешто томе слично. И као што му је исто бити што и бити Бог, велики, бити добар, тако му је бити исто што и бити личност.

Издвојен из даље Августинове егзегезе, коју је узгред и саму прилично Августин искомпликовао као што ћемо даље и видети, овај став заиста изгледа збуњујуће, двосмислено и проблематично, те је и Фокиново истицање проблематичности разумљиво. На први поглед, Августин изгледа радикално неконзистентан у дефинисању појма *persona*. Изнад, видели смо, *persona* дефинише као *relative*, да би одмах у наставку текста исту дефинисао као *ad se* стварност. О чему се ради, да ли је Августин заиста овако радикално неконзистентан и то у, тако рећи, једном и истом пасусу? Постоји један важан детаљ који треба приметити и који решава ову, наизглед, неконзистентност. Сада следи егзегеза Августиновог прилично искомпликованог објашњења. Наиме, у првом делу цитираног пасуса где о *persona* говори као о *relative* Августин не говори о личности у неком општем смислу, где би дао општу дефиницију појма личности. Августин говори о личности Оца, личности Сина и личности Светога Духа и тврди да су те личности односна реалност. Са друге стране, сам појам *persona* означава конкретност суштине или ипостазу суштине. То би била, да је тако назовемо, нека општа дефиниција личности, односно ипостаси. Та дефиниција гласи да је личност, односно ипостас, конкретна, поједначна пројава, ипостаза неког бивства, односно неке суштине. Као такав, општи појам не говори како се та

⁶² *Ibid.*

конкретност установљује, дакле, не говори о односном аспекту личности – већ само указује да то *јесте* конкретност, ипостаз суштине. У том смислу Августин тврди да је *persona Patris* исто што и *substantia Patris*. Обратимо пажњу на суптилан али веома важан детаљ – није *Отац* исто што и *substantia*, већ *persona* као општи израз за сваку личност – где она означава *ипостазу суштине*, односно *substantia*-у. Тако, *Отац јесте persona* говори (ово *persona*) да је Отац *ипостаза божанске суштине*, наиме да је *substantia* (у значењу грчког *ипостасис*). Обратимо пажњу на моменат где то Августин каже:

Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est.⁶³

Зато, као што је супстанција Оца сами Отац, не по ономе по чему је Отац, већ по ономе да уопште јесте, тако је и личност Оца ништа друго до сами Отац.

Ово, по нашем мишљењу, треба разумети овако: *substantia Patris* је сама конкретна ипостаза божанске суштине. Овде треба обратити пажњу само на тај аспект – *ипостаза божанске суштине*, *шта раван бића у конкретној пројави*. Јер, Августин додаје, везано за *substantia Patris*, *non quo Pater est* (не по ономе по чему је Отац). Дакле, не улазимо у начин конкретизације *божанске ипостазе (substantia)*, јер је очито да *Отац* није суштинска равна бића већ односна, већ увиђамо да *persona* означава *ипостазу божанске суштине (=substantia, ипостас)*. У том смислу је *persona* исто што и *substantia*, односно грчко *ὕποστασις*, како је то Августин рекао на почетку. Дакле, треба приметити и ту суптилну разлику коју Августин прави између појма *persona*, који као такав представља свако појединачно биће које је *persona* и појма *Отац* који је једна конкретна, неоновљива *persona*. Наиме, ту конкретност не можемо констатовати ако само кажемо *persona*. *Persona* нам само говори да се ту ради о *ипостази суштине*, у овом случају божанске. Са друге стране, рећи *Отац* указује нам како се та конкретност конституише – *Отац је однос према Сину*. Јер, заиста није исто рећи *три личности* и *три оца*. Тројици је заједничко то да су личности, да су конкретне ипостазе божанске суштине, али им није заједнички начин конституисања те

⁶³ *Ibid.*

конкретности – Отац није Син ни Дух Свети, Син није Отац, итд., што Августин јасно и веома често истиче.

Ми бисмо рекли да ова, истина компликована анализа показује да је Августин разумео грчко поистовећење термина *ипостас* и *личност* и тиме кориговао свој ранији став у *De Trinitate*, где је говорио да му није јасно грчко разликовање, до тада синонимних израза οὐσία и ὑπόστασις.⁶⁴ Будући да је ово своје дело писао у деловима, током двадесетак година, сасвим је могуће да је у том периоду дошло до померања ставова. Самим тим, позивање на Августиново раније „признање“, у петој књизи *De Trinitate*, да му није јасна сврха грчког разликовања οὐσία и ὑπόστασις, као на неки капитални аргумент тези у прилог слабости Августинове тријадологије и њене супротности у односи на кападокијску, што и Фокин чини, мишљења смо да нема тежину. Августин је тај став у вези са својим „признањем“ очигледно померио. У овој анализи се види да је извршено следеће једначење: *persona=substantia=ὑπόστασις*.

Августин експлицитно одриче да би учење о божанској једноставности могло да значи умањење стварности божанских личности. Погледајмо одељак из *De civitate Dei* из којег је Фокин цитирао Августинову синтагму *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*, тврдећи како то Августина онемогућава да разликује опште и појединачно постојање у Богу, те да коначно божанске личности своди на „пуке односе једне суштине“:

Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus aut solus Filius aut solus Spiritus Sanctus, aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed **ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est**, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater.⁶⁵

Наиме, ми не кажемо да је природа тог добра [Бога] једноставна, зато што је у њој само Отац, или само Син, или само Дух Свети, или да је у питању само Тројица именâ без постојања личности, као што су мислили јеретици савелијанци; већ се каже да је једноставан, зато што јесте оно што има, изузев што се свака личност казује у односу на другу. Наиме, Отац има Сина, али сâм није Син, и Син има Оца, али сâм није Отац.

⁶⁴ *De Trinitate* V, 10.9-10; PL 42, 917.

⁶⁵ *De civitate Dei* XI, 10.1; PL 41, 325. Наглашавање текста је наше.

Јасно је да Августин божанска својства, попут добар, мудар, свемоћан, велики, приписује божанском *esse*, односно *есенцији* или *суштини*, тврдећи да је Богу једно и исто *бити* и *бити добар, мудар, велики...* Бог *јесте* оно што *има*, јер не учествује у неком засебном бићу доброте, мудрости, свемоћи... већ је он сам своја доброта, мудрост, свемоћ... Божански атрибути су поистовећени са божанском суштином. Међутим, Августин ставља врло важно *excepto* (изузев) – важно *изузеће* које је Фокин занемарио у свом извођењу закључка. То изузеће односи се на божанске личности – Отац има Сина, али Отац није Син. Дакле у равни личности *не важи* „дефиниција“ *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*. Августин експлицитно тврди да божанска једноставност не своди Оца и Сина и Светога Духа *само на имена* (*sola est ista nominis Trinitas*), или како би Фокин рекао, *на пуне односе или умне моћи* (*mere internal relations or mental faculties*). Другим речима, поново је експлицитан Свети Августин, божанска једноставност не искључује *постојање* (= *ипостасност*) личности (*subsistentia personarum*). Овде јасно видимо израз *subsistentia* – *постојање* или *ипостасност*, управо оно што је Фокин тврдио да Августин не разликује од божанске есенције: „...одбацује било какву разлику између бића у општем смислу (*esse = essentia*) или суштине (есенције) и бића у појединачном смислу или појединачног засебног постојања (*subsistere = substantia*), то јест, између *суштине* и *ипостаси*...“⁶⁶ Напротив, Августиново учење о божанској једноставности у равни *есенцијалности*, то јест у општој равни бића, не искључује стварност бића у равни појединачног, односно у равни *субзистенцијалности* или *ипостаности*. То говори да Августин јасно разликује две равни бића: есенцију (суштину) као општу раван и *persona* (под којом подразумева *субзистенцијалност* или *ипостаност*) као појединачну раван бића у тријадологији.

Управо овако Августин посматра појам *persona*, када каже да је *и у личностима исти резон* (*et in personis eadem ratio est*).⁶⁷ Дакле, исти је резон као и у грчком ὑπόστασις – *persona* представља *ипостазу суштине*, *субзистенцију*, те би се у том смислу *persona* могла изједначити са *substantia*. Али, нагласимо још једном, не да се изједначи са *substantia* у смислу *есенције* (суштине) као опште равни бића – већа са *ипостазираном* или *субзистираним* есенцијом. Зато се из овог Августиновог примишљања не може извући

⁶⁶ A. Fokin, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, 4-5.

⁶⁷ *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

закључак да он не разликује општу и појединачну раван бића, како је то учинио Фокин. *Persona*, обратимо добро пажњу, не дакле Отац или Син или Свети Дух, већ *persona* као појам који *уопште* означава саму *субзистираност* (*ипостасност*) суштине, каже се везано за ту *ипостазу-супстанцију* као такву, то јест каже се *ad se*. Поново ћемо бити пажљиви и приметити да Августин говори о појму *persona* (*dicitur, каже се*), а не о њеном конституисању. Дакле, у онтолошкој равни, у равни бића – у равни конституисања *personae*, а тада не говоримо просто о *persona*-ама већ о Оцу и Сину и Светоме Духу, *persona* не бива *ad se* већ односна стварност. И то на многим местима, као што смо показали, Августин јасно говори – да се Отац не каже у односу на себе већ у односу на Сина, итд.

Даље што је потребно уочити јесте следеће. Из Августинове тријадологије јасно се уочава да су божанске личности Отац и Син и Свети Дух односне стварности. Међутим, Августин одбија да нам одатле (из тријадологије) изведе неки општи појам личности. Њему је јасно шта *persona* у тријадологији означава, али се противи да стави потпуни знак једнакости између појма и божанског бића – то јест да тврди потпуну схватљивост божанске личности. Отуда потиче и та нека „несигурност“ Августина у дефинисању појма *persona* у тријадологији.⁶⁸ Проблематику коришћења појма *persona* у тријадологији (епископ Атанасије Јевтић би рекао – проблематика коришћења *онтологије* у *иперонтологији*) Свети Августин износи на следећи начин. У наставку текста који смо горе цитирали и анализирали Августин наводи шта се све разуме под изразима *persona/substantia* и *essentia*. Најпре, он одриче схватање по коме би *essentia* била род а *persona/substantia* врста, „како неки мисле“ (*ut nonnulli sentient*).⁶⁹ Августин одбија ово мишљење јер би се онда морало говорити не само о *три persona/substantia*-е, већ и о *три essentia*-е. Августин наводи пример. *Коњ представља врсту а животиња род*. Кажемо, *три коња* али не *једна* већ *три животиње*.

Затим, Августин разматра мишљење где *persona/substantia* означавају појединачност:

⁶⁸ Ту „несигурност“ примећује преводилац и приређивач Августиновог *De Trinitate* на хрватски језик, Маријан Мандац. У свом *Уводу* у превод овог дела, Мандац закључује: „Augustin u 1,12 naznačuje da su Otac i Sin i Duh Sveti tri različite "osobe". On se poslužio riječju persona. Ona se i poslije učestalo pojavljuje u De Trinitate. Inače se osjeća određena nesigurnost u Augustinovoј uporabi riječi persona i pitanjima koja su s njome povezana u trojstvenoj teologiji. Čini se da Augustin nije do kraja misaono razglobio pojam osobe, persona.“ М. Мандац, *Увод*, у: Aureliје Augustin, *Trojstvo*, 47. Ми бисмо ову „несигурност“ протумачили као као Августинов ерминевтички став, као апофатички приступ егзегези тријадологије и обазривост у дефинисању везе између *појма* и *бића* Божјег.

⁶⁹ Настављамо са анализом одељка из: *De Trinitate* VII, 6.11; PL 42, 943-944.

Quod si dicunt substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia vel persona non ita dicatur sicut dicitur homo, quod commune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, velut Isaac, velut Iacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit; sic quoque illos eadem ratio consequetur. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Iacob tria individua, ita tres homines et tres animae.⁷⁰

Али, ако кажу да изрази супстанција [=ипостас] или личност не означава врсту, већ неког појединачно и засебно [=индивидуално], [ако кажу] да се супстанција [=ипостас] или личност не каже са тим значењем као када се каже човек, јер је [човек] заједнички [појам] за све људе, већ се каже са значењем конкретног човека, на пример Аврам, или Исак, или Јаков или неко други на кога се може као присутног указати прстом; и за њих се такође долази до истог размишљања. Наиме, као што се за Аврама, Исака и Јакова каже да су три појединца [индивидуе], тако се каже и да су три човека и три душе.

Овде видимо проблем и самог појма *личности или ипостаси*, уколико се он примењује и на Бога и на човека („онтологија на иперонтологију“). Августин истиче да поново имамо исто размишљање као и у случају где би есенција била врста а ипостас или личност род. Наиме, поново имамо *двоструки говор у множини* – кажемо да су Аврам, Исак и Јаков три личности или три ипостаси, али не кажемо да су један човек, већ опет да су три човека. Августин поставља питање:

Cur ergo et Pater et Filius et Spiritus Sanctus, si secundum genus et speciem et individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres substantiae seu personae?⁷¹

Зашто се дакле и Отац и Син и Свети Дух, ако и о њима исто дискутујемо кроз појмове рода, врсте и појединачности, исто тако не називају три есенције [суштине], као што се називају три супстанције [=ипостаси] или личности?

Наравно, Августин не спори да су ипостаси Оца и Сина и Светога Духа појединачне стварности. Овде се очигледно ради о проблему довођења у везу појмова и бића, епистемологије и онтологије. Очито је да иако се и за појединачног човека каже да је

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

ипостас или личност, као што се каже и за појединачну божанску ипостас или личност, ту се не ради о сличним или аналогним стварностима. Људска појединачност, начин њеног конституисања где она *дели* једну суштину (есенцију), те и ова друга задобија статус мноштвености, не може се никако изједначити са појединачношћу божанских личности, што Августин констатује на крају ове анализе:

Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae quas appellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent, quemadmodum Abraham, Isaac et Iacob speciem quae homo dicitur, communiter habent; non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Iacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest; omnino enim non potest quia unus homo iam singulus homo est. Cur ergo una essentia in tres substantias, vel personas subdividitur?⁷²

Ако је пак есенција [суштина] врста, као што је човек врста, а троје је оних које називамо супстанцијама [=ипостасима] или личностима, онда и они тако имају заједничку врсту, као што Аврам, Исак и Јаков имају заједничку врсту човек; као што се човек [=једна људска природа] раздељује на Аврама, Исака и Јакова, тако се не може један [појединачни] човек раздељивати на друге појединачне људе; наиме, то је сасвим немогуће јер је један човек већ појединачни човек. Зашто се онда једна есенција [суштина] раздељује на три супстанције [=ипостаси] или личности?

Осим деобе суштине у људској појединачности (ипостасности), разлика је и у односу саме суштине и појединачности. За разлику од божанског постојања, људске јединке су *из једне природе*, односно природа (суштина) претходи појединачном постојању:

...non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem. Tamen tres Personas eiusdem essentiae, vel tres Personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona...

Et cum dicuntur tres homines una natura, vel tres homines eiusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura quoniam ex eadem natura et alii tres...⁷³

⁷² *Ibid.* Ради избегавања забуне, напоменимо да овде Августин поставља питање деобо *једне* суштине на *три ипостаси* у људском постојању, мислећи на пример који је навео – на тројицу људи, Аврама, Исака и Јакова.

⁷³ *Ibid.*

... та есенција [суштина] није ништа друго до сама та Тројица. Ипак, говоримо да су три личности једне есенције или да су три личности једна есенција; међутим, не говоримо да су три личности из једне есенције...

Када кажемо три човека једна природа, или три човека једнаке природе, можемо такође рећи три човека из исте природе будући да су из исте природе и нека друга тројица...

И даље:

Deinde in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo...

At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive Personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, vel minuta vel grandia volitantibus in animo eius phantasmatis, tamquam imaginibus corporum.⁷⁴

Даље, у овим стварностима један човек није толико колико су тројица људи заједно, и два су човека нешто више него што је један...

Но, у Богу није тако; наиме, Отац и Син заједно нису више есенција него што је то сам Отац или сам Син, већ су заједно оне три супстанције [=ипостаси] или личности, ако се тако могу назвати, једнаке појединачнима што телесни човек не схвата. Наиме, [човек] не може да схвата изван категорија масе и простора, или малог и великог, које пролећу у представама његовог ума, као телесне слике.

Можемо закључити да нам Августин пружа јасан увид у постојање две равни бића у тријадологији, али да је резервисан и веома обазрив да из тог говора пружи нешто што бисмо могли назвати појмовима појединачног постојања или личности у тријадологији. Другим речима, ако би онтологија била појмовна рефлексивна о бићу, онда Августин ипак поставља апофатичку баријеру између *бића* Божјег и *појмовне рефлексивне* и *говора* о том *бићу*. Односно, *тријадологија* не исцрпљује стварност *Тројице*. Ово Августин експлицитно

⁷⁴ *Ibid.*

и истиче када каже да *verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*⁷⁵ (истинитије се о Богу мисли него што се о њему говори и истинитије Бог јесте него што се о њему мисли). Тријадолошки изрази и појмови, по Августину, настају из следећих разлога:

Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intellexeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est. Certissime quippe et de Scripturis cognoscitur quod pie credendum est, et aspectu mentis indubitata perceptione perstringitur et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum Sanctum, nec eundem Filium esse qui Pater est, nec Spiritum Sanctum eundem Patrem esse vel Filium. Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae.⁷⁶

Шта дакле преостаје, осим да признамо да су наведени изрази настали због потребе говорења, када је било потребно обилато промишљати у расправама са јеретичким варкама или грешкама? Наиме, када се људска слабост потрудила да кроз говор приближи људском схватању, оно што у скровишту ума држи о Господу Богу, свом творцу, било кроз побожну веру било кроз какво такво разумевање, уплашила се да каже три есенције [три суштине], да се у оној највишој једнакости не би разумела било каква различитост [суштине].⁷⁷ Са друге стране, није се могло рећи да нису тројица⁷⁸, што је говорио Савелије па запао у јерес.⁷⁹ Најсигурније се из Писма сазнаје оно што је побожно веровање, и умним очима се без сумње схвата да постоје и Отац и Син и Дух Свети, да Син није исти ко је Отац, нити је Дух Свети исти ко су Отац или Син. Тражио је како би рекао шта су тројица и говорио је супстанције

⁷⁵ *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939. Упореди и *De Trinitate* V, 3.4; PL 42, 913-914: Quamobrem ut iam etiam de his quae nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur ut sunt, respondere incipiamus fidei nostrae adversariis... (Зато сада о ономе што се не казује како се мисли нити се мисли како јесу, започнимо да одговарамо противницима наше вере...)

⁷⁶ *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 941-942.

⁷⁷ Како су то учинили аријански јеретици. Дакле, израз *једна суштина* Тројице (једносушност) уперена је против аријанства.

⁷⁸ *tria quaedam*: неких троје, у буквалном преводу.

⁷⁹ Дакле, стварност тројице, израз *три иностаси*, уперен је против савелијанства.

или личности, изрази са којима није желео да се схвати различитост [суштине], већ је хтео [да се схвати] појединачност, тако да се схвата не само јединство када се каже једна есенција [суштина], већ и тројичност када се каже три супстанције [=ипостаси] или личности.⁸⁰

Контекст Августиновог промишљања које смо горе анализирали треба сагледати почев од одељка 4.7. седме књиге *De Trinitate*, закључно са одељком 6.11. Уколико се пажљиво прочита читава Августинова анализа у овом делу *De Trinitate*, чини се немогућим закључак до којег је дошао Алексеј Фокин. Суштина тог закључка је да Августин не разликује суштину од личности, односно општу и појединачну раван бића, што даље резултира да су божансле личности само „пуки односи једне суштине“. Неоснованост тог закључка, који је иначе у својим варијантама чест и у егзегези кроз тзв. „де Рењонову парадигму“, видећемо у даљој анализи Августиновог текста. Иако Фокинову егзегезу сматрамо мањкавом, ипак не бисмо је тек тако одбацили. Она је свакако корисна јер указује на проблем и на потребу распетљавања ове прилично запетљане и искомпликоване анализе коју нам је пружио Свети Августин. Запетљаност и искомпликованост јесу можда и главни узроци зашто анализирани Августинови ставови изгледају спорни и двосмислени. Лично, из властитог искуства, рекли бисмо да је потребан не мали напор да се ова Августинова појмовна анализа доведе у сагласје са Григоријем Богословом и кападокијским оцима, али и да та сагласност ипак постоји. Сагласје постоји, с тим, како смо то раније већ поменули, што Григорије ипак „револуционарније“ од Августина решава помињани проблем онтолошких појмова и израза у тријадологији. Појам *ὁλόστασις* у тријадологији, Григорије је ослободио оптерећености акциденталношћу философског појма, те га постојано примењивао у тријадологији да њиме укаже на стварност божанских личности. Тако снажан онтолошки израз учинио је Григоријев говор о стварности божанских личности очигледним. Са друге стране, иако је докучио смисао грчког изједначавања израза *ипостас* и *личност* (*substantia=persona*) и снажно заступао стварност појединачности у тријадологији, Августин је ипак одлучио да остане веран наслеђеном латинском предању (*substantia=essentia*). Тиме је његово *persona* као означитељ стварности божанских личности остало осиромашено за ону онтолошку јасноћу и јачину какву божанска појединачност има у Григоријевој тријадологији кроз

⁸⁰ Овде видимо да је Августин дефинитивно померио своје разумевање и схватио грчко (кападокијско) раздвајање појмова *суштине* и *ипостаси* и изједначавања ове друге са *личношћу*. Јасна му је и сврха – истицање стварности *тројичности*, коју не сме да замагли говор о једној божанској суштини.

појам *ипостаси*. Сматрамо да је ово основа која ствара проблем егзегезе Августинове тријадологије, подгревајући сумњу у онтолошки статус божанских личности у схватању Светог Августина, као и закључак да код њега постоји истицање божанске суштине у односу на божанске личности. Таквом закључку свакако да доприноси пракса да се јасни и јаки онтолошки изрази *essentia* и *substantia* изједначе и вежу за појам *онимез*, остављајући са друге стране онтолошки слаб израз *persona* да сам буде означитељ стварности *појединачног* у тријадологији. Ми нисмо става да је Августинова тријадологија мањкава и да се разликује од кападокијске. Али, оно што бисмо могли рећи да јој мањка, како би она као немањкава била лако видљива без великог егзегетског напрезања, јесте кападокијска изражајно-појмовна „револуционарност“.

4.2. Критика Кетрин Маури ЛаКуње

Кетрин М. ЛаКуња се Августиновом тријадологијом делом бавила у својој књизи *God For Us – The Trinity and Christian Life*.⁸¹ Друго поглавље ове књиге, „Augustine and the Trinitarian Economy of the Soul“, преведено је на српски језик.⁸² У овом делу своје књиге ЛаКуња износи веома важне увиде у првом реду о Августиновом делу *De Trinitate*, које (увиде) сматрамо за битне за саму егзегезу наведеног дела и уопште Августинове тријадологије. Неки од тих увида чврсто стоје на тзв. „де Рењоновој парадигми“ и те ћемо ЛаКуњине аргументе овде размотрити.

Основни циљ ЛаКуњине студије (конкретно, овог поглавља њене књиге) је „да разумемо шта је то било одлучујуће ново у вези са теологијом о Светој Тројици формулисано од стране Августина, и да видимо како је он зацртао курс потоње западне теологије...“⁸³

Ако би се одредили према циљу ЛаКуњине студије, ми не сматрамо да је Свети Августин у својој тријадологији донео нешто револуционарно и ново. Шта више, у поређењу са једним Светим Григоријем Богословом чија је теологија стваралачка у правом смислу речи, Свети Августин је пре неко чије је стваралаштво заправо стваралачко

⁸¹ С. М. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper San Francisco, 1991.

⁸² Превод З. Јовановић: К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 118-143. У анализи која следи користимо се овим преводом.

⁸³ *Ibid.*, 120.

коришћење или тумачење наслеђеног предања. Са друге стране, ЛаКуњина тврдња да је Августин зацртао курс потоње западне теологије делује нам прејака, чак и помало неправедна, из разлога јер сматрамо да треба правити разлику између стваралачке интенције једног црквеног оца и рецепције тог стваралаштва. Поготово што се овде ради, како ће и сама ЛаКуња даље изнети, о једном специфичном читању Августина, које је у много чему мањкаво. Јер, зашто би се Августин поистовећивао са, рецимо, схоластичком западном рецепцијом а не и са рецепцијом једног Светог Григорија Паламе, који је очигледно усвојио одређене Августинове тријадолошке ставове?⁸⁴

ЛаКуња нам износи веома важне чињенице у вези са Августиновом мишљу, а посебно у вези са његовим делом *De Trinitate*, који баш иду у прилог ставу да се мора правити разлика између Августиновог стваралаштва и потоње, у много чему специфичне рецепције. Ти ставови ЛаКуње и веома важне чињенице које треба нагласити у вези са Августиновим *De Trinitate* су следећи.

ЛаКуња Августинову мисао оцењује као „дубоку и тешку“, што је свакако у вези са другом њеном тврдњом, да се „оцене Августинове мисли веома разликују“.⁸⁵ Лично се слажемо са овим ЛаКуњиним увидима. Августинова мисао јесте комплексна. По природи ствари, таква мисао производи различите рецепције, различита (не)разумевања и тумачења. Но, није само комплексност мисли проблем. Следеће што ЛаКуња износи јесте чињеница од пресудне важности:

Његово дело *De Trinitate* било је углавном читано изван његовог историјског и реторичког контекста; на пример, књиге 5-7, које садрже наглашено техничку дискусију интрабожанских односа, издвајане су и биле су доступне средњевековним читаоцима у *florilegia*. Овај део Августинове теологије је издигнут практично на ниво догме због његовог укључивања у саопштење црквених сабора; у овом смислу, Августинова мисао је одлучујуће

⁸⁴ Да код Григорија Паламе постоји извесна рецепција одређених елемената Августинове тријадологије показао је митрополит Амфилогије Радовић у својој докторској дисертацији. На српском језику, види: А Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006, 43-56, 173-180. Мада и сам аутор често истиче поларизацију Августинових и Паламиних тријадолошких ставова, управо тумачећи Августина кроз схоластичку рецепцију, пружени су нам неупитни докази да се Свети Палама користио одређеним елементима Августинове тријадологије, посебно пневматологије, као и његовим аналошким говором. На ову дисертацију осврнућемо са касније у раду, у разматрању питања *Filioque-a*.

⁸⁵ К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 119.

обликовала потоњу западну тринитарну теологију о Богу⁸⁶. Али, овде се радило само о делу његове мисли, или, боље, о специфичном читању Августина, које је ушло у централни ток (mainstream) предања.⁸⁷

ЛаКуњи дугујемо захвалност за ово подсећање на важну чињеницу која се мора узети у обзир приликом довођења у везу тријадологије Светог Августина и њене средњовековне рецепције на Западу. Тзв. *florilegia*, иако „најлепши цветови“, су заиста мањкава врста литературе. Шта више, таква литература пре говори о намери оног ко саставља тај „букет“, дакле о његовом схватању, пре него о намери и суштини мисли оног из чије су „баште“ ти „цветови“ кидани и то против његове воље. Како преводилац ове ЛаКуњине студије, Здравко Јовановић, о проблематичности ове врсте литературе запажа:

...сама природа процеса компилације подразумева извесни дискриминаторни поступак. Компилатор инсистира на ефекту и на оним деловима конкретног књижевног дела који најбоље одговарају његовим циљевима, често игноришући притом нијансе, суптилности и свеопшти контекст изворника. Схематизације и уопштавања су стога неке од најозбиљнијих последица овакве литературе.⁸⁸

Све ово нас учвршћује у ставу да Августинову тријадологију треба истражити и протумачити растерећено од потоње проблематичне рецепције. Свакако, ми не можемо ништа друго него да пружимо другачију, али опет само рецепцију мисли Светог Августина. Ипак, сматрамо да та рецепција не сме да буде завршена прича, као она која је окована у горе поменуто спорно читање Августина и где би се са истом Августин подразумевано изједначавао. Сматрамо да је Августина, ако ништа друго, макар могуће праведно прочитати.

Осврнимо се сада на ЛаКуњину егзегезу и проблематизацију неких аспеката Августинове тријадологије. У овом делу рада најзанимљивији су нам они о онтолошком

⁸⁶ Не можемо а да не приметимо овај плеоназам – *теологија о Богу* и да се не вратимо причи са почетка нашег рада, наше прве фусноте у самом уводу и осврта на оправдано запажање епископ Атанасија Јевтића у вези са употребом термина *теологија*.

⁸⁷ *Ibid.*, 119-120.

⁸⁸ *Ibid.*, 120, фуснота 4 (прим. прев.)

статусу личности и суштине у Августиновој тријадологији, као и његово схватање појма личности. Најпре, истакнимо да ЛаКуња добро увиђа да у Августиновој тријадологији:

Личности су разликоване на основу њихових иманентних процеса... Односи конституишу личности које су претпостављене једна другој да би биле разликоване једна од друге.⁸⁹

Ипак, ЛаКуња, под очигледним утицајем Шевалијевог тумачења, којег директно и цитира, даље изводи следеће тумачење:

Августин је пропустио да каже да „личност *јесте* однос“. Ово антиципира оно што ће схоластичка теологија назвати „субсистентни однос“. Али, идеја је сигурно, у нуклеусу, присутна код Августина јер личност је апсолутна, као што је суштина апсолутна. У ствари, Августин не употребљава апстрактни појам *relatio*, већ *relativum*, *relative dictum*, *ad invicem*, *appellatio relativa*, *ad alterum*, све у контрасту према *ad se*. Однос није односан; постоје субјекти који, посредством односа, долазе у однос један са другим. „Однос је формална апстракција, односан је конкретан субјект погођен једним акциденталним односом, а, у Богу, ово (конкретни субјекти) би биле субсистентне личности, све, у исти мах, апсолутне и односне.“⁹⁰

На страну то што овако крупан закључак ЛаКуња није поткрепила никаквим позивањем на изворни Августинов текст, а камоли на анализи истог. Али, када се пажљивије погледа, ЛаКуња и није могла да се бави анализом текста и да донесе овакав закључак, јер је мало пре тога, на основу самог Августиновог текста, закључила да се *личности конституишу у односу*. Ако се *личности конституишу у односу*, како је онда могуће тврдити ово друго – да *однос није односан*, то јест да *постоје субјекти, који посредством односа, долазе у однос један са другим*? Ова два тумачења онтолошке позиције личности у Августиновој тријадологији су међусобно искључива. ЛаКуњина егзегеза изгледа неконзистентна, чак и контрадикторна. Јер, у првој егзегези се тврди да је однос конституишући за личност, док се у другој личност посматра као субјекат који ступа у однос, то јест који онтолошки претходи односу. Чак, цитирајући Шевалијеа, однос је ту у акциденталној а не у онтолошкој

⁸⁹ *Ibid.*, 128.

⁹⁰ *Ibid.*, 129. Текст под наводницима је ЛаКуњин цитат Шевалијеа, *Les relations trinitaries*, 81.

равни. Први ЛаКуњин закључак је лако поткрепљив Августиновим текстом, док за други таква поткрепа у Августиновим писањима *не постоји*. Постоји када говори о *палој егзистенцији*, али у тријадологији не, што ћемо и размотрити у следећем поглављу рада.

Окренимо се сада ЛаКуњиној тврдњи да је Августин пропустио да каже да личност јесте однос, то јест да он не користи појам *relatio*, већ *relativum, relative dictum, ad invicem, appellatio relativa, ad alterum*. ЛаКуња је овим желела да поткрепи свој други закључак, да је личност у Августиновој тријадологији субјекат који успоставља однос, то јест да претходи односу. Дакле, личност је апсолутна – она прво *јесте*, па се тек онда *односи*. *Односи су*, сходно ЛаКуњином позивању на Шевалијеа, акциденталност која стоји на субјекту, који представља оно *јесте* као основу, биће. Овде се лепо осликава „де Рењонова парадигма“, чувено „првенство суштине у односу на личности“.

Тврдња да Августин не користи појам *relatio* није сасвим тачна, као ни да тај појам није у вези са оним које је ЛаКуња набројала да их Августин користи. Тачно је да се сам израз *relatio* не среће често у Августиновом *De Trinitate*. Наиме, тачно је да се среће *само једном*. Августин га користи у петој књизи свог дела, где се види да га доводи у везу са појмовима које често користи, а које је ЛаКуња горе навела. Наиме, у контексту анализе општег и појединачног у Светој Тројици, Августин, говорећи и о Духу Светоме, каже да се то име може употребити и у општем смислу за Бога, јер Бог јесте дух (Јн 4, 24) и јесте свет (Ис 6, 3). Али,

tamen ille Spiritus Sanctus qui non Trinitas sed in Trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum Dei.⁹¹

конкретно онај Дух Свети који није Тројица већ се разумева да је у Тројици [=као један од Тројице], тиме што се властито [=лично] назива Дух Свети, изриче се односно пошто се односи према Оцу и према Сину, будући да је Дух Свети Дух Оца и Сина. Али сâм однос не показује се у том имену; наиме, показује се [однос, *relatio*]када се каже Божији дар.

⁹¹ *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 919.

Августин говори да је лично име односан назив. Његова тврдња да Дух Свети не изриче *sâm однос* изречена је са опаском да име треба да садржи релацију у оба правца. Наиме, каже се Отац Сина и Син Оца, за Духа Светога се каже Дух Оца, али се не каже Отац Духа, да не би испало да је Дух Свети Син. Зато, Августин сматра да је трећу личност Свете Тројице, у том смислу, прикладније назвати Дар Божији.⁹² Тако бисмо имали двострану релацију: Дароватељ Дара и Дар Дароватеља. Но, овде нам ово речено није толико важно, колико детаљ да се у имену *показује сам однос (ipsa relatio)*. Име (Дароватељ) показује *сам однос*, одакле закључујемо да *личност јесте односно утемељена*, како је то и сама ЛаКуња закључила у првом случају. Овде имамо израз *relatio* који је у јасној вези са *relative dicitur*. Другим речима, када Августин користи изразе које је ЛаКуња навела - *relativum, relative dictum* (овај је управо и употребио), *ad invicem, appellatio relativa, ad alterum*, он мисли на *relatio*. Имена Отац и Син и Свети Дух исказују *однос – relatio*. Конкретна божанска личност јесте конкретност која се конституише у односу. Никакво *esse* у тој конкретности не може бити изван односа. Дакле, ЛаКуњини „субјекти“ који, у секундарном онтолошком смислу, успостављају односе, дакле који прво *јесу* па се онда *односе*, не постоје у Августиновој тријадологији. Августинова резервисаност према појму *substantia* и јесте мотивисана тиме што тај појам, оптерећен аристотеловским схватањем, подразумева *субзистентност* – биће на којем стоје акциденти.

ЛаКуња је овде цитатом подржала Шевалијево тумачење о постојању *субзистентне личности* у Августиновој тријадологији, то јест да је личност „субјект погођен једним акциденталним односом“. Ни мање, ни више, у Тројици постоје акциденти, по Светом Августину (!?). Сама ЛаКуња је нешто раније у својој студији навела *експлицитно* Августиново тумачење да у Богу *нема акцидента*, у контексту Августиновог одговора евномијанском аргументу. ЛаКуња је написала:

⁹² С тим што треба бити крајње обазрив у тумачењу Августиновог именовања треће личности Свете Тројице кроз лична својства, попут дара, воље, љубави, као и друге личности као мудрости и слично. Та *имена* не треба апсолутизовати (па да закључимо како Отац или Син немају вољу или љубав, или како је само Син мудрост а Отац или Дух Свети немају то својство). Августин на ово упозорава, што ћемо показати када будемо говорили о теми *Filioque-a*.

Августинов одговор је да иако се ништа не може рећи о Богу што је акцидентно, није све што је речено о Богу речено у вези са суштином. Неке ствари су речене о Богу у вези са *односом*, као што је однос Оца са Сином и Сина са Оцем.⁹³

Овде је ЛаКуња коректно пренела Августинов одговор, позивајући се на одељак *De Trinitate* V, 5.6. Међутим, њено тумачење иде даље:

Однос се налази негде између суштине и акцидентна. Однос није акцидент зато што Син није започео да буде Син већ је одувек био у егзистенцији као Син. Отац је назван Оцем зато шт он има Сина, и *vice versa*.⁹⁴

Поново имамо два супротстављена тумачења која оба ЛаКуња прихвата – да однос није акцидент и да је однос акцидент којим је субјекат погођен, како је то горе истакла позивајући се на Шевалијеа. Затим, у последњем одломку, ЛаКуња је коректно одговорила зашто однос у Августиновој тријадологији *није акцидент*. Али, она је пропустила да каже да то што Августин тврди да је однос *вечан*, подразумева да је *однос* онтолошка категорија, говор о *бићу*. Дакле, или је *биће* или је *акцидент*. Не постоје ништа „између“ у онтологији. Код Аристотела постоји *суштина* (биће) и *акциденти*. У Августиновој тријадологији не постоје акциденти, дакле постоји само биће – али не постоји само суштина. Разликући однос од суштине, што ЛаКуња поново коректно примећује, Августин показује да у тријадологији постоје две равни говора о *вечном*, то јест о *бићу* – личност и суштина. *Однос* се не налази „између суштине и акцидента“, већ заједно са суштином представља *говор о бићу*. Јер, ако је Син вечно Син и ако је Отац вечно Отац, онда се ни о каквој божанској суштини не може говорити као оној која би претходила односу. *Вечност* је овде синоним за *esse*.

ЛаКуња на разне начине покушава да докаже то фамозно превасходство суштине у односу на божанске личности у Августиновој тријадологији. Навешћемо још два примера. Прво о појмовима *Бог* и *Отац*. ЛаКуња пише следеће:

Према Августину, Бог и Отац нису синоними, као у библијском, символном и грчком смислу *ho theos*. Бог значи божанство, божанска суштина коју подједнако деле све три личности.

⁹³ К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 123.

⁹⁴ *Ibid.*

Обоје, и личност и суштина су апсолутни у Богу, али, у извесном смислу, природа или суштина претходи личности; три личности су божанствене због тога што деле исту божанску суштину.⁹⁵

Природа или суштина претходи личности „у извесном смислу“. У којем смислу, ЛаКуња није објаснила. Осим, ако под тим „смислом“ не подразумева став да су три личности божанствене (=једне божанске суштине) због тога што „деле исту божанску суштину“.⁹⁶ Међутим, ЛаКуња није узела у обзир да и то јединство суштине Син и Дух Свети имају у Оцу и да Августин каже да је јединство у Оцу. Ово питање смо анализирали у претходном поглављу рада (одељак 3.2.).

Питање *Бога Оца* у Августиновој тријадологији смо већ дотакли у одељку 3.3. у прошлом поглављу рада, у контексту анализе егзегезе Џона Бера. Међутим, док отац Бер ову проблематику код Августина више успоставља у кондиционалу, као хипотетички проблем који тек треба истражити, ЛаКуња је прилично сигурна у свом егзегетском закључку. Аргументе које смо већ изнели у наведеном одељку нећемо понављати, већ ћемо овде анализирати само ЛаКуњину тврдњу да се Августин разликује од библијског, символског и отачког грчког поимања појмова Бог и Отац. ЛаКуња тврди да је за Августина Бог = божанска суштина. Ово је, условно говорећи, тачно, како смо то и показали у одељку 2.1. овог поглавља. Међутим, да ли то само Августин тврди? Шта ћемо са Григоријем Богословом? Да га поновимо:

“Ὅσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὢν, καὶ ὁ θεός, μᾶλλον πῶς τῆς οὐσίας ὀνόματα..”⁹⁷

На основу онога колико нам је докучиво, „Онај који јесте“ и Бог понајвише су имена суштине...

Или: Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός⁹⁸ (Природа те тројице је једна, Бог).

⁹⁵ *Ibid.*, 137.

⁹⁶ А на који би други начин три личности биле божанстве, осим да имају једну божанску суштину, питамо се?

⁹⁷ Λόγος 30, 18; PG 36, 125C.

⁹⁸ Λόγος 42, 15; PG 36, 476B.

Свети Григорије каже да је $\acute{\omicron}$ θεός, односно у другом цитату Θεός, име за суштина и још додаје μάλλον – више, понајпре, нарочито (компаратив од μάλλα).⁹⁹ Да је ово μάλλον изговорио Свети Августин, то би за ЛаКуђино тумачење вероватно био круцијални доказ за превасходство суштине у односу на личност. Међутим, не ради се о томе код двојице отаца. Бог се односи на шта раван бића Тројице, али *та суштина није безлична*. Начално, Бог јесте Отац. Да ли је то тако и код Светог Августина? Питање смо анализирали у одељку 3.3. у претходном поглављу. Овде, погледајмо Августиново молитвено обраћање *Богу*:

...confundebam et convertebam et gaudebam, Deus meus, quod Ecclesia unica, corpus unicus tui...¹⁰⁰

...збуњивао сам се, мењао сам се и радовао се, Боже мој, што једна Црква, тело твог јединца...

...pro peccatis meis fleat ipse ad te, patrem omnium fratrum Christi tui...¹⁰¹

...због грехова мојих лично плаче пред тобом, Оцем све браће Христа твога...

Quomodo nos amasti, Pater bone, qui Filio tuo unico non repercisti...¹⁰²

Тако си нас заволео, Оче добри, који Сина свог јединог ниси поштедео...

Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum...¹⁰³

Тако нас позиваш да разумемо Реч, Бога код тебе Бога...

...Domine Deus meus, bone Pater, per Christum obsecro...¹⁰⁴

...Господе Боже мој, Оче добри, преклињем те Христом...

Domine Deus noster, credimus in te Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum...

⁹⁹ G.W.H. Lamp, „μάλλα“, *A Patristic Greek Lexikon*, London: Oxford University Press, 1961, 825.

¹⁰⁰ *Confessiones* VI, 4.5; PL 32, 721-722.

¹⁰¹ *Confessiones* IX, 12.33; PL 32, 778.

¹⁰² *Confessiones* X, 43.69; PL 32, 808.

¹⁰³ *Confessiones* XI, 7.9; PL 32, 812.

¹⁰⁴ *Confessiones* XI, 22.28; PL 32, 820.

Domine Deus une, Deus Trinitas...¹⁰⁵

Господе Боже наш, верујемо у тебе Оца и Сина и Духа Светога...

Господе Боже једини, Боже Тројице...

Овде се изразом *Бог* Августин обраћа конкретној личности – Оцу. Бог је Отац. Односно, обраћа се и Светој Тројици. Бог је Света Тројица. Једно само није – иако као израз указује на *шта раван бића*, *Бог* није безлична суштина. Таква, безлична равна бића не постоји у Августиновој тријадологији. Бог=суштина, али суштина Оца и Сина и Светога Духа. Тројица је Бог – *Trinitas quae Deus est*.

ЛаКуња даље развија своје тумачење „првенства суштине у односу на личности“ у Августиновој тријадологији, тврдећи да Августин кроз инсистирање на јединству деловања Тројице у икономији замагљује стварност дела, а тиме и конкретност божанских личности. ЛаКуња о томе даље пише:

Августинов принцип, који логички следи из смештања полазне тачке у божанско јединство уместо у икономији спасења, имао је тенденцију да замагљује било какву стварну дистинкцију између божанских личности и да, на тај начин, формализује у латинској теологији јаз између *oikonomia* и *theologia*.¹⁰⁶

Затим, ЛаКуња доводи Августинову тријадологију у везу са схоластиком на следећи начин:

У сваком случају, Августинова теологија је иницирала појаву становишта у схоластичкој теологији, које по први пут налазимо код Анселма, да се било која од божанских личности могла оваплотити. Слично томе, Тома Аквински ће тврдити да Молитва Господња није упућена Оцу (*ho theos*) већ Светој Тројици.¹⁰⁷

Коначно:

¹⁰⁵ *De Trinitate* XV, 28.51; PL 42, 1097-1098.

¹⁰⁶ К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 137-138.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 138.

Однос тројичног Бога са нама је унитаран. Стога, тамо где нам писмо говори да Дух Божији обитава у нашим срцима и чини нас светима (Рим 5, 5), сагласно овој теологији требало би да кажемо да Света Тројица обитава у нашим срцима.¹⁰⁸

ЛаКуња долази до оваквог закључка иако је сама навела, позивајући се на *De Trinitate* V, 14.15, да „упркос принципу да су Отац, Син и Дух заједно један Бог, Августин објашњава да ово не значи да је Света Тројица рођена од Марије, распета, погребена...“¹⁰⁹ Упркос овоме, ЛаКуња остаје при закључку да божанска једност у тријадологији Светог Августина гуши тројичност, конкретност божанских личности у икономији. Мишљења смо да је и само место из *De Trinitate* које је ЛаКуња навела довољно да се овакав закључак доведе у питање, али ми ћемо додати још позивања на Светог Августина. Јединство божанског деловања по Светом Августину није унитарно, како ЛаКуња тврди. То јединство представља *cooperatio* – сарадњу или *садејство*. У једној од својих беседа Августин својој литургијској заједници појашњава управо ово питање и између осталог каже:

Nec tamen inaniter, sed rationabiliter et veraciter dicitur Patrem dixisse, non Filium aut Spiritum Sanctum: Tu es Filius meus dilectus, in quo complacui; sed hoc miraculum de caelo sonabilis verbi quamvis ad personam Patris tantummodo pertinere, cooperatos esset Filium et Spiritum Sanctum non negamus...

Eodem modo, cum rectissime dicamus non Patrem, nec Spiritum Sanctum, sed Filium super mare ambulasse, cuius unius caro erat illa et plantae fluctibus innitentes; illud tamen opus tanti miraculi Patrem et Spiritum Sanctum cooperatos esse quis abnuat? Sic enim et solum Filium verissime dicimus ipsam suscepisse carnem, non Patrem aut Spiritum Sanctum; et tamen hanc incarnationem ad solum Filium pertinentem quisquis negat cooperatum Patrem aut Spiritum Sanctum, non recte sapit. Item dicimus nec Patrem, nec Filium, sed solum Spiritum Sanctum et in columbae specie et in linguis velut igneis apparuisse et dedisse pronuntiare illis, in quos venerat, multis et variis linguis magnalia Dei; a quo tamen miraculo ad solum Spiritum Sanctum pertinente cooperationem Patris et Verbi unigeniti separare non possumus.

Ita singulorum quoque in Trinitate opera Trinitas operatur, unicuique operanti cooperantibus duobus, conveniente in tribus agendi concordia, non in uno deficiente efficacia peragendi.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, 137.

¹¹⁰ *Sermo* LXXI, 16.27; PL 38, 460.

Ипак, не каже се испразно већ разумно да је Отац рекао, а не Син нити Дух Свети: *Ти си Син мој љубљени, који је по мојој вољи*; премда се то чудо зазвучале речи са неба тиче једино личности Оца, не негирамо да су Син и Свети Дух били садејствујући...

На исти начин, најисправније кажемо да ни Отац, ни Дух Свети нису ходали по води, већ Син, који једини беше оно тело и стопала која се отискују о таласе; да су у ономе чудноватом делу били садејствујући Отац и Дух Свети, ко одбија [да прихвати]? Исто тако, најистинитије кажемо да је само Син узео тело, а не ни Отац ни Дух Свети; то оваплоћење тиче се само Сина, ипак онај ко негира сарадњу Оца и Духа Светога, не размишља исправно. Исто, кажемо да нити се Отац, нити Син, већ само Дух Свети показао у обличју голуба и пламеним језицима и дао је онима, на које је дошао, да проповедају величанства Божија на многим и различитим језицима; иако се то чудо тиче само Духа Светога, не може се од њега одвојити садејство Оца и јединородне Речи.

И тако, у засебним делима Тројице дејствује Тројица, тако што сваком делатнику друга двојица садејствују, кроз савршено сагласје у њима трима, а не да једном [=неком од Тројице] недостаје ефикасност деловања.

Делатност божанских личности у икономији је конкретна, имамо *засебна дела Тројице*. Јединство Тројице у конкретном дејству појединачне божанске личности у икономији огледа се не у унитарности већ у *садејству друге две божанске личности*. Појам *cooperatio* не представља унитарност већ *сарадњу са другим*. Додуше, Августин нам овде на говори шта та сарадња представља, то јест шта представља на пример лични акт Оца у конкретном икономијском деловању Сина. Да би се ово детаљније разумело, речено треба довести у везу и са темом послања Сина и Духа Светога од Оца, као и зашто се за Оца, иако се може рећи да се појављује у теофанијама, ипак не каже да је *послат*, коју смо (тему) обрадили у поглављу *Богословље и икономија*, у одељцима 2.2. и 2.3. Тамо смо показали да је за Августина потпуно неприхватљиво ово што је изнедрила средњовековна схоластика, а што ЛаКуња наводи – да је свака од божанских личности могла да се оваплоти.

Имајући у виде речено, мишљења смо да ЛаКуњин закључак о унитарности тројичног деловања у икономији, тешко да може имати основа у Августиновом писању. Дакле, *јединствено* деловање Тројице о којем говори Свети Августин није *унитарност* већ *садејство* (кооперација) једне божанске личности, која се открива као конкретна у одређеном икономијском делању, са друге две божанске личности.

На крају анализе ЛаКуњине критике Августинове тријадологије, у овом делу нашег рада, поменимо шта заиста у тој тријадологији *није личност*, а што и ЛаКуња наводи да не налази код Августина. Како је навела, Августин не употребљава *апстрактни појам relatio*. Овде бисмо се сагласили са ЛаКуњом, у смислу да се у Августиновој тријадологији не налази *личност као апстракција*. Питање је сада, чији је појам личности проблематичан – Августинов или ЛаКуњин? Августиново поимање *односа* у тријадологији увек иде у недељивој спрези са суштинском равни бића – Августин не говори о *апстрахованој личности* већ личности која јасни *има суштину* – о *Trinitas quae Deus est*. Мишљења смо да је проблем ЛаКуњине егзегезе управо претварање личности у *апстрактност*¹¹¹. Де Рењонова парадигма говори о проблему пренаглашавања суштине у односу на личност. Имамо ли овде обрнуту ситуацију – пренаглашавање (апстракција) личности у односу на суштину? Ако имамо, да ли је и то онда проблем? Мишљења смо да јесте.

ЛаКуња је у свом тексту поменула и проблем тумачења места у Августиновом *DeTrinitate* VII, 6.11, који смо анализирали у контексту Фокинове егзегезе.¹¹² Ми нашу анализу, наравно, нећемо понављати, већ ћемо само указати на ЛаКуњине закључке. Наиме, оно што је најважније да би се разумео овај Августинов, како ЛаКуња са правом каже, тежак текст,¹¹³ неопходно је да се у обзир узме његов темељни контекст. Тај контекст је Августиново поређење израза *persona* са грчком праксом изједначавања *ὀψοστασις* и *πρόσωπον*. За потребе тог контекста Августин ће такође исто поступити са латинским изразима *persona* и *substantia*. Дакле, у овом контексту Августинове анализе, у одељку *De Trinitate* VII, 6.11., *substantia* нема исто значење као *essentia*. *Essentia* остаје општост бића, док *substantia* представља њену ипостазу. Августин је овим желео да изрази сагласје са грчким теолозима.

ЛаКуња није узела у обзир овај важан контекстуални детаљ, те је наставила да Августинову терминологију тумачи са општом праксом значења у *De Trinitate*, где је *essentia = substantia*. На овом пропусту стоји и њен главни закључак о спорном одељку:

¹¹¹ Или оно што епископ Атанасије Јевтић назива *новонаметаним персоналистичком онтологијом*. Атанасије Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 499.

¹¹² Види претходни одељак 4.1. у овом поглављу рада..

¹¹³ К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 127.

Раније у овом спису [=у *De Trinitate*] Августин је наводио Оца, Сина и Духа као односне појмове, али у овом одељку, он одриче односни карактер божанске личности и **изједначава личност са супстанцијом**. Личност Оца је исто што и биће Оца. Личност Оца је, тако, апсолутна, без односа са Сином и Духом.¹¹⁴

Испустивши, како смо рекли, важан детаљ да је *substantia* у овом одељку *unostaza*, односно исто што и грчко *ὑπόστασις*, ЛаКуња закључује да је Августин личност поистоветио са суштином (*persona=substantia=essentia*). *Persona* у овом одељку јесте исто што и *substantia*, али *substantia* није исто што и *essentia*, из контекстуалног разлога намере Светог Августина да се одреди према грчком *ὑπόστασις = πρόσωπον*. Дакле, Августин је у том контексту желео да каже следеће: *persona=substantia=ὑπόστασις*. Тако, Августин је желео да каже не да је личност неодносан и апсолутна, већ да је личност *unostac*.

ЛаКуња, између осталог, о овоме доноси закључак о неконзистентности Августина¹¹⁵, мада је неколико страница пре о Августиновом *De Trinitate* написала да је то „једно изванредно конзистентно дело.“¹¹⁶ Тако, ЛаКуњин суд о Августиновој (не)конзистентности остаје видно недоследан, што је и наш општи утисак о овој њеној студији.

4.3. Божанска и људска личност – дијалог са митрополитом Јованом Зизијуласом

Још једну импликацију из анализираних отачког тријадолошког појма бића бисмо довели у дијалог са савременим теолошким увидима. Ради се управо о разлици онтолошког пара личност-суштина који су оци направили између божанског и људског начина постојања. Односно, о разлици у онтолошком статусу личности као односног идентитета код Бога и човека.

Површно гледано, могло би се рећи да је то (само) отачка интерпретација Аристотелових категорија или *субзистентна личност* у ЛаКуњиним тумачењу Августинове тријадологије. Мало више ако завиримо испод површине, могло би се рећи да је то и врло спретно коришћење Аристотелове философије од стране отаца у побијању

¹¹⁴ *Ibid.* Наглашавање текста је наше, као и речи у загради.

¹¹⁵ Чак каже да су тумачи који су покушали да помире два наизглед супротна Августинова става „посрамљени неконзистентношћу“. *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, 121.

аријанских ставова. Ипак, мишљења смо да је могуће још дубље завирити испод површине овог отачког „аристотелствовања“ и увидети антрополошке и егзистенцијално важне импликације. Такве импликације извиру, мишљења смо, из отачког става да божанска личност припада појму бића, док људска припада ономе што Григорије Богослов назива $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ а Августин *accidens*.

Ово би значило да је човек, у онтолошком смислу, (само) суштина или природа. Или, боље речено, (само) ипостаза суштине као индивидуа. Односи долазе након тога. Човек је субјекат, супстанција – биће (суштина) на којем стоје акциденти. У њих спадају и односи. Као такви, односи могу бити препознати као психолошки или социолошки феномени, све само не као биће, као онтологија. Човек јесте човек и пре, али и после одређених односа које успоставља. И то *човек* јесте једино што опстаје као врста, која се препознаје унутар кружења материје и енергије. Оно што човека одређује као појединачног унутар врсте јесу управо акциденти. Будући да они немају снагу бића већ да су променљиви и пролазни, тако се и човекова појединачност показује као пролазна индивидуалност. Ово је човек који се као биће опажа у искуству. Овог човека је видео и Аристотел и на основу опажања тог искуства пружио једну реалну и на том опажању могућу причу о бићу. Ту причу су и оци употребили. Али, употребили су да би направили егзегетски отклон једној другој причи о бићу. Та друга прича о бићу није прича искуства опажајног света, већ прича о Богу откривења. Појам бића који смо горе анализирали потиче управо одатле – из отачког искуства откривеног Бога.

Односност и личност је нешто што се тиче и Бога и човека. Али, док Бог јесте личност, човек као да покушава да то постане. Човеково биће почиње као гола суштина, као индивидуаланост. На тој суштини се временом граде али и нестају односи. На крају, смрт прекида сваки однос и човек поново завршава онако како је и почео – у самоћи своје индивидуалности, док се поново потпуно не стопи у безлични природни супстрат.

Са овом темом нас је веома добро упознао митрополит Јован Зизијулас кроз оно његово чувено разликовање биолошке и еклисијалне ипостаси.¹¹⁷ Основна порука коју

¹¹⁷ Проблемтику односа биолошке и еклисиолошке ипостаси митрополит је изнео у својој књизи: J. D. Zizioulas, *Being as Communion*. Прво издање ове књиге објављено је још 1985. године у Сједињеним Америчким Државама (St. Vladimir's Seminary Press). Следећа митрополитова књига представља својеврсни наставак прве: J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London-New York, 2006. Ова друга је преведена на српски језик, *Заједница и другост*, у издању Браничевске епархије. Као трећи наставак могли бисмо додати и митрополитову књигу: J. D. Zizioulas, *The One and the Many*, Sebastian Press, 2010. Једну од студија из ове

митрополит кроз ову разлику доноси блиска је, мишљења смо, оној коју смо препознали код двојице отаца у њиховом разликовању онтолошког статуса личности код Бога и човека. Та порука је да нам тријадологија, говор о Богу откривења, открива истинити појам бића, односно истинити појам личности, уводећи односност и личност у појам бића.¹¹⁸ Са друге стране, смештањем људске личности у раван акцидената, оци говоре о извесној трагичности људске личности. И њихови описи те „биолошке ипостаси“ као да садрже дозу жала и трагичности:

И ми смо од двоје [оца и мајке] а не од једнога [Оца].¹¹⁹ Зато смо и подвојени и постепено постајемо људи, или можда и нељуди, онакви кави не бисмо хтели бити, остављамо и бивамо остављени, те тако остају само односи који су лишени стварности. (Свети Григорије Богослов)

У њима [=створеним бићима, људима] се догађа све оно што се може изгубити или смањити, величине и каквоће; и оно што се зове однос попут пријатељства, сродства, служења... (Свети Августин)

Односи који су ὀρφανὰς τῶν πατρύων (лишени стварности, као сирочад) и који се могу *vel amitti...vel minui* (или изгубити или смањити), указују на трагичност „биолошке ипостаси“. Ту трагичност је митрополит Зизијулас описао кроз „две слабости“ „биолошке ипостаси“. Прва је немогућност такве ипостаси да, у онтолошком смислу, потврди себе као постојећу. Слобода, у онтолошком смислу, такву ипостас води једино у нихилизам. Онај нихилизам

књиге смо лично превели и коментарисали: Јован Зизијулас, „Пневматолошка димензија Цркве“, *Теолошки погледи* 1/2012, 159-175.

По нашем мишљењу, тема биолошке и еклисијалне личности је нешто најлепше што је митрополит у свом стваралаштву написао. Теолошка дубина и плодотворност које је ту показао говоре, рекли бисмо, да његова теолошка мисао није само тумачење, па чак ни само продубљивање отачких идеја. Митрополит Зизијулас је стваралац. Једном речју, он је *отац Цркве*, неко ко *рађа* богословље – чије стваралаштво је показатељ да време отаца у Цркви није завршено.

¹¹⁸ Мада, како смо и нагласили, посебно у случају Августина, оци не пристају да нам из тријадологије изведу *појам бића, онтологију*, као појмовну рефлексију о бићу. Ипак, уз сву пажњу према отачком апофатичком приступу, тај појам је, мишљења смо, читљив из тријадологије коју су нам осветлили.

¹¹⁹ Ова Григоријева тврдња да смо „од двоје“ могла би се разумети као да смо „од душе и тела“, ане од „једног“ – у смислу да је наша суштина/природа сложена и састављена а не једна и проста каква је божанска. Све једно, како год разумели ову Григоријеву тврдњу, на један или други начин, не мења се суштина оног што Григорије жели да поручи.

који је Достојевски описао кроз свог Кирилова у „Злим дусима“.¹²⁰ Друга „слабост“ јесте индивидуализам „биолошке ипостаси“.

Обе „слабости“ су показатељ бића „биолошке ипостаси“. Односно, показатељ да односност такве ипостаси није биће, већ накндана акциденталност која стоји на једној индивидуи. „Биолошке ипостаси“ су самодовољни субјекти, *substantiae* – у онаком смислу речи како ју је представио Свети Августин, због чега ју је сматрао неприкладном да се њоме назива божанско биће – јер односи у божанском бићу нису акциденти. Такво индивидуализовано, самодовољно постојање и намеће сâмо постојање као нужност и датост, стварајући тако онај диспаратет између суштине и личности, о којем је митрополит Зизијулас много писао. Тај диспаратет, па чак није грубо рећи и сукоб, јесте последица управо секундарности и неонтолошког статуса односног идентитета, личности у односу на суштину. О овој ћемо антрополошкој „слабости“ пале егзистенције даље у раду још нешто рећи, кроз анализу интересантних места у Августиновом тексту.

Онтолошка неслобода и раздјељеност или самодовољност, то су две „слабости“ „биолошке ипостаси“. Још бисмо, у вези друге „слабости“ истакли два кратка, можда неприметна дела реченице, код двојице отаца који иду у прилог ове слабости. Свети Григорије Богослов, говорећи о божанској монархији и јединству Тројице, између осталог каже:

ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρη, τῆ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι.¹²¹

међутим, једност која је утемељена на источасности природе, сагласју мишљења, идентичности кретања и састајањем у једном из којег су, што није могуће створеној природи, тако да иако се разликује бројем, суштина се не раставља.

Део реченог на који бисмо обратили пажњу је ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως (што није могуће створеној природи). Јединство какво је у Богу, није могуће у човеку, односно у

¹²⁰ „Свако ко хоће праву слободу, тај мора да се усуди да себе убије... Даље од тога нема слободе; ту је све, а даље од тога нема ничега. Онај ко се усуђује да себе убије, тај је бог.“, каже Кирилов. Види: Ф. М. Достојевски, *Зли дуси*, Београд: Ленто, 2009, 128.

¹²¹ Λόγος 29, 2; PG 36, 76B.

створеној природи. Речено речником митрополита Зизијуласа, у Богу се једно и мноштво поклапају, али код нас људи то није случај. Наше „разликовање бројем“ раставља нашу једну суштину. Ово говори да појединачност у (палом) човеку постоји као индивидуалност и самодовољност. Наиме, појединачност постоји као „слабост“ одељености „биолошких ипостаси“. Однос и заједница нису конституент појма бића.

Свети Августин говорећи о првородном греху и његовом превазилажењу у Христу, између осталог каже:

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

... vult esse suos unum, sed in ipso; quia in se ipsis non possent, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates et immunditias peccatorum...

... non tantum eandem naturam ... sed etiam per eandem in eandem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodam modo igne charitatis conflatam... ut quemadmodum Pater et Filius, non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt; ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantum per id quod ejusdem naturae sunt, sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint.¹²²

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

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

Део на који овде посебно обраћамо пажњу је *quia in se ipsis non possent* (јер у себи самима не могу). Дакле, није могуће да људи буду једно само зато јер имају једну природу. Потребно је да јединство буде остварено и кроз јединство воље, односно кроз заједништво

¹²² *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 895-896.

– љубав. Управо по узору на јединство Свете Тројице. Јединство бића подрзумева не само једну суштину, већ и заједништво љубави. То јединство воље и заједништво љубави јесу управо та личносна компонента појма бића која створеном (палом човеку) недостаје, тј. која је човековом бићу секундарна и смештена у раван акцидената.

Овиме се тријадологија показује као призив и спасоносни појам бића за човека. Тај појам бића може бити и људски појам бића, управо кроз догађај Христа. Такав појам бића човека, који подразумева личност и суштину, односност и заједницу, слободу и љубав јесте оно што митрополит назива „еклисијална ипостас“. Заправо, то је „живот самога Бога“¹²³ којим може живети и човек.

Појам бића који су оци тумачили кроз тријадологију, није могао да се пронађе и наследи из аристотелизма или било ког другог философског система.¹²⁴ Важно је, дакле, приметити да су оци, иако се мање или више користе поставкама Аристотелове философије, направили јасан отклон од таквог појма бића, а самим тим и од импликација које такав појам подразумева, када су тумачили тријадолошки догмат.¹²⁵

Ово је посебно важно истаћи када је у питању Августин. *Субзистентна личност* коју је ЛаКуња констатовала у Августиновој тријадологији, то јест субјекат који најпре јесте па се онда односи, значио би учитавање створеног у тријадологију са свим даљим импликацијама. Те импликације су: првенство суштине у односу на личност(и) и довођење личности у везу са акциденталношћу (ЛаКуњино позивање на Шевалијеа: да је личност субјекат погођен акциденталним односом). Јер, „биолошка ипостас“ јесте та – у којој суштина претходи односу и личности и у којој су односност и личност психолошки или неки други акциденти. Појам бића у тријадологији двојице отаца јасно подразумева личност(и) и суштину, *ко и шта* равна *бића*. У светлу таквог појма бића размотрићемо даље, важна питања у отачкој егзегези тријадолошког догмата.

¹²³ John D. Zizioulas, *Being as communion*, 81.

¹²⁴ Једнако, као што ни појам бића, који митрополит Зизијулас представља као спасоносан за човека, сам митрополит није могао да изведе из егзистенцијалистичке философије (што му се често неправедно замера да је учинио). Јер, егзистенцијализам колико год увиђао слабости човековог бића, он нити прелази, нити има снаге да пређе иза своје коначне констатације те слабости. Његов коначан одговора су *баченост у свет* и *граничне ситуације*. Ове синтагме бисмо могли назвати извесним егзистенцијалним трагизмом. Прва припада Мартину Хајдегеру, а друга његовом ученику Карлу Јасперсу и налазе се у њиховим познатим делима: М. Хајдегер, *Битак и време*, Београд: Службени гласник, 2007; К. Јасперс, *Филозофија*, Сремски Карловци, 1989.

¹²⁵ С тим што је Свети Григорије ту отишао векили корак даље у односу на Августина, у појмовно-изражајној револуционарности, коју смо помињали.

5. Закључак

Могли бисмо код отаца извући извесну дефиницију бића, која је у неку руку наслеђена из античке грчке философије. Оци су за појам εἶναι/esse везали трајност (вечност) и непроменљивост. Ако биће дефинишемо као оно што непроменљиво јесте, онда се из наше горње анализе види да под таквим појмом бића оци подразумевају личност и суштину. Оци су јасно обе ове равни везали за сам глагол εἶναι/esse. Онтологија, појам бића, који нам се открива у тријадологији је нераздељива веза једног и три εἶναι/esse.

Таква онтологија је са једне стране била одговор двома крајностима – савелијанству и аријанству. О томе говоре чувене синтагме Светог Григорија Богослова: μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνομένη, καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη¹²⁶ (јединица у Тројици поштована и Тројица у јединици возглављена). Синтаγμα μονὰς ἐν Τριάδι представља суштинску раван бића, одговор аријанском дељењу Тројице по суштини. Синтаγμα Τριάς εἰς μονάδα представља личносну раван бића, одговор савелијанском негирању стварности и различитости Оца и Сина и Светога Духа.

Говор о личносној равни бића, односно смештање личности у појам бића, имао је такође свој антиаријански контекст. Ту долази до изражаја отачко разликовање две равни бића. Другим речима, било је то супротстављање двоструког онтолошког исказа аријанском монистичком поимању бића. Коришћење и ревидирање Аристотелове философије и тврдња да личности, односно посебности које указују на личност, нису акциденти, није било својствено само оцима. То су радили и аријанци. И они су, као и оци, тврдили да у Богу нема акцидената. Међутим, са друге стране они су тврдили да све што се о Богу каже, каже се у смислу суштине (супстанције или есенције). Управо то као интенцију свог излагања на тему бића и акцидената коју смо горе анализирали, износи Свети Августин:

inter multa quae Ariani adversus catholicam fidem solent disputare, hoc sibi maxime callidissimum machinamentum proponere videntur, cum dicunt: "Quidquid de Deo dicitur vel intellegitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur."¹²⁷

¹²⁶ Λόγος 6, 22; PG 35, 749C.

¹²⁷ *De Trinitate* V, 3.4; PL 42, 913.

Међу многим стварима које аријанци обично расправљају против католичанске вере, сматрају да износе најгенијалнију конструкцију када кажу: „Све што се о Богу каже или разумева, не каже се у смислу акцидента већ у смислу супстанције [суштине].“

Ово је ишло у одбрану аријанског поистовећивања *нерођености* и *рођености*, односно личних посебности Оца и Сина, са суштином. То је коначно водило суштинском разликовању и онтолошком раздвајању Оца и Сина. Отачки одговор био је, као што смо видели, да личности и личне особености, истина, нису акциденти, али нису ни суштина *per se*. Оци нису личност искључили из појма божанског бића, али су ту раван разликовали од божанске суштине. То говори да је појам бића код отаца различит од аријанског крутог есенцијализма. Августин је доста простора у свом *De Trinitate* посветио овој теми. То и такво супротстављање аријанској онтологији не би било могуће уколико Августин не би имао другачији појам бића од њиховог. Односно, уколико његов појам бића не би подразумевао две онтолошке равни – личност и суштину.

Када су у питању сами онтолошки појмови, уз узимање у обзир све оне апофатичке обазривости код отаца¹²⁸, потребно је истаћи следеће. Оци су појам суштине разликовали од појма ипостаси/личности. Ова друга је била конкретна пројава бивства (суштине), бивајући конкретна, то јест различита у односу на друге личности/ипостаси једнаког бивства (суштине), кроз своја лична својства. Ако бисмо хтели да потражимо неку општу дефиницију личности у *онтологији* коју нам оци износе, онда би то била – конкретна ипостаза (субзистенција) суштине (словесне природе) која се конкретизује кроз своја лична својства. То би био најопштији појам личности код отаца, који се као такав може применити и на говор о људској и на говор о божанској личности. Међутим, тријадологија нам открива да се та божанска конкретност – ипостасност или субзистентност, то јест личност, конституише у односу са другом личношћу, са другом конкретношћу. Наиме, својства која чине ипостасну, личну конкретност су *односна*. Ипак, не можемо захтевати да у онтологији генерално имамо такав појам личности. Из простог разлога, јер је такав појам личности непримењив на човека нашег искуства. Алтернатива је да говор о људској и божанској

¹²⁸ Кад год кажемо да из тријадологије изводимо онтологију као *појмовну рефлексију* о бићу, дугујемо оцима тражење опроштаја за непослушност. Тако да и ми, осветљавајући појмовну рефлексију бића кроз отачку тријадологију, бивамо свесни да тиме показујемо једну рискантну непослушност оцима. Ипак, препуштамо се том рузику са вером да осветљавање на тријадологији засноване онтологије, у границама колико је то могуће осветлити, има антрополошке импликације од немерљивог егзистенцијалног значаја.

личности разводимо, да више не говорио о *онтологији*, већ о *онтологији* и *иперонтологији*. У том случају, свака би имала свој појам личности. Постоји још једна алтернатива, а то је да „револуционарно“ тријадологију прикажемо као *једино истиниту онтологију*.

Задржаћемо се на првој алтернативи. Подсетимо се, Свети Григорије Богослов је једну апсолутно нерелациону монаду, какво је савелијанско схватање божанске једности, назвао *πρόσωπον*.¹²⁹ Из ових разлога је и Свети Августин правио разлику између генералног појма у онтологији и божанског бића, односно између мишљења о Богу и самог божанског постојања. Из наведених разлога, мора се истаћи да оци оперишу са једним ширим, општијим појмом личности – где она значи ипостазу, конкретност са њеним својствима, али без прецизирања како се та својствоост и конкретност устројава. Само тако шири појам личности омогућава да и Бога и човека назовемо *личношћу*. Уколико бисмо инсистирали да појам личности подразумева *релациону конкретност*, не бисмо могли говорити да су Бог и човек личности, односно не бисмо божанску и људску конкретност могли свести под један појам личности. Наиме, људска конкретност се не би могла опојмити кроз такву, тријадолошку дефиницију личности.

Наравно, можемо тријадологију тумачити као откривење аутентичног појма личности, којој и људска конкретност ваља да се уподоби, те да у контексту тога правимо разлику између *истинитог* и *палог* начина постојања човека, односно разлику између *биолошке* и *еклисијалне личности*, како то чини митрополит Зизијулас. То свакако и чинимо и у том смислу тријадологија јесте хришћанска, откривењска онтологија. Међутим, за саму егзегезу отачких текстова сматрамо да је веома важно увидети да оци генерално користе овај, како смо га назвали, шири појам личности. То ће рећи да она подразумева конкретност а да се тек у тријадологији та конкретност открива као односна. Другим речима, тек у тријадологији видимо да једне личности нема без друге личности. Апофатичност коју оци истичу огледа се управо у томе – нашем, људском искуству ово је ипак несхватљиво. Јер, наше поимање које је чврсто везано за наше искуство постојања, конкретност личности везује за индивидуалност, за једност која се остварује у самој себи. Њена својственост, која је разликује од других конкретности исте суштине, извире из ње саме – као акциденталност која стоји на једној ипостази, чинећи је препознатљиву као конкретну. Отуда не чуди што,

¹²⁹ Види одељак 4.2. у четвртом поглављу рада.

на пример Свети Августин, када је тријадологија у питању, пре инсистира на вери него на схватљивости. Свакако, можемо рећи да опит такве, тријадолошке конкретности, имамо у искуству Свете Литургије. Али, литургијско искуство је још увек *иконично* – што ће рећи стварно, али ипак још само предokus, још само „гледање као у огледалу“, док „лицем к лицу“ тек предстоји.¹³⁰

Ови детаљи, сматрамо, битни су за саму егзегезу отачких текстова, које у овом раду разматрамо. Просто, морамо бити пажљиви са *појмовима* – да пажљиво развијемо осећај њихове генералне употребе код отаца и њиховог сужавања и ексклузивности у тријадологији. Другим речима, да суптилно балансирамо додиривање *онтологије* и *иперонтологије*. Речено бисмо поткрепили кратким освртом на систематизацију кључних појмова код Светог Јована Дамаскина, где се јасно види да су појмови представљени као генерални (онтолошки), без улажења у тријадолошку ексклузивност (иперонтологија). Појам „ипостас“ Дамаскин дефинише на следећи начин:

Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ἀπλῶς μὲν γὰρ λεγόμενον σημαίνει τὴν ἀπλῶς οὐσίαν, ἢ δὲ καθ' ἐαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον...¹³¹

Појам „ипостас“ означава две ствари: када се користи просто, означава просто суштину, док ипостас по себи означава јединку и одређену личност...¹³²

Даље, Дамаскин о ипостаси пише:

Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν, καθὼς σημαίνοντα ταῦτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις, ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων πατέρων εἶπον αὐτὰς φύσεις ἦγουν τὰς ὑποστάσεις· ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν, καθ' ὃ σημαίνοντα τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον ἦγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινὰ ἵππον...

Καὶ ἡ μὲν ἀπλή οὐσία ἐν πάσαις ταῖς ὑποστάσεσιν ὡσαύτως θεωρεῖται, ἐν τε ταῖς ἀψύχοις καὶ ἐμψύχοις, λογικαῖς τε καὶ ἀλόγοις, θνηταῖς τε καὶ ἀθανάτοις...

¹³⁰ Зато сматрамо врло ефектним израз нашег епископа Атанасије Јевтића – *иперонтологија*.

¹³¹ Πηγὴ γνώσεως 29; PG 94, 589

¹³² Превод: С. Јакшић; Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, Београд-Никшић: Јасен, 2006, 90.

Ὁμοίως καὶ τὰ συμβεβηκότα ἐν αὐταῖς ἦτοι ταῖς ὑποστάσεσι θεωροῦνται χωρίζοντα ἐκάστην ὑπόστασιν ἐκ τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων. Διὸ καὶ τὸ ἄτομον κυρίως τὸ τῆς ὑποστάσεως ἐκκληρώσατο ὄνομα...¹³³

Појам „ипостас“ има двојако значење: некада само означава постојање, а по том значењу једно те исто су суштина и ипостас; отуда су неки од светих Отаца њих, односно ипостаси, називали природом; а некада (означава) самобитно и само по себи биће, а по томе значењу указује на јединке које се разликују по броју, односно (показује) Петра, Павла или неког коња...

А проста суштина се, опет, на исти начин налази у свим ипостасима, у неживим и живим, у словесним и бесловесним, у смртним и бесмртним...

На сличан начин се и акциденти (својства) налазе у њима, односно у ипостасима, и раздвајају сваку ипостас од (осталих) истоврсних ипостаси. Због тога је јединка углавном наследила назив ипостаси...¹³⁴

Видимо да се појам ипостаси може односити на општост, односно да буде синоним за реч суштина. Такође, видимо да она може значити и конкретност, како су је кападокијски оци и користили. Ово друго значење ипостаси је за нашу тему, наравно, интересантније. Приметимо да оно што једну ипостас раздваја од других ипостаси, то јест оно што је чини конкретном, јесу својства или акциденти. Међутим, појам не обухвата начин успостављања тих својстава. Другим речима, појам ипостас означава конкретност постојања неког бивства (суштине) али не говори да би та конкретност морала нужно бити конституисана на релационим основама. Ипостас, дакле, чине: суштина и својства. Примећујемо велику сличност са Августиновом дефиницијом појма *substantia* – суштина и акциденти (својства).¹³⁵

Појам „личност“:

¹³³ Πηγή γνώσεως 42; PG 94, 611.

¹³⁴ Превод: С. Јакшић; Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, 105. У преводу смо израз „биће“ којим је преведено грчко ὕληξιν заменили изразом „постојање“, сматрајући га прецизнијим, а израз „пројавности“, којим је преведено грчко τὰ συμβεβηκότα, изразом „акциденти“ односно „својства“, јер смо те изразе већ користили преведећи идентични грчки израз код Светог Григорија Богослова.

¹³⁵ Види одељак 1.3. у овом поглављу рада.

Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν...

...καὶ ὁ Παῦλος ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν δημιουργῶν, εἷς τῶν ἀνθρώπων ὧν, διὰ τῶν ιδιωμάτων καὶ ἐνεργημάτων αὐτοῦ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων διεστέλλετο. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὡς οἱ ἅγιοι πατέρες ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον καὶ ἀριθμῷ διαφέρον καὶ τὸν τινὰ δηλοῦν οἶον Πέτρον, Παῦλον, τόνδε τὸν ἵππον. Εἴρηται δὲ ὑπόστασις παρὰ τὸ ὑφεστάναι.¹³⁶

Личност је оно што нам својим делатностима и својствима пружа јасну и ограничену појаву онога што је једноприродно...

Тако се и Павле, проповедајући на степеништу, иако је један од људи, издвојио својим својствима и делатностима од осталих људи. Треба знати да су свети Оци за исту ствар користили изразе ипостас и личност и јединка, односно, за оно што постоји само по себи, самосастављено од суштине и акцидената (својстава), које се разликује по броју и показује неког (одређеног), на пример Петра или Павла или неког (одређеног) коња. Реч „ипостас“ је од речи ὑφεστάναι (=поставити се под нешто).¹³⁷

Личност је „ограничена појава онога што је једноприродно.“ Другим речима, она је појединачна ипостаза бивства, суштине, као и ипостас. То „ограничење“, односно конкретизовање бива кроз поседовање својстава и кроз делатност, тврди Дамаскин. Дакле, и личност, попут ипостаси, чине суштина и својства. Ни овај појам не обухвата дефинисање саме конституције својстава, која суштину у личности конкретизују као појединачно биће. Појам не говори да би својства морала бити конституисана релационо. Шта више, Дамаскин личност – ипостас – јединку дефинише као „оно што постоји само по себи, самосастављено од суштине и акцидената (својстава).“ Дакле, основно значење појма ипостаси и личности јесте да је то конкретна пројава неке суштине, где се та конкретизација збива преко поседовања конкретних својстава.

Ово је *онтологија*, то јест ово су *онтолошки појмови*, а тријадологија очито поседује своју ексклузивност – она је *иперонтологија*. И то је оно што у отачким текстовима треба приметити – њихов *онтолошки* и њихов *иперонтолошки* говор.

¹³⁶ Πηγή γνώσεως 43; PG 94, 613.

¹³⁷ Превод: С. Јакшић; Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, 105. У преводу смо израз „пројавност“ заменили изразом „акцидент“ односно „својство“.

VIII

ТРИЈАДОЛОШКИ ПОЈМОВИ: ἀρχή и αἰτία, *principium* и *causa*

У поглављу о божанској монархији дотакли смо се питања божанског начела, доводећи га у везу са божанским јединством. Једно од важних питања које смо ту покренули јесте и питање односа једног, личног начела – Оца и једне божанске суштине. У овом поглављу покушаћемо да дефинишемо теолошке појмове ἀρχή и αἰτία код Светог Григорија Богослова, односно *principium* и *causa* код Светог Августина, као и њихов међусобни однос.

1. Тријадолошки појмови ἀρχή и αἰτία код Светог Григорија Богослова

Изрази ἀρχή и αἰτία су у историји философије везани за важне онтолошке појмове. Када кажемо да су ти појмови теолошки, мислимо на говор о Богу, конкретно на личност Оца, као ἀρχή и αἰτία, али и не само на личност Оца. Као што ћемо видети, та два израза се на Бога примењују у два значења – у теолошком и икономијском. Самим тим, изрази ἀρχή и αἰτία у говору о Богу означавају и два, различита појма. Различита, не у смислу да се само међусобно разликују ἀρχή и αἰτία, већ да се оба израза употребљавају за означавање два различита појма у говору о Богу – богословски и икономијски.

1.1. Богословски и икономијски појам ἀρχή

У *Беседи XX* Свети Григорије нам даје извесну дефиницију појма ἀρχή у тријадологији:

Αἰ δὲ ιδιότητες, Πατρὸς μὲν, καὶ ἀνάρχου, καὶ ἀρχῆς ἐπινοουμένου καὶ λεγομένου (ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς αἰδίου φωτός)· Υἱοῦ δὲ, ἀνάρχου μὲν οὐδαμῶς, ἀρχῆς δὲ τῶν ὅλων...¹³⁸

¹³⁸ Λόγος 20, 7; PG 35, 1073A.

А посебности [чувамо], ако Оца промишљамо и исповедамо као безначалног и као начело (начело пак, као узрок, као извор и као вечну светлост). Сина пак, иако не као безначалног, [исповедамо] ипак као начело свега [=створеног]...

Овде видимо да израз ἀρχή, примењен на Бога, може имати богословско и икономијско значење. Отац је ἀρχή друге две божанске личности, а он сам је безначалан јер нема друго (другу личност) која би њему била начело, односно од које би имао постојање. То Григорије јасно у наставку беседе и каже:

Ἄναρχος οὖν ὁ Πατήρ· οὐ γὰρ ἐτέρωθεν αὐτῷ, οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι.¹³⁹

Отац је безначалан, јер то да јесте нема од некога другога, већ од себе самог.

Ово наравно не значи да Отац није релациони појам, нити да Отац постоји по себи, без односа са Сином и Духом Светим. Раније смо видели да Григорије каже да Отац није име нити за суштину, нити за енергију, већ за однос (σχέσις). Горња Григоријева тврдња говори да је Отац изворни поседник и давалац бића Сину и Духу Светоме, у обе равни бића. Зато Григорије ἀρχή дефинише и као πηγή (извор), односно као αἴτιος (узрочник). Следи да су овде изрази ἀρχή, αἴτιος и πηγή синоними. Односно, да αἴτιος и πηγή ближе одређују карактер и значење ἀρχή. Дакле, ἀρχή је πηγή (извор) или αἰτία (узрок) бића Сина и Духа Светога. Означава порекло бића Сина и Духа Светога.

Са друге стране, Син није ἄναρχος (безначалан), као што је Отац, али је и он назван ἀρχή (τῶν ὅλων). Видљиво, овде о ипостаси Сина Гргорије говори у две равни. У равни богословља – Син није ἄναρχος. Отац је његова ἀρχή. У равни икономије – Син је ἀρχή (τῶν ὅλων). Овде се ἀρχή односи на творачку делатност Сина. Син је ἀρχή света, као његов творац. Свакако, ἀρχή у том, икономијском смислу припада и Оцу и Духу Светоме.

Дакле, термин ἀρχή примењен на Бога Григорије користи у две равни – теологије и икономије. Те две равни представљају два различита појма ἀρχή. Први, богословски појам ἀρχή има своје (за Бога) онтолошко значење, док други, икономијски појам ἀρχή нема то значење. У оба појма ἀρχή узрокује другост, с тим што се у тријадологији та другост тиче

¹³⁹ Λόγος 20, 7; PG 35, 1073B.

ко равни бића, док у икономији другост обухвата биће у обе равни.¹⁴⁰ Тако, Син је други у односу на Оца, али једне и недељиве суштине са њим. У том смислу, Григорије ће говорити да ту нема „дељења природе“ (μηδὲ διέλησ τὴν φύσιν) и да биће Оца и Сина иду заједно:

ὁμοῦ τῶ τὸν Πατέρα εἶναι ἀγεννήτως (ἀεὶ δὲ ἦν, οὐχ ὑπερπύπτει γὰρ εἰς τὸ μὴ εἶναι ποτε ὁ νοῦς), καὶ ὁ Υἱὸς ἦν γεννητῶς. Ὡστε συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῶ γεγενῆσθαι τοῦ Μονογενοῦς, ἐξ αὐτοῦ τε ὑπάρχοντος, καὶ οὐ μετ' αὐτόν, ἢ ἐπινοία μόνη τῆ τῆς ἀρχῆς· ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου.¹⁴¹

Заједно са тим да је Очево биће нерођеност (јер вечно беше, ум не иде даље ка томе да некада није постојао), [исповедамо] и да Син беше рођен. Зато, заједно иде биће Оца са рођењем Јединородног, од којег [Оца] има постојање [Син], не после Оца, већ само у уму представљено [да је] од начела; од начела пак, као од узрока.¹⁴²

1.2. Божанска личност и апофатика

Оно што Свети Григорије покушава јесте да појам божанског ἀρχή издигне изнад разумевања, да тако кажемо, које је засновано на искуству створеног. Односно, он жели да спречи читавање искуства створеног бића у тријадологију. Јер, наше искуство диктира схватање као такво које каже да је однос *после* бића. Ми у искуству немамо однос и личност који би се поклапали са бићем и који би били неизоставни конституент самог бића. Зато, ако бисмо говор о бићу нашег искуства назвали онтологијом, онда бисмо појам бића који нам се открива у тријадологији морали назвати *иперонтологијом*.¹⁴³ О тој

¹⁴⁰ Творевина је у односу на Бога друга у обе равни бића, без икаквог онтолошког уплитања те другости у божанско биће као такво.

¹⁴¹ Λόγος 20, 10; PG 35, 1077A.

¹⁴² Ово Григоријево довођење у везу појма „начела“ са „узроком“, тако да „начело“ треба схватити „као узрок“, могло би да буде потпора умесном запажању митрополита Зизијуласа у вези појма „извора“: „Тако су појам „извор“ Кападокијци допунили појмом „узрок“ (αἰτία), и тако искрсава представа да је узрок Божијег постојања Отац. Увођење „узрока“ као додатка „извору“ требало је да покаже да божанско постојање не „извире“, такорећи, „природно“ као из неке безличне суштине, већ да је доведено у постојање, да га је „узроковао“ неко. Док се πληγή (извор) може схватити у смислу суштине или у натуралистичком смислу, αἰτία (узрок) је носила у себи конотације личне иницијативе и – у најмању руку у оно време – слободе.“

Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 198-199.

¹⁴³ Израз дугујемо епископу Атанасију Јевтићу. А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 499.

иперонтологији, бићу које се открива у тријадологији Григорије говори, али ипак га назива и невероватним, парадоксалним (ὁ παράδοξον).¹⁴⁴

Присутна је апофатика, али не ипак и потпуна апофатика. У тријадологији нам се открива појам бића, појам личности али га ипак до краја не можемо схватити, јер је такво биће изнад нашег света искуства. Тај појам личности, као начела Свети Григорије описује кроз аналогију сунца и светлости у својој *Трећој теолошкој беседи*:

πῶς οὖν οὐ συνάναρχα, εἰ συναΐδια; ὅτι ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνον. τὸ μὲν γὰρ ἄναρχον, καὶ αἰδιον· τὸ αἶδιον δέ, οὐ πάντως ἄναρχον, ἕως ἄν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν πατέρα. οὐκ ἄναρχα οὖν τῷ αἰτίῳ· δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος. καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ... οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.¹⁴⁵

Како дакле [Син и Дух Свети] нису саначални [са Оцем], ако су [Оцу] савечни? Зато што су одатле [од Оца], али не и после њега. Оно што је безначално, то је и вечно. Оно пак што је вечно, није увек и безначално, уколико се односи на начело које је Отац. Стога, нису [Син и Дух Свети] безначални са узроком [Оцем]. Јасно је пак, узрочник није увек старији од онога чему је узрочник, као што ни сунце није [старије] у односу на светлост. Свакако да су [Син и Дух Свети] безначални у односу на време... јер, нису под временом они од којих је време.

Важно је приметити у овом Григоријевом појашњењу да се *бити од начела* и *вечно бити* мире и излазе из међусобне искључивости уколико се то начело односи на Оца. Другим речима, уколико је то ἀρχή личност. Овде се појам ἀρχή открива као релациони, незамислив у онтолошком смислу као самопостојећи. Овакво ἀρχή открива појам личности који подразумева однос и другост. Рекли бисмо, овде нам се открива личност као биће које немамо у искуству стварности којој припадамо. То ће рећи, открива нам се однос као биће, оно што ми у нашем свету искуства имамо само као акциденталност, односно, речју Григорија Боглослова – као συμβεβηκός. Отуда, појам бића у тријадологији, иако откривен, прожима извесна апофатичност. Свети Григорије, иако, у антиаријанском контексту, исцрпно анализира тај откривени појам, откривену *иперонтологију*, ипак не пропушта да нагласи апофатички моменат:

¹⁴⁴ Λόγος 28, 1; PG 36, 28A.

¹⁴⁵ Λόγος 29, 3; PG 36, 77B.

Ἀρκοῦμαι ἀκούειν, ὅτι Υἱὸς, καὶ ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς· καὶ ὅτι ὁ μὲν Πατήρ, ὁ δὲ Υἱός· καὶ οὐδὲν παρὰ τοῦτο περιεργάζομαι...¹⁴⁶

Довољно ми је да чујем, да постоји Син, да је од Оца; да је један Отац, а други Син; изван тога не идем беспотребно...

Потпуно одсуство апофатике, довођење појма бића које се открива у тријадологији до потпуне схватљивости, било би, по Григорију, поређење неупоредивих: човека и Бога (συγκρίνεις τὰ ἀσύγκριτα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον).¹⁴⁷ Тај приговор је упућен управо аријанству, на чијој страни је била „потпуна схватљивост“ – примењивање (философске) онтологије на *иперонтологију*, искуство створеног на нестворено.

1.3. Богословски и икономијски појам αἰτία

Видели смо да Свети Григорије термин ἀρχή примењује на Бога у два значења – теолошком и икономијском. У теолошком значењу, ἀρχή се поистовећује са αἰτία на начин да αἰτία дефинише ἀρχή као личносни. На тај начин, у онтолошком смислу, ἀρχή се показује као односни појам. Изједначавање ἀρχή са αἰτία који је Отац (личност), показује да то ἀρχή подразумева сапостојање оних који су од њега као свог начела. У томе је, свакако, разлика између теолошког и икономијског појма ἀρχή, које користи Свети Григорије. У икономијском смислу, ἀρχή нема онтолошко значење за оног ко јесте ἀρχή, мада је и тај појам релациони. Творевина јесте другост у односу на творца, у апсолутном онтолошком смислу. Међутим, та другост није конституент бића самог ἀρχή од којег другост (творевина) има биће. На овоме је управо слабост показао Оригенов систем, а за њим и аријанство.

Израз αἰτία, поред теолошког, заједно са изразом ἀρχή Свети Григорије употребљава и у икономијском смислу:

ἢ μὲν ποιητικὴ τέ ἐστι, καὶ ἀρχικὴ, καὶ ἀκίνητος· ἢ δὲ πεποιημένη, καὶ ὑπὸ χεῖρα, καὶ μεταπίπτουσα.
Καὶ ἔτι συντομώτερον εἰπεῖν, ἢ μὲν ὑπὲρ χρόνον, ἢ δὲ ὑπὸ χρόνον. Καλεῖται δὲ ἢ μὲν, Θεὸς, καὶ ἐν

¹⁴⁶ Λόγος 20, 10; PG 35, 1077B.

¹⁴⁷ Λόγος 20, 8; PG 35, 1073C.

τριῶσι τοῖς μεγίστοις ἴσταται, αἰτία, καὶ δημιουργῶ, καὶ τελειοποιῶ· τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῶ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.¹⁴⁸

Једно је оно што ствара, началствује и што је непокретно; друго је оно што је створено, што је под руком [=под држањем Божијим] и што је променљиво. Или још сажетије речено, једно је изнад времена, а друго је под временом. Оно прво се назива Бог и постоји у тројици великих: узроку, творцу и савршитељу. Говорим о Оцу и Сину и Светоме Духу.

Овде видимо „икономијску Тројицу“, творачки акт од Оца, кроз Сина у Светоме Духу. У икономијском смислу, Отац је назван αἰτία, као онај од којег креће икономијски акт (као воља, благовољење Оца). Такође и овде видимо израз ἀρχή примењен на Бога у икономијском смислу. Као онај који ствара (ποιητική) Бог је началствујући (ἀρχική). Видимо да овде ἀρχή значи апсолутну онтолошку другост – јасно Григоријево разликовање Бога и твари.

У контексту христологије, Свети Григорије ће изразом αἰτία означити узроковано као створено, разликујући божанску и људску природу у Христу. Безузрочност ће приписати божанском бићу: τί τῶν ὄντων ἀναίτιον; θεότης (шта је од постојећег безузрочно? Божанство).¹⁴⁹ Интересантно је Григоријево објашњење у наставку: οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει θεοῦ· ἢ τοῦτο ἂν εἴη θεοῦ πρεσβύτερον (јер нико не може рећи да постоји узрок Бога, јер би онда тај узрок био старији од Бога). Јасно је да овде имамо, да га тако назовемо, икономијски појам αἰτία где би он био „старији“, односно постојао би и пре и независно од своје последице. У истом смислу као и икономијско ἀρχή, овај појам αἰτία није, говорено о Богу, онтолошки појам. У томе се разликује од теолошког појма αἰτία, који као Очева посебност, указује на његово лично биће. Такође, теолошки појам αἰτία се битно разликује од икономијског и по томе што теолошко αἰτία није „старије“ од своје „последице“. „Последиčnost“ је онтолошки уткана у теолошки појам αἰτία, показујући га тако као релациону стварност.

У контексту икономијског појма αἰτία, оно што је од узрока, Григорије приписује створеном. Говорено о христологији, приписује га преузетом човештву. Користећи се икономијским појмом αἰτία, Григорије ће за Сина рећи: ἐν ἀρχῇ ἣν ἀναίτιως· τίς γὰρ αἰτία

¹⁴⁸ Λόγος 34, 8; PG 36, 249A.

¹⁴⁹ Λόγος 30, 1, PG 36, 104C.

θεοῦ; (у почетку беше безузрочан, јер шта је узрок Бога?)¹⁵⁰ Такав, икономијски појам αἰτία је непримењив на Бога, односно на ипостас Сина у равни богословља. Зато га Григорије назива ἀναίτιος. Но, свакако, Син није ἀναίτιος када αἰτία означава теолошки појам, односно ипостас Оца од којег Син има биће. Као теолошки појам, ἀναίτιος се примењује на ипостас Оца: Εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀναίτιος... (Један Бог је безначалан, безузрочан...)¹⁵¹

1.4. Богословско-икономијски искази

У *Беседаи XLII* Свети Григорије, интересантно, описује три божанске личности повезујући богословско и икономијско значење ἀρχή: ἄναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, εἷς Θεός (безначално, начело и оно што је са начелом, један је Бог).¹⁵² Израз ἄναρχον односи се на ипостас Оца и има богословско значење. Израз ἀρχή се односи на ипостас Сина. У богословском смислу, ἀρχή се односи једино на ипостас Оца. Овде се односи на ипостас Сина у икономијском смислу, ἀρχή као творац. Синтаγμα τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς односи се на ипостас Духа Светога. Она може имати и богословско и икономијско значење. Дух је са Сином у богословском смислу, али и у икономијском смислу, Дух Сина чини Христом.

Овај Григоријев богословско-икономијски исказ могли бисмо упоредити и са горе цитираном његовом реченицом из *Беседе XXXIV*:

...Θεός, καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἴσταται, αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ, καὶ τελειοποιῷ· τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

Једино, што се у овој реченици сва ипостасна својства Тројице могу разумети и само икономијски. Свакако, ту мислимо у првом реду на израз αἰτίος, који се може разумети и у богословском и у икономијском смислу, док су изрази за Сина и Духа Светога искључиво икономијски.

У првој Григоријевој реченици ἄναρχον се не може разумети икономијски, као αἰτίος у другој. Јер, ако се ἄναρχον приписује Оцу у контексту његове особености у односу на Сина и Духа Светога, онда то може бити искључиво богословски појам. Израз ἄναρχον може

¹⁵⁰ Λόγος 29, 19; PG 36, 100A.

¹⁵¹ Ἐπι θεολογικά, 1; PG 37, 400A.

¹⁵² Λόγος 42, 15; PG 36, 476A.

имати и икономијско значење (ту би означавао нествореност као супротност створеном), али би се онда он односио на сва три лица Тројице а не само на Оца. Исто је и са изразом αἴτιος у његовом икономијском значењу. Друга два израза се поклапају у својим икономијским значењима. У првом ἀρχή за ипостас Сина исто је што и говор о творцу (δημιουργῷ) у другој. *Начело* (ἀρχή), дакле, има значење творца. Синтаγμα која се односи на Духа Светога τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, икономијски означава пневматолошку димензију христологије, те као таква има исто значење као израз *савршитељ* (τελειοποιῶ) у другој – Дух Свети прати Христа, чинећи га Христом који врши вољу Очевоу у Духу Светоме. Но, као што смо већ истакли, синтаγμα τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς може у односу на Духа Светога имати и своје богословско значење.

Као што видимо, Свети Григорије уме да комбинује богословска и икономијска својства Тројице, чак и онда када жели да нагласи њихову ипостасну посебност. У једној реченици ипостаси разликује тако што једној приписује њено богословско својство, а другој и трећој ипостаси њихова икономијска својства. Са друге стране, уме да буде и веома доследан и прецизан, да тако кажемо, те да лица Тројице разликује приписујући им својства искључиво у равни богословља:

αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχω, καὶ γεννήσει, καὶ προόδω γνωρίζομένην...¹⁵³

знати да је једна и иста природа божанства, познавана у безначалству, рођењу и произлажењу...

Свакако, све ово представља комплексност читања и разумевања богословља Светог Григорија. Комплексност, која захтева анализу суптилности у његовом богословском изражавању, иза којег (изражавања) се крију појмови које смо у овом делу рада покушали да осветлимо. Оно што можемо закључити јесте да изразе ἀρχή и αἰτία Свети Григорије користи у богословском и икономијском значењу. У богословском, искључиво као лично својство Оца. У икономијском као својство Сина или пак као својство Свете Тројице, да би њиме означио божанску творачку делатност.

¹⁵³ Λόγος 23, 11; PG 35, 1161C.

2. Тријадолошки појмови *principium* и *causa* код Светог Августина

2.1. Богословски и икономијски појам *principium*

Када су у питању еквивалентни изрази код Светог Августина, *principium* и *causa*, постоје извесне сличности али и разлике у односу на Григоријеве ἀρχή и αἰτία. Израз *principium* је еквивалент Григоријевом ἀρχή. Постоји и појмовна подударност, јер и Августин овај термин односи на два појма – богословски и икономијски. Но, слично као и код Светог Григорија и код Светог Августина ти појмови знају да буду испреплетани у једну мисаону целину. Тако, у петој књизи *De Trinitate*, говорећи о начелу (*principium*) Сина и Духа Светога, износи следећу егзегезу. Најпре поставља питање *начела* Сина и Духа Светога:

Ad se autem invicem in Trinitate si gignens ad id quod gignit principium est, Pater ad Filium principium est quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum Sanctum principium sit Pater, quoniam dictum est: De Patre procedit, non parva quaestio est. Quia si ita est, non iam principium ei tantum rei erit quam gignit aut facit, sed etiam ei quam dat.¹⁵⁴

Што се тиче међусобног односа у Тројици, ако је онај који рађа начело ономе кога рађа, Отац је начело Сину јер га је родио. Да ли је Отац начело и Духу Светоме, јер је речено: *Од Оца произлази*, није мало питање. Јер, ако је тако, онда [Отац] није начело само оне стварности коју рађа или ствара, већ и оне коју даје.

Прво што треба приметити јесте да је питање *начела* односно питање, унутар Свете Тројице, али и *ad extra*, према творевини, Бог је *начело* као творац. Питање *начела* као *односно* питање у Тројици Августин истиче на почетку овог пасуса. Његово истицање као „не мало питања“ то да је Отац *начело* и Духу Светоме, узроковано је аријанским питањем – ако је Отац начело и Духу Светоме, зашто онда и Дух није Син? Једна од Августинових интенција у овом одељку *De Trinitate* јесте и одговор на то питање.

Начело (*principium*) је однос Оца према друге две божанске личности, на два различита начина. Сина Отац *рађа* (*gignit*), а Дух Свети *произлази* (*procedit*) од Оца. Овде јасно *principium* препознајемо као богословски појам. Међутим, ипостасна својства Сина и

¹⁵⁴ *De Trinitate* V, 14.15; PL 42, 920.

Духа Светога, Син као онај којег Отац *рађа* и Дух Свети као онај којег Отац *даје*, не остају оба у оквиру богословског појма. Разликујући порекло Сина и Духа Светога од Оца, дајући тако аријанцима одговор на њихово поменуто питање, Августин ће у наставку рећи:

Exit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius quia neque natus est sicut Unigenitus.¹⁵⁵

Свакако, [Дух Свети] излази [од Оца] али не као рођен, већ као дан, те се зато не назива Сином јер није рођен као Јединородни.

Августин овде користи глагол *exeo* (излазити), који у контексту тријадологије има опште значење и обухвата „излажење“, то јест порекло Сина и Духа Светога од Оца. Односно, у ширем смислу, обухвата два начина „излажења“ Сина и Духа Светога од Оца. Та два начина чине да Син и Дух Свети имају различита ипостасна својства. Први је рођен (*natus*), а други је дат (*datus*). Довде имамо *principium* као богословски појам. Међутим, у наставку имамо прожимање богословља и икономије. Ипостасно својство Сина (*natus*) остаје у појму богословља. Међутим, ипостасно својство Духа Светога (*datus*) има јасан икономијски карактер. Две божанске ипостаси, Сина и Духа Светога, Августин ће даље разликовати на следећи начин:

Quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius, et ideo Filius Patris est, non et noster. Quod autem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit; itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus...¹⁵⁶

Оно што је од Оца рођено, када се каже Син односи се само на однос према Оцу. Због тога, он је очев, не и наш Син. Међутим, оно што је дато односи се и на оног који је дао и на оне којима је дао. Стога, Дух Свети није само очев и синов који су га дали, већ се назива и нашим који смо га примили...

¹⁵⁵ *De Trinitate* V, 14.15; PL 42, 921.

¹⁵⁶ *Ibid.*

Ово преплитање богословља и икономије у разликовању ипостаси Сина и Духа Светога имплицираће и два појма иза израза *principium*. Богословски појам *principium* видели смо на почетку анализе овог одељка. У њему Августин говори о једном *principium*-у, Оцу који рађа Сина и происходи Духа Светога. Међутим, икономијско својство Духа Светога *datus* (дат) извире из икономијског појма *principium*-а. Сагласно Јеванђељу, Дух Свети се шаље (даје) свету од Оца кроз Сина. У том, икономијском смислу, Отац и Син су *један principium* Духа Светога:

Si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium; ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium sicut unus Creator et unus Dominus.¹⁵⁷

Дакле, ако оно што се даје има за начело онога од кога се даје, јер не прима од другог то што од њега произлази, онда се може рећи да су Отац и Син начело Духа Светога. Али, не два начела, већ као што су Отац и Син један Бог и спрам творевине један Творац и један Господ, тако су и спрам Духа Светога једно начело; у односу на творевину Отац и Син и Дух Свети су једно начело, као што су и један Творац и један Господ.

Видљиво је да је својство Духа Светога *datus* икономијско, да представља *однос* према творевини (датост Светога Духа творевини). Отац и Син су, дакле, у икономијском смислу *једно начело (unum principium)* Духа Светога. Видимо да Августин јасно стоји у оквирима икономије јер на крају и Свету Тројицу означава као једно начело, мислећи на творачку делатност Бога. Овај одељак је веома важан за тему *Filioque*-а, коју ћемо анализирати у десетом поглављу рада, где ћемо испитати постоји ли и богословски појам *Filioque*-а код Светог Августина. То ће бити кључно да испитамо – да ли је, да га тако назовемо, потоњи западни, схоластички *Filioque* идентичан Августиновом или између њих ипак постоји кључна разлика – управо по питању схватања богословског и икономијског појма *principium*. У овом делу рада акценат стављамо на појашњење појма *principium*.

¹⁵⁷ *Ibid.*

Констатујемо да израз *principium* Августин примењује на Бога са два значења. Односно, да постоје два појма *principium*-а: богословски и икономијски.

Да бисмо још јасније осветлили ову нашу тезу, вратићемо се један корак уназад у Августиновом *De Trinitate*, у одељак који претходи горњем који смо анализирали:

Dicitur ergo relative Pater idemque relative dicitur principium... sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quae ab ipso sunt. Item dicitur relative Filius; relative dicitur et Verbum et Imago, et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur...

Et principium dicitur Filius... Creatorem se quippe ostendere voluit, cum se dixit esse principium, sicut et Pater principium est creaturae, eo quod ab ipso sunt omnia. Nam et creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum. Et ideo cum dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creaturae dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus Creator, sicut unus Deus.¹⁵⁸

Дакле, односно се каже Отац и исто тако се односно каже начело... Али, Отац се каже у односу на Сина, а начело у односу на све што је од њега [Оца]. Такође, Син се каже односно; односно се каже и Реч и Слика и у свим тим изразима се односи према Оцу...

Син се назива и начелом... Хтео је да се покаже као творац, када је рекао да је начело, као што је и Отац начело творевине, јер је све од њега. Наиме и творац се каже односно спрам творевине, исто као и господар спрам слуге. Зато, када говоримо и да је Отац начело и да је Син начело, не говоримо о два начела творевине, јер Отац и Син су спрам творевине заједно једно начело, као један Творац и као један Бог.

И овде је Августин концентрисан на икономијски појам *principium*-а. Тај појам детаљније појашњава као односи – однос Бога творца према творевини. Међутим, дефинисање *principium*-а као оног *од кога је све* обухвата и богословски појам. У том смислу, *principium* се приписује Оцу, као однос са Сином. Односно, богословски појам *principium*-а изједначава се са оним *бити Отац*:

Sed si non dicitur in se ipso nisi quod ad Filium dicitur, id est pater vel genitor, vel principium eius; si etiam gignens ei quod de se gignit, consequenter principium est...¹⁵⁹

¹⁵⁸ *De Trinitate* V, 13.14; PL 42, 920.

¹⁵⁹ *De Trinitate* VI, 2.3; PL 42, 924.

О њему самом [Оцу] се ништа не говори а да се не каже у односу на Сина, то јест Отац или родитељ, или његово [Сина] начело... Следствено, онај који рађа начело је ономе којег је родио.

У икономијском смислу пак, и Син се назива *principium*. И код Светог Августина Син ће бити тако назван *искључиво у икономијском смислу*. Овде поново видимо да Августин Оца и Сина, у икономијском смислу, назива *једним начелом* у односу на творевину и *искључиво у односу на творевину*, не никако *једно начело* Духа Светога у богословској равни. Том једном, икономијском начелу, свакако прибраја и Духа Светога:

non possumus negare etiam Spiritum Sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione Creatoris... Unum ergo principium ad creaturam dicitur Deus, non duo vel tria principia.¹⁶⁰

Не можемо негирати да се и Дух Свети исправно назива начело, јер га не одвајамо од називања Творцем... Бог је дакле спрам света једно начело, а не два или три начела.

Такође, у *In Evangelium Ioannis tractatus* Августин анализира богословски и икономијски појам *principium*. Због важних тријадолошких детаља, доносимо један дужи одељак из овог његовог списка:

Verba Domini nostri Iesu Christi quae habuit cum Iudaeis, ita moderans loquelam suam, ut caeci non viderent, et fideles oculos aperirent, quae hodie de sancto Evangelio recitata sunt, ista sunt: *Dicebant ergo Iudaei: Tu quis es? Quia dixerat supra Dominus: Nisi credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis vestris. Ad hoc ergo illi: Tu quis es? veluti quaerentes nosse in quem deberent credere, ne in suo peccato morerentur. Respondit dicentibus: Tu quis es? et ait: Principium, quia et loquor vobis. Si se dixit Dominus esse principium, quaeri potest utrum et Pater principium sit. Si enim Filius principium est qui habet Patrem, quanto facilius intellegendus est Deus Pater esse principium, qui habet quidem Filium cui Pater sit, sed non habet de quo sit? Filius enim Patris est Filius, et Pater utique Filii Pater est: sed Deus de Deo Filius dicitur, lumen de*

¹⁶⁰ *De Trinitate* V, 13.14; PL 42, 920.

lumine Filius dicitur: Pater dicitur lumen, sed non de lumine; Pater dicitur Deus, sed non de Deo. Si ergo Deus de Deo, lumen de lumine principium est; quanto facilius intellegitur principium lumen de quo lumen, et Deus de quo Deus? Videtur itaque absurdum, carissimi, ut Filium dicamus principium, et Patrem principium non dicamus.¹⁶¹

Беседа Господа нашег Исуса Христа коју је одржао Јудејима, то како је обликовао свој говор, да слепи не видеше а да се очи верујућих отвараше, јесу ове [речи] које су данас прочитане из светог Јеванђеља: *Тада му рекоше Јудеји: Ко си ти?* (Јн 8, 25) Пошто им је изнад (Јн 8, 24) Господ рекао: *Ако не поверујете да ја јесам, помрећете у гресима својим.* Дакле, због овога је оно [питање]: *Ко си ти?*, као да траже да сазнају у кога треба да верују, да не би помрли у својим гресима. Онима који су га питали: *Ко си ти?* одговорио је и рекао: **Почетак [principium, начело], што вам и кажем.** (Јн 8, 25) Ако је за себе рекао да је **почетак**, то се може испитати да ли је и Отац такође **почетак**. Наиме, ако је Син који има Оца **почетак**, колико је више разумљиво да Бог Отац јесте **почетак**, он који има Сина коме је Отац, а нема никог од кога је сам? Јер, Син јесте Син Очев и Отац је заиста Отац Сину: зато се Син назива Бог од Бога и светлост од светлости. Отац се назива светлост, али не од светлости; Отац се назива Бог, али не од Бога. Дакле, ако је Бог од Бога и светлост од светлости **почетак**, колико се онда лакше разуме као **почетак** светлост од које је светлост и Бог од којег је Бог? Види се, љубљени, да је апсурдно да називамо Сина **почетком**, а да Оца не називамо **почетком**.¹⁶²

Sed quid agemus? numquid duo erunt principia? Cavendum est hoc dicere. Quid ergo? si et Pater principium et Filius principium, quomodo non duo principia? Quomodo dicimus Patrem Deum et Filium Deum, nec tamen dicimus duos deos. Nefas est enim dicere duos deos, nefas est dicere tres deos: et tamen qui Pater est, non est Filius; qui Filius est, non est Pater: Spiritus autem sanctus Patris et Filii Spiritus, nec Pater est nec Filius. Quamvis ergo, sicut aures catholicae sunt eruditae in gremio matris Ecclesiae, nec ille qui est Pater sit Filius, nec ille qui est Filius sit Pater, nec Spiritus sanctus Patris et Filii sit vel Filius vel Pater, tres deos tamen esse non dicimus: quamvis de singulis si quaeratur, necesse est de quocumque interrogati fuerimus, Deum esse fateamur.¹⁶³

Шта ћемо онда, хоће ли бити два **почетка**? Треба бити опрезан када се ово говори. Дакле, ако је и Отац **почетак** и Син **почетак**, како онда нису два **почетка**? Исто онако као што

¹⁶¹ *In Evangelium Ioannis tractatus XXXIX, 1; PL 35, 1682.*

¹⁶² Наглашавање текста у преводу је наше.

¹⁶³ *In Evangelium Ioannis tractatus XXXIX, 1; PL 35, 1682.*

називамо Оца Богом и Сина Богом, а ипак не говоримо да су два бога. Наиме, безбожно је говорити да су два бога, безбожно је говорити да су три бога, а опет онај који је Отац, није Син; онај који је Син, није Отац; Дух Свети пак који је Дух Оца и Сина, није ни Отац ни Син. Дакле, као што су то католичанске уши научене [да слушају] у крилу мајке Цркве, иако онај који је Отац није Син, онај који је Син није Отац, нити је Дух Свети Оца и Сина Отац или Син, ипак не кажемо да су три бога; иако је, ако се питање постави о њима појединачно, о којем год од њих [тројице] да будемо питани, неопходно да [конкретну личност] исповедамо да је Бог.

Et absurda ista videntur hominibus solita trahentibus ad insolita, visibilia ad invisibilia, creaturam comparantibus Creatori. Interrogant enim nos aliquando infideles et dicunt: Patrem quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Filium quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Spiritum sanctum quem dicitis, Deum dicitis? Respondemus: Deum. Ergo, inquirunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus tres sunt dii? Respondemus: Non. Turbantur, quia non illuminantur: cor clausum habent, quia clavim fidei non habent. Nos ergo, fratres, fide praecedente, quae sanat oculum cordis nostri, quod intellegimus, sine obscuritate capiamus; quod non intellegimus, sine dubitatione credamus: a fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus. Deus est Pater, Deus est Filius Deus est Spiritus sanctus: et tamen Pater non est qui Filius, nec Filius est qui Pater, nec Spiritus sanctus Patris et Filii Spiritus aut Pater est aut Filius. Trinitas unus Deus: Trinitas, una aeternitas, una potestas, una maiestas; tres, sed non dii. Non mihi calumniator respondeat: Quid ergo tres? Si enim tres, ait, oportet dicas quid tres. Respondeo: Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ecce, inquit, tres dixisti; sed quid tres exprime. Imo tu numera: nam ego compleo tres, cum dico, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Id enim quod Pater ad se est, Deus est; quod ad Filium est, Pater est: quod Filius ad seipsum est, Deus est; quod ad Patrem est, Filius est.¹⁶⁴

Ово изгледа абсурдно оним људима који тумаче непознато познатим, невидљиво видљивим, поредећи творевину са Творцем. Наиме, понекад нас неверујћи испитују и говоре: Како називате Оца, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Како називате Сина, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Духа Светога како називате, називате ли га Богом? Одговарамо: [називамо га] Богом. Дакле, кажу они, онда су Отац и Син и Дух Свети три бога? Одговарамо: Не. Збуњују се они који нису просвећени; имају закључано срце они који немају кључ вере. Нас дакле, браћо, нека води вера која исцељује

¹⁶⁴ *Ibid.*, 1682-1683.

око нашег срца, да оно што схватамо прихватамо без нејасноћа, а оно што не схватамо да без сумње верујемо; да не одступамо од темеља вере, како бисмо стигли до врха савршености. Бог је Отац, Бог је Син, Бог је Дух Свети; а опет Отац није ко је Син, Син није ко је Отац и Дух Свети, Дух Оца и Сина није нити Отац, нити Син. Тројица је један Бог. Тројица је једна вечност, једна сила, једно величанство; три, али не богова. Нека ми сплеткарош не одговара: Чега је онда три? Јер, ако су троје, каже он [сплеткарош], дужан си да кажеш троје чега? Одговарам: Отац и Син и Свети Дух. Ето, каже [сплеткарош], изговорио си троје, али опиши шта су троје. Ти их наброј [шта су]; ја завршавам са [набрајањем] троје када кажем Отац и Син и Дух Свети. Јер Отац је Бог гледано по себи [=суштина, шта раван бића], а у односу на Сина је Отац; Син је гледано по себи Бог, а у односу на Оца је Син.

Ista quae dico potestis de similitudinibus agnoscere quotidianis. Homo et alter homo, si ille sit pater, ille filius; quod homo est, ad seipsum est; quod pater est, ad filium est: et filius quod homo est, ad seipsum est; quod autem filius est, ad patrem est. Pater enim nomen est dictum ad aliquid, et filius ad aliquid: sed isti duo homines sunt. At vero Pater Deus ad aliquid est Pater, id est ad Filium; et Filius Deus ad aliquid est Filius, id est ad Patrem: sed non quomodo illi duo homines sunt, sic isti duo dii. Quare hoc non ita est ibi? Quia illud aliud, hoc autem aliud est: quia illa divinitas est. Est ibi aliquid ineffabile, quod verbis explicari non possit, ut et numerus sit, et numerus non sit. Videte enim si non quasi apparet numerus, Pater et Filius et Spiritus sanctus Trinitas. Si tres, quid tres? Deficit numerus. Ita Deus nec recedit a numero, nec capitur numero. Quia tres sunt, tamquam est numerus: si quaeris quid tres, non est numerus. Unde dictum est: *Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus*. Ubi cogitare coeperis, incipis numerare: ubi numeraveris, quid numeraveris non potes respondere. Pater, Pater est; Filius, Filius est; Spiritus sanctus, Spiritus sanctus est: quid sunt isti tres, Pater et Filius et Spiritus sanctus? Non tres dii? Non. Non tres omnipotentes? Non. Non tres mundi creatores? Non. Ergo omnipotens Pater? Omnipotens plane. Ergo et Filius non omnipotens? Plane et Filius omnipotens? Ergo et Spiritus sanctus non omnipotens? Et ipse omnipotens. Tres ergo omnipotentes? Non; sed unus omnipotens. Hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt. Quia enim Deus Pater ad se est Deus simul cum Filio et Spiritu sancto, non sunt tres dii; quia ad se est omnipotens simul cum Filio et Spiritu sancto, non sunt tres omnipotentes: quia vero non ad se est Pater, sed ad Filium; nec Filius ad se est, sed ad Patrem; nec Spiritus ad se,

in eo quod dicitur Spiritus Patris et Filii; non est quid dicam tres, nisi Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum, unum omnipotentem. Ergo unum principium.¹⁶⁵

Ово што говорим може се спознати помоћу уобичајених аналогича. Човек и други човек, ако је један отац, други је син; то што је човек, јесте по себи; то што је отац јесте у односу на сина. И син који је човек, јесте [човек] по себи, а син је у односу на оца. Јер, име отац казано је односно, као и син; али, ово су два човека. Истина, Бог Отац је односно Отац, то јест у односу на Сина. И Бог Син је односно Син, то јест у односу на Оца. Али, они нису два бога као што су оно два човека. Зашто то овде није тако? Зато што је оно једно а ово пак друго [=људи су једна стварност а Бог друга стварност], јер ово [друго] је божанство. То друго је неизрециво, оно које речи не могу разјаснити, да и јесте број и да није број. Наиме, погледајте да ли се не појављује број: Отац и Син и Дух Свети, Тројица. Ако су троје, чега је троје? [Овде] нестаје број. Тако Бог нити измиче од броја, нити се схвата бројем. Зато што јесу троје, зато постоји и број; ако питаш чега троје, нема броја. Зато је речено: *Велики је Господ наш и велика је крепост његова и мудрости његовој нема броја.* (Пс 147, 5). Када почнеш промишљати, почињеш да бројиш; када набројиш, шта си набројао не можеш да одговориш. Отац јесте Отац; Син јесте Син; Дух Свети јесте Дух Свети; шта су то троје, Отац и Син и Дух Свети? Нису ли три бога? Нису. Нису три свемоћна? Нису. Нису три творца света? Нису. Да ли је онда Отац свемоћан? Јасно је да јесте. Да ли онда Син није свемоћан? Јасно је да је и Син свемоћан. Да ли онда Дух Свети није свемоћан? И он је свемоћан. Онда су три свемоћна? Нису, већ је један свемоћан. Број се уводи само у ономе што су у међусобном односу, а не у ономе што су по себи [=не у суштинској равни бића]. Бог Отац јесте Бог, гледано по себи [=у суштинској равни бића], заједно са Сином и Духом Светим и зато нису три бога [=постоји јединство и недељивост божанске суштине у Тројици]. Отац је и свемоћан заједно са Сином и Духом Светим, зато нису три свемоћна. Јер, заиста Отац није Отац у односу на себе [=у суштинској равни бића, дакле Отац није име за божанску суштину] већ у односу на Сина; нити је Син у односу на себе Син, већ у односу на Оца; нити је Дух Свети у односу на себе Дух Свети, већ по ономе што се назива Дух Оца и Сина. Немам како да назовем троје, осим Оцем и Сином и Духом Светим, једним Богом, једним свемоћним. Дакле и једним **почетком**.¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Ibid.*, 1683.

¹⁶⁶ Речи у заградама су наше појашњење.

Навели смо овај подужи одељак из Августиновог *In Evangelium Ioannis tractatus* желећи да приближимо контекстуалност Августинове тријадологије, сматрајући да та контекстуалност често бива ускраћена у кратким цитатима на које смо се у раду позивали, а да је управо она јако важна. Важна, како би се осетио дух и смисао Августинове тријадологије. У овом ширем одељку налази се много тога што управо приближава поменути контекстуалност – дух и смисленост Августиновог промишљања. Овде је тријадологија, говор о божанским личностима, односима унутар Тројице; однос према аналогијама, употреба аналогије (двојица људи, а не искључиво један човек, што се Августину често приписује, као аналогија односа Отац-Син), однос апофатичног и катафатичног у тријадологији и за нас на овом месту најинтересантније – питање богословског и икономијског појма *principium*. Овде јасно Августин Свету Тројицу назива *једним начелом (почетком)* у икономијском смислу.

Комплексност егзегезе Августинове тријадологије, као што ћемо и даље видети, огледа се у томе што се иза истоветних израза налазе различити односни појмови – богословски и икономијски. Пажљива анализа Августиновог текста указује нам да Августин разликује та два кључна односа – однос између божанских личности *ad intra* (богословска Тројица) и однос Бога творца према творевини (икономијска Тројица). Међутим, Августинови изрази који означавају те две врсте односа често су истоветни. Као такви, умеју да буду исувише уопштени, што отежава уочавање разлике између поменутих богословских и икономијских појмова у тријадологији. Делом, ту проблематику у егзегези, преплитање богословских и икономијских појмова, учили смо и код Григорија Богослова. Ипак, Григорије нам, по нашем утиску, пружа већу прецизност израза и лакшу уочљивост богословско-икономијских појмова у тријадологији. То и саме појмове чини ужим и одређенијим, а тиме и тријадолошку егзегезу мање комплексном.

Видели смо да Августин Бога Оца назива *начелом*, као оног *од кога је све*. У овом широком појму *principium*-а Августин обухвата и богословску и икономијску раван. Под *omnia* (све) Августин подразумева и да су Син и Дух Свети *од Оца*, али и да је творевина *од Оца* као творца. Тако, Отац као *principium* је онај *qui gignit* (који рађа), *qui dat* (који даје) и *qui facit* (који ствара).¹⁶⁷ Ово Августин детаљно појашњава и ту нам помаже да у том општем изразу *од Оца*, препознамо два појма *principium*-а: богословски и икономијски.

¹⁶⁷ *De Trinitate* V, 14.15; PL 42, 920.

Међутим, Августин ће и за Сина имати истоветан израз¹⁶⁸, али иза тог израза налази се само икономијски појам *principium*-а. Син је *principium* свега (*omnia*), али овде *omnia* значи *свега створеног*:

Quia igitur unum est Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt.¹⁶⁹

Једна је Реч Божија, кроз коју је све постало, која је непроменљива истина где се начално [архетипски], у јединству и непроменљиво налази [јесте] све [створено]. Не само оно што сада јесте у овој свеукупној твари, већ и оно што је било и што ће бити.

Овде, између осталог срећемо прилог *principaliter*, који се односи на *Verbum Dei* (Реч Божију), другу ипостас Свете Тројице, као *начело* или *архетип* које у себи садржи, платонски речено, јединствено мноштво јестастава створених бића, као њихова онтолошка утемељења. Другим речима, ипостас Сина Божијег је *principium* или архетип, који у себи обједињује мноштво *principium*-а створених бића. У том смислу, Августин ће за Бога рећи да је *principium rerum* (начело ствари),¹⁷⁰ односно да *unum...omnium rerum esse principium* (једно је начело свих ствари)¹⁷¹ и то једно начело је Бог.

Разлика два појма *principium*-а видљив је и у онтолошком односу *principium*-а и онога што је *од њега*. Док у богословском појму, *principium* као односни појам, производи другост у *ко равни* бића, а суштинска раван остаје једна и иста, у икономијском појму *principium* се у апсолутном онтолошком смислу разликује од онога што је *од њега*. Тај други, икономијски појам *principium*-а Августин ће означавати и изразом *causa* (узрок).

¹⁶⁸ Подсетимо се да смо код Григорија имали сличну синтагму: ἀρχὴ τῶν ὄλων, коју је Григорије приписао ипостаси Сина у икономијској равни.

¹⁶⁹ *De Trinitate* IV, 1.3; PL 42, 888.

¹⁷⁰ *De civitate Dei* VIII, 6; PL 41, 232.

¹⁷¹ *De civitate Dei* XI, 23.1; PL 41, 336.

2.2. Икономијски појам *causa*

Израз *causa* Августин употребљава са два значења. Примењено на Бога, *causa* означава његову творачку делатност. Дакле, Бог је *causa* творевини. Божанску вољу да створи свет Августин ће назвати *првим и највишим узроком*:

...videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei...¹⁷²

...није могуће видети узрок узвишенији од свих других, то јест вољу Божију...

...voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum.¹⁷³

...воља Божија је први и највиши узрок свих телесних врста и покрета.

Израз *causa*, примењен на Бога, означава исти, икономијски појам као и *principium*. Међутим, док израз *principium* може означавати и богословски појам, израз *causa* Августин неће користити са тим значењем. Дакле, израз *causa* примењен на Бога има искључиво икономијско значење и представља Бога као *узрок* или *начело* постојања творевине. У том смислу се разликује од Григоријевог αἰτία, који, видели смо, Свети Григорије користи и у богословском и у икономијском смислу. Свети Августин пак неће рећи да је Отац *causa* Сина, већ да је његов *principium*. Дакле, док су код Григорија ἀρχή и αἰτία синоними и у богословском и у икономијском појму, код Августина су *principium* и *causa* синоними само у равни икономијског појма.

О разлогу овакве употребе два израза могли бисмо дознати од Томе Аквинског. У *Разговору са православнима и муслиманима* он истиче три разлога зашто латинска пракса не користи израз *causa* везано за Бога Оца, попут грчког αἰτία:

Код Латина, свакако, није уобичајено рећи да је Отац узрок [*causa*] Сина или Духа Светога, него само да је начело [*principium*] или зачетник [*auctor*]. И то због три разлога.

¹⁷² *De Trinitate* III, 2.7; PL 42, 871.

¹⁷³ *De Trinitate* III, 4.9; PL 42, 873. Уп. и одељак 9.19, у којем се поново среће синтагма *prima et summa causa*.

Прво, ...увек налазимо да је тај [узрочник] по суштини различит од онога чему је узрок. И зато, да се не би схватило како је Син друге суштине од Оца, не практикујемо да кажемо да је Отац узрок Сина, него се пре служимо оним изразима који означавају порекло с неком једносушношћу, као што су извор, глава и сл.

Друго, јер код нас узроку одговара последица. Зато не кажемо да је Отац узрок како неко не би разумео да је Син створен...

Треће, јер о божанским стварима човек не сме олако говорити другачије него што говори Свето Писмо. А Свето Писмо Оца назива начелом [*principium*], како се види из Јн 1,1...¹⁷⁴

Овакво образложење нисмо нашли код Светог Августина, али јесмо овакву праксу употребе израза *causa* везано за Бога. Бог је *causa* творевине, али у равни унутартројичних односа, примењено на ипостас Оца, Августин не употребљава овај израз. Додуше, у *De Trinitate* смо наишли на употребу израза *causa* у равни богословља,¹⁷⁵ али у контексту појашњења односа својства мудрости и ипостаси Оца. Свакако, то „својство“ је у вези и са ипостаси Сина који је „мудрост Очева“. Ипак, оно што је суштина, Августин Оца неће назвати *узроком (causa)* Сина, већ његовим *начелом (principium)*.

Са друге стране Бог као творац јесте *prima et summa causa* (први и највиши узрок) творевине. С тим у вези стоји као конзистентно појашњење Аквинског да *causa* за последицу свог узроковања има суштинску другост. Примењено на Бога, овакав појам *causa* опстаје код Светог Августина. Међутим, не можемо рећи да овакав појам *causa* код Августина опстаје као општи појам.

Августин израз *causa* употребљава и у означавању стварности унутар створеног света. Унутар створеног света, за којег Августин каже да је *бременит узроцима рађајућих бића (mundus gravidus est causis nascentium)*, а Бога назива њиховим *стожером (corde)*,¹⁷⁶ ти *узроци*, као својеврсна семена начела бића, производе другост, али не и у суштинској равни. Због тога, што се тиче Светог Августина и његове праксе употребе израза *causa*, горње објашњење Томе Аквинског опстаје само по питању означавања богословског појма, односно Оца у унутартројичним односима. Примењено на Бога, *causa* у односу на оно што

¹⁷⁴ *Contra errores Graecorum*, I; IntRes: <http://www.corpusthomicum.org/oce.html> (Приступ 10.07.2017.); Превод Августина Павловића: Тома Аквински, *Razgovori sa pravoslavnima i muslimanima*, Zagreb: Globus, Nakladni zavod, 1992, 146-147. (Превод смо сравнили са изворником и незнатно га изменили, прилагођавајући га духу српског језика.)

¹⁷⁵ *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 935-936.

¹⁷⁶ *De Trinitate* III, 9.16; PL 42, 877-878.

је *узроковано* стоји као апсолутна онтолошка другост и различитост. Из тог разлога тај израз може означавати само Бога у икономијској равни, као творца. Међутим, у односима унутар суштине створеног света, израз *causa* функционише идентично као αἰτία код Светог Григорија. То значи да оно што је *узроковано* није (необходно) и друге суштине у односу на узрок.

Коначно, ако упоредимо изразе Светог Григорија и Светог Августина, однос изрази у тријадологији би био следећи. Изрази ἀρχή и *principium* се у појмовном смислу апсолутно поклапају. Оба изрази у употреби двојице отаца примењују се на Бога у две равни – у равни богословља и у равни икономије. У равни богословља, ἀρχή и *principium* означавају ипостас Оца, у односу на друге две ипостаси. У равни икономије, ἀρχή и *principium* означавају засебно сваку божанску ипостас, али и Свету Тројицу у целини. Примењено на конкретну божанску ипостас ἀρχή и *principium* означавају посебност творачке делатности – од којег (Оца), кроз којег (Сина) и у којем (Духа Светога) се одвија јединствени божански, творачки акт. Ту јединственост оци изржавају тако што Свету Тројицу називају *једним начелом* творевине.

Изрази αἰτία и *causa* поклапају се само у равни икономије. У равни богословља, Свети Григорије ће равноправно са изразом ἀρχή за ипостас Оца користити и израз αἰτία. Свети Августин ће у тој равни за ипостас Оца везати искључиво израз *principium*.

3. Појам слободе и појам начела и узрока

Како богословски, тако и икономијски појам начела и узрока увек представља личност, односно личности. У богословском појму ἀρχή/αἰτία или *principium* јесте личност Оца. У икономијском појму, свака од три божанске личности је ἀρχή или *principium*, односно αἰτία или *causa* творевине, али ипак је Света Тројица један (а не три) ἀρχή или *principium*, односно αἰτία или *causa*. Јединствени божански творачки акт се у синергији (Августиново *cooperatio*) разликује – од Оца, кроз Сина, у Духу Светоме.

3.1. Појам слободе унутар богословског и икономијског појма начела и узрока

Будући да су ἀρχή или *principium*, односно αἰτία или *causa* одређени као личносни, поставља се питање појма слободе унутар наведених богословских и икономијских појмова. Односно, појам слободе у божанском, унутартројичном одношењу Оца као начела или узрока према Сину и Духу Светоме и појам слободе у божанском творачком акту.

Питање слободе, као есенцијално за појам личности, заузима важно место у савременој православној егзезезези. У њој истакнуто место припада, са правом названом, највећем савременом православном теологу, мирополиту Јовану Зизијуласу. Ставови који су релевантни за наше питање у овом делу рада, митрополит је изнео у својој студији „Отац као узрок“.¹⁷⁷ На ову студију ћемо се у анализи позивати, јер митрополит у њој, између осталог, наводи и тумачи ставове Светог Григорија Богослова.

Став који нам је суштински важан и са којим ћемо започети и нашу анализу овог питања, јесте митрополитово довођење у везу појма αἰτία у тријадологији са слободом. Такав однос појма αἰτία и слободе митрополит види управо код Светог Григорија Богослова:

...како то Григорије Назијанзин поставља, Тројица су *покрет* од једнога ка тројици („Монада покренута ка тријади“, пише он), што сугерише да је Један, тј. Отац, *узроковао* друге две личности да буду засебне ипостаси...пре и мимо времена...на личном плану, а не на плану οὐσία, што укључује слободу и љубав: нема принуде или нужности у овој врсти узрокованости, а како би то био случај на плану суштине.¹⁷⁸

Овде нас занима веза слободе и две равни бића, личности и суштине, у самом појму начела или узрока. Свети Григорије се овим питањем бави у својој *Трећој теолошкој беседи*. Два места из те беседе су кључна и њих ћемо анализирати.

Прво, Григорије говори највероватније против неоплатонске тријаде. На самом почетку беседе, у контексту већ добро нам познатог места где говори о божанској монархији, односно о монади која се од искони покренула ка дијади и зауставила на тријади, Григорије ће у наставку рећи:

¹⁷⁷ Студија је интегрални део, треће поглавље, митрополитових књига *Заједница и другост*, 121-164.

¹⁷⁸ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, стр. 127.

ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελὼν πάντη τῶν ὀρωμένων. οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατήρ τις ὑπερέρρη, σαφῶς οὕτωςι λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ· μὴ ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἤκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον. διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσαγάγομεν, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὥς πού φησιν αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ λόγος.¹⁷⁹

Он [Отац] је родитељ и исходитељ, кажем пак [да је то] бестрасно, безвремено и бестелесно: њих [Сина и Духа Светога] дакле [родитељ и исходитељ], од којих је један род, а други исхођење, или не знам како би се то другачије рекло, само нек се одстрани све видљиво. Јер, нећу се охрабрити да говорим о преливању добра, као када се препуни ћуп, што се усудио да говори неки од грчких философа, који је философирао о првом и другом узроку.¹⁸⁰ Ми пак не уводимо рођење које би било невољно [усиљено], попут природног излучивања које се тешко задржава, што је нешто што најмање заслужује наше поимање божанства. Због тога, утврђујући се унутар наших граница уводимо [у наше учење] нерођеног, рођеног и од Оца исходећег, као што негде каже и сам Бог и Логос.

Кључни термин у овом Григоријевом појашњењу је ἀκούσιον.¹⁸¹ Односи се на личност и означава невољно деловање (које је неспојиво са личносношћу).¹⁸² Конкретно речено, Григорије тврдњом да у говорењу о монади која се од искони покренула не уводи *невољно рођење* (ἀκούσιον τὴν γέννησιν) дефинише божанско ἀρχή или αἰτία као личност. Тако, монада, односно ἀρχή је γεννήτωρ καὶ προβολεύς, ипостас Оца. Дакле, ἀρχή као личност Григорије доводи у везу, тачније повезује са слободом. То говори да је божанско ἀρχή вољно екстатично биће, личност и овде Григорије прави отклон у односу на неоплатонску екстатичност или преливање безличног Једног. Ту безличну природу, да је тако назовемо, суштину која постоји *per se*, Григорије везује за невољност, односно за природну нужност.

¹⁷⁹ Λόγος 29, 2; PG 36, 76C.

¹⁸⁰ Вероватно се ради о Порфирију. Свети Августин такође помиње његово учење о два, односно Платиново учење о три начела: *De civitate Dei* X, 24; PL 41, 300.

¹⁸¹ У свом повезивању слободе са појмом αἰτία, на овај Григоријев израз позива се и митрополит Зизијулас, *Заједница и другост*, 139.

¹⁸² G.W.H. Lampe, „ἀκούσιος“, *A Patristic Greek Lexicon*, 64.

Овде бисмо истакли два веома важна момента. Прво, питање значења паритета личност-слобода и природа-нужност. Овај паритет приметно је заступљен у егзегези митрополита Зизијуласа. Говорећи о αἰτία као личном узроку, митрополит ће рећи:

Ова узрокованост, упорни су Капдокијци, одиграва се... на ипостасном или личном плану, а не на плану οὐσία, што укључује *слободу* и *љубав*: нема принуде или нужности у овој врсти узрокованости, а како би то био случај да се рађање Сина и исхођење Духа одиграло на плану суштине.¹⁸³

Паритет личност-слобода и природа (суштина)-нужност заиста постоји у горњем Григоријевом тумачењу. Тај паритет, мишљења смо, код Григорија има следеће значење. Он се не односи на две равни бића у тријадологији, личност и суштину, већ на два различита поимања бића. Са једне стране је личност, као односни идентитет – ипостас са *својом суштином или природом*. Дакле, не никако апстрахована *ко раван* бића, већ *ипостасно биће* које има своје две равни. Са друге стране је онтолошки монизам, *безлична суштина или природа*, Једно *per se*. У том паритету два различита схватања бића (хришћанско и неоплатонско) постоји код Григорија и паритет слобода-нужност.

Слобода уткана у појам бића могућа је само уколико је биће личносно. Другим речима, уколико и сама суштина или природа јествује као садржај личности, а не *per se* као једина раван бића. Унутар тако схваћеног бића, које има своје две равни, своје *ко* и *шта*, личност и суштину, не постоји паритет слобода-нужност. Ипостазирана суштина, суштина као садржај личности не може бити довођена у везу са нужношћу. Везивање нужности за суштину могуће је једино ако биће представља суштина *per se*, дакле ако је онтологија искључиво усиолошка. Такође, не може се у појам личности уткати слобода као њен конституент без јасног позиционирања и суштине у том појму. Григоријев појам божанског ἀρχή или αἰτία, у који је уткана слобода као неизоставни конституент самог појма, управо то и подразумева, као што ћемо даље у раду видети.

Очево узроковање, као вољни, личносни акт, подразумева конституисање бића Тројице у обе равни – личне другости (тројичности) и једносуштности. У тај и такав појам бића уткана је и слобода, односно одсуство невољности (ἀκούσιον). Дакле, мишљења смо и

¹⁸³ J. Зизијулас, *Заједница и другост*, . 127-128.

ту бисмо били обатриви са изразом, иако се слажемо са тумачењем митрополита Зизијуласа, да се рађање Сина и исхођење Духа Светога „одиграва“ и „на плану суштине“ а да то ипак не значи одсуство слободе. Кажемо, обазривост је само у вези са изразом, који може да буде протумачен као дијалектика личност-слобода и суштина (природа)-нужност.¹⁸⁴ Јер, јасно је да митрополит Зизијулас не подразумева личност без суштине. Говорећи да је начело у Тројници личност Оца, митрополитова ограда од „на плану суштине“ представља ограду од бића схваћеног као „голе“ суштине као начела.¹⁸⁵ Таквом тумачењу, наравно, не бисмо имали шта да приговоримо, јер и у контексту отачког (кападокијског) времена таква једна онтологија (Отац=суштина) била је изазов у форми евномијанске саблазни.

Други важан моменат јесте појам саме слободе у божанском ἀρχή или αἰτία. Тај појам очигледно не може да се потврди нашим искуством. Дакле, прожет је извесном апофатиком. По природи ствари, наш ум функционише тако да када кажемо да неко неког слободно

¹⁸⁴ Ова „дијалектика“ је примећена у критици митрополитове мисли:

M.Volf, *After our Likeness*, Michigan: Grand Rapids, 1998, 73-123; D. Farow, „Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas“, у: D.H.Knight (ppp), *The Theology of John Zizioulas – Personhood and the Church*, Aldershot: Ashgate, 2007, 109-123; Н. Лудовикос, *Личност уместо благодати и наметнута другост – коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов 51/2010, 59-81.

¹⁸⁵ Овлаш читани митрополитови ставови могу да зазвуче као наведена спорна дијалектика: „...везивање божанске монархије у њеном онтолошком смислу за личност Оца, а не за божанску суштину...“, *Заједница и другост*, 35; „Ако другост има да буде онтолошки примарна, појам „једнога“ у Богу мора се односити на личност, а не на суштину.“, *Ibid*, 36; „...узрокованост...на личном плану, а не на плану *ousia*, што укључује слободу и љубав: нема принуде или нужности у овој врсти узрокованости, а како би то био случај да се рађање Сина и исхођење Духа одиграло на плану суштине.“, *Ibid.*, 127-128. Тако, Лудовикос ће ову дијалектику коментарисати на следећи начин: „За Зизијуласа Отац је један Бог Символа вере. Још једном у питању је слобода која се може потврдити једино уколико Отац „као личност а не суштина“ (у Зизијуласовом речнику то је начин да се супротставе природа/нужност и личност/слобода, чак и у Богу) „личносно а не усиолошки“ утемељује остале две личности.“ *Личност уместо благодати и наметнута другост – коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов 51/2010, 67.

Ми ипак овде констатујемо митрополитов став из књиге коју Лудовикос критикује, став који озбиљно доводи у питање основ наведене критике: „Божанска природа измиче онтолошкој нужности, будући конституисана или „ипостасирана“ кроз личност Оца...“¹⁸⁵, Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 38.

Ово последње јасно говори да у тријадологији, личност и суштина немају супротстављени паритет слобода-нужност, те да ова последња има својство нужности само онда ако представља искључиво усиолошку онтологију (где је суштина једна и једина равна бића). Митрополитово инсистирање на паритету личност-слобода речено је контексту тумачења отачког (кападокијског) реаговања на поистовећење Оца са божанском суштином: „However, the attachment of freedom to the substance of God would not prove to be satisfactory in view of Eunomius’ identification of divine substance with the person of the Father. In response to the Eunomian challenge the Cappadocian Fathers have made a clear distinction between the level of substance and that of the Trinity. The generation of the Son and the procession of the Spirit should not be referred to the substance of God but to the level of His personal or hypostatic existence: it was not the substance of God but the person of the Father that ‘caused’ the Trinitarian existence. By insisting on this the Cappadocian Fathers transferred the question of divine freedom from the level of substance to that of personhood: it is not the freedom of divine substance but the freedom of the Father that accounts for Trinitarian freedom.“ J. Zizioulas, „Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?“, у: G. Maspero, R. J. Wozniak (ppp), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, London–New York 2011, 193–207.

узрокује онда то подразумева претпостојање узрока у односу на узроковано. Другим речима, слобода се у нашем искуству показује као акцидент. Она није конституент нашег бића као односноности, јер је и наша односност такође акцидентална. То ће рећи, да је искуство нашег постојање искуство индивидуалности. Постојање претходи односима, па и самој слободи која се као акцидентална показује као слобода избора. Због тога, не можемо тврдити схватљивост појма бића које нам се открива у тријадологији, односно у појму божанског ἀρχή или αἰτία и слободе која је уткана у тај појам.¹⁸⁶

Појам слободе унутар богословског појма начела није различит само од нашег искуства слободе, већ и од појма божанске слободе на плану икономије. Божанско рађање и исхођење је личносни, слободан акт. Такође и божанско стварање света је личносни, слободан акт. Међутим, први појам слободе не укључује да „беше када не беше“ Сина или Духа Светога, док други појам не само да укључује да света некада није било, већ укључује и то да је могло бити да га уопште и не буде.¹⁸⁷ Овај други појам је ближи нашем искуству слободе. Међутим, он се никако не може поистовећивати са оним првим, богословским појмом слободе.

¹⁸⁶ Критике упућене митрополиту Зизијуласу, поготово критике његове студије „Отац као узрок“ на коју се овде позивамо, последица су, по нашем мишљењу, погрешног егзегетског приступа митрополитовој на тријадологији заснованој личносној онтологији. Наиме, критика речено управо свлачи у искуство створеног (палог). Митрополит је изгледа у праву када тврди да иза такве критике стоји оно што јесте искуство наше стварности – „скривени индивидуализам“, *Заједница и другост*, 135.

Усвајајући митрополитову егзегезу, сматрамо да још снажније треба инсистирати на моменту апофатике личносног постојања у тријадологији. Апофатичност личносноности у тријадологији, по нашем мишљењу, заиста је једна посебна апофатичност, помало и парадоксална. Једна права перихореза катафатике и апофатике. Биће нам је окривено, о њему можемо разложно да говоримо, али ипак не можемо рећи да је схватљиво. Управо из разлога што се наше схватање бића не може отргнути од искуства бића које имамо. Морамо бити обазриви чак и са нашим изразима Отац и Син. На неки начин, морамо их лимитирати у односу на појмовност коју означавају, јер та појмовност увек иде из искуства створеног. Појам „оца“ неизоставно подразумева, између осталог и личност мушког пола. Стога, појам, да би био применљив у тријадологији, захтева да буде знатно редукован. Заправо, захтева да буде негиран, апофатизован. Једино што у њему катафатичко остаје јесте да је начело или узрок другој божанској личности. Чак и та катафатичност схватљива је само аналогички, а аналогичке су увек, у мањој или већој мери, *несавршене*. Просто, Отац у тријадологији није отац нашег појма и искуства. Ако пажљиво читамо Светог Григорија, приметићемо да често напомиње, док појашњава тај појам божанског бића, да из ума треба избацити телесне појмове.

¹⁸⁷ Чини се да епископ Атанасије Јевтић није узео у обзир овда два појма слободе, те је зато критички реаговао, имплицитно и на ставове митрополита Зизијуласа: „Из Григоријевог текста и Максимовог тумачења јасно је: да теза неких савремених православних теолога о „рађању Сина вољом Оца“ није утемељена на Светим Оцима.“, *Патрологија* 2, 499.

3.2. Григоријева и Августинова полемика са аријанством

Аријанство је управо правило такву грешку. О томе нам говори Свети Григорије на другом месту у својој *Трећој теолошкој беседи*. Григоријева полемика је ту мало подужа па ћемо навести само суштинске делове текста беседе. Најпре, Григорије износи аријанско, да га тако назовемо, замка питање:

οἶον δὲ αὐτῶν κάκεῖνο, ὡς λίαν δύσερι καὶ ἀναίσχυντον· βουλευθεῖς, φασί, γεγέννηκε τὸν υἱόν, ἢ μὴ βουλόμενος. εἶτα δεσμοῦσιν, ὡς οἶονται, ἀμφοτέρωθεν ἄμμασιν, οὐκ ἰσχυροῖς, ἀλλὰ καὶ λίαν σαθροῖς. εἰ μὲν γὰρ οὐ θέλων, φασί, τετυράννηται. καὶ τίς ὁ τυραννήσας; καὶ πῶς ὁ τυραννηθεὶς θεός; εἰ δὲ θέλων, θελήσεως υἱὸς ὁ υἱός· πῶς οὖν ἐκ τοῦ πατρὸς; καὶ καινὴν τινα μητέρα τὴν θέλησιν ἀντὶ τοῦ πατρὸς ἀναπλάττουσιν.¹⁸⁸

Шта је следеће њихово [аријанско], што је врло свађалачко и бесрамно: Сина је, кажу, [Отац] родио вољно или невољно. Онда нас, по њиховом мишљењу, свезују конопцима са обе стране. Али, [конопци] нису јаки, већ врло слаби. Ако је, кажу, невољно онда је био приморан. Шта је оно што га је приморало? И како је онај који је приморан Бог? Ако је пак вољно, Син је Син воље. Како је онда од Оца? И ту формирају неку нову његову мајку, вољу на место Оца.

Григоријева полемика са аријанством је позната Августину. Структура његовог излагања у петнаестој књизи *De Trinitate* поклапа се са структуром излагања у Григоријевој беседи, тако да има основа тврдити да се Августин позива на Григорија.¹⁸⁹ Због тога ћемо упоредо са текстом Григоријеве беседе пратити и Августинов текст из *De Trinitate*.

Аријанско замка питање које је навео Свети Григорије, Свети Августин приписује Евномију и његовим ученицима и појашњава поенту тако постављеног питања. Августин ће ову полемику анализирати у контексту учења да је Син једносуштан са Оцем, односно да је „из супстанције (суштине) Оца“, а што су евномијевци негирали:

¹⁸⁸ Λόγος 29, 6; PG 36, 80C.

¹⁸⁹ Мада, ово не можемо засигурно да тврдимо, јер ову полемику налазимо и код Августиновог учитеља, Светог Амвросија Миланског: *De Fide* IV, 9.102-109; PL 16, 637-и даље. Свети Амвросије износи идентичну аргументацију као и Свети Григорије, користећи чак и сличну аналогију светлости и сјаја (*lux et splendor*, код Григорија је сунце и светлост). Најреалније је претпоставити да је Августин ову полемику пронашао у делу свог учитеља. Ипак, стекли смо утисак да ток Августиновог текста у *De Trinitate* пре прати ток Григоријевог излагања. Но, како год, Августин брани исте позиције које бране Амвросије и Григорије.

Quocirca ridenda est dialectica Eunomii, a quo Eunomiani haeretici exorti sunt: qui cum non potuissent intellegere, nec credere voluissent, unigenitum Dei Verbum, per quod facta sunt omnia, Filium Dei esse natura, hoc est, de substantia Patris genitum; non naturae vel substantiae suae sive essentiae dixit esse Filium, sed filium voluntatis Dei, accidentem scilicet Deo volens asserere voluntatem qua gigneret Filium: videlicet ideo quia nos aliquid aliquando volumus, quod antea non volebamus; quasi non propter ista mutabilis intellegatur nostra natura, quod absit ut in Deo esse credamus.¹⁹⁰

Због тога је смешна дијалектика Евномија, од којег су произишли јеретици евномијевци. Будући да није могао да разуме, нити је хтео да верује, да је јединородни Логос Божији, кроз којег је све постало, Син Божији по природи, то јест, рођен из супстанције [суштине] Оца, говорио је да Син није његове [Очеве] природе или супстнције или есенције, већ син воље Божије. Засигурно, желећи тиме да Богу вољу којом рађа Сина постави као акцидент. То се очигледно дешава када ми нешто хоћемо, што пре тога нисмо хтели; као да се управо зато наша природа не схвата као променљива и далеко било да верујемо да је тако и у Богу.

Видимо да је темељна намера аријанског питања одбрана њиховог учења да Син није једне суштине са Оцем. Другим речима, да је Син створен и да „беше када не беше“ Сина. Важно је приметити да се овде не ради о томе да оци споре вољно рађање Сина, као што ћемо даље и видети, већ о томе да споре то што се воља поставља на место акцидента. Односно, поставља се ван бића, као нешто што је накнадно и у том смислу, видећемо даље, Григорије ће о таквој вољи говорити као о неком посреднику између Оца и Сина, што не може бити прихватљиво. „Далеко било да верујемо да је тако и у Богу“, каже Августин. Ово је речено са смислом да у Богу нема акцидената, па ни некакве воље као накнадне у односу на вечно божанско биће. Воља није накнадна, већ је вечна. Отац је дакле вечно, вољно рађајуће, релационо биће. Са овим смислом и Свети Григорије ће, видећемо, направити разлику између воље (хтења) и онога који хоће:

...sicut aeternum Deum, ita in aeternum eius esse consilium, ac per hoc immutabile, sicut ipse est.¹⁹¹

¹⁹⁰ *De Trinitate* XV, 20.38; PL 42, 1087.

¹⁹¹ *Ibid.*

...као што је вечан Бог, тако је вечна и његова одлука, те је зато и непроменљива, као што је и он [непроменљив].

У наставку, Августин се осврће на оно што је Григорије рекао у својој беседи:

Acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti, utrum Deus Filium volens an nolens genuerit: ut si diceret: "Nolens", absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem: "Volens", continuo quod intendebat velut invicta ratione concluderet, non naturae esse Filium, sed voluntatis.¹⁹²

Неко је заиста оштроумно одговорио најподмуклијем испитивању јеретика: да ли је Бог родио Сина вољно или невољно. Тако, ако би одговорио „невољно“, уследила би најбесмисленија Божија беда. Ако би му пак одговорио „вољно“, онда би [јеретик] директно закључио оно што је и намеравао, тобоже непобедивим доказом: Син није Син природе већ воље.

Тај „неко“ (*quidam*) који је одговорио аријанцима је вероватно Свети Григорије Богослов. Видимо да Свети Августин сасвим прецизно преноси садржај, како смо га назвали, аријанског замка питања, као и нужних одговора који из њега следе. Ово нам није важно само због тога што можемо са доста поуздања тврдити да је Августин читао Григорија Богослова,¹⁹³ већ првенствено и због важних богословских ставова које Августин износи у овом тумачењу. Додуше, она су кратка али довољно јасно говоре о важним питањима која су предмет критике Августиновог богословља.

Конкретно у овом одељку важно нам је како је Августин прокоментарисао један од аријанским питањима наметнутих одговора. То је одговор *nolens* (невољно) или како Свети Григорије каже, *μὴ βουλόμενος*. Одговор да Отац *невољно* рађа Сина Августин је назвао „најбесмисленијом Божијом бедом“ (*absurdissima Dei miseria*). Ово значи да Августин стоји на другом становишту, да Отац *вољно* рађа Сина и видећемо шта то за Августина представља. Но ово говори још нешто веома важно за тумачење Августиновог богословља.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Августин јесте читао кападокијске оце у латинском преводу и ово је један од прилога тој тези. Види: J. T. Lienhard, *Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen*, у: Aristotel Papanikolaou and George E. Demacopoulos (прр): *Orthodox readings of Augustine*, 81-99.

Nolens је везан са нужношћу, односно везан је за појам природе у аријанском схватању, па и у неоплатонском схватању. Аријанци су овим наметањем питања *нужности* у Богу, што је за оца било неприхватљиво, желели да оцима из руку избију аргумент да је Син „из суштине Оца“, односно да је једне суштине са њим. Другим речима, ово би била и она опција која се често приписује Августину да суштина у онтолошком смислу претходи личностима. У тако постављеном бићу суштина мора бити у паритету са нужношћу. Она, као суштина *per se*, била би оно што Оца „приморава“ (τυραννίσας), односно нужно га одређује као оног који рађа Сина. Августин, као и Григорије Богослов, брани никејску веру да је Син „из суштине Оца“, али то за њега није у сукобу са вољом Оца. Зато што за њега, у богословљу, суштина није у паритету са нужношћу, јер она и не заузима такву онтолошку позицију као у аријанском схватању: нити је огољена, нити *per se* онтолошки примарна у односу на личност Оца. Подсетимо се Августинове реченице која говори о онтолошким позицијама личности и суштине: *totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est* (Отац је начело читаве божанствености, или ако је тако боље рећи божанства). Другачија онтолошка поставка у богословљу, која би водила паритету суштина-нужност, за Августина би била *absurdissima Dei miseria*, док би се Григорије Богослов запитао: πῶς ὁ τυραννιθεὶς θεός; (како је онај који је приморан Бог?)

У наставку свог тумачења, Августин ће рећи:

At ille vigilantissime vicissim quaesivit ab eo, utrum Deus Pater volens an nolens sit Deus: ut si responderet: "Nolens", sequeretur illa miseria quam de Deo credere magna insania est; si autem diceret: "Volens", responderetur ei: "Ergo et ipse Deus est sua voluntate, non natura".¹⁹⁴

Али онај је најбудније промишљајући, заузврат [као против питање], од њега [аријанца] затражио одговор на питање: да ли је Бог Отац вољно или невољно Бог? Па ако одговори „невољно“, онда следи она беда која, ако се тако верује о Богу, представља велику лудост. Ако пак одговори „вољно“, онда му се одговара: „Дакле и он [Отац] је Бог својом вољом а не природом.“

¹⁹⁴ *De Trinitate* XV, 20.38; PL 42, 1087.

Дакле, прва опција „невољног“ рађања Сина, или другим речима, божанско биће схваћено као детерминисана божанска суштина, што се тиче Августина, отпада – она је *беда (miseria)* и *велика лудост (magna insania)*. Онај који је „најбудније промишљао“ у одговарању аријанству је изгледа Григорије Богослов. Ево тог места код Светог Григорија на које се, по свој прилици, позива Августин:

θέλων θεός ὁ πατήρ, ἢ μὴ θέλων. καὶ ὅπως ἀποφεύξῃ τὸ σὸν περιδέξιον, εἰ μὲν δὴ θέλων, πότε τοῦ θέλειν ἠργμένος; οὐ γὰρ πρὶν εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἦν τι πρότερον. ἢ τὸ μὲν αὐτοῦ θελήσαν, τὸ δὲ θεληθέν; μεριστὸς οὖν. πῶς δὲ οὐ θελήσεως καὶ οὗτος, κατὰ σέ, πρόβλημα; εἰ δὲ οὐ θέλων, τί τὸ βιασάμενον εἰς τὸ εἶναι; καὶ πῶς θεός, εἰ βεβίασται, καὶ ταῦτα οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τὸ εἶναι θεός;¹⁹⁵

Да ли је Отац вољно или невољно Бог? И како ћеш сада побећи од своје лукаве двосмислености, јер ако је вољно када је започео хтети? Не пре него што је био, јер ничега не беше пре тога. Или је пак једно његово хтеће, а друго оно што хоће? Онда је подељен. Да ли и он сам, по теби, није пород властите воље? Ако је пак невољно [Отац Бог], шта га је присилило да то буде? Како је [Отац] Бог, ако је присиљен на то да буде баш Бог а не нешто друго?

Видимо да Августин опцију да је Отац невољно, односно нужно Бог доводи поново у везу са оним неприхватљивим одговором где би темељ божанског постојања била некаква нужност (суштина *per se*), која као таква детерминише егзистенцију Оца. Ово поново указује да Августин као *principium* божанског постојања поставља личност Оца, што даље говори да постојање стоји на вољи коју Августин поистовећује са љубављу. У наставку цитираног одељка Августин закључује:

Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, et sua interrogatione obligatum insolubili vinculo se videret? Sed voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui Sancto competit, sicut caritas. Nam quid est aliud caritas, quam voluntas? ¹⁹⁶

¹⁹⁵ Λόγος 29, 7; PG 36, 81C.

¹⁹⁶ *De Trinitate* XV, 20.38; PL 42, 1087.

Шта му је дакле [аријанцу] преостало, осим да ућути и да увиди да је својим испитивањем свезан нераскидивим конопцем?¹⁹⁷ Ако се у Тројници нека од личности и треба посебно назвати Божја воља, то име више приличи Духу Светоме, као и љубав. Јер, шта је друго љубав ако не воља?

На почетку анализе Августиновог текста видели смо да он критикује аријанско смештање божанске воље у раван акцидента. Одатле потиче то двојење Отац-воља, о којем говоре Августин и Григорије. За оце такво двојење не постоји, јер воља није акцидент, није нешто накнадно у односу на Оца већ је уткана у сам појам бића. Ако се о божанској вољи и може говорити као о некој другости у односу на личност Оца, онда је то по Августину Дух Свети, којег Августин назива и божанском љубављу. Али и тада воља није додата Оцу, није акцидент, јер Дух Свети је његов Дух. Отац је Духоисходеће биће. О томе ћемо у наредном поглављу рада. Овде нам је важно Августиново изједначавање воље и љубави (*voluntas* и *caritas*).

Ако Августин заузима опцију да Отац *вољно* рађа Сина, затим да Отац *вољно јесте* Бог, односно да само биће стоји на слободи, а вољу поистовећује са љубављу то онда говори следеће. Воља (слобода) Оца није акцидент већ је онтолошка категорија. Воља поистовећена са љубављу говори да је Отац релационо, вечно љубеће биће, личност. Коначно, ово је, назовимо је тако, дефиниција божанског *principium*-а. Оно што је онтолошки прво у Богу је личност, слобода као вечна љубавна екстаза. Исто то, везивање воље за биће Оца, појасниће и Свети Григорије:

ἀλλ' ἕτερον, οἶμαι, θέλων ἐστὶ καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος, εἰ μὴ μεθύομεν. τὰ μὲν ὁ κινούμενος, τὰ δὲ οἷον ἡ κίνησις. οὐκ οὖν θελήσεως τὸ θεληθέν· οὐδὲ γὰρ ἔπεται πάντως· οὐδὲ τὸ γεννηθὲν γεννήσεως, οὐδὲ τὸ ἀκουσθὲν ἐκφωνήσεως, ἀλλὰ τοῦ θέλοντος, καὶ τοῦ γεννῶντος, καὶ τοῦ λέγοντος. τὰ τοῦ θεοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα, ᾧ γέννησις ἐστὶν ἴσως ἢ τοῦ γεννῶν θέλησις, ἀλλ' οὐδὲν μέσον, εἴ γε καὶ τοῦτο δεξόμεθα ὅλως, ἀλλὰ μὴ καὶ θελήσεως κρείττων ἢ γέννησις.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ево и „конопаца“ које Григорије помиње на почетку: ...δεσμοῦσιν, ὡς οἶονται, ἀμφοτέρωθεν ἄμμασιν, οὐκ ἰσχυροῖς, ἀλλὰ καὶ λίαν σαθροῖς..., којима су сада свезани евномијевци. Подударност са Григоријевом беседом је прилично очигледна.

¹⁹⁸ Λόγος 29, 6; PG 36, 81BC.

Мислим да је једно онај који хоће а друго хтеће, онај који рађа и рађање, онај који говори и говор, ако нисмо пијани. Једно је онај који покреће, а друго је такозвано кретање. Тако, оно што се хоће није од хтења, јер не следи увек [хтењу оно што се хоће], као што ни оно што се рађа од рођења, нити оно што се чује од говорења, већ од онога који хоће, онога који рађа и онога који говори. Што се тиче Бога он је изнад свега тога, њему је рађање исто што и воља да роди. Нема дакле посредовања, ако то заједно прихватамо и не држимо рађање претежнијим од воље.

Овде видимо на који начин Свети Григорије побија аријанску тврдњу о вољи као накнадној, као акциденту бића, где би тако бићу додата воља била посредник између бића и онога што се чини том вољом. Такав, акцидентални појам воље би по Светом Григорију био *расецање божанства*:

ἌΟ γὰρ πάρος ἐστὶ Θεοῦ, ἢ χρόνος, ἢ ἐθέλησις, ἐμοὶ τμηζὶς θεότητος.¹⁹⁹

Оно што је испред Бога, било време или воља, по мени је расецање божанства.

Ово нам показује колико није довољно само говорити да нема нужности у Очевом рађању Сина, већ да је потребно и тај појам слободе тумачити. У противном, сам Свети Григорије би нам се учинио контрадикторним. Јер, како смо горе видели, он негира присуство нужности у тројичним односима, а овде пак говори како воља расеца божанство. Али, овде Григорије одриче вољу као акцидент, као нешто што је накнадно бићу Оца, односно претходеће бићу Сина. Другим речима, негира аријанско поимање воље и слободе. У том смислу, воља не сме да постане нешто што је, као акцидент, *посредујуће* између бића Оца и бића Сина:

...μὴ χρόνον παρενθῆς, μηδὲ μέσον τι τάξης τοῦ γεγεννηκότος καὶ τοῦ γεννήματος, μηδὲ διέλης τὴν φύσιν....²⁰⁰

...нити да је пролазило време, нити да је нешто посредовало у поретку онога који је родио и онога који је рођен, нити да је расецана природа...

¹⁹⁹ Ἐπι θεολογικά, PG 37, 403A.

²⁰⁰ Λόγος 20, 7; PL 35, 1073A.

У тријадологији Григорије, као и Августин, вољу смешта у појам бића. Тако, рађање је од онога који рађа и воља за рађањем је исто што и рађање. Дакле, рађање, односно воља за рађањем, јесте екстатичност бића Оца, сама његова егзистенција, а не нешто што му је акцидентално додато. Биће Оца се не конституише „пре“ вољних релација (рађања и исхођења), како је то случај у аријанској тријадологији. Њихово трик питање је и постављено тако да било који од два могућа одговора мора довести до таквог закључка који би ишао у прилог њиховој тријадологији, односно њиховој тврдњи о створености Сина. Екстатичност, вољно рађање, није акцидент већ биће Оца.

Исто важи и за питање самог постојања Бога, да ли је оно вољно (слободно) или нужно. Антиномије које нам Григорије наводи као одговор на ово питање настају управо у аријанском појму воље као акцидента, односно као нечега додатог бићу. Међутим, уколико је слобода уткана у сам појам бића, онда је одговор јасан. Бог слободно јесте. Та слобода није нешто што је стављено пред биће и у односу на шта биће треба да се одреди. Дакле, тај појам слободе не значи слободу избора између датих опција. Стога, нема смисла таквом појму слободе поставити питање: да ли је Бог могао и да не постоји? Слобода, односно воља јесте биће као вечна љубавна екстаза. Та воља, односно љубав Оца је оно његово *јесте* које јестује као рађање и исхођење.²⁰¹

Оно што Свети Августин није поменуо у свом тумачењу ове полемике Светог Григорија са аријанством јесте да он (Свети Григорије) у својој аргументацији поред примера које је истакао Свети Августин наводи и питање божанске воље у икономијској равни. Наиме, питање вољног стварања света:

θέλων ὑπέστησε ὁ θεὸς τὰ πάντα, ἢ βιασθεῖς; εἰ μὲν βιασθεῖς, κἀνταῦθα ἢ τυραννίς, καὶ ὁ τυραννήσας. εἰ δὲ βουλόμενος, ἐστέρηται τοῦ θεοῦ καὶ τὰ κτίσματα, καὶ σὺ πρὸ τῶν ἄλλων, ὁ τοιοῦτους ἀνευρίσκων λογισμοὺς καὶ τοιαῦτα σοφίζόμενος. θελήσει γὰρ μέση τοῦ κτίστου διατειχίζεται.²⁰²

²⁰¹ За појам поистовећења слободе и љубави у савременој теологији захвалност дугујемо митрополиту Јовану Зизијуласу: „Бог, дакле, слободу остварује не као избор (као да/не), већ као љубав.“, *Догматске теме*, 177. Тај појам који смо наследили од њега свакако нам је послужио као предразумевање у егзезезеги двојице отаца. Читаоцима остављамо могућност да се критички поставе према оваквом нашем приступу и да га оквалификују као „учитавање“ савремене теолошке мисли у оце. Ми пак ово доживљавамо као актуализацију отаца, као живо говорење о Предању и као живи „повратак оцима“.

²⁰² Λόγος 29, 6; PG 36, 81B.

Да ли је Бог све створио вољно или је био присиљен? Ако је био присиљен, ту је онда принуда и онај који га је принудио. Ако је пак вољно [све створио], онда су створења лишена Бога и ти пре свих, који си изнашао овакве аргументе и софизме. Воља као посредник одсеца творевину [од Бога].

Овај одељак претходи оном који смо пре њега навели, где Григорије објашњава разлику између хтења и оног који хоће, рађања и оног који рађа итд. Тумачење и закључак који смо извели тичу се богословља, богословског појма ἀρχή или αἰτία (личност Оца). Утканост слободе, односно воље (хтења) у појам бића коју (вољу) смо у онтолошком смислу назвали вечном љубавном екстазом, сасвим нам је егзегетски прихватљива када је у питању богословски појам ἀρχή. Међутим, воља или слобода Бога да створи свет такође није акцидент, већ је вечна. Но, иако вечна не бисмо ту вољу могли онтолошки уткати у божанску егзистенцију. То би нас одвело у неку врсту оригенизма. Појам те воље, односно слободе припада икономијском појму ἀρχή. Иако вечан, тај појам воље (слободе) је различит у односу на онај у богословском појму ἀρχή.

На први поглед, Свети Григорије у неку руку понавља Платона.²⁰³ Делује да појам Добра који Григорије поистовећује са Богом, подразумева нужност стварања света:

Ἐλεῖ δὲ οὐκ ἴρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα (τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος), πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ Πνεύματι τελειούμενον.²⁰⁴

Но, пошто Доброти (Божијој) није било то довољно: да се покреће само созерцањем себе, него је требало да се Добро излије и прошири се [крене напред], тако да више буде одобротворених, јер то је својство крајње Доброте. [Зато Бог] најпре замишља анђелске и небеске силе и замисао постаје дело, испуњавано Речју и савршавано Духом.²⁰⁵

²⁰³ Платон, *Тимај* 29е. Превод Марјанца Пакиж, Врњачка Бања: Ейдос, 1995, 75.

²⁰⁴ Λόγος 38, 9; PG 36, 320С.

²⁰⁵ Превод Атанасије Јевтић: Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 52-53.

Међутим, како смо видели у горњем Григоријевом тумачењу, било каква нужност у Богу не може постојати. Бог се не би могао назвати Богом уколико га нешто приморава ни у питању његове властите егзистенције, у равни богословља, а тим пре ни у равни икономије. Но, остаје питање како помирити тврдњу да је воља Божија да створи свет вечна а да ипак та воља није уткана у појам божанског бића? Божанска творачка *делатност* припада његовој *енергији, дејству*. Енергија свакако јесте аспект божанског бића. Међутим, стварање, воља за творевином није сама енергија као таква, већ њен садржај. Бог својим дејством, својом енергијом, да тако кажемо, измишља творевину. Међутим, замисао творевине не чини божанску енергију као такву постојећом. Она, енергија јесте без обзира на њен у икономији спознат садржај. У том смислу, воља да створи свет нема онтолошке импликације по самог Бога. Он *јесте* било са или без творевине.

Ово говори да се и појам слободе којом Бог ствара свет разликује од појма слободе којом Бог *јесте*, односно којом рађа Сина и исходи Духа Светога. У оба појма слободе она се може и треба да се поистовети са љубављу. Но, док у богословском појму *ἀρχή* воља (слобода), односно љубав јесте вечна екстатичност бића, дотле је у икономијском појму *ἀρχή* љубав апсолутни дар бића нечему што је апсолутно друго и што се пред ту вољу, односно љубав поставља као питање: хоће ли или неће постојати? Божија слобода се у том икономијском појму огледа управо као воља, као одлука, као вечни савет Тројице да свет буде приведен у постојање.

Григрије прави и разлику у изразу, за случај када би се воља поставила као акцидентална у равни богословља и у равни икономије. Видели смо да у равни богословља воља као акцидентална значи *τιῆξις θεότητος* (расецање божанства), док би у икономијском смислу (Бог као творац) била раздвајање Бога од творевине:

θελήσει γὰρ μέση τοῦ κτίστου διατειχίζεται.²⁰⁶

Воља као посредство јесте раздвајање творевине [од Бога].

²⁰⁶ Λόγος 29, 6; PG 36, 81B.

Иако и овде воља стоји као акцидент, раздвајање Бога и света Григорије је изразио глаголом $\delta\iota\alpha\tau\epsilon\chi\acute{\iota}\zeta\omega$ – *заклањати, спречавати, ометати*.²⁰⁷ Дакле, у првом случају, воља као акцидент *расеца* (дели) божанску суштину, а у другом она раздваја две суштине, Бога и свет. Раздваја, у смислу да између творца и творевине ставља акциденталност (посредника који стоји између Бога и света) као заклањача божанског дејства. Божанска воља није акцидентална, те је и сам творачки акт директно дело сâмог Бога, његовог хтења и енергије.

4. Пала егзистенција – превасходство суштине у односу на личност по Светом Августину

4.1. Паритети личност-слобода и природа-нужност

Неопходно је да направимо један дискурс у овом поглављу, како бисмо егзегезу Августинове тријадологије поставили на реалне основе. У досадашњој анализи нагласили смо, између осталог и две кључне ствари у тријадологији. Прво, да у Богу нема акцидената, односно да личност није додатак бићу већ конституент самог појма бића. Друго, да оци не прихватају никакву онтолошку нужност у самом том појму бића. Но, слобода или воља, поистовећена са љубављу не значи ни прихватање оне друге опције у аријанском трик питању. Управо, јер ни та воља није акцидент, није нешто друго у односу на биће, већ прожима сам појам бића. С тим у вези, закључили смо да у бићу које нам се открива у тријадологији не могу постојати паритети личност-суштина у значењу слобода-нужност. Ово је врло важно у контексту тумачења Августинове тријадологије и његовог позиционирања појма бића. Једна од основних примедби његовом богословљу је то тзв. превасходство суштине у односу на божанске личности, а самим тим постављање нужности на примарну онтолошку позицију. Августин, видели смо, такав појам божанског бића одбацује називајући га *најбесмисленијом Божијом бедом (absurdissima Dei miseria)*.

Код Августина заиста постоје паритети суштина (природа)-нужност и личност-слобода, те у том контексту и извесни сукоб природе и личности, али само у равни *створене и пале* људске егзистенције. Тај појам бића Августин разликује од оног откривеног у тријадологији. Видели смо да оба оца то чине разликујући онтолошки статус личности (односа) у тријадологији (биће) и у постојању палог човека (акцидент).

²⁰⁷ G.W.H. Lamp, „ $\delta\iota\alpha\tau\epsilon\chi\acute{\iota}\zeta\omega$ “, *A Patristic Greek Lexicon*, 361.

4.2. Сукоб слободе и нужности

Даљу анализу овог питања код Светог Августина извршићемо осврћући се на његов *De civitate Dei*. О сукобу људске воље и људске природе Августин у овом обимном делу говори у више наврата. Суштинска порука књиге је заправо говор о тој распоућености палог човека – *Град Божији*, као живот по Богу и љубав према Богу. *Град* као Црква која представља сами тај живот и са друге стране, други град, као живот *по човеку*, палом и одвојеном од Бога. Августин ту не износи пуне социолошке констатације већ дубоко онтолошке. Он говори о два начина постојања. У основи ове онтолошке распоућености стоји човекова воља. Августин ће направити разлику између оне воље (природне) са којом је Бог створио човека и оне друге, пале воље. Тако, он ће говорити о *prima voluntas* и *bona voluntas* (прва воља и добра воља) и о *mala voluntas* (зла воља). Зла воља је противприродна, јер је недостатак.²⁰⁸ Наведени недостатак тиче се нашег порекла ни из чега:

Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare. Unde superbi secundum Scripturas sanctas alio nomine appellantur sibi placentes....

...profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur... in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.²⁰⁹

Природа се не може изопачити недостатком осим ако није настала ни из чега. Према томе, то да природа јесте, има од тога што је од Бога настала; а да пак отпадне од онога што јесте, могуће је зато што је постала ни из чега. Ни тада пак човек није отпао тако да уопште не буде, већ тако да окренувши се ка самоме себи мање буде, него што беше док се приљубљиваше ономе који највише јесте. Напустити Бога и бити у себи самоме, то јест бити

²⁰⁸ *De civitate Dei* XIV, 11.1; PL 41, 418.

²⁰⁹ *De civitate Dei* XIV, 13.1; PL 41, 421.

мио сам себи, не значи бити ништа, већ приближавати се ништавилу. Због тога се у Светом писму горди другачије називају самољупцима...²¹⁰

...У томе је заиста велика разлика између градова о којима говоримо... у којима превладава, на једној страни љубав према Богу, на другој љубав према себи.

Дакле, сама могућност да се појам слободе схвати као негација, односно да се слобода, попут Кирилова код Достојевског, нихилистички доживи и као одговор на наметнутост бића, као парадоксални сукоб слободе са самим бићем потиче од нашег порекла из ништавила. То је, у онтолошком смислу, раздвојило слободу од бића. Августиновим речником говорећи, воља као *mala voluntas* (зла воља) дошла је у сукоб са природом, односно са оном од Бога дарованом природном, добром вољом (*bona voluntas*).

Узроци тога су дубоко онтолошки. Пад представља прекид једног начина постојања и прелазак у јадан други, који *мање јесте (minus esset)*. У том, палом начину постојања, осовина бића је *amor sui* (самољубље) које означава престанак односности, где би односност била биће. Индивидуализам као начин постојања намеће да односност буде секундарна у односу на биће, смештајући је тако у раван акцидента. Такав начин постојања не одбацује само другост и однос, чинећи их излишним у онтолошком смислу за властиту егзистенцију, већ и унутар себе, као индивидуе ствара подељеност, сукоб и осећај слободе као воље за бекством од самог свог бића које доживљава као наметнуто. Свети Григорије Богослов управо на ово мисли када каже: ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι (јер могуће је да и једно које је у супротности са самим собом доспе у стање разједињеног мноштва).²¹¹

²¹⁰ Израз је новозаветни. У Вулгати: *sibi placentes* (2Пет 2, 10). У грчком изворнику: αὐθάδεις (самовољни). Израз указује на егоизам и индивидуализам, па смо га превели као *самољубље*, као еквивалент грчком отачком изразу који означава исти антрополошки појам као и αὐθάδεις: φιλαυτία. На крају овог одељка и сам Августин *sibi placentes* изједначава са *amor sui* (љубав према себи, самољубље). Дobar превод који би указивао на суштину појма индивидуализма као антрополошког промашаја био би и *саможивост*. Егзегеза која у Августиновом богословљу види инспирацију за индивидуализма, требало да промисли о овим Августиновим експлицитним ставовима.

²¹¹ Λόγος 29, 2; PG 36, 76B.

4.3. Приближавање ништавилу

О овој подвојености пале људске егзистенције, о вољи и слободи у искуству индивидуе, говори и Свети Августин. У таквом искуству слободе, биће, индивидуа постоји носећи искуство расцепа и сукоба у себи између своје природе (суштине) и своје, можда је погрешно рећи личности, јер појам личности (у тријадологији) у себи има онтолошки уткану односност, већ пре самосвести, своје субјективности, психолошког „ја“.²¹² У том искуству природа се показује као нужност, неметнутост субјекту. У онтолошкој конституцији таквог бића, природа као наметнутост и нужност показује се као онтолошки примарна у односу на самосвесни доживљај слободе. Поготово се показује као примарна у односну на личност као односност према другом, јер је личност и истиснута из појма бића као индивидуе.

Интересантна је и Августинова констатација да такав начин постојања, одвајање од Бога, не значи потпуно ништавило већ *приближавање ништавилу*. Ово говори колико је отачко разумевање бића слојевито, попут оног код Светог Максима Исповедника где он разликује *биће* и *добробиће*, односно *вечно биће* и *вечно добробиће*, што често зна да недостаје у аргументацији савремене теологије. Поготово атмосфера зна да дође до тачке кључања и неразумевања када се покрене тема смртности/бесмртности душе.²¹³ У свој тој

²¹² Уп. Христо Јанарас: „Говоримо, дакле, о *паду* личности када настојимо да дефинишемо њено отуђење и претварање у више или мање одредиву физичку индивидуалност, или да дефинишемо умну способност и самосвест о психолошком „ја““. Х. Јанарас, *Личност и ерос*, 365.

²¹³ Пажљиво читање студија митрополита Зизијуласа управо осветљава ово хришћанско слојевито схватање онтологије. Тако, митрополит ће рећи: „Бесмртност душе не осигурава истинску бемсртност, јер истинска бемсртност није бесмртност природе, као што би била бесмртност душе по природи, већ бемсртност личности. Ако се душа не налази у заједници са Богом, она може да на неки начин постоји, али то је смртно постојање... Природа неће моћи да се врати у смрт(ност), јер је смрт побеђена Васкрсењем Христовим. Оно што је могуће јесте да ће моћи постојати људи који ће желети смрт. Међутим, смрт се неће моћи вратити и то ће бити пакао за те људе који ће својом слободом желети смрт, али неће моћи да је остваре.“ Ј. Зизијулас, *Онтологија и етика*, Саборност 1-4/IX, 2003, 119-120.

Затим: „Као личност ти постојиш док волиш и док си вољен. Када ти се приступа као природи, као ствари, ти умиреш као појединачни идентитет. И ако је душа твоја бесмртна, каква је корист од тога? Ти ћеш постојати али без личног идентитета; ти ћеш вечно умирати у паклу анонимности, у Аду бесмртних душа. Јер природа сама по себи не може ти дати постојање и биће као апсолутно јединствени и засебни идентитет.“ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 177.

Интересантно, митрополит смрт дефинише сличном синтагмом као Свети Августин „пад“, постојање као индивидуалност – *стремљење ништавилу* (код Августина: *nihilo propinquare*, приближавање ништавилу): „Управо због тога што хришћанска вера посматра ништавило, из које је произишао свет, као једно апсолутно „не-биће“, створеност повлачи за собом смрт као повратак у ништавило оног „не-бића“. Смрт, према томе, по дефиницији није ништа друго до стремљење ништавилу, односно оно „не-биће“ пратворбеног стања. Оно је

причи о личности, као идентитету и постојању утемељеном на односу са другом личношћу, многим остаје нејасно и недоречено питање о постојању оних који су од Бога (у будућности) одвојени (у смислу личног односа). Они не постоје као личности али ипак, на неки начин, постоје. Често се о деструкцији личности (=деструкцији односа) говори као о ништавилу.²¹⁴ Хришћанска онтологија је слојевита, не заснива се само на једном питању.

4.4. Пала егзистенција

Испратимо сада ово што смо рекли у самом Августиновом тексту. Сукоб природе и личности, као сукоб нужности и воље, Августин сматра последицом првородног греха и такво тумачење темељи на апостоу Павлу и његовом сукобу „тела и духа“ (Гал 5, 17). Ове речи апостола Павла Августин ће протумачити на следећи начин:

Iam anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere²¹⁵ adversus spiritum...²¹⁶

Душа сада уживајући слободу у својој изопачености и одбивши да служи Богу, заправо је лишена раније службе тела. И пошто је својом одлуком напустила свог вишњег господара, није више под својим одлучивањем држала свог нижег слугу, нити је на икакав начин више могла потчинити тело, као што би заувек могла, да је сама остала потчињена Богу. Тако је дакле тело почело да жели против духа...

Пали начин постојања, поред тога што представља поништење бића заснованог на заједници и индивидуализацију (самољубље: *amor sui*), коју Августин назива *губљење у мноштву*

нешто што постоји унутар природе створеног (ако је створено – онда је смртно), и што ништа унутар природе створеног не може да осујети.“ Ј. Зизијулас, *Одговор на писма-примедбе читалаца*, Σύναξη, 3, 1982, 77-82.

²¹⁴ Христо Јанарас, на пример, о ништавилу говорио као о „стварности „изван“ личносног односа“. Под овим подразумева „пад“ личности „у егзистенцијалне границе физичке индивидуалности“. Х. Јанарас, *Личност и ерос*, 363-364.

²¹⁵ Израз припада апостоу Павлу. У Вулгати: *caro enim concupiscit adversus spiritum*. У грчком изворнику: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. (Гал 5, 17).

²¹⁶ *De civitate Dei* XIII, 13; PL 41, 386.

(*evanueramus in multa*), *расцепканост* мноштвом (*discissi per multa*) и *утопљеност* у мноштво (*inhaerentes in multis*),²¹⁷ представља и једно специфично постављање природе у односу на личност. У самој генези људског бића *семена природа* (*natura seminalis*) претходи личностима:

Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur...²¹⁸

Сви ми бејасмо у њему једном (Адаму), када сви бејасмо тај један (Адам), који је преко жене пао у грех, а која беше од њега настала пре греха. Још нам не беше створено и додељено појединачно обличје, у којој бисмо појединачно живели; али већ је постојала семена природа од које смо имали да се умножимо...

Таква, пала природа која претходи личностима, конституише биће као нужност нагона који претходи вољи и који је и независан од воље. Августин не сматра сва својства такве природе као проблематична. Он проблем не види, на пример, у природном својству да се човек храни, већ у нужности које то својство, као нагон диктира. Дакле, Августин не пропагира некакво бекство „ја“ од своје природе. Стање након васкрсења Августин не види као ишчезнуће својстава природе, већ као њихово стављање под власт воље – у онтолошком смислу. Својства бивају вољом, а не нужношћу – *ut non nisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur* (могућност да ако не желе, немају ни потребе да се хране).²¹⁹ Исто стоји и са другим својствима наше природе, који нагонски делују, међу њима и сексуалност.²²⁰ Августин и ту истиче проблем независности својства природе од наше воље, то што се својство испољава нужношћу нагона а не нашом вољом. Такав однос природе и воље, као однос нужности и слободе, Августин ће назвати *сукобом воље и пожуде* (*voluntatis et libidinis rixam*).²²¹ Природу још означава као *impetus* (навала, насртај) и *appetitus* (нагон, жудња), еквивалентно, како сам каже, грчком *ὄρμη*.²²²

²¹⁷ *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 895.

²¹⁸ *De civitate Dei* XIII, 14; PL 41, 386.

²¹⁹ *De civitate Dei* XIII, 22; PL 41, 395.

²²⁰ *De civitate Dei* XIV, 24.1; PL 41, 432.

²²¹ *De civitate Dei* XIV, 23.3; PL 41, 431.

²²² *De civitate Dei* XIX, 4.2; PL 41, 628.

На вољи стоји оно што Августин назива *virtus* (врлина), међу којима посебно издваја *temperantia*, еквивалент грчком σωφροσύνη (целомудреност).²²³ Циљ хришћанске аскезе, тако, јесте превласт воље над природом. Не негирање природе, већ тежња да воља заузме онтолошки примат, да конституише биће. Могли бисмо рећи, да воља (личност) ипостазира природу. Наравно, Августин истиче да ово није могуће без човековог коначног сједињења са Богом, због чега и критикује стоичко учење о блаженству у овом животу.²²⁴ За Августина блаженство није ни мирење са нужношћу, те зато стоичко блаженство дефинише као бити трпељиво бедан (*patienter miser est*).²²⁵

Блаженство је оно што омогућује да се живи како се хоће – *nisi beatus non vivit ut vult* (ако није блажен, не живи како хоће).²²⁶ Блаженство пак, јесте „савршено познање Бога“ (*perfectam cognitionem Dei*).²²⁷ То, дакле, значи да слободе, воље (личности) као конституента бића и као носиоца природе, нема без заједнице са Богом.

Ово је, дакле, онтологија где природа има примат над личношћу, односно нужност над слободом – пала људска егзистенција. У њој се природа везује за нужност, а конкретност, индивидуално „ја“ за слободу.²²⁸ Овакво схватање бића се никако не може

²²³ *De civitate Dei* XIX, 4.3; PL 41, 629.

²²⁴ *De civitate Dei* XIX, 4.4; PL 41, 629.

²²⁵ *De civitate Dei* XIV, 24.1; PL 41, 433.

²²⁶ *De civitate Dei* XIV, 25; PL 41, 433.

²²⁷ *Retractiones* I, 2; PL 32, 588.

²²⁸ Сличну идеју, али само наизглед сличну, налазимо у философији егзистенцијализма. Наизглед сличну јер та идеја свакако не стоји на овим објашњењем које даје Свети Августин. Уп. J. Zizioulas, „Trinitarian Freedom: is God Free in Trinitarian Life?“, у: G. Maspero, R. J. Wozniak (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, London–New York 2011, 193–207: „The association of divine freedom not with divine substance but with divine personhood raises immediately the question of the relationship between substance and personhood in God. Under the influence of modern existentialist thought, one may be inclined to identify substance with necessity and to regard personhood as *freedom from substance*.“

Ипак, митрополит новије философске токове са Августином повезује на следећи начин: „Суштина романтизма је у супротстављању човековог „ја“ у односу према природи... Овај захтев за индивидуалним ослобођењем од природе представља средишњи проблем читаве западне културе, и вуче своје порекло из истих начела: од Августина. Чак је и егзистенцијализам, као једна од превлађујућих философија, пошао од проблематике супротстављености слободе појединца и нужности званој природа, што је, наравно, суштински одвело до nihilizma – и још даље, ако имамо у виду атеистички егзистенцијализам.“ J. Зизијулас, *Западна мисао*, 43-45.

Слично сматра и отац Лудовикос: „Овај концепт трансценденталне личности као радикалне слободе, супротстављене природи као мрачној нужности, био је дакле углавном западни изум, који, сматрам, није неповезан са начином на који је Августин усвојио неоплатоничарску антропологију.“ Н. Лудовикос, *Личност уместо благодати и наметнута другост – коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов 51/2010, 61. Када каже „овај концепт“, Лудовикос под тим подразумева Зизијуласово схватање односа личности и суштине. Дакле, сматра де је оно што је, наводно, учинио Августин, исто то учинио и Зизијулас у постовећењу личности са слободом а суштине са нужношћу.

Не можемо се сложити са оваквим повезивањем Августина и потоње философије, иако постоје почетне, наизглед сличне поставке – супротстављеност „ја“ и природе. Међутим, ради се о потпуно другачијем

применити на Бога, за којег Августин каже да је *истинска слобода (vera libertas)*.²²⁹ Чак ни само „ја“, у које Августин смешта вољу, не може се поредити са личносношћу у тријадологији. То је „ја“ индивидуе којој је односност секундарна у односу на биће, представљајући не биће већ акцидент. Међутим, ово није никаква парадигматична онтологија, већ онтологија пале људске егзистенције, коју Августин назива, како смо видели - *minus esse* (мање бити), у чијој основи је *amor sui* (самољубље).

Августин „психолошко ја“ није довео у сукоб са природом, као некакав сукоб појединачне егзистенције са онтолошким монизмом, како је то учинио философски егзистенцијализам. Августин говори о индивидуи (психолошким „ја“ као носиоцу воље) као палом начину постојања. Он говори о постојању које је као пало подељено унутар себе и које ту поделу егзистенцијално доживљава као сукоб властите воље и властите природе, где се природа поставља као онтолошки приоритетна и као таква се показује као нужност. Августин не говори о дистанцирању личности од природе, о „индивидуалном ослобођењу од природе“ већ о њеном утемељењу на вољи – на њеном ипостазирању и тврди да је то коначно могуће у будућој заједници са Богом, након васкрсења. Другим речима, говори не о ослобођењу од природе већ о ослобођењу природе. За разлику од философског егзистенцијализма, чији су крајњи увиди *трагичност* егзистенције, за Августина, као хришћанског мислиоца, постоји нада која не оставља места трагизму и нихилизму.

4.4. Савремени интердисциплинарни дијалог

Августин је све ово речено темељио, како рекосмо, на речима апостола Павла. Но, није само позив на апостолско предање нешто што иде у прилог Августину. Проблематика односа слободне воље и људске природе у наше време постаје интердисциплинарно питање. Њиме се не баве само теологија, философија, психологија, већ и савремена медицина.

тумачењу порекла те супростављености, као и начину њеног превазилажење, код Августина и код романтичара и егзистенцијалиста, поготово оних који су ту идеју развијали на атеистичким поставкама. Нихилизам може да буде последица само у том случају. Такође, код Августина, као што смо напред и изнели, немамо „ослобођење од природе“ већ пре ослобођење саме природе (сличан став заступа и митрополит Зизијулас). За Августина нихилизам није опција, зато што Августин, као хришћански мислилац, зна узрок проблему и зна начин његовог решења – сједињење са Богом у Христу.

²²⁹ *De civitate Dei* II, 29.2; PL 41, 78.

Неурофизиолошка испитивања осамдесетих година прошлог века од стране Бенцамина Либета ставила су, рекли бисмо из нашег угла гледања и интересовања, пред испит онтолошки статус слободне воље.²³⁰ Оно што је за нашу тему интересантно, тај експеримент, можемо тако рећи, испитао је однос природе (биохемијских процеса у мозгу) и слободне воље (свесно „ја“). Резултати су показали да у процесу доношења одлуке, биохемијски процеси у мозгу иду „испред“ свесног „ја“ – неколико стотина милисекунди пре него је субјекат био свестан своје одлуке, у мозгу су били видљиви биохемијски процеси „одлуке“ и она је већ била позната „на снимку“. Дакле, природа „претходи“ свесном „ја“. За натуралистичку философију природа је и једино што јесте. Сама слободна воља остаје да се прогласи или за субјективну илузију²³¹ или пак да се њен онтолошки статус брани смештањем у сферу трансцендетног. У овом другом лично видимо важну шансу за православну теологију, за њено позиционирање у овом интердисциплинарном дијалогу.

Ово је зато врло интересантно и вапијуће поље учешћа теологије у интердисциплинарном приступу овом сложеном питању. Насушна је потреба за студијама попут оне епископа Максима Васиљевића „Постоји ли биохемија слободе?“²³², која је храбро увела теологију у интердисциплинарни дијалог о овом комплексном питању, које има несагледиве последице по антропологију и готово све сфере људског, словесног живљења. Издвојили бисмо одговор епископа Максима на питање из наслова студије:

Одговор на ово питање ће зависити од тога је ли антропологија о којој говоримо „отворена“ и „екстатична“. Поставком о сложеној структури човекове природе, условљеној хормонално-молекуларним особеностима, не можемо да доведемо у питање његову другачијост која остаје трансцендентна и, највећим делом, недетерминисана хемијском ипостасју. „Нико не зна шта је у човеку до дух његов“ (1Кор 2, 11), те стога сама природа

²³⁰ О Либетовом експерименту и проблематици тумачења његових резултата види: P.G.H. Clarke, *The Libet experiment and its implication for conscious will*, Faraday paper No 17. InRes: www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk (Преузето 10.07.2017.)

²³¹ Што и чине атеистички мислиоци склони философском натурализму, попут Сема Хариса. Своје ставове по овом питању изнео је у књизи: S. Harris, *Free Will*, New York: Free Press, 2012. Харис у овој књизи заступа тезу, ослањајући се на резултате Либетовог експеримента, да је свесно „ја“ само сведок одлуке, а да никако на њу не утиче. И ту ће бити да имамо својеврсно цепање онтологије. Харис је „свесно ја“ раздвојио од природе сопства, упорно на њему инсистирајући, али нам није пружио одговор о онтолошком статусу тог свог „свесног ја“. Но, уколико Харис инсистира да је „свесно ја“ показатељ да је слобода илузија, без онтолошке утемељености, онда му можемо приговорити да је и то „свесно ја“ илузија. Испада да онда илузија „верификује“ онтологију, што на крају читаву ову Харисову епистемолошку поставку доводи до апсурда.

²³² М. Васиљевић, *Постоји ли биохемија слободе?*, Богословље 1/2009, 95-134.

трансцендентног односа са Богом није познатљива ником и нема везе са самоочигледношћу... трансцендентни двиг слободе није експериментално проверљив. Једноставно, постоје границе природног сазнања и свака биохемија слободе јесте условна у својој датости.²³³

Рекли бисмо да у биохемији или, како епископ Максим каже, биохемијској ипостаси, ако под тим подразумевамо човека видљивог методолошком натурализму медицине као науке, нема слободе. Њу не само да није могуће верификовати научном методом, већ и сама синтагма „биохемија слободе“ звучи као оксиморон. Управо зато јер биохемија значи супстрат чија су суштина процеси детерминисани непроменљивим физичким и хемијским законитостима. Дакле, суштина биохемије је *нужност*. Колико год „хемијска ипостас“ својом природношћу указивала на конкретност и непоновљивост индивидуе (ДНК, отисак прста, итд.), она не престаје да буде *нужност* – природа детерминисана универзалним физичким и хемијским законитостима. Слобода остаје у сфери свесног „ја“. Теологија може да „брани“ њен онтолошки статус пред натуралистичком философијом, смештајући је у сферу трансценденције, као догађаја екстатичности личности.²³⁴ И обрнуто, искуство слободе, која се не може верификовати научним експериментом, може да „брани“ постојање трансцендентног и методолошком натурализму недоступног.

Такође, теологија може да сведочи такав, екстатични, заједничарски појам слободе у односу на слободу схваћену као индивидуализам. Да пунуди „слободу за другог“ уместо „слободе од другог“. Може да покаже да слобода „биохемијске ипостаси“ није ништа друго него мирење са датом конкретне физичке индивидуалности (са својствима која нам намеће наша природна индивидуалност). Речима Светог Августина упућене стоицима, такав појам слободе би био *трпељива беда*.

²³³ *Ibid.*, стр.121-122.

²³⁴ Теологија неће остати усамљена у одбрани те позиције. На том пољу се води жива интердисциплинарна дискусија, која са једне стране има заступнике натурализма и сцијентизма, а са друге заступнике несводивости мишљења на натуралистички наратив. Тој другој позицији може и треба да се прикључе теологија и теолози. Један интересантан зборник радова на ту широку тему, у којем се критикује претварање биолошког наратива у универзални (*еволуциона* психологија, *еволуциона* археологија, *еволуциона* економија, *еволуциона* социологија...), којим се тежи за објашњењем свега, па чак и љубави, слободе, уметности... помоћу модела еволутивних механизма, јесте: Н. Rouz i S. Rouz (ppp), *Avaj, jadni Darwin!*, Beograd: Clio, 2009.

Са друге стране, постоји не мала опасност да се теологија упусти у један бесмислени сукоб са природним наукама, представљајући себе као пандан. О овоме смо писали у нашим чланцима: А Милојков, *Творац и методолошки натурализам природних наука*, Православни мисионар, свеска 356, 2017, 14-17; А. Милојков, *Научна теорија и идеологија*, Православни мисионар, свеска 357, 2017, 14-17.

Са друге стране, наспрам слободе као мирења са индивидуалном природом, могуће је говорити о слободи која афирмише *немирење* - аскетику, подвиг као начин живљења. Не дистанцирање или одбацивање властите природе, већ труд да воља, која би била исто што и љубав, заузме ипостасно место у конституцији бића. То би, у онтолошком смислу, била и два начина постојања конкретности. Први, заснован на „мирењу“ са особеностима конкретне физичке индивидуалности и, други, заснован на конкретности и непоновљивости двига воље (слободе, љубави) према другоме (Богу и ближњем). Речима Светог Августина, то су два начина постојања, „два града“ - ...*profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur... in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui* (...у томе је заиста велика разлика између градова о којима говоримо... у којима превладава, на једној страни љубав према Богу, на другој љубав према себи.)

4.5. Закључне смернице за егзегезу тријадологије Светог Августина

На крају, оно што бисмо у овом делу рада истакли као кључно за нашу тежишну тему – за Августиново тумачење тријадологије, јесте следеће. Једино у палом начину постојања, по Августину, постоје супротстављени паритети: природа-неужност и индивидуа (свесно „ја)-слобода. Оно што је веома важно истаћи, као кључно за разумевање онтолошких поставки у тријадологији, наведене онтолошке поставке пале људске егзистенције *не могу се примењивати на Августинову тријадологију*. Дакле, појмом бића којим нам Августин представља палу људску егзистенцију не треба присупати његовој тријадологији. Ерминевтички, дубоко би било погрешно онтолошке закључке које Августин изводи о палој људској егзистенцији узети за онтолошку парадигму кроз коју би се разумевала и његова егзегеза тријадологије. И не само тријадологије, већ ни антропологије у њеном пуном и правом смислу. Августиново психолошко „ја“ (свесно „ја“) које је у сукобу са својом природом, које искуствује властиту слободу као подељеност и супротстављеност, као сукобљени паритет неужност-слобода унутар свог физичког постојања, није никаква онтолошка парадигма, да би се на њој градила било каква позитивна антропологија, већ проблем (беда: *miseria*) палог човека који заправо тражи аутентичну онтолошку парадигму. Бога, *истинску слободу (vera libertas)*.

IX

ПОЈАМ ЈЕДНОСУШТНОСТИ

1. Никејско „из суштине Оца“

1.1. Потреба преиспитивања савремене егзезе

У схолијама своје *Патрологије 2*, пишући о богословљу Светог Григорија Богослова, епископ Атанасије Јевтић, нека нам буде дозвољено да га назовемо и највећим савременим српским теологом, између осталог ће рећи и следеће:

У сваком случају, сходно Григорију и Максиму, новонаметана „персоналистичка“ онтологија у православној теологији изискује темељно преиспитивање и повратак на изворну светооточаку кападокијско-максимовску тријадологију.²³⁵

Наведене речи епископа Атанасија тичу се контекста теме којом смо се бавили у прошлом поглављу нашег рада. То је питање божанског начела, односно Очевог узроковања Сина и Духа Светога. Поред онога што смо већ анализирали, важан сегмент тог питања је статус суштинске равни бића у Очевом узроковању Сина и Духа Светога. Односно, да ли у отачкој егзези опстаје никејски израз „из суштине Оца“, којег не срећемо након Цариградског сабора, у коначном тексту Никео-цариградског симбола вере.

У наведеном делу, епископ Атанасије није никоме експлицитно упитио критику. Како смо се већ, када је савремена православна теолошка егзеза у питању, највише освртали на митрополита Зизијуласа из разлога јер га сматрамо најважнијим и најутицајнијим православним теологом данашњице, осврнућемо се на неке његов ставове

²³⁵ Атанасије Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 499. Треба истаћи да је владика Атанасије увео тему „новонаметане персоналистичке онтологије“, али да нам са друге стране (још увек) није пружио конкретно бављење неким од представника исте.

из студије „Отац као узрок“.²³⁶ Прво, део где тумачи заокруживање Символа вере на цариградском сабору, односно како он каже брисање никејског израза „из суштине Оца“:

...ако је Отац једна лична ἀρχή у Богу, његов однос са двама другим личностима може бити описан једино *узрочним* терминима... Ова узрокованост... одиграва се... на ипостасном или личном плану, а не на плану οὐσίας, што укључује *слободу* и *љубав*: нема принуде или нужности у овој врсти узрокованости, а како би то био случај да се рађање Сина и исхођење Духа одиграло на плану суштине.²³⁷

Три су важна момента у овој митрополитовој егзегези. Прво, божанско ἀρχή дефинише као личносно, односно поистовећује га са личношћу Оца. Ту нема ничега нејасног и спорног. Видели смо да је то идентично и код двојице отаца. Међутим, као друго, он *узрочност* тог божанског ἀρχή, дефинишући га као личносни, критика је (на пример Никола Лудовикос) видела као да личност дистанцирана од οὐσίας. И треће, зато што се узроковање дешава на личном, а не на плану οὐσίας, то говори да оно (узроковање) укључује љубав и слободу. Овде је критика видела спорне паритете које смо помињали: личност-слобода и суштина-нужност.

Егзегетски, дакле, спорне су изгледале тврдње које смо навели као други и трећи моменат. Покушаћемо да укажемо да митрополит Зизијулас ту није имао на иму никакво дистанцирање личности од њене суштине, па нити да искључи суштинску раван бића у личном акту Очевог узроковања Сина и Духа Светога.

Митрополитова егзегеза даље иде у следећем правцу. У контексту горе реченог, кападокијску тријадологију, а ту се најпре позива на Григорија Богослова, он види на следећи начин:

²³⁶ На ту студију се углавном и оглашавала критика коју смо помињали, у првом реду Никола Лудовикос у већ навођеној студији *Личност уместо благодати и наметнута другост*. За митрополита смо рекли да је са правом назван највећим православним теологом и чврсто делимо тај став. Особина „најбољи“ значи да теологију помера напред, показујући је као живу. Но, особина „најбољи“ значи и позитивну провокативност. Митрополит Зизијулас је најбољи и зато што уме да провоцира дух оних који га читају. За нас лично, плодотворно провоцира. То је плодотворна провокација јер изазива дух да он буде научни, испитивачки, а тиме да и Предање остане оно што треба да буде - живо. Тиме „најбољи“ поново помера теологију напред, управо том провокацијом којом изазива дух да буде научни. Зато, није чудно што је, одмах после изворних дела Светог Григорија и Светог Августина, митрополит Зизијулас најчешће цитиран у овом раду. Дубоко, у самом темељу генезе мотивације бављења овом тематиком, налази се митрополитов позитивни изазов који изгони равнодушност и који нас је лично покренуо на истраживање ове теме.

²³⁷ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 127-128.

...да је Отац, пре него божанска οὐσία, ἀρχή личног божанског постојања управо зато што су (кападокијски оци) хтели избећи нужност у онтолошкој узрокованости, нужност коју је Григорије препознао и одбацио у платонској слици Бога као чаше која се прелива од љубави...

Премештање онтолошке ἀρχή са плана суштине на план личности нашло је свој пут до Символа вере у веома изоштреном облику, захваљујући богословљу Кападокијаца. Никејски Символ вере говорио је о рађању Сина „из суштине Оца“. Ово је било измењено на Цариградском сабору...

Овом одважном изменом Цариградски сабор разговетно је разјаснио да термин ὁμοούσιος који је увела Никеја не треба да замагли изворну библијску веру, изражену у фази најранијих Символа вере: „Верујем у једнога Бога Оца.“²³⁸

Митрополитово тумачење коначног обликовања Никео-цариградског симбола вере има своју теолошку дубину. Важност тог тумачења јесте истицање личносне равни бића: библијског, новозаветног откривења да Бог јесте Отац. У том тумачењу налази се и појам слободе поистовећене са љубављу, који смо анализирали код двојице отаца, Григорија и Августина, у претходном поглављу рада. Битан моменат у разумевању митрополитове егзегезе јесте смисао његовог инсистирања да је пре Отац (личност) него божанска οὐσία, ἀρχή личног божанског постојања, није раздвајање онтологије. Дакле, митролит не искључује догађање узроковања и на плану суштине, истичући, оно што ћема јасно видети и код двојице отаца, да је суштина у Сину и Духу *од Оца*. Даље, смисао реченог је у контексту ограде од евномијанског става – где је *Отац* поистовећен са *божанском суштином*. Дакле, никејско *из суштине Оца* не треба разумети евномијански: *из суштине која је Отац*. Ово је свакако могао да буде разлог зашто су оци, желећи да избегну такво тумачење Никејског *из суштине Оца*, наведену синтагму изоставили на Цариградском сабору, односно заменили је просто са *од Оца*. Ово наше разумевање горње митрополитове егзегезе, мишљења смо, основани је закључак на основу следећих његових појашњења:

Због тога је важно избегавати израз да је Син „из οὐσί-је Оца“, како је то Никеја била поставила док се још није била суочила са евномијанским искушењем, већ уместо тога рећи

²³⁸ *Ibid.*, 128.

да је Он „од Оца“, тиме онемогућавајући евномијанце да отварају расправу, како су чинили, поистоветивши природу и личност у Оцу...

Термин οὐσία увек је означавао нешто *заједничко* трима личностима и он никада није био неипостасан; његово ипостасирање било је и јесте *истовремено* разликовању личности, то јест **οὐσία долази Сину и Духу од Оца**.²³⁹

Дакле, *из суштине Оца*, у појмовном смислу, опстаје и у коначном, Никео-цариградском *од Оца*. Јер, како је то умесно приметио епископ Атанасије Јевтић:

...ако већ говоримо о теолошкој онтологији, онда у њу спада све Божанство, све Биће Бога Тројичног, а не само лична воља... како је најбоље рекао Свети Григорије Палама, доследан Оцима Кападокијцима, да је Син рођен: **ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν Πατρικὴν Ὑπόστασιν=из суштине Оца по Очевој Ипостаси**.²⁴⁰

Иако његову критику тријадологије митрополита Зизијуласа сматрамо прилично натегнутом и неоснованом, морали би да се сложимо са тумачењем оца Николе Лудовикоса:

...једносустност боље од било ког другог термина чува како интегритет личности тако и њихово јединство суштине, зато што једносустност изражава принцип вечног личног дијалога унутар Тројице, као вечног кружења суштине која је увек једна али у стању апсолутне узајамне дарованости.²⁴¹

Ми бисмо овде извршили једно помирење тумачења наших савремених православних теолога. Наиме, умесна је егзегеза митрополита Зизијуласа да је *из суштине Оца* уклоњено у антиевномијанском контексту спречавања поистовећења Оца са божанском суштином и, следствено томе, даљег развијања аријанске „тријадологије“. Међутим, *из суштине Оца* је исправно појмљено опстало у коначном Никео-цариградском символу, па и у изразу многих потоњих отаца. Израз *Од Оца* свакако неће значити апстракцију, узрокованост само у једној, личносној равни бића. Већ, у тој равни креће се и шта раван бића – лично узроковање је у

²³⁹ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 138, фуснота 52. Наглашавање текста је наше.

²⁴⁰ А. Јевтић, *Патрологија* 2, 499.

²⁴¹ Н. Лудовикос, *Личност уместо благодати и наметнута другост – коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов 51/2010, 70.

нераскидивој вези са *једносуитношћу* Тројице. Такође, можемо рећи и из другог правца – *једносуитност* је у нераскидивој вези са *другошћу*. Ако је личност Оца *екстатична* у свом узроковању Сина и Духа Светога, а личности друге двојице исто тако екстатичне у заједници са Оцем, онда личност омогућује да и божанска суштина, као шта раван бића, има своју екстатичност унутар личности – као вечно „кретање“ *божанства* унутар Тројице, као вечни дијалог унутар Тројице. Свакако, ако говоримо о теолошкој онтологији, онда у њу мора спадати све божанство, све биће Тројичног Бога.

1.2. Никејски и Никео-цариградски символ вере

Пређимо сада на анализу самог Символа вере. Речено у вези синтагме *из суштине Оца* односи се на део Символа вере који говори о ипостаси Сина. У Символу Никејског сабора (325. г.) тај део изгледа овако:

Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο...²⁴²

Латинска верзија истог Символа:

Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum vero ex Deo, lumen de lumine, Deum vero de Deo vero, natum non fatum, unius substantie cum Patre (quod graece dicunt homousion), per quem omnia facta sunt...²⁴³

На Цариградском сабору (381. г.) овај део Символа вере добио је следећи облик:

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.²⁴⁴

²⁴² Текст Никејског символа преузет из: Р. В. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана документа*, Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2007, 25.

²⁴³ *Ibid.*, стр. 26.

²⁴⁴ *Ibid.*, стр. 60.

Латинска верзија Символа добила је следећи облик:

Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt.²⁴⁵

Део Никејског символа за који митрополит Зизијулас каже да је „прецртан“²⁴⁶ је: *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, односно у латинској верзији: *hoc est de substantia Patris*. У преводу на српски језик: *то јест из суштине Оца*. Врло је важно приметити реч(и): *τουτέστιν/ hoc est* (то јест). Тај израз комплетан део реченице ставља у зависан положај у односу на део који јој претходи: *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ/ natum ex Patre unigenitum* (јединородног од Оца рођеног). Дакле, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* тумачи *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ*.

Да је Син рођен од Оца указује да је рођен из његове (Очеве) суштине или, прецизније речено, да се рођење Сина од Оца тиче и суштинске равни бића. На то указују и делови реченице који следе у Никејском символу: *θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ/ Deum vero ex Deo, lumen de lumine, Deum vero de Deo vero* (Бога од Бога, светлост од светлости, Бога истинитог од Бога истинитог). Мишљења смо да је све ово примећено од стране митрополита Зизијуласа када он каже да „οὐσία долази Сину и Духу од Оца.“²⁴⁷ Изрази Бог и светлост су ознаке за суштинску раван божанског бића. Зато за њима следи логичан закључак, израз за Сина: *ὁμοούσιον τῷ πατρί/ unius substantie cum Patre* (*quod grace dicunt homousion*) (једносуштог Оцу, а у латинском преводу: једнаке супстанције са Оцем, где је у загради дато и тумачење, односно веза са изразом у грчком Символу: *што Грци кажу омоусион*).

Ако све ове делове упоредимо са Никео-цариградским текстом Символа, видимо да је поред *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* изостављена и синтаγμα *θεὸν ἐκ θεοῦ*, а да је у латинском тексту поред ових измена замењена и синтаγμα *unius substantie cum Patre* (*quod*

²⁴⁵ J. Зизијулас, *Заједница и другост*, 61.

²⁴⁶ *Ibid.*, 128.

²⁴⁷ *Ibid.*, 138, фуснота 52.

grace dicunt homousion) латинском кованицом *consubstantialem Patri*, као лингвистички еквивалент грчком ὁμοούσιον τῷ Πατρί.

Поред теолошких, у првом реду антиевномијанских разлога, до измена је дошло највероватније и због поједностављења самог текста, односно до брисања израза који се синонимно понављају. Тако, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς подразумева да је Син ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, исто као што и θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ подразумева да је Син θεὸν ἐκ θεοῦ. И ове две синтагме, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς и θεὸν ἐκ θεοῦ су брисане, јер оне које су остале подразумевају, односно говоре исто што и оне.

2. Појам једносушности по Светом Василију Великом и Светом Григорију Богослову

2.1. Никејско „из суштине Оца“

Покушаћемо да горњу егзегезу поткрепимо отачким текстовима. Никејски израз да је Син „из суштине“, односно „из суштине Оца“ јасно налазимо код Светог Василија Великог. У својој *Омилији о вери* Свети Василије говорећи о Оцу као божанском ἀρχῇ између осталог каже:

Πατήρ· ἡ πάντων ἀρχή, ἡ αἰτία τοῦ εἶναι τοῖς οὕσιν, ἡ ρίζα τῶν ζώντων. Ὅθεν προῆλθε ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ εἰκὼν ἡ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς Υἱὸς, ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὢν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὢν· ὢν, οὐχὶ προσγενόμενος· ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, οὐχὶ προσκτηθεὶς ὕστερον· Υἱὸς, οὐχὶ κτῆμα· ποιητῆς, οὐχὶ ποίημα· κτίστης, οὐχὶ κτίσμα· πάντα ὢν ὅσα ἐστὶν ὁ Πατήρ...

Τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκόνας ἐστὶ πάντα, ὅσα πρὸς ἐστὶ τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ. Ἐθεασάμεθα γὰρ, φησὶν ὁ εὐαγγελιστῆς, τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρὸς· τουτέστιν, οὐκ ἐκ δω ρεᾶς καὶ χάριτος δοθέντων αὐτῷ τῶν θαυμάτων, ἀλλ' ἐκ τῆς κατὰ φύσιν κοινωνίας ἔχοντος τοῦ Υἱοῦ τῆς πατρικῆς θεότητος τὸ ἀξίωμα...

Ἐξ αὐτῆς τοίνυν τῆς Υἱοῦ προσηγορίας διδασκόμεθα, ὅτι τῆς φύσεως ἐστὶ κοινωνός· οὐ προστάγματι κτισθεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκλάμπας ἀδιαστάτως, ἀχρόνως τῷ Πατρί συνημμένος, ἴσος ἐν ἀγαθότητι, ἴσος ἐν δυνάμει, κοινωνός τῆς δόξης. Καὶ τί γὰρ, ἀλλ' ἡ σφραγὶς καὶ εἰκὼν, ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα;²⁴⁸

²⁴⁸ Ομιλία 15, Περί πίστεως, 2; PG 31, 465C – 468B. Речи у заградама превода су наше појашњење.

Отац је начело свега, бивствујућима је узрок бића, корен је оних који живе. Одатле [од Оца] је произишао извор живота, мудрост, сила, јединствена икона невидљивога Бога, који је Син од Оца рођен, живи Логос, онај који јесте Бог и који јесте у Бога. Који јесте, а није му присаједињен; постојећи пре векова, а не касније придодат. Син, а не нешто добијено. Творац, а не творевина. Створитељ, а не нешто створено. Који јесте све оно што је Отац... На икони је заиста све оно што је и на праобразном обличју. Видесмо, вели апостол, славу његову, славу као Јединородног од Оца. То значи, да му дар чињења чуда није дат као дар и благодат, већ га Син има кроз заједништво у достојанству Очевог божанства... Из самог тог сродства Сина поучени смо да је он заједничар [Очеве] природе. Није саздан заповешћу, већ је нераздељиво засијао из суштине [Очеве], безвремено сједињен са Оцем, једнак [Оцу] по доброты, једнак по сили, заједничар [Очеве] славе. Шта би друго значило то што је печат и икона, него да у себи показује целокупног Оца?

Василије говори о Оцу и Сину, о њиховом међусобном односу, са интенцијом побијања аријанства. Та интенција значи истаћи оно што је било кључно у антиаријанском диспуту – вечност Сина и његову једносуштност са Оцем. Везано за питање којим се овде конкретно бавимо, из овог Василијевог одломка издвојили бисмо следеће његове исказе. Прво, ту је јасно присутан никејски израз *ἐκ τῆς οὐσίας*.²⁴⁹ Син је *нераздељиво засијао из суштине* (Очеве). Видели смо да Григорије Богослов користи аналогију сунца и светлости, када објашњава да је начело (Отац) неодвојиво од оних који су од начела (Сина и Духа Светога).²⁵⁰ Та неодвојивост која се наглашава тиче се управо божанске суштине.

Следеће што бисмо издвојили јесте Василијева тврдња да сâмо име Син, односно његово синовско сродство са Оцем, указује да је он (Син) *заједничар природе* Оца (*τῆς φύσεώς ἐστι κοινωνός*). Код Светог Григорија Богослова срећемо идентичан аргумент:

Δοκεῖ γάρ μοι λέγεσθαι υἱὸς μὲν, ὅτι ταὐτόν ἐστι τῷ πατρὶ κατ' οὐσίαν; καὶ οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ καὶ κεῖθεν.²⁵¹

²⁴⁹ Свакако, ово није усамљено место у Василијевим текстовима. Никејски израз *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* срећемо и у његовим писмима: *Επιστολή* 52, 2-3; PG 32, 393B и *Επιστολή* 125, 1; PG 32, 548A.

²⁵⁰ *Λόγος* 25, 15; PG 35, 1220C.

²⁵¹ *Λόγος* 30, 20; PG 36, 128D. Речи у загради превода су наше тумачење Григоријевог израза *καὶ κεῖθεν*.

Мишљења сам да се Син тако назива јер је Оцу истоветан по суштини; и не само зато, већ је и оданде [=из суштине Оца].

2.2. Икона и једносустност

Треће што бисмо издвојили јесте Василијево тумачење *иконе*, односно да је Син *икона Оца*. Василије каже да то значи да Син *у себи показује целокупнога Оца*. Овај моменат Василијеве егзегезе можемо разумети као персоналистичко тумачење. Међутим, Свети Василије има и друго тумачење. У његовом *236. писму Амфилохију* налазимо следеће:

...εἰκόνα εἶναι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου τὸν Μονογενῆ, εἰκόνα δὲ οὐ χαρακτηρὸς σωματικοῦ, ἀλλ' αὐτῆς τῆς θεότητος καὶ τῶν ἐπινοουμένων τῆ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ μεγαλείων, εἰκόνα δυνάμεως, εἰκόνα σοφίας...²⁵²

...да Јединородни јесте икона Бога невидљивог, не икона телесног обличја, већ самог божанства и величанстава која се поимају уз суштину Божију [=суштинска својства], икона силе, икона мудрости...

Дакле, *икона* се односи на *божанство*, на суштину Божију (сила, мудрост, својства су божанске суштине), јер Син као рођен од Оца и има Очево суштину. Син као ипостас пројављује исту ону суштинску раван бића, њена својства, као и Отац. Зато се и назива његовом иконом, јер је „сјај славе и обличје *бића* његовог“ (Јев 1, 3). Јасно је да је Василијево утемељење богословље апостола Павла, код којег у Посланици Јеврејима читамо: ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Ако упоредимемо изразе апостола Павла и Василија Великог приметимо два кључна за нашу тему. Код Василија: *χαρακτήρ τῆς θεότητος*, а код апостола Павла: *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*. У Вулгати налазимо превод латинским изразом: *figura substantiae*. Сва три израза означавају исти појам – суштину Божију, јер и код апостола Павла *ὑπόστασις* је синоним за *οὐσία*.²⁵³

²⁵² Еπιστολή 236, 1; PG 32, 877A. Речи у загради превода су наше тумачење.

²⁵³ Ми смо навели српски превод, Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ, у којем видимо да је израз апостола Павла преведен као *обличје бића*.

Наведена два Василијева тумачења Сина као *иконе* Оца не треба међусобно искључивати. Тумачења иду једно са другим – личност је недељива од суштине, те самим тим и тумачење кроз говор о персоналној равни бива недељиво од говора у суштинској равни бића.

Аргументацију сличну Василијевој налазимо и код Григорија Богослова. Григорије икону доводи у везу са ὁμοούσιον, дакле као и Василије са суштинском равни бића:

εἰκὼν δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τούτου πατήρ. αὕτη γὰρ εἰκόνας φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὗ λέγεται· πλὴν ὅτι καὶ πλέον ἐνταῦθα. ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένου· ἐνταῦθα δὲ ζῶντος καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον, ἢ τοῦ Ἀδὰμ ὁ Σῆθ, καὶ τοῦ γεννῶντος παντὸς τὸ γεννώμενον. τοιαύτη γὰρ ἢ τῶν ἀπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν εἰκέναι, τῷ δὲ ἀπεικέναι, ἀλλ' ὅλον ὅλου τύπον εἶναι, καὶ ταῦτὸν μᾶλλον, ἢ ἀφομοίωμα.²⁵⁴

[Син је] икона, као једносуштан и јер је одатле [=из суштине Оца], а не Отац од њега. Сама пак природа иконе јесте да је слика архетипа и од њега је и то назвање. Изузетно, овде је и нешто више. Постоји [слика као] непокретно нечега што се креће. Овде [у односу Син-Отац] пак [слика је] од живог и жива је. Има више истоветности него Сит са Адамом и било који рођени са родитељем. Таква је природа простих [несложених], није делом слична, а делом неслична, већ је целокупни лик [отисак] целокупнога, боље је рећи идентичност него истост.²⁵⁵

Чини се очигледно да и Григорије о икони говори с обзиром на суштинску раван бића. Ипак, никејско *из суштине Оца* не налазимо у Григеријевим текстовима, као што га налазимо код Василија. Не постоји експлицитан израз, али чини се да постоји никејски појам. Прва реченица одељка из Григоријеве беседе можда најјасније то и показује. Григорије је, да тако кажемо, синонимно поновио никејско „из суштине Оца“: Син је икона јер је једносуштан и *јер је одатле*. Одакле? Из те *једне суштине* Очево. Василије, као што смо видели у његовој *Омилији о вери*, има и синтагму патрикῆς θεότης (Очево божанство или Очева суштина).

²⁵⁴ Λόγος 30, 20; PG 36, 129B.

²⁵⁵ Израз ἀφομοίωμα се може превести као *отисак, копија, нешто што има лик као...* Григорије овде одваја овај израз од ταῦτὸν желећи да каже да суштина Сина није само иста као и суштина Оца (као копија Очево), већ да је *једна и иста* – оном истом којом постоји Отац, том истом постоји и Син. Дакле, Григорије жели да искључи постојање било какве другости природе у Оцу и Сину, па макар та другост значила и другост истоветности.

Слично, код Григорија имамо синтагму φύσις γεννήτορος (природа родитеља):

ὁ Πατὴρ ἐκπεφυὼς μέγαλοιο Θεοῦ Λόγος ἄχρονος Υἱὸς, εἰκὼν ἀρχετύπου, φύσις γεννήτορος ἴση.²⁵⁶

Који је поникао од Оца, Логос великога Бога, безвремени Син, икона архетипа, једнака природа родитеља.

Израз ἐκπεφυὼς, као партицип перфекта, потиче од глагола φύω, од којег је и именица φύσις, природа. Овде се ἐκπεφυὼς односи на Сина као *рођеног, пониклог* од Оца. Григорије је израз употребио у песничком стилу, доводећи га семантички у везу са синтагмом φύσις γεννήτορος.

2.3. Појам ὁμοούσιος

Оно што је даље занимљиво јесте начин на који оци тумаче то да је Син „из суштине Оца“, односно сам појам ὁμοούσιος. „Из суштине Оца“ не значи само да Син има суштину једнаку Очевој, већ да има *једну и исту* недељиву суштину. Другим речима, у суштинској равни бића, Син бивствује *целокупном и истом* оном суштином којом бивствује и Отац. То значење имају и две синтагме код двојице Кападокијаца. Код Светог Василија у *Омилију о вери* видели смо синтагму која говори о Сину као икони: ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα.²⁵⁷ Дакле, Син у себи показује *целога Оца* (ὅλον τὸν Πατέρα). Василије је ово изговорио желећи да јасно укаже не јединство и недељивост божанске суштине у Оцу и Сину, побијајући тако аријанску аргументацију о створености Сина. У горе цитираном одломку из Григоријеве *Четврте теолошке беседе* видели смо одређење иконе као ὅλον ὅλου τύπον.²⁵⁸ И код Григорија, у овом одељку, недвосмислено је и јасно да Богослов говори о једној *природи* Тројице. Наведено се односи на суштинску раван бића и можемо рећи да речено представља

²⁵⁶ Ἐπι θεολογικά, PG 37, 402A.

²⁵⁷ Ομιλία 15, Περί πίστεως, 2; PG 31, 465C – 468B.

²⁵⁸ Λόγος 30, 20; PG 36, 129B.

опште место код угледних отаца Цркве²⁵⁹, где свакако укључујемо и Светог Августина код којег ћемо такође истаћи одговарајуће паралеле.

Оно што је битно приметити јесте то колико је суштина чврсто присутна у онтолошком исказу отаца и колико је, као стварност, везана за саму личност. Личност и суштина су две *различите* али и *нераздвојиве* равни. Оци немају проблем да кажу да је суштина, као *иτα раван* ипостаси Оца, коју и Син има као своју *иτα раван бића* од Оца, „*цео Отац*“. То значење има Василијева синтаγμα да Син ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα, као и Григоријева да је Син ὅλον ὄλου τύπον. Син у *себи показује* ὄλον Πατέρα, односно показује целокупну суштинску раван бића Оца, коју, једну и исту суштину, и он има за своју рођењем од Оца. Овоме ћемо додати и један интересантан одломак из Василијевог 52. писма:

Καὶ ἐπειδὴ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παρῆχθαι τὸν Υἱὸν ἔτι τότε ἦσαν οἱ λέγοντες, ἵνα καὶ αὐτὴν ἐκτέμωσι τὴν ἀσέβειαν, τὸ ὁμοούσιον προσειρήκασιν. Ἄχρονος γὰρ καὶ ἀδιάστατος ἡ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα συνάφεια. Δηλοῖ δὲ καὶ τὰ προλαβόντα ῥήματα ταύτην εἶναι τῶν ἀνδρῶν τὴν διάνοιαν. Εἰπόντες γὰρ Φῶς ἐκ Φωτὸς καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν γεγενῆσθαι, οὐχὶ δὲ πεποιῆσθαι, ἐπήγαγον τούτοις τὸ ὁμοούσιον, παραδεικνύντες ὅτι ὄνπερ ἄν τις ἀποδῶ φωτὸς λόγον ἐπὶ Πατρός, οὗτος ἀρμόσει καὶ ἐπὶ Υἱοῦ. Φῶς γὰρ ἀληθινὸν πρὸς φῶς ἀληθινόν, κατ' αὐτὴν τοῦ φωτὸς τὴν ἔννοιαν, οὐδεμίαν ἔξει παραλλαγὴν. Ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἀναρχον φῶς ὁ Πατήρ, γεννητὸν δὲ φῶς ὁ Υἱός, φῶς δὲ καὶ φῶς ἐκάτερος, ὁμοούσιον εἶπαν δικαίως, ἵνα τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον παραστήσωσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπελήφασιν, ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχει φύσεως, ὁμοούσια λέγεται.²⁶⁰

Због тога што у то време беху они који говорише да се биће Сина изводи из небића, те да би се то безбожништво сасекло, усвојен је израз „једносуштан“. Безвремено је и недељиво јединство Сина са Оцем. Јасно је да речи отаца које претходе јесу баш са тим смислом. Јер, рекавши „Светлост од Светлости“ и да се Син родио „из суштине Оца“, а не да је био створен, придодали су томе израз „једносуштан“, да би тиме показали да какав год се смисао

²⁵⁹ Василију, Григорију и Августину, додајмо и једног Светог Максима Исповедника код којег срећемо синтагме: Ὁλη ἐν ὄλῳ τῷ Πατρί ἢ αὐτῇ· καὶ ὅλος ἐν ὄλῃ τῇ αὐτῇ ὁ Πατήρ (Целокупно (божанство) је у целокупном Оцу, и целокупни Отац је у целокупноме (божанству)). Исту конструкцију реченице понавља везано и за Сина и Духа Светога.

Περὶ θεολογίας 2, 1; PG 90, 1125A.

²⁶⁰ Επιστολή 52, 2; PG 32, 393B.

давао изразу светлост у вези Оца, тај исти смисао се мора употребити и у вези Сина. Тако, „светлост истинита“ спрам „светлости истините“, по таквом [јединственом] значењу светлости, неће имати никакве разлике. Онда, ако је Отац безначална светлост, а Син рођена светлост, следи да су и један и други светлост. Исправно рекоше [оци] „једносуштан“ [за Сина], да би истакли једнакочасност природе. За двоје који су у братском односу не каже се да су једносуштни, као што су неки мислили, већ када и узрок и оно што од узрока има постојање тако да постоји његовом [узрока] природом, онда се називају једносуштним.

Видимо колико је значајно разумети појам „једносуштан“, као онај који подразумева да Син, у суштинској равни, бивствује суштином Оца. Односно да је „из суштине Оца“. Ови изрази, како нам Василије тумачи, указују на нествореност Сина. Негирање тог значења појма „једносуштан“ водило би до опасности аријанског тумачења.

Ово Василијево појашњење Никејског симбола, мишљења смо, иде у прилог нашој тези на почетку ове анализе – да су помињане синтагме које се односе на Сина Божијег речене са смислом да укажу на његову суштинску раван бића. Односно, да укажу да је једне и исте суштине са Оцем, да није створен већ да је „из суштине Оца“. Израз „једносуштан“ је закључак свих тих синтагми. Сходно томе, можемо претпоставити да је до сажимања у Никео-цариградском символу вере дошло и због јаснијег прихватања појма „једносуштан“. „Вишак“ синтагми у Никејском символу био је са циљем да се појасни управо тај кључни појам. Видели смо да је у латинској верзији Никео-цариградског симбола скован израз *consubstantialem*, који је заменио гломазну синтагму Никејског симбола - *unius substantie cum Patre (quod graece dicunt homousion)*. Све ово иде у прилог тези јачања кључног појма „једносуштан“, што је омогућило и пречишћавање самог текста Символа, у циљу његовог сажетијег израза, без непотребног синонимног дуплирања синтагми.

Још један интересантан детаљ у овом тексту Светог Василија јесте и његово појашњење појма „једносуштан“. Већ смо помињали значење тог појма, а овде се такође види да се једна суштина Тројице не може доводити у аналогијски однос са једном суштином људског рода. Овај део је упоредив са одељком из *Четврте теолошке беседе* Светог Григорија Богослова.

Свети Григорије, певезујући појам иконе са појмом једносуштности, каже да у Оцу и Сину, у суштинској равни бића, *има више непроменљивости* (πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον) него између појединачних људи, који деле једну заједничку природу и који

су у сродничким везама. Као што видимо и Свети Ваилије те појмове пореди са људском егзистенцијом и износи исте разлике. Код двојице великих Кападокијаца видимо и исти закључак зашто је то тако. „Једносуштност“ не значи, дакле, само имати једнаку природу са неким, већ и постојати том *једном и истом* природом, односно ипостазирати је у њеној свеукупности, а не делити је на индивидуалне и независне делове, као што је случај са људском егзистенцијом.

Обратимо пажњу на реченице којима оци тај аспект појма „једносуштан“ појашњавају. Код Светог Григорија имамо: ταὐτὸν μᾶλλον, ἢ ἁφομοίωμα – дакле, суштина Оца и Сина је идентична, једна и иста (ταὐτὸν), што је бољи израз него употребити реч ἁφομοίωμα. Овај други израз би више био применљив на људску егзистенцију. Људи имају једну природу, али је нико од појединачних људи не ипостазира целокупну, већ је деле. Тако, у људима је *иста* природа, али не и *једна и иста*. Једна људска индивидуа има исту природу као нека друга људска индивидуа, али ниједна људска индивидуа не постоји *оном истом* природом којом постоји друга људска индивидуа, па макар и били у сродничком односу отац-син.

Ово Свети Василије истиче када каже да се за двоје људи у братском односу не каже да су једносуштни, самим тим што су сродници и што имају исту суштину. Већ, ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπάρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχει φύσεως, ὁμοούσια λέγεται.²⁶¹ Дакле, једносуштан је онај *који има постојање од узрока и који постоји природом тог узрока*. Ово говори да рођење Сина „из суштине Оца“ значи да Син, у суштинској равни бића, бивствује *једном и истом* (Григоријево: ταὐτὸν) суштином којом бивствује и Отац. У људској егзистенцији, отац јесте узрок сину, али син не бивствује природом свог узрока, већ он има исту, али одвојену и независну природу од свог узрока. Чак не ни исту, већ пре сличну или природу *налик* очевој. Јер, индивидуално ипостазирање природе значи и природну конкретност и непоновљивост о којој смо већ говорили.

Ово је, дакле, појам једносуштности у тријадологији. Син и Дух Свети имају суштину од Оца, кроз рађање и исхођење, безвремено и нераздељиво. Израз „из суштине Оца“ има управо то значење и садржан је у појму „једносуштности“. Поменули смо да се сам никејски израз „из суштине Оца“ не среће код Светог Григорија, али да је појмовно

²⁶¹ Επιστολή 52, 2; PG 32, 393B.

садржан у ономе што Грогорије говори. Григорије јасно мисли на суштинску раван бића када каже:

πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστίν· ὡς ἔμπαλιν τὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός· οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά. ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ υἱῷ παρὰ τοῦ πατρός. καθ' ὃ καὶ λέγεται καὶ τό· Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα. οὐχ ὡς ἐκεῖθεν αὐτῷ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι συνεχόμενου, ἀλλ' ὡς ἐκεῖθεν ὑπάρχοντος ἀχρόνως καὶ ἀνατιώς.²⁶²

Јер, све што има Отац то припада и Сину, као и обратно, што припада Сину то је и Очево. Нема ту ничег засебног, зато што је све заједничко. Будући да им је заједничко и једнакочасно и само биће, мада је оно [εἶναι] Сину од Оца. Због тога се каже и оно: *Ja живим због Оца*. Не у смислу да су живот и биће Сина држани [од Оца], већ због тога што од њега [Оца] има [εἶναι] изван времена и беспочетно.

Заједничко биће је свакако божанска суштина. То биће (εἶναι) је оно што Василије назива πατρικῆς θεότης и то биће Син има *од Оца*. То имање суштине Очеве га чини *једносуштим Оцу*. Израз θεότης Свети Григорије користи у XXV *беседи* да би објаснио исто ово:

Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρός.²⁶³

Заједничко Оцу и Сину и Светоме Духу је непосталост и божанство [божанска суштина], с тим што је [божанска суштина] Сину и Духу Светоме од Оца.

Израз ἐκ τοῦ Πατρός бисмо могли да преведемо и као „из Оца“, јер израз и има значење као и ἐκ (τῆς οὐσίας) τοῦ Πατρός. „Од Оца“ или „из Оца“ означава Очево лично узроковање Сина и Духа, у ком екстатичном акту рађања и исхођења и суштина Сину и Духу бива од Оца. Другим речима, „једносуштност изражава принцип вечног личног дијалога унутар Тројице, као вечног кружења суштине која је увек једна али у стању апсолутне узајамне дарованости.“²⁶⁴

²⁶² Λόγος 30, 11; PG 36, 116C.

²⁶³ Λόγος 25, 16; PG 35, 1221B.

²⁶⁴ Н. Лудовикос, *Личност уместо благодати и наметнута другост – коначно богословско становиште Јована Зизијуласа*, Видослов 51/2010, 70.

2.4. Једносушност и другост

Поред реченог, појам једносушности указује и на *другост* у тријадологији. Григоријев израз ταῦτόν, не треба разумети као ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως. Свети Василије у наставку свог писма појашњава:

Αὕτη δὲ ἡ φωνὴ καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται· ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν· οὐ γὰρ αὐτὸ τί ἐστὶν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἐτέρῳ...²⁶⁵

Тај израз [једносуштан] је исправио и Савелијеву грешку, тако што је уклонио истост ипостаси и увео савршено разумевање лица [личности]. Јер, ништа није једносуштно само са собом, већ једно је [једносуштно] другом...

Речи ἕτερον ἐτέρῳ указују на *другост* у Тројици²⁶⁶. Овим је личносна равна бића неодвојива од суштинске, тако да се и сам акт унутартројичног односа божанских личности узима заједно са оним *имати суштину од* или *бити из суштине* Оца. Дакле, лично узроковање тиче се и суштинске равни бића, не као суштине *per se*, већ као садржаја личности, ипостаси. Једносушност јесте догађај односа, који своје онтолошко извориште има у Оцу као начелу и узроку. *Бити Син* значи *постојати* у односу рађања *природом свог узрока*²⁶⁷. *Бити Дух Свети* значи *постојати* у односу исхођења *природом свог урока*. На тај начин се онтологија (иперонтологија) показује као недељиво јединство две равни бића – личности и суштине, Тројице и Јединице. У односу те две равни бића, *личност* је та која садржи *суштину*, чинећи

²⁶⁵ Еπιστολή 52, 2; PG 32, 393C.

²⁶⁶ Примећивање *другости* у тријадологији као *онтолошког конституента* у савременој православној теологији заслуга је несумњиво митрополита Зизијуласа. Антрополошке и еклисиолошке импликације тог увида су од немерљивог значаја. Не само од значаја, већ тај увид успоставља и аутентичну *спознају самог искуства* конституисања човека као бића и Цркве као бића. Представља нову еру дубље спознаје тајне човека и тајне Цркве у светлу откривене тајне Тројичног Бога. Чини се да нећемо претерати ако кажемо да је отачки стожер те нове ере дубље спознаје митрополит Јован Зизијулас. Сликовито речено, оно што је Платон философији, то је митрополит Зизијулас савременој православној теологији. Отац и учитељ, а његова теолошка мисао отачка и учитељска, утемељујућа. Даља теолошка мисао, верујемо у то, позиционираће се као „низ фуснота“ на теологију митрополита Зизијуласа. Баш као што је то, по речима Алфреда Норта Вајтхеда, потоња философија у односу на Платона.

²⁶⁷ Наглашени (италик) текст је парафраза речи Светог Василија Великог: „ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπάρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχει φύσεως, ὁμοούσια λέγεται.“, Еπιστολή 52, 2; PG 32, 393B.

је постојећом. Нема говора ни о каквој суштини *per se* као постојећој, израз *из суштине Оца* не може бити схваћен тако да се *Отац* поистовети са *божанском суштином* у евномијанском смислу. Тако, ни појам *једносушности* није нешто што би онтолошки било приоритетно и из чега би се изводила Тројица, већ обрнуто – *личности* су оне које конституишу *једност* или *истост* суштине. Ван ипостаси (личности Тројице), сваки говор о *једносушности* је апстракција а не *биће*. Закључимо речима митрополита Зизијуласа:

Природа по себи напросто не постоји: она је апстрактна општост која постоји само као ипостас, односно, онда када је ипостасирана. Максим то појашњава у *Ер. 15* (PG 91, 545AB) кад наводи Светог Василија указујући на једносушност (*homoousion*): „...јер ништа није једносуштно по себи него (као) друго према другом.“ Према томе, они који указују на *ousia* – или на *homoousion* – као такве, градећи онтологију на тим основама, фундаментално су се удаљили од духа јелинских отаца. Природа означава оно заједничко (*κοινόν*), али то *κοινόν* своје постојање дугује оном посебном (*particular*). Другост је та која конституише истост, а не обрнуто. Оно самопостојеће философâ (наиме, *ousia као таква*) оци су осудили на непостојање (*ἀνυπόστατον=ἀνύπαρκτον*). Наравно, ипостас је незамислива без природе (*Opusc. 14,264A*). *Али, није природа та која даје биће или постојање ипостаси, него је ипостас та која чини да природа напусти свој апстрактан карактер, који је лишен онтолошког садржаја, и задобије биће. У том смислу можемо казати да личност „узрокује“ постојање природе.*²⁶⁸

Наравно, важи и обрнуто, што митрополит и истиче – нема личности без суштине. И личност без суштине била би само још једна апстракција а не *биће*. *Једносушност* је у вези са *Оцем* као *личним узроком* Сина и Духа Светога: једна је суштина јер је један узрок који је начално ипостазира - Отац. У вечној равни, Син и Дух Свети јесу од Оца и то *јесу* односи се на обе равни *бића*. Отац узрокује њихову личну другост, то да јесу Син и Дух Свети. Али, недељиво од тога и „истовремено“ са тим, Очево узроковање и божанску суштину поставља као динамичну – у односу своје рођености, односно исхођености од Оца, Син и Дух Свети имају божанску суштину од Оца. *Једносушност* се конституише као *шта садржај* унутартројичних односа. У том смислу, дакле, *личност „узрокује“ постојање*

²⁶⁸ Ј. Зизијулас, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у: М. Васиљевић (прр), *Познање циља стварања силом Васкрсења*, Београд-Лос Анђелес, 2013, 94-95.

природе. Једино у том смислу треба разумети и никејско *из суштине Оца*, као што и цариградско *од Оца* треба разумети да узроковање у Богу представља темељ обе равни бића у Тројници – личности и суштине. *Од Оца* је како оно *бити Син* и *бити Дух Свети*, тако и оно *бити једносуштан* Оцу, *бити Бог*.

3. Појам једносуштности по Светом Августину

3.1. Никејско „из суштине Оца“

Сада се окрећемо анализи овог питања код Светог Августина. Никејско „из суштине Оца“ је у Августиновој тријадологији присутно и изражајно и појмовно. Правимо разлику између изражајног и појмовног, јер видели смо да се код Светог Василија налази и израз и појам који стоји иза њега, то јест тумачење. Код Светог Григорија Богослова пак не постоји израз „из суштине Оца“, али постоји појам: да *заједничко божанство* Сину и Духу јесте *од Оца*.²⁶⁹ Дакле, код Светог Августина, као и код Светог Василија, постоји и једно и друго, и израз и појам. У редовима који следе истражићемо тај појам и упоредити га са појмом који смо дефинисали код двојице кападокијских отаца.

Најпре ћемо анализирати употребу појединих изрази и синтагми из латинске верзије текста Никејског, односно из Никео-цариградског симбола вере код Светог Августина. Кренимо најпре са Никејским симболом и кључном синтагмом о којој смо говорили - *hoc est de substantia Patris*. У својим, за тријадологију важним богословским делима, углавном оних из периода „зрелог“ Августина, Ипонски епископ ову синтагму не употребљава често. У *De Trinitate* је срећемо само једном такву, као „преписану“ из Никејског симбола од слова до слова, чак и са овим *hoc est* (то јест). „Као преписана“, али синтагма није ради цитирања Никејског симбола као таквог, већ је Ипонски епископ имплементира у израз свог богословља:

...unigenitum Dei Verbum, per quod facta sunt omnia, Filium Dei esse natura, *hoc est, de substantia Patris genitum...*²⁷⁰

²⁶⁹ Λόγος 25, 16; PG 35, 1221B: Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης· Υἱῶ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς.

²⁷⁰ *De Trinitate* XV, 20.38; PL 42, 1087.

...да је јединородни Логос Божији, кроз којег је све постало, Син Божији по природи, *то јест*, рођен из супстанције Оца..

Никејску синтагму *de substantia Patris* срећемо и *In Evangelium Ioannis tractatus*. Син је *natus de substantia Patris* (рођен из супстанције Оца).²⁷¹ Такође, синтагму срећемо и у Августиновим расправама са аријанским епископом Максимином, у два таква списка. У *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*²⁷², где Августин користи никејску синтагму како би одбранио веру да је Син, Син *по природи* а не *по благодати*, како је тврдило аријанство. У овом спису антиаријански контекст и аргументација су слични оној у Василијевом *Омилију о вери* – где говори да дар чињења чуда није по благодати, већ због заједништва у Очевом божанству, да није рођен заповешћу већ да је *засујао из суштине*, итд.²⁷³ Дакле, и за Светог Августина никејско *из суштине Оца* има циљ да, супротно аријанству, укаже на нествореност Сина, на његово божанство. У спису *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* Августин наводи још једну тачку спорења са аријанским епископом у контексту које поново користи никејску синтагму *de substantia Patris*:

Quaeris a me: *Si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus Sanctus; cur unus Filius sit, et alius non sit filius.*²⁷⁴

Питаш ме: Ако је Син из супстанције [суштине] Оца, онда је такође и Дух Свети из супстанције Оца; зашто онда да је један Син, а други да није син?

Августин одговара:

De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus: sed ille genitus, iste procedens.²⁷⁵

Од Оца је Син, од Оца је и Дух Свети; али онај [Син] је рођен, а овај [Дух Свети] произлази.

²⁷¹ *In Evangelium Ioannis tractatus* XVII, 16; PL 35, 1535.

²⁷² *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* 14 и 15; PL 42, 730 и 733.

²⁷³ Ομιλία 15, Περί πίστεως, 2; PG 31, 465C – 468B.

²⁷⁴ *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum* II, 14.1; PL 42, 770.

²⁷⁵ *Ibid.*

И закључује да аријанство не може уважавати (исправно промишљати) о Сину ако негира да је он рођен из супстанције (суштине) Оца:

Hunc autem Filium nullo modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris negatis.²⁷⁶

Није могуће да Сина уважавате као Божијег Сина, ако негирате да је његово рођење из супстанције [суштине] Оца.

Видимо да у другом пасусу Августин користи прилог *de (de Patre)*. У трећем пасусу наилазимо на никејску синтагму *de substantia Patris*. Са именицом у аблативу прилог има синонимно значење као и прилог *ex*. У латинској верзији Никејског симбола срећемо оба – *ex Patre* и *de substantia Patris*. Суптилно, могла би се направити разлика тако да *ex* има значење *из (Оца)*, где прилог указује да је Син из унутрашњег Очевог бића, тј из суштине. Прилог *de* би се онда могао превести као *од (суштине Оца)*. Августин, као што видимо у оба случаја, користи прилог *de – de Patre* и *de substantia Patris*. Превод је идентичан као и у првом случају. Битно је приметити да Августин ставља никејску једнакост између *de Patre* и *de substantia Patris*, када говори о рођењу Сина. То изједначавање је имало, разуме се, антиаријанску интенцију, да нагласи једносуштност Оца и Сина. Односно, да одговори да Син није Син по благодати, како су тврдили аријанци, већ Син по природи – да је Бог а не створење.

Када је у питању латинска никејска синтагма, којом је превођен грчки израз ὁμοούσιον (τῷ Πατρί) - *unius substantiae (cum Patre)*, она се среће у *De Trinitate*, с тим што Августин прилогу *unius* (један, јединствен) придружује и прилог *idem* (исти). Тако, суштина (супстанција) Оца и Сина и Светога Духа је *једна и уста*. Дакле, Отац и Син и Свети Дух су *unius eiusdemque substantiae* (једне и исте супстанције),²⁷⁷ односно *unius eiusdemque essentiae* (једне и исте есенције).²⁷⁸ Синтагму најсличнију никејској конструкцији налазимо у првој књизи *De Trinitate*, с тим што уместо прилога *unius* срећемо *idem*. Као и Никејском символу синтагма се односи на ипостас Сина:

²⁷⁶ *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum* II, 14.2; PL 42, 771.

²⁷⁷ *De Trinitate* I, 2.4; 4.7; 12.25; PL 42, 822; 824; 838; IV, 20.27; 21.30; PL 42, 906; 909; VI, 4.6; PL 42, 927.

²⁷⁸ *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 934; IX, 4.7; PL 42, 965.

In eo autem declarat non tantum Deum esse, sed etiam *eiusdem cum Patre substantiae*, quia cum dixisset: *Et Deus erat Verbum...*²⁷⁹

Ту [у Јеванђељу, апостол Јован] не изјављује само да је [Син] Бог, већ и да је *исте супстанције са Оцем*, пошто је рекао: *У Богу беше Реч...*

Јасан је антиаријански смисао реченог из којег се види зашто постоји инсистирање да је Син *из суштине Оца*. И аријанство је говорило да је Син *рођен*, али је рађање изједначавало са *стварањем*. Даље, и аријанство је говорило да је Син Бог, али Бог у неком морално-благодатном а не у суштинском смислу као што је Отац Бог. Синтагма да је Син рођен *из суштине Оца* имала је, дакле, за циљ да истакне *једносушност* Сина са Оцем, односно да се оно Бог за Сина не каже у морално-благодатном већ у суштинском смислу његовог бића.

3.2. Појам *consubstantialis*

Поред ове синтагме, за коју можемо рећи да се ослања на латински превод Никејског симбола, Августин често користи и латински израз који је наведену синтагму заменио у Никео-цариградском символу вере. То је израз *consubstantialis*, лингвистички и појмовни еквивалент грчком ὁμοούσιος. Свакако, тај израз Свети Августин примењује како на ипостас Сина у односу на Оца, тако и на ипостас Духа Светога. Израз срећемо у многим Августиновим делима, која су од значаја за тријадологију. У *In Evangelium Ioannis tractatus*,²⁸⁰ *De Fide et Symbolo*,²⁸¹ *De civitate Dei*²⁸² и, наравно у кључном делу *De Trinitate*.²⁸³

Овај детаљ је од ерминевтичке важности за сам приступ егзегези Августинове тријадологије. Наиме, устаљена употреба термина *consubstantialis* којег нема у латинској верзији Никејског, већ се појављује тек у тексту Никео-цариградског симбола вере, Августина заокружује као оца чија се тријадологија баштини не, круто речено, само на никејском већ која је дубоко у рецепцији никео-цариградског богословља. Ово наглашавамо

²⁷⁹ *De Trinitate* I, 6.9; PL 42, 825.

²⁸⁰ *In Evangelium Ioannis tractatus* XX, 4; LXXIV, 1; CV, 3; PL 35, 1558; 1826; 1904.

²⁸¹ *De Fide et Symbolo* 9, 16; PL 40, 189.

²⁸² *De civitate Dei* X, 29.2; XI, 24; PL 41, 308; 337.

²⁸³ *De Trinitate* I, 6.13; 8.18; IV, 9.12; 20.27; VI, 5.7; XV, 27.50; PL 42, 827; 829; 896; 906; 928; 1097.

јер постоји и такав егзегетски приступ где се богословља два сабора стављају, ни мање ни више него у неку врсту искључивости.²⁸⁴

Појмовно, *consubstantialis* је идентичан са *unius eiusdemque substantiae*. Врло је важан прилог *eiusdem* (генитив од *idem*) који, у односу на никејску конструкцију, Августин везује за *unius*. То његов појам *consubstantialis* чини идентичним кападокијском ὁμοούσιος.²⁸⁵ Дакле, суштина Тројице није само *једна*, већ *једна и иста* (Григоријево ταῦτόν). То ће рећи, не постоји дељење суштине, већ Син и Дух Свети, у суштинској равни бића, бивствују оном *једном и истом* суштином којом бивствује и сам Отац као њихов *principium*.

Августинов појам *consubstantialis* сагледаћемо кроз егзегезу његове расправе са аријанством у шестој и на почетку седме књиге *De Trinitate*. На почетку шесте књиге Августин наводи питање које је покренула аријанска егзегеза реченице апостола Павла из Прве посланице Коринћанима: „Христос, Божија сила и Божија премудрост.“ (1Кор 1, 24).²⁸⁶ Логика аријанске егзегезе била је уперена против *једнакости Оца и Сина и Светога Духа (aequalitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti)* и ишла је овим правцем. Они су поставили питање да ли је Отац, узев сам по себи, мудар или је мудар оном мудрошћу коју је родио? Уколико је Син његова мудрост, како су православни и исповедали, Августин објашњава којим путем даље наставља аријанска логика:

²⁸⁴ Такво једно тумачење Светог Григорија Богослова срели смо код Луиса Ајреса, који тврди да је Григорије става да је на Цариградском сабору „изопачена чиста никејска вера у име компромиса“.

L. Auges, *Nicea and Its Legacy*, 257. Такође, у овом истом делу Ајрес Августина сврстава у, како он каже, „проникејце“ (pro-Nicens).

Добар патролошко-богословски увид у догађање Никеје, са становишта једног православног теолога, јесте други том патролошке серије оца Џона Бера: Џ. Бер, *Никејска вера*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013.

²⁸⁵ Епископ Атанасије Јевтић на следећи начин појашњава појам *једносуштности* код Василија Великог: ”Никејски израз омоусиос за Василија је означавао, пре свега, једну несхватљиву и неизрециву природну и бићну неразделиву „заједницу“ и „општење“ – κοινωνία – Божанских Ипостаси Свете Тројице: οἰκεία καὶ συμφυής καὶ ἀχώριστος κοινωνία (=„својствена и саприродна и неразделива заједница“, или „општост-општење“ међу Божанским Ипостасима). Једносушност или јединство Тројичног Божанства Василије богодолжно сагледава и схвата као неко недомисливо и неизрециво „заједничко општење по суштини“ (κοινωνία κατ’ οὐσίαν), „општење по природи“ (Омилија 15,2-3; О Св. Духу 16,63; Прот. Евномија 2,12.28; Писмо 52,2-3 и др. места)”. А. Јевтић, *Патрологија* 2, 428.

²⁸⁶ *De Trinitate* VI, 1.1; PL 42, 923.

...non videatur aequalitas, quia non est Pater ipse virtus et sapientia, sed genitor virtutis et sapientiae. Et revera non mediocri intentione quaeri solet quomodo dicatur Deus virtutis et sapientiae Pater.²⁸⁷

...не види се једнакост, јер сам Отац није сила и мудрост, већ родитељ силе и мудрости. И заиста са не малом пажњом поставља питање са којим смислом се Бог снаге и мудрости назива Оцем.

Међутим, проблем аријанске логике јесте што подразумева раздвојеност бића Оца и Сина у суштинској равни. Односно, што и Оца и Сина разумева као бића по себи. Онтологија је искључиво усиологија. Августин указује на срж тог аријанског учења:

Nam ipse Arius dixisse fertur: *Si filius est, natus est. Si natus est, erat tempus quando non erat filius, non intellegens etiam natum esse Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coevus est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus.*²⁸⁸

За самог Арија се сматра да је рекао: *Ако је син, рођен је. Ако је рођен, беше време када не беше сина*, не схватајући да бити рођен значи бити савечан Богу, да је Син савечан Богу Оцу, као сјај који се рађа од огња и који се шири, једновремен му је. Био би му и савечан [сјај огњу], када би огањ био вечан.

Видимо аналогију сличну Григоријевој $\phi\acute{o}\varsigma\text{-}\eta\lambda\iota\omicron\varsigma$ ²⁸⁹ (светлост-сунце): *splendor-ignis* (светлост-огањ). Том аналогијом Августин жели да истакне православни одговор, који су, како каже против аријанаца дали неки *naumi* (*nostrī*), тумачећи речи апостола Павла:²⁹⁰

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Λόγος 30, 3; PG 36, 77B.

²⁹⁰ Под *nostrī* Августин овде мисли на своје знамените латинске претходнике Иларија Пиктавијског и Амвросија Миланског. Ову тему јасно налазимо у Иларијевом *De Trinitate* I, 34; PL 10, 47 и Амвросијевом *De fide* I, 18.12; 19.123; PL 16, 556; IV, 8.79; 9.96; PL 16, 632; 636. Но, има основа да се иза израза *nostrī* налазе и расправе кападокијских отаца. Иначе, у књигама V, VI и VII *De Trinitate* Августин ће доста пажње посветити анализи разликовања две равни тријадологије – суштине и личности. Односно, како то примећује Петер Кинг, између „супстанцијалне и релационе предиакције“, за коју Кинг сматра да је плод утицаја грчких отаца, а у првом реду Светог Григорија Богослова. Види: P. King, *The Semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in De Trinitate 5-7*, у: *Le De Trinitate de Saint Augustin - Exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, édités par Emmanuel BERMON et Gerard O'DALY)*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, 123-135.

Si Dei Filius virtus et sapientia Dei est, nec umquam Deus sine virtute et sapientia fuit, coaeternus est Deo Patri Filius. Dicit autem Apostolus: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*; et Deum aliquando non habuisse virtutem aut sapientiam, dementis est dicere. Non igitur *erat tempus quando non erat Filius*.²⁹¹

Ако је Син Божија сила и мудрост и Бог није никада био без силе и мудрости, Син је савечан Богу Оцу. Апостол пак каже: *Христос Божија сила и Божија мудрост*; безумно је говорити да је Бог некада био без силе и мудрости. Зато, *не беше времена када не беше Сина*.

Развијајући овај аргумент, Августин ће анализирати две равни бића у тријадологији – личност и суштину. О појму личности ћемо у наредном поглављу, а овде нам је важан овај други појам бића, везано за појам *consubstantialis*. Наиме, Августин ће јасно разликовати предикације које се у тријадологији приписују искључиво конкретним божанским личностима и које имају односни карактер (*relative, ad alterum, ad invicem*), од оних које су заједничке, односно које се везују за једну божанску суштину у Тројици (*ad se*). Својства која се приписују као заједничка трима божанским личностима, односно једној божанској суштини, Августин назива *simplex multiplicitas vel multiplicus simplicitas* (једноставна многострукост или многострука једноставност). Тиме жели да каже да су предикабилије само у језичком смислу многоструке, а да су у онтолошком смислу једно биће – једна божанска супстанција или есенција или *једно божанство (deitas)*:

Deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse, aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur.²⁹²

Богу је исто бити што и бити моћан, бити праведан, бити мудар или шта год се рекло о оној једноставној многострукости или многострукој једноставности чиме се означава његова супстанција [суштина].

²⁹¹ *De Trinitate* VI, 1.1; PL 42, 923.

²⁹² *De Trinitate* VI, 4.6; PL 42, 927.

Тако, да је Син Очева сила и мудрост има значење да је Син једне и исте суштине са Богом, односно да је *из суштине Оца*. Отац никада није без суштине, али ни без начина њеног постојања. Тај начин је увек односан, ипостасан. У седмој књизи се још једном осврће на ову расправу и између осталог каже:

Et si non alio magnus, alio Deus, sed eo magnus quo Deus, quia non aliud illi est magnum esse, aliud Deum esse, consequens est ut nec Deus singulus, sed ea et cum ea deitate quam genuit ut sic sit Filius deitas Patris, sicut sapientia et virtus Patris, et sicuti est Verbum et Imago Patris. Et quia non aliud illi est esse, aliud Deum esse, ita sit etiam essentia Patris Filius, sicuti est Verbum et Imago eius. Ac per hoc etiam excepto eo quod Pater est, non sit aliquid Pater, nisi quia est ei Filius, ut non tantum id quod dicitur Pater, quod manifestum est eum non ad se ipsum, sed ad Filium relative dici, et ideo Patrem quia est ei Filius, sed omnino ut sit quod ad se ipsum est, ideo sit quia genuit essentiam suam. Sicut enim magnus est non nisi ea quam genuit magnitudine, ita et est non nisi ea quam genuit essentia; quia non aliud est illi esse, aliud magnum esse.²⁹³

Ако [у Оцу] није једно велики а друго Бог, већ је [Отац] оним велики чиме је Бог, пошто је њему бити велики није друго него бити Бог, онда следи да није [Отац] сам Бог, већ са оним божанством које је родио, тако да је Син Очево божанство, као што је мудрост и сила Очева, те као што је његова Реч и Икона. И пошто њему [Оцу] није једно бити а друго бити Бог, тако је и Син Очева есенција [суштина], као што је његова Реч и Икона. Према томе, ако се издвоји то да је Отац, Отац није никако другачије него што има Сина, без њега се не би називао Оцем. Не само то да се назива Оцем, што јасно није у односу на самог себе, него говорено у односу са Сином и због тога је Отац јер је Син његов, већ и да уопште буде оно што је сам по себи, то је јер је родио своју есенцију. Наиме, као што је велики не другачије него оном величином коју је родио, тако и јесте не другачије него оном есенцијом коју је родио; јер њему није једно бити, а друго бити велики.

Од првог до трећег одељка седме књиге *De Trinitate*, говорећи о две равни бића у тријадологији – *ad se* (суштина) и *relative, ad alterum* (односност), Августин изводи једну прилично компликовану егзегезу горе поменуте реченице апостола Павла, коју ћемо сада покушати да појаснимо.

²⁹³ *De Trinitate* VII, 1.1; PL 42, 933.

Из првог одељка седме књиге издвојили смо горњи пасус, јер се у њему налазе суштинске поруке Августинове егзегезе. Кренимо најпре од својстава. Видимо да их овде Августин везује за једну божанску суштину, за оно што назива *Deus* или *deitas*.²⁹⁴ Та многа својства су означитељи једне божанске суштине, или како се горе Августин изразио - *simplex multiplicitas vel multiplicus simplicitas* (једноставна многострукост или многострука једноставност). Но, Августин међу тим многим својствима наводи заједно и она која указују на једну божанску суштину (*magnus, sapientia, virtus*) и она која указују на личну конкретност Сина (*Imago, Verbum*). Сва ова својства се приписују Сину (у две равни његовог бића), који је *Очева* величина, мудрост, сила, икона и реч. То говори да и суштина, то јест својства која је означавају (*magnus, sapientia, virtus*), постоји односно. Ако својства *sapientia* и *virtus* припишемо суштини Божијој, а кажемо да је Син *Очева мудрост* и *сила*, онда то значи да је *Син Очева есенција* (*essentia Patris Filius*) или, јасније речено, да је Син есенције једнаке Очевој. Шта овим Августин жели да каже? Жели да каже да Син постоји, у суштинској равни бића, оном једном и истом есенцијом (суштином) којом, у суштинској равни, постоји и Отац. Даље и најважније, да је суштина увек суштина личности, постоји ипостазирана, никако сама по себи. *Сво божанство* у Оцу је, у односу рађања Сина од Оца, *сво божанство* у Сину. *Божанство* (суштина) у Оцу, његова *и та равни бића*, бивајући садржај личне екстатичности, *сво постоји* као динамички акт очинства – у односу вечног Очевог рађања Сина. Зато Августин каже да Отац и у својој *и та равни бића* јесте (Бог) *есенцијом који је родио*. Дакле, *божанство* (суштина) у Оцу ипостазирана је у односу рађања Сина.

Августинова синтагма *essentia Patris* је слична је са Василијевом *πατρικῆς θεότης* и Григоријевом *φύσις γεννήτορος*.²⁹⁵ Означава једну суштину коју Син има од Оца. Када

²⁹⁴ Наравно, Августин појмовно не поистовећује *Deus* у *deitas* у апсолутном смислу. *Deitas* је равни бића у тријадологији (суштина). То је исто и *Deus*, у смислу да указује на суштински карактер бића, али *Deus* подразумева ипостазирани *deitas*. Отуда Августин има кованицу: *Trinitas quae Deus est* (Тројица која је Бог). Идентичну логику употребе термина *Бог* (θεός) имамо и код Григорија Богослова: ὁ μὲν ὧν, καὶ ὁ θεός, μᾶλλον πῶς τῆς οὐσίας ὀνόματα (*Онај који јесте* и *Бог*, понајпре су имена за суштину). Λόγος 30, 18; PG 36, 125С. Или, на другом месту *божанска φύσις*= θεός: Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεός (Природа Тројице је једна, Бог). Λόγος 42, 15; PG 36, 476В.

Ово истичемо како се горња Августинова егзегеза не би разумела тако да заслужује да се нађе на мети критике употребе поменутих израза, коју износи, на пример, ЛаКуња, да је за Августина *Бог* божанска суштина, то јест да раздваја појмове *Бог* и *Отац*. К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 137.

²⁹⁵ Можемо, ради јасније егзегезе, да поново укључимо и речи Светог Максима Исповедника. Након Оца, за Сина ће Свети Максим такође рећи: ὅλη ἐν ὅλῳ τῷ Υἱῷ ἢ αὐτῇ· καὶ ὅλος ἐν ὅλῃ τῇ αὐτῇ ὁ Υἱός (целокупно

Августин Сина назива *Очевом есенцијом*, тиме означава суштинску раван бића Сина која је *једна и иста* са Очевом. Целокупна је есенција у Сину, што ће рећи целокупна постоји у односу рађања, бивајући у том односу ипостазирана у Сину. Када разликује две равни бића у Оцу – *бити Отац* (личност) и *бити Бог* (суштина), Августин истиче да је *бити Отац* неодвојово од односа са Сином. Међутим, и оно *бити ad se* (*по себи*, или *бити Бог*), суштина или есенција, јестује у том односу рађања. Отац није Бог ван онога Отац, то јест ван односа са Сином. Отац је Отац јер има Сина, али Отац је и Бог јер има божанску суштину, која је у њему екстатично ипостазирана у личном акту рађања Сина – ово је смисао исказа да је Отац Бог *есенцијом коју је родио*, то јест *суштином коју ипостазира рађајући Сина*.

Есенција у Оцу јесте екстатична, као она која је вечно, у односу рађања, давана Сину. Ова Августинова конструкција је упоредива са Василијевом и Григоријевим одређењем икониčnosti Сина као ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα и ὅλον ὅλου τύπον. Син у себи показује целог Оца у смислу да показује целокупно суштинско биће које има од Оца. Августин ово говори са позиције ипостаси Оца. Дакле, целокупна суштина у њему (Оцу) је у односу рађања и целокупна суштина Сина. У том, односном смислу, Августин суштину у ипостаси Оца назива *есенцијом коју је родио* – у Оцу је суштина ипостазирана као покренута, у односу је рађања Сина. Са друге стране, иста та суштина у Сину ипостазирана је у оном „од“ (Оца). Тако, ако својство мудрости вежемо за суштину, Син је мудрост Очева или мудрост *од* мудрости – оном једном и истом суштином којом јестује Отац, том једном и истом суштином јестује Син, али *од* Оца. Дакле, у Оцу је суштина ипостазирана кроз однос рађања, а у Сину, иста та суштина, кроз однос рођености. Једна је суштина, али су различити *односни начини* (=личности) њеног постојања. Тако, имамо Мудорст и Мудрост од Мудрости. Једна је мудорст (суштина), али су њих двојица (Отац и Син), али нису две суштине. Ово је одговор аријаснком раздвајању суштине Оца и суштине Сина.

(божанство) је у целокупноме Сину; и целокупни Син је у целокупноме (божанству)). Такође, Свети Максим ће рећи и следеће: Ὁλη Πατήρ, καὶ ἐν ὅλῳ τῷ Πατρί· καὶ ὅλος ἐν ὅλῳ ὁ Πατήρ· καὶ ὅλη ὅλος ὁ Πατήρ. Καὶ ὅλη ὅλος ὁ Υἱός ἢ αὐτῆ· καὶ ὅλη ἐν ὅλῳ τῷ Υἱῷ ἢ αὐτῆ· καὶ ὅλος ὅλη, καὶ ἐν ὅλῳ τῇ αὐτῇ ὁ Υἱός. Καὶ ὅλη Πνεῦμα ἅγιον ἢ αὐτῆ, καὶ ἐν ὅλῳ τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ· καὶ τό Πνεῦμα τό ἅγιον ὅλον ὅλη, καὶ ὅλον ἐν ὅλῳ τῇ αὐτῇ τό Πνεῦμα τό ἅγιον. (Целокупно (божанство) је целокупни Отац и целокупно је у Оцу; и целокупно је (божанство) у целокупноме Оцу; и целокупни је Отац целокупно (божанство). И целокупно (божанство) је целокупни Син; и целокупно је (божанство) у целокупном Сину; и целокупни Син је целокупно (божанство) и у целокупном (божанству). И целокупно (божанство) је Дух Свети, и у целокупном је Духу Светоме; и целокупни Дух Свети је целокупно (божанство), и целокупни Дух Свети је у целокупном (божанству).) Περὶ θεολογίας 2, 1; PG 90, 1125AB.

Овде долазимо до појма *consubstantialis*, који је сличног значења са Василијевом дефиницијом тог појма: ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὑπαρξίν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχει φύσεως, ὁμοούσια λέγεται²⁹⁶ (када и узрок и оно што од узрока има постојање тако да постоји његовом природом, онда се назива једносушним). Августин ће Оца назвати *родитељем есенције* (суштине или природе), што ће објаснити тако да Отац *est... hac ipsa essentia quam genuit* (јесте... том истом есенцијом коју је родио).²⁹⁷ Другим (Василијевим) речима, да рођени, односно Син, постоји природом оног који га је родио. Ово значење код Августина има и никејско да је Син „из суштине Оца“, то јест да је *unius eiusdemque substantiae* (једне и исте супстанције) или *unius eiusdemque essentiae* (једне и исте есенције) са Оцем.

Тако, да је Син *Очева сила и мудрост* има значење да је Син „из суштине Оца“, односно да је *једносуштан* Оцу. То је, коначно, Августинов појам *consubstantialis*, који означава *једну и исту суштину* Тројице, без дељења, њену целокупност у свакој божанској личности:

Nec quoniam Trinitas est, ideo triplex putandus est; alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus quam simul Pater et Filius. Quamquam non invenitur quomodo dici possit aut Pater solus, aut Filius solus cum semper atque inseparabiliter, et ille cum Filio sit et ille cum Patre, non ut ambo sint Pater aut ambo Filius, sed quia semper in invicem neuter solus...

Cum itaque tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nullo modo triplex dicendus est.²⁹⁸

Будући да је Тројица, не сме се мислити да је [Бог] троделан; иначе, сам би Отац или сам Син, били мањи него Отац и Син заједно. Премда се не може ни наћи начин да се говори о Оцу као самом или Сину као самом, пошто су свагда неодвојиво, и онај [Отац] са Сином и овај [Син] са Оцем, али не да су обојица Отац или обојица Син, већ су свагда у односу један са другим и ни један ни други није сам...

Будући да је толики сами Отац, или сами Син, или сами Дух Свети, колико су и заједно Отац и Син и Свети Дух, ни на какав начин се не сме [Бог] називати троструким.

²⁹⁶ Еπιστολή 52, 2; PG 32, 393В.

²⁹⁷ *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 934.

²⁹⁸ *De Trinitate* VI, 7.9-8.9; PL 42, 929.

Сада, у седмој књизи *De Trinitate*, долазимо до још једног „тешког текста“, сличног оном који је изазвао нарочиту реакцију критике.²⁹⁹ Развијајући горње тумачење појма једносущности, Августин ће закључити *ut etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem* (да се и есенција Сина каже у односу на Оца).³⁰⁰ Видели смо и у горњим текстовима колико Августин везује личност и есенцијалност (суштину), називајући Сина Очевом есенцијом. Да ли то значи да Августин не разликује две равни бића, личност и суштину? Не, наравно, већ их поистовећује у смислу да их везује у јединствену стварност. Но, те две равни бића се разликују и Августин је свестан да горње тумачење може да буде схваћено као да се тврди да је *есенција* исто што и *однос*. Међутим, није тако и то ће Августин нагласити и ова његова интенција је *контекст* у којем треба тумачити „тешки текст“ који потом следи. Најпре ће направити разлику између *есенције* и *односа*:

...si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia. Nunc accedit quia omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus et homo servus...³⁰¹

...ако се сама есенција изриче односом, сама есенција није есенција. Овде се додаје, да је свака есенција која се изриче односом, такође и нешто изван односа, попут човек господар и човек слуга...

Есенција се изриче односом. Другим речима, она је ипостазирана, представља садржај личности. Међутим, постоји опасност да се горе речено апсурдно разуме – да есенција онда није есенција. Друга реченица отклања овакво тумачење уводећи *разликовање* две равни бића – личност, то јест однос и есенцију (суштину). Треба нагласити да када Августин каже да је есенција *нешто и изван односа*, не значи да есенција постоји изван односа. Овде се ради о, да тако кажемо, само умном разликовању две равни јединственог бића.

Међутим оно што потом следи, као аналогија може да унесе и чини се да је баш то и унело озбиљну забуну у тумачењу овога што Августин говори. Наиме, ради се о аналогијама *човек господар* и *човек слуга*. Августин износи још неке аналогије, али нам оне нису важне за ово што желимо да појаснимо. Дакле, у бићу разликујемо, Августиновим

²⁹⁹ К. М. ЛаКуња, *Тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 127. Види одељак 4.2. у поглављу „Биће као личност и суштина“ нашег рада.

³⁰⁰ *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 934.

³⁰¹ *Ibid.*

речником речено, *супстанцију* (или есенцију) и *однос* (суштину и однос, то јест личност). Тако, *човек* је *супстанција* а *господар* и *слуга* су *односи*. Ова аналогија је прилично несигурна да би адекватно изразила речено у тријадологији, у смислу да може одвести до погрешног разумевања, то јест до погрешних онтолошких закључака. Августиново тумачење тријадологије овде ће бити управо у отклону онтолошког статуса који личност и суштина имају у тријадологији у односу на онај који имају у примерима из аналогије.

Ако се присетимо Августинове егзегезе да однос у тријадологији није акцидент већ биће, то јест да у Богу нема акцидената, онда ова аналогија заиста може да буде непоуздана због онтолошких закључака до којих води. Наиме у поставци *човек господар* и *човек слуга* онтологији припада једино ово *човек*, док су *слуга* и *господар* акциденти. Самим тим, оваква аналогија је потпуно неприкладна да би се њоме исказала тројична онтологија. Међутим, Августин овде аналогију ни не користи са таквом намером. И у тој суптилности његове интенције и јесте тежина овог текста. Прво што Августин жели са овом аналогијом јесте да се увиди разлика између *супстанције* и *односа*. Иако стоји примедба у онтолошком смислу коју смо навели, аналогија ипак дочарава оно што Августин жели – разлику супстанције и односа у јединственом и конкретном бићу:

si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relative dominus diceretur.³⁰²

када не би било човека, то јест неке супстанције, не би било ни онога што се односно изриче као господар.

Опет, из ове аналогије се може извући закључак да *супстанција* претходи *односу*. Свакако, то тако и функционише у искустви наше властите (пале) егзистенције. Већ смо то питање код Августина разматрали и закључили да је у тријадологији *Отац начело божанске суштине*, а да суштина претходи односу једино у палој људској егзистенцији, где је однос смештен у раван акцидента. Дакле, ову аналогију не би требало употребити као закључак да у тријадологији суштина претходи односу. Такво тумачење би заиста самог Августина учинило радикално неконзистентним. Јер, погледајмо како ће на ову аналогију Августин повезати тријадологију:

³⁰² *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 935.

Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid.³⁰³

Зато, ако и Отац није нешто сам по себи, онда не постоји нико ко се односно изриче спрам тог нечег.

Видимо да Августин није правио терминолошку, па ни онтолошку паралелу са горњом аналогијом. У аналогији као носиоца односа имамо *човека*, дакле *супстанцију* или *есенцију*. У тријадологији која се повезује са аналогијом као носиоца односа имамо *Оца*. Дакле, не просто *Бога* већ *Оца*. Ово је врло важно приметити. Даље, Августиново *quapropter* је логичко, које речено у тријадологији, као закључак, повезује са горњом аналогијом човек-господар. Међутим, то је хипотетички закључак, који Августин, видећемо, *не прихвата*.

Наравно, ово не значи да *Отац* постоји или да може постојати сам по себи. Зашто онда Августин говори да Отац нешто *aliquid ad se ipsum* (нешто сам по себи)? Ако се вратимо на почетак контекста читаве ове компликоване егзегезе, видећемо да је то било једно од аријанских трик конструкција, везано за тумачење речи апостола Павла. Ако је Син Очева сила и мудрост, да ли је Отац мудар сам по себи или само том мудрошћу коју је родио? Аријанска конструкција даље наставља: ако је мудар мудрошћу коју је родио, онда по себи није мудар. Или, ако се мудрост односи на суштинску раван бића: ако је Син есенција Очева, онда Отац, по себи, није есенција већ родитељ есенције, из чега следи, по аријанском закључивању, да су Отац и Син различите суштине.

Везујући својства за једну божанску есенцију, Августин жели овом синтагмом не да издвоји Оца из односа, већ да укаже да је та једна божанска есенција (или супстанција) изворно у њему, као божанском начелу и да Отац, дакле, није „празана“, безсуштинска односност – то је оно што Августин жели да истакне и на крају закључује, одбацујући горњу аналогију:

Non ergo ita, sed utrumque substantia et utrumque una substantia.³⁰⁴

Не дакле тако, већ обојица (и Отац и Син) су супстанција и обојица су једна супстанција.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *De Trinitate* VII, 1.2; PL 42, 935.

Дакле, не тако (*Non ergo ita*) као што је у аналгоји једна стварност (супстанцијалност), а остало су односи који стоје на њој и нису супстанционални по себи, већ једна суштина постоји као садржај унутартројичних односа. Другим речима, свака божанска личност, бивајући утемељена у односу, садржи једну и исту супстанционалност и ни једна од личности се не може издвојити као супстанционалност по себи, а да друге две личности остану само односи који стоје на тој једној супстанционалности.

3.3. Једносуштност и другост

Да горе речено не би звучало као искључиво усиолошка тријадологија, реченоме треба додати оно што Августин говори у наставку седме књиге *De Trinitate*:

Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum verbum quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad se ipsum dicitur, ita et Verbum ad eum cuius Verbum est refertur, cum dicitur Verbum.³⁰⁵

Дакле, Отац и Син су заједно једна есенција, једна величина, једна истина, једна мудрост. Али Отац и Син нису заједно обојица једна Реч, зато што заједно обојица нису један Син. Као што се Син односи према Оцу и не назива се тако у односу према самој себи, тако се и Реч односи према оној чија је Реч, када се назива Реч.

Дакле, читава горња егзегеза изведена је са циљем указивања на ово што Свети Августин наводи у првој реченици цитираног пасуса – да се покаже да су Отац и Син једне есенције, то јест да је Син *једносуштан* Оцу. Једносушност пак не искључује конкретност личности. Напротив, Свети Августин слично Светом Василију Великом говори како једносушност указује на постојање конкретних божанских личности. Августин ће рећи да *nulli est aequalis est qui solus est* (нико није једнак ако је сам). Иступајући против аријанског разликовања суштине Оца и Сина, Августин не дозвољава другу крајност – савелијански монизам. *Једносуштност* не само да не искључује, већ директно указује на другост у Тројици:

³⁰⁵ *De Trinitate* VII, 2.3; PL 42, 936.

Quamobrem unigenitus Filius Dei, neque factus est a Patre; quia sicut dicit Evangelista: Omnia per ipsum facta sunt: neque ex tempore genitus: quoniam sempiternus Deus sapiens, sempiternam secum habet sapientiam suam: neque impar est Patri, id est, in aliquo minor; quia et Apostolus dicit: Qui cum in forma Dei esset constitutus, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo. Hac igitur fide catholica et illi excluduntur qui eundem dicunt Filium esse qui Pater est; quia et hoc Verbum apud Deum esse non posset nisi apud Patrem Deum, et nulli est aequalis qui solus est. Excluduntur etiam illi qui creaturam esse dicunt Filium, quamvis non talem, quales sunt ceterae creaturae.³⁰⁶

Стога, јединородни Син Божији, нити је од Оца створен, сходно ономе што Јеванђелиста говори: *Све кроз њега постаде* (Јн 1, 3), нити је рођен у времену, будући да вечни Бог мудрост са собом вечно има своју мудрост. Није ни неједнак Оцу, то јест, није у нечему мањи (од Оца), као што Апостол каже: *Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом.* (Флп 2, 6). Дакле, овим је католичанска вера искључила и оне који говоре да су један и исти Син и Отац, јер Реч не може бити *са Богом* ако није са Богом Оцем, нити је ико једнак ако је сам. Такође, искључени су и оне који говоре да је Син створење, па чак ни да је створење не онакво каква су остала створења.

Ово је, мишљења смо, врло важан одељак из Августиновог *De fide et simbolo*, који треба да буде примећен, онако како је митрополит Зизијулас приметио кападокијско, Василијево οὐ γὰρ αὐτὸ τί ἐστὶν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρω...³⁰⁷ и потоње тумачње Светог Максима Исповедника. *Другост* на коју указује појам *једносушности* за Августина је очигледна. Једнакост Сина са Оцем за Августина је *бити са Богом*. То *бити* (*бити једнаке суштине*) не уводи унитарност и јалови монизам, већ указује на другост у Тројици. Како Августин каже, Реч (Син) је *са Богом* у значењу не безличне суштине, већ је Реч (Син) *са Богом Оцем*. Бог је Отац, личност. Син, као вечно биће, утемељује се не просто на ономе *Бог*, већ на ономе *Бог Отац*. Син је Бог Син, једносуштан Оцу. Једносуштност и другост стоје на њему, Богу Оцу и од њега су – од њега је и једна суштина и лична другост у Тројици. Због *Очеве личне једности* искључена је како аријанска различитост суштине Тројице, тако и савелијански јалови монизам. Јер, само ако једност стоји на личности, могуће је говорити и

³⁰⁶ *De fide et simbolo* 4, 5; PL 40, 184.

³⁰⁷ Επιστολή 52, 2; PG 32, 393C.

о једносуштности – једност само тада престаје да се поистовећује са самоћом. Један Бог није самац управо зато што је вечни Отац.

4. Закључак

Отачки појам *једносуштности* представља учење о једнакости суштине у Тројици. Тај појам је искључивао како троделност Тројице, тако и трибожје, али и јалови, савелијански монизам. *Једносушност* говори да је у свакој од три божанске личности *једна и иста* божанска суштина, целокупна у свакој божанској личности, без дељења и раздвјања. Овакав појам *једносуштности*, закључујемо, налази се код обојице наших отаца – Светог Григорија Богослова и Светог Августина.

Никејско *из суштине Оца* изречено је са значењем *једносуштности*. Наиме, са циљем да се направи отклон од аријанског учења о створености Сина, то јест да *рађање* није исто што и *стварање*, како је аријанство учило. Но, *из суштине Оца* нема значење евномијасног *суштине која је Отац*. *Нерођеност* није својство *суштине* веч личности Оца. Рођење Сина, тако, није акт којим *једна суштина* ствара/рађа *другу суштину*. Такво тумачење је било онемогућено на сабору у Цариграду кроз формулацију да је Син рођен *од Оца*. Међутим, за наше оце је био и остао неспоран *исправан појам* на који је указивао никејски израз *из суштине Оца*. Као такав, израз је опстао и среће се у богословљу знаменитих отаца Цркве. Епископ Атанасије је поменуо Светог Григорија Паламу. Ми ћемо овде додати још Светог Јована Дамаскина (ένος δὲ μόνου Πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ)³⁰⁸ и потоњег Светог Фотија Цариградског (τὸ δὲ Πνεῦμα... ἐκ τῆς ὁμοταγῶς τε καὶ ὁμοτίμως προεληλυτὸς οὐσίας).³⁰⁹ Свакако, управао код Светог Фотија ћемо срести јасно тумачење да се израз *из суштине* не односи на суштину по себи, већ на имање суштине Сина и Духа Светога *од Оца*. Дакле, тај израз никако не замагљује чињеницу да је *Отац* као *ипостас* узрок Сина и Духа Светога.³¹⁰ Овде бисмо се осврнули и на тумачење Светог Јована Дамаскина од стране митрополита Зизијуласа:

³⁰⁸ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως I, 8; PG 94, 809.

³⁰⁹ Λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας, 38; PG 102, 317.

³¹⁰ Λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας, 47; PG 102, 325.

Свети Јован Дамскин (*De fide orth.* I, 8) учи да Син долази „из природе“ Очеве, али он то никада не повезује – како то Лоски по свој прилици чини – са представом да је Отац узрок. Сваки пут када говори о „узроку“, он Оца назива ἀρχή и αἰτία у погледу начина који је на делу (PG 94, 821D). Јован Дамскин нигде не каже, као Лоским, да *тима што је узрок* Отац „удељује *Своју οὐσί-ју*“. Једно је рећи да Син долази из οὐσί-је Оца, а сасвим друго да тиме што је узрок Отац удељује *Своју οὐσί-ју*. Исправно би било рећи да иако је Син ὁμοούσιος Оцу – јер је из исте οὐσί-је, заједничке и Оцу и Њему самом – Отац тиме што Њега рађа не *узрокује* одашиљање οὐσί-је, већ јављање личности која се зове Син. То значи да личност Оца не узрокује *истост* (οὐσία саопштава нешто заједничко, тј. истост у оквиру Тројице), већ *другост*, тј. на личност.³¹¹

Кључ митрополитове егзегезе је *непоистовећивање* божанске суштине са Оцем (Лоског³¹² митрополит критикује, јер верује да он је он то у свом тумачењу Дамаскина учинио). Ипак, ми ово митрополитово тумачење не бисмо разумели ни тако као да не постоји извесни вечни покрет божанске суштине *од Оца*, те да је у том вечном општењу имају и Син и Дух Свети. Свакако, не у смислу да Отац суштину изворно поседује, па је накнадно додељује Сину и Духу. Али, на њему као узроку стоји како лична другост Сина и Духа Светога, тако и њихова једносушност са Оцем. *Истост* потиче одакле потиче и *другост* – *од Оца*. У том смислу, Отац јесте узрок и *истости*, односно *једносушности* Тројице.

Израз *из суштине Оца* не само да није имао евномијанску конотацију, већ није помућивао ни изворну библијску веру да Бог који рађа Сина и исходи Духа Светога јесте *Отац*. Речима Светог Августина, друга личност Свете Тројице, *Реч, Логос*, није другачије

³¹¹ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, 38, фуснота 53.

³¹² Ми ипак нисмо тако разумели Лоског. Лоски, тумачећи отачко учење о једноначалности у Тројици и позивајући се на оце попут Григорија Богослова, Максима Исповедника, Јована Дамаскина и других, између осталог каже: „По изразу грчких Отаца, „Бог је један стога што је један Отац“. Лица и природа се утврђују, уколико се може рећи, истовремено, без било ког логичког претхођења. Отац је Извор сваког Божанства у Тројици и изводи Сина и Светога Духа, саопштавајући им своју природу која остаје једна и неразделљива, истоветна сама са собом у Трима Лицима. Исповедити једну природу за грчке оце значи у Оцу видети једини Извор Лица, који од Њега добијају исту природу.“ В. Лоски, *Оглед о мистичном богословљу Источне Цркве*, Манастир Хиландар, 2003, 53.

Наведено тумачење Лоског не би требало да буде спорно, јер оно, по нашем разумевању, говори да је суштина (природа) Сину и Духу Светом од Оца. Не у смислу да је он изворно поседује, па је накнадно саопштава другим двома личностима, већ да је једносушност у вези са вечним личним узроковањем Сина и Духа Светог од Оца. Иначе, Владимир Лоски је такође усвојио „де Рењонову парадигму“ (*Ibid.*, 52), када је у питању однос источне и западне тријадологије. Међутим, он ће ипак закључити да су „оба пута била потпуно законита, будући да нису претпостављали (у првом случају) првенство једне суштине у односу на Три Лица, као ни (у другом случају) првенство Три лица у односу на општу суштину.“ *Ibid.*, 51.

са Богом (Јн 1, 1) него да је са Богом *Оцем*. Овим је појам *једносуштности* искључивао савелијански монизам, недвосмислено указујући на другост у Тројици. У један такав појам, који снажно указује на *јединственост бића* Свете Тројице, оци су имплементирали и незамагљену *другост*. Наведена имплементација је била могућа управо зато јер је начело бића Тројице личност – Отац. Логос није другачије *са Богом* (Јн 1, 1), него у смислу да је *са Богом Оцем*. Ово није искуљчивало само евномијанско поситовећење личности Оца са суштином, већ и то да ни у православној тријадологији није суштина (шта раван бића) та из које се изводи личност. Личност, Отац је тај који рађа Сина, а не суштина сама по себи. Суштину Син им једнаку као и Отац, али је има *од Оца*. Дакле, цела ипостас Сина, његова *ко раван* и *шта раван* бића, узрокована је ипостасју Оца или *од Оца*. Овакав појам једносуштноси и овако јасну имплементацију другости у том појму, треба посебно истаћи када је у питању Свети Августин. Јер, као што смо у досадашњој анализи видели, критика код њега често види *унитарност* која или искуљчује или пак на неки начин загушује и замагљује личну посебност у Тројици. Због тога сматрамо да је праведно и на самом изворном тексту јасно засновано, да овај појам једносуштности и другости у њему код Светог Августина буде примећен.

У наредном поглављу рада ћемо акценат ставити управо на другост, на однос, на конкретност и личност као раван бића у тријадологији. И као што у овом поглављу говорећи о божанској суштини нисмо могли да избегнемо однос и личност, тако и у наредном поглављу, говорећи о божанским личностима, нећемо моћи а да се не дотакнемо и суштинске равни бића Тројице.

ЛИЧНОСТ У ТРИЈАДОЛОГИЈИ – ОДНОСИ ТРОЈИЦЕ

1. Појам личности

У овом поглављу рада покушаћемо да истражимо отачко учење о унутрашњим односима Тројице. Тежишна питања су појам личности у тријадологији, однос Сина и Духа Светога према Оцу, као и питање односа Сина и Духа Светога међусобно.

Не би требало да звучимо као да игноришемо апофатичност самих унутартројичних односа, када кажемо да ћемо истраживати отачко учење на ту тему. Под тим истраживањем мислимо на лична, односна својства која Свети Григорије Богослов и Свети Августин додељују божанским личностима. Наша намера је да истражимо појам тих својстава у смислу њиховог релационог утемељења – у ком конкретно односу бива конкретна лична својственост. У анализи ће нам се поново као веома важно наметнути питање односа богословља и икономије. Ово ће посебно бити занимљиво по питању односа Сина и Духа Светога и Августиновог учења о *Filioque*.

Најпре ћемо се осврнути на отачки појам личности у тријадологији. Осветљавање тог појма биће резиме и детаљнији егзегетски приступ ономе што смо већ у раду истакли везано за отачко учење о личности и односности у тријадологији.

1.1. Антисавелијански и антиаријански контекст

Крећемо од контекстуализације. Отачки говор о личности у тријадологији одвијао се у борби између две крајности – савелијанства и аријанства. Рекли смо, за савелијанство и аријанство, да су у онтолошком смислу то две стране једне и исте медаље. Нема разлике учења о Богу међу њима, као ни разлике у схватању бића. То су два учења о Богу као апсолутној монади и о бићу као самству, које се *по себи* утемељује као биће, без икакве потребе за односом и другошћу. Било да су Тројица савелијанске „маске“ или аријанска

прича о једном Богу и два створења (Сину и Духу Светоме), Бог је у обе јереси усамљена монада, безодносно биће по себи. У појму бића одсуствују личност и однос.

У таквом контексту изазова, тежишни циљ отаца био је, са једне стране одбрани стварности божанских личности у сукобу са севелијаским божанским „маскама“. Ту је стварност значила стварност различитости, стварност конкретности коју није могао да помути ни чврсти говор отаца о једној божанској суштини Тројице. Иако је суштина *једна и иста* у Оцу и Сину и Светоме Духу, три божанске личности нису *један и исти* већ су *Тројица*.

Чврсто јединство Тројице није изрециво само отачким учењем о једносуштности Оца и Сина и Светога Духа већ и самим појмом личности у тријадологији. Личност представља конкретност или посебност која постоји у односу. Зато Свети Григорије личност назива *σχέσις*.³¹³ Тачније речено, личност као конкретност у односу бива конкретност. Како би рекао Свети Григорије Богослов, *τρεῖς ιδιότητας*.³¹⁴ Ту конкретност или посебност не може одредити суштинска раван бића као таква. Мада је конкретност личности неодвојива од своје суштине, њена конкретност извире искључиво из односа са другом личношћу. Заправо, односност конкретизује и саму суштину у догађају бића које оци називају ипостас, лице или личност (*ὑπόστασις, πρόσωπον, persona*). Тако, Свети Григорије ће рећи - *τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν*:

οὔτε γὰρ ὁ υἱὸς πατήρ, εἷς γὰρ πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ πατήρ· οὔτε τὸ πνεῦμα υἱὸς ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ, εἷς γὰρ ὁ μονογενής, ἀλλ' ὅπερ ὁ υἱός· ἐν τὰ τρία τῆ θεότητι, καὶ τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν· ἵνα μήτε τὸ ἐν Σαβέλλιον ἦ, μήτε τὰ τρία τῆς πονηρᾶς νῦν διαίρεσεως.³¹⁵

Нити је Син Отац, јер је један Отац, али јесте оно што је Отац; нити је Дух Син иако је од Бога, јер је један јединорођени, али јесте оно што је Син; троје су божанством једно и једно је троје својствима; тако, нити је једно савелијанско, нити је троје садашње зле [аријанске] поделе.

³¹³ Λόγος 29, 16; PG 36, 96A: „ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σοφάτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.“

³¹⁴ Λόγος 31, 28; PG 36, 164D.

³¹⁵ Λόγος 31, 9; PG 36, 144A.

И код Светог Григорија примећујемо, да је тако назовемо, никејску антисавелијанску изражајну формулу коју смо запазили код Светог Атанасија Великог, а коју је често користио и Свети Августин:

Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est, *Ego et Pater unum sumus*. Non enim dixit, Unum est, quod Sabelliani dicunt; sed, *unum sumus*.³¹⁶

Свакако, Отац није Син, и Син није Отац, нити је онај Дух Свети који се назива и даром Божијим, ни Отац ни Син, већ су заиста Тројица. Зато је речено у множини: „Ја и Отац једно смо.“ Није рекао „Једно је“, као што говоре савелијанци, већ „једно смо“.

Једно је троје својствима (τὸ ἐν τρία ταῖς ἰδιότησιν), али та својственост као конкретност бића не извире из *једног* (суштине). Овде је била тачка отклона од друге крајности, од „злог дељења“, то јест од аријанске тројице. Аријанство је управо својственост поистовећивало са суштином, барем ону својственост коју су сматрали за темељну инстанцу бића. Јер, аријанство није спорило да су Отац и Син односна имена.

У том њиховом ставу има нечег што на први поглед личи на контрадикцију. Наиме, аријанци су тврдили да у Богу нема акцидената. То је била једна страна њихове тврдње. Међутим, они су о Оцу и Сину као односним појмовима говорили управо као о акцидентима. Отац није вечно Отац, већ је то само његов икономијски однос са савршеним створењем – Сином. Ипак, друга страна њихове тврдње изводи их из контрадикције – о Богу се све говори у смислу суштине. Ово значи да се односност, која је искључиво икономијска, не налази у појму бића. Један Бог је апсолутни самац, монада *по себи* постојећа. Својственост, заснована на односу, није за аријанство имала тежину бића, каква су имала својства *нерођени* и *рођени*, која су они поистовећивали са суштином. Другим речима, говорили су о две различите суштине Оца и Сина.

Код Светог Августина смо видели дискусију са аријанством и по овом питању.³¹⁷ У појму бића који, за разлику од аријанског, садржи две равни, лична својства која указују на

³¹⁶ *De Trinitate* V, 9.10, PL 42, 918.

³¹⁷ Види одељак 3.2. у четвртом поглављу рада.

конкретност личности Свети Августин ће јасно разликовати од суштине (супстанције), указујући да та лична особеност извире из односа. Како бисмо детаљније анализирали појам личности у Августиновој тријадологији, осврнућемо се још једном на одељак из пете књиге *De Trinitate*:

Si vero quod dicitur Pater, ad se ipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad se ipsum diceretur, non ad Patrem; secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius. Sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.³¹⁸

Да се Отац тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Сина; и да се Син тако назива у односу на самог себе, а не у односу на Оца; онда би се у смислу супстанције онај називао Оцем а овај Сином. Међутим, ако се Отац не назива Оцем без свога Сина и ако се Син тако назива јер има Оца, онда се они тако не називају у смислу супстанције; ни један од њих то није у односу на самог себе, већ међусобно и у односу један према другоме се тако називају; нити се тако називају у смислу акцидента, јер је то што се називају Оцем и Сином вечно и непроменљиво. Зато, иако је различито бити Отац и бити Син, супстанција ипак није различита, јер се тако ни не називају у смислу супстанције већ у смислу односа; оно пак што је однос није акцидент јер није променљиво.

Својства нерођености и рођености која су аријанци приписивали суштини, Августин ће такође приписати личној равни бића. То јест, поистоветиће нерођеност са Оцем а рођеност са Сином:

Non ergo receditur a relativo praedicamento cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se ipsum dicitur, sed quod ex genitore sit; ita cum dicitur ingenitus non ad se ipsum dicitur sed quod ex genitore non sit ostenditur. In eodem tamen praedicamento quod relativum vocatur utraque significatio vertitur. Quod autem relative pronuntiatur non indicat substantiam....

³¹⁸ *De Trinitate* V, 5.6; PL 42, 914.

Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non substantialiter, sed relative; tantamque vim esse eiusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur. Quemadmodum enim Deus est Pater, et Filius Deus est, et Spiritus Sanctus Deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos sed unum Deum dicimus eam ipsam praestantissimam Trinitatem...

In Patris enim nomine ipse per se Pater pronuntiatur, in Dei vero et ipse et Filius et Spiritus Sanctus, quia Trinitas unus Deus.³¹⁹

Дакле, не одступа се од односног појма када се каже нерођен. Као што се рођен не каже у односу на самог себе, већ да је [рођен] од родитеља, исто тако када се каже нерођени не каже се у односу на самог себе, већ указује да (нерођени) није од родитеља. Оба значења [нерођени и рођени] се налазе у истом појму који изговара односно. А оно што се изриче односно не означава супстанцију...

Зато се нарочито држимо овога, да шта год се по себи каже о оној најсупериорнијој и божанској узвишености каже се супстанцијски. Оно пак што се каже у односу на другог, не каже се супстанцијски већ односно. Толика је снага исте супстанције у Оцу и Сину и Светоме Духу, да што год се о њима у односу на саме себе каже [=у односу на општу раван бића, у смислу својстава једне божанске суштине] не схвата се збирно у множини, већ у једнини. Тако, као што је Отац Бог и Син је Бог и Дух Свети је Бог. Ово се, нико у то не сумња, каже у смислу супстанције, а ипак нису три бога већ ону најсупериорнију Тројицу називамо једним Богом...

Именом Отац изриче се Отац засебно [=лично, у смислу личне засебности и конкретности], а у имену Бог и он [Отац] и Син и Свети Дух, јер је Тројица један Бог.

У анализи ова два одељка из пете књиге Августиновог *De Trinitate* указали бисмо на следеће важне детаље. Надовезаћемо се на оно што смо већ анализирали раније у раду.³²⁰ Свети Августин се аријанском усиолошком схватању бића супротставља појмом бића које јасно има своје две равни – личност(и) и суштину (или супстанцију). За ознаку суштинске равни бића Августин користи већ нам добро познат израз *ad se ipsum* (по себи). За ознаку личносне или односне равни (*relativum*) кључни су следећи изрази: *ad Filium* (однос према Сину), *ad*

³¹⁹ *De Trinitate* V, 7.8-8.9; PL 42, 916-917. Речи у заградама у преводу су наше појашњење.

³²⁰ Види одељак 3.3. у седмом поглављу рада.

Patrem (однос према Оцу), *ad invicem* (међусобни однос), *ad alterutrum* (однос према другом).

1.2. Однос и конституција личности

Оно што је даље важно приметити јесте да се лична конкретност бића у тријадологији, то јест лична својственост која указује на конкретност личности, конституише у односној равни бића. Августин истиче да се ни Отац, ни Син, ни Свети Дух не називају тако у смислу супстанције (или суштине), већ у смислу међусобних односа. То значи да су односи део појма бића, да припадају онтологији. Јер, Августин не говори нити о празним, савелијанским именима, нити пак о некаквом акциденталном односу које биће накнадно успоставља, као што је то чинило аријанство. Августин уз имена Отац и Син ставља *esse* (бити). Дакле, односност утемељује оно *бити Отац* и *бити Син* (*Patrem esse et Filium esse*). *Бити Отац* (*Patrem esse*) је однос према Сину (*ad Filium*). *Бити Син* (*Filium esse*) је однос према Оцу (*ad Patrem*). Та два *esse* Августин назива *diversum* (различитим). То *diversum esse* (различно бити) значи конкретно и непоновљиво бити, то јест оно што омогућује Августину да тврди да Отац није Син, Син није Отац, итд. Ова наша констатација би звучала као трузам, јер су и аријанци глагол *бити* везивали за Оца и Сина и тврдили различитост та два *бити*, да Августин није у исто време говорио и о једном *бити* Оца и Сина и Светога Духа. Тако, његово *бити Отац* које *различно* од *бити Син*, не значи различитост суштине Оца и Сина, већ њихову личну конкретност (различно *бити*), уз очување јединствености и истоветности заједничког *бити*, то јест једне божанске суштине.

Обзиром да се *бити Отац* и *бити Син* не односи на једну божанску суштину већ на односну равн бића, извлачимо закључак да иако су божанске личности неодвојиве од божанске суштине, суштина као таква не даје личности њену конкретност. Лична својства, а овде Августин у спору са аријанством говори о својствима *нерођености* и *рођености*, нису својства божанске суштине, већ личне посебности које бивају у односу и које никако не могу постојати *по себи*. То значи да личносно *бити* (*esse*) није могуће у самоћи, без односа са другом личношћу.

Свети Августин, везујући лична својства *нерођености* за Оца и *рођености* за Сина, истиче да је Отац, Отац (личност) јер има Сина, у односу на којег је Отац. Такође и Син је

Син (личност) јер има Оца, у односу на којег је Син. Једност као личност је односни појам који указује на другост која је неизоставна у конституисању личне једности и конкретности. Овај сегмент појма личности Августин исказује изразом *ad alterutrum* (однос према другом). Врло је важно приметити да Августин имена Отац и Син дефинише као *ad alterutrum* и као *ad invicem*. То недвосмислено указује на појам личности који укључује односност и заједништво са другом личношћу. Један као појам обухвата другост.

Овакав појам личности упоредив је са оним код Светог Григорија Богослова:

Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ πατήρ, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός. εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. εἰ τὸ ἐν ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ τὰ τρία.³²¹

Ако беше да не беше Оца, онда беше да не беше Сина. Ако беше да не беше Сина, онда беше да не беше ни Духа Светога. Ако један беше од почетка и тројица беху.

Авангардни Свети Григорије Богослов износи тезу која је незамислива за античку грчку онтологију и за, на њој заснованој, аријанску теологију: *ако нема личносног односа одувек, тада се руши онтологија*. Сам начин Григоријевог изражавања говори о његовој антиаријанској интенцији. Примећуемо аријанску кованицу *ἦν ὅτε οὐκ ἦν* (беше да не беше) коју су они приписивали ипостаси Сина, желећи да тиме укажу на његову створеност. Свети Григорије сада ту аријанску кованицу користи да би показао супротно – да је Отац незамислив без Сина и Духа Светога и обрнуто. Односно, да је постојање једног, уколико је тај један личност, незамисливо без односа са другом личношћу. Отуда, постојање *једног од почетка* као појам укључује *тројицу од почетка*. Личност као конкретан идентитет, као једност и непоновљивост, искључује могућност да ту своју конкретност остварује као усамљена монада. У појму личности као конкретног бића неизоставно се налази моменат односа. Један, ако је тај један личност, као појам подразумева тројичност. Зато је и било важно својства *нерођености* и *рођености* са плана суштине померити на план личности. Јер, само личност као једност може да раздвоји појам једности од појма самоће.

³²¹ Λόγος 31, 4; PG 36, 137A.

Са таквим појмом личности, где она подразумева конкретност у односу, заправо конкретност која извире из односа, Свети Григорије ће иступати против аријанског поимања бића *по себи*:

δέον μήτε οὕτως εἶναί τινας φιλοπάτορας, ὡς καὶ τὸ εἶναι Πατέρα περιαιρεῖν (τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ τὴν φύσιν ἀπεξενωμένου καὶ ἀπὸ ἀλλοτριωμένου μετὰ τῆς κτίσεως;)· μήθ' οὕτω φιλοχρίστους, ὡς μήτε τοῦτο φυλάττειν, τὸ εἶναι Υἱόν (τίνος γὰρ ἂν καὶ εἴη Υἱός, μὴ πρὸς αἴτιον ἀναφερόμενος τὸν Πατέρα;) μήτε τῷ Πατρὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς Πατρὶ καὶ γεννήτορι.³²²

Не треба бити ни такав љубитељ Оца, да му се одузима да буде Отац (јер какав је он Отац, (ако је Отац) Сина који је по природи са творевинином отуђен и одстрањен?). Нити треба бити ни такав љубитељ Христа, да му се не сачува да буде Син (јер какав је он Син ако се према Оцу не односу као према узроку?), нити Оцу унижавати достојанство начела, као Оцу и родитељу.

Код Светог Августина смо имали *Patrem esse* и *Filium esse* који се (*esse*) међусобно разликују и која се изричу односно. Код Светог Григорија имамо εἶναι Πατέρα и εἶναι Υἱόν. У оба случаја налази се глагол *бити*: *esse* и εἶναι. *Бити Отац* и *бити Син*, код Светог Григорија Богослова такође подразумева однос. Отац не може *бити Отац* ако се од њега одвоји Син. Такође, ни Син не може *бити Син* уколико се не односи према Оцу као свом узроку.

Григорије ће рећи да се биће (εἶναι) Оца подудара са рођењем Јединородног (συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῷ γεγεννησθαι τοῦ Μονογενοῦς).³²³ Глагол συντρέχω који Григорије користи значи *тећи заједно, тећи упоредо са неким*.³²⁴ Григорије је глагол употребио у супротстављању аријанству, њиховом учењу да *беше када не беше* Сина. Дакле, глагол συντρέχω указује на савечност Сина са Оцем. Такође, Григорије тим глаголом указује да је *биће Оца* (τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς) *рађање Јединородног*. Отац јесте Отац у односу рађања Сина. Јасно је да појам личности означава конкретност односног карактера. Ово је,

³²² Λόγος 20, 6; PG 35, 1072C.

³²³ Λόγος 20, 10; PG 35, 1077A.

³²⁴ G.W.H.Lamp, „συντρέχω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1342.

рекли бисмо, тријадологија коју је Свети Григорије изнедрио у директној борби са аријанством. Тријадологија која је постала референца православног, отачког исповедања, коју и сам Свети Августин усваја и сведочи неколико деценија након Светог Григорија.

Даље, однос према другој није нешто што личност као биће чини, већ сама конституисаност личности као бића. У томе је разлика између појма Оца у аријанству и код Светог Григорија Богослова. Подсетимо се, у аријанству је Бог *Нерођени*, где је нерођеност његова суштина. *Нерођени* у икономијском чињењу бива *Отац*. Отац је, дакле, *чињење* а не *биће*. Но, поменута разлика је и између божанске и људске личности, у стању пале егзистенције ове друге. И у палој егзистенцији *однос* је нешто што *биће* (индивидуа) *чини*, а не оно што оно *јесте*.

Свети Августин ће рећи за Оца и Сина да *non secundum substantiam haec dicuntur* (не називају се тако у смислу супстанције/суштине), а Свети Григорије да је Отац оὔτε οὐσίας ὄνομα..., οὔτε ἐνεργείας... (нити име за суштину, нити за енергију). Свети Августин ће рећи да се Отац и Син називају *secundum relativum* (у односном смислу), а Свети Григорије да је Отац име за σχέσις (однос). Дакле, *однос* јесте кључна онтолошка равна која личност конституише у њеној конкретности – у ономе да οὔτε γὰρ ὁ υἱὸς πατήρ... οὔτε τὸ πνεῦμα υἱὸς (нити је Син Отац... нити је Дух Син) или *Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus... nec Pater sit nec Filius* (Отац није Син и Син није Отац и Дух... нити је Отац нити Син). Односна својства, која означавају личну конкретност Свети Григорије назива ἰδιότης (особеност, властитост), а Свети Августин *singularitas* (појединачност, посебност):

Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae.³²⁵

Тражио је како би рекао шта су тројица и говорио је супстанције [=ипостаси]³²⁶ или личности, изрази са којима није желео да се схвати различитост [суштине], већ је хтео [да се схвати] појединачност, тако да се схвата не само јединство када се каже једна есенција [суштина], већ и тројичност када се каже три супстанције [=ипостаси] или личности.

³²⁵ *De Trinitate* VII, 4.9; PL 42, 942.

³²⁶ Овде Августин користи реч *substantia* као еквивалент грчкој, кападокијској пракси употребе термина ὑπόστασις.

Када је у питању суштинска раван бића, као што смо видели у поглављу о божанском начелу, њу Син и Дух Свети имају од Оца. У личносној равни бића Отац је такође онај у односу на којег Син и Дух Свети задобијају своју личну конкретност, личну односну својственост – *ιδιότης* или *singularitas*. Другим речима, задобијају да *јесу* Син и Дух Свети. Но, поставићемо двојици отаца и питање у каквом су *лично* односу Син и Дух Свети међусобно.

1.3. Лична својства по Светом Григорију Богослову

Када су у питању лична својства божанских личности, код Светог Григорија Богослова налазимо следеће:

Ἰδιον δὲ Πατὴρ ὁ μὲν, ἢ ἀγεννησία· Υἱοῦ δὲ, ἢ γέννησις· Πνεύματος δὲ, ἢ ἔκκλησις.³²⁷

Својство Оца је нерођеност; Сина, рођеност; Духа, одаслање.

Својства *ἀγεννησία* и *γέννησις* су најчешће помињана, јер се око њих и водила полемика са аријанством, за које су нерођеност и рођеност била својства две, различите суштине. За оце су то, свакако, лична односна својства. Нерођеност је лично својство Оца, које указује на његову конкретност у односу на Сина који је рођен. Рођеност, лично својство Сина, указује на његову личну конкретност у односу на Оца. Лично својство Духа Светога *ἔκκλησις* превели смо као одаслање, процесују али она може да значи и одашиљање, слање у икономијском смислу.³²⁸ Свети Григорије овде на уму има богословско својство. То својство указује на личну конкретност Духа Светога у односу на Оца.

Док је *γέννησις* нешто што Свети Григорије константно понавља као својство Сина, за Духа Светога има неколико различитих израза који указују на његову *ἴδιον*. Дух Свети је

³²⁷ Λόγος 25, 16; PG 35, 1221B.

³²⁸ G.W.H. Lamp, „ἔκκλησις“, *A Patristic Greek Lexicon*, 435.

πρόδος.³²⁹ Израз значи *излажење, процесују*.³³⁰ Тако, у односу на Оца Син је τὸ καλὸν γέννημα (дивни пород) а Дух Свети је θαυμάσιος πρόδος (прекрасно излажење).³³¹

Дух Свети је προῖόν ἐκ τοῦ Πατρός (произлажење или проистикање од Оца).³³² Партицип презента προῖόν долази од глагола πρόειμι: *потуцати, проистуцати, произлазити*.³³³

Затим, Дух Свети је προελθόν (онај који је произашао):

ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, πατήρ· τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος, υἱός· τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προῖόντος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.³³⁴

Властито [име] безначалнога је Отац; онога који се беспочетно родио, Син; онога који је нерођено произашао, или који проистиче, [име је] Дух Свети.

Партицип аориста προελθόν долази од глагола προέρχομαι: *потуцати, произлазити, долазити од*.³³⁵

Коначно, Дух Свети је ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκτορευόμενον (од Оца исходећи). Партицип презента ἐκτορευόμενον од глагола ἐκτορεύω: *исходити*³³⁶ нашао је свој пут до Никео-цариградског симбола вере.

Ако упоредимо све наведене изразе које Свети Григорије користи у означавању ипостасног својства Духа Светога примећујемо следеће. Могли бисмо рећи да између ἔκλειψις, πρόδος, προῖόν, προελθόν па и ἐκτορευόμενον постоји синонимна веза. Суптилне разлике у преводу се могу правити, али тешко да се тиме може потпуно приближити богатство суптилности самих грчких израза које Свети Григорије користи. Ипак, генерално бисмо могли рећи да је значење свих ових израза *излажење*. Једини израз који би се могао издвојити као специфичан у односу на остале је ἐκτορευόμενον, а разлог је следећи. Израз ἐκτορευόμενον означава ужи појам од осталих израза које смо навели. Ако бисмо ту

³²⁹ Λόγος 20, 10; PG 35, 1077B.

³³⁰ G.W.H. Lamp, „πρόδος“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1160.

³³¹ Λόγος 22, 7; PG 35, 1160A.

³³² Λόγος 20, 11; PG 35, 1077C.

³³³ G.W.H. Lamp, „πρόειμι“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1145.

³³⁴ Λόγος 30, 19; PG 36, 128C.

³³⁵ G.W.H. Lamp, „προέρχομαι“, *A Patristic Greek Lexicon*, 1147.

³³⁶ G.W.H. Lamp, „ἐκτορεύω“, *A Patristic Greek Lexicon*, 437.

суптилну разлику покушали да изражајно дочарамо српским језиком, шири појам би био *излажење* а ужи *исхођење*. Ипак, тешко да у српском језику између ова два израза можемо осетити ишта осим синонимности. Погледајмо како ту разлику прави сам Свети Григорије на следећем примеру:

Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προῖον μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχ ὑικῶς δὲ, οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς...³³⁷

Дух Свети заиста Дух, који произлази од Оца, али не на синовски [начин], јер није на рађајаћи већ на исходећи [начин]...

Видимо да је проῖον ἐκ τοῦ Πατρὸς шири појам који може да означава уопштено порекло како Сина, тако и Духа Светога од Оца као узрока. Да би разликовао порекло Сина и Духа Светога од Оца, Свети Григорије проῖον спушта на уже појмове, то јест указује на *два начина* произлажења од Оца: ὑικῶς, односно γεννητῶς и ἐκπορευτῶς. Ово је врло важан моменат да га касније упоредимо са латинским изразом *procedere*.

У прилог оваквом односу појмова у тријадологији иде и њихова употреба од стране Светог Василија Великог. Он ће рећи да је Логос ἐκ Θεοῦ προελθόντα (од Бога произашао), односно, спуштајући προελθόντα на ужи појам, рећи ће да је Μудροσ ἐκ Θεοῦ γεννηθεῖσαν (од Бога рођена).³³⁸ Дакле, προελθόν, који видели смо Свети Григорије Богослов приписује односу Духа Светога према Оцу, представља шири појам који може да означава оба начина *излажења* од Оца, како Сина тако и Духа Светога. Такође, шири појам може да стоји уз ужи и тада указује не лично својство једне конкретне ипостаси, то јест да поприма уже значење:

...μονὰς νοῆ, καὶ Τριὰς εὐρίσκη· πῶς τὸ ἀγέννητον, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ προῖον, μία φύσις, τρεῖς ἰδιότητες...³³⁹

...јединицу да замишљаш и Тројицу да налазиш: као нерођено, рођено и излажено, једна природа, три властитости...

³³⁷ Λόγος 39, 12; PG 36, 348B.

³³⁸ Ανατρεπτικός της Απολογίας του δυσσεβούς Ευνομίου 2, 5; PG 29, 581B.

³³⁹ Λόγος 26, 19; PG 35, 1252C.

Израз τὸ γεννητόν представља ужи појам и као такав указује на лично својство Сина. Уз њега, израз τὸ προῖόν не означава више шири појам *излажења* као у претходно цитираном одељку, већ се овде указује искључиво на лично својство Духа Светога.

Битно је истаћи да су сва наведена лична својства Сина и Духа Светога у односу на Оца. Са друге стране, лично својство Оца, ἡ ἀγεννησία, је у односу на Сина. Видели смо да Свети Григорије употребљава придев ἀγεννήτως, везано за ипостас Духа Светога. Међутим, то није односно својство Духа Светога, већ указивање на разлику односа са Оцем између Духа Светога и Сина. Свакако, као што Оцу приписује својство ἡ ἀγεννησία, у односу на Сина, истом логиком би му се могло приписати и лично својство *неисхођења*, у односу на Духа Светога. Наведена својства указују на Оца као *начело* Сина и Духа Светога, како у суштинској, тако и у личној равни бића. Дакле, Син и Дух Свети имају то да *јесу* Бог од Оца, чију суштину имају за своју, кроз однос рађања и исхођења. Такође, од Оца имају и то да *јесу* Син и Дух Свети.

2. Однос Сина и Духа Светога

2.1. Пневматологија Светог Григорија Богослова

Поред тога што имају једну суштину и личну конкретност од Оца, поставља се питање односа Сина и Духа Светога међусобно. Када је у питању ипостас Духа Светога, Свети Григорије Богослов је највише напора уложио да искаже оно што је било од стране аријанства довођено у питање – божанство Духа Светога. И када су у питању ипостасна својства, Свети Григорије је највише простора посветио односу Оца и Сина, опет у контексту аријанског изазова и спорења око *нерођености* и *рођености*. О Духу Светоме Григорије јасно говори да *излази* или *исходи* од Оца. У његовој тријадологији нећемо наћи оно што налазимо код Светог Августина – да Дух Свети *излази* од Оца и Сина. Сусрет и анализа најосетљивијег момента у Августиновој тријадологији – учење о *Filioque* нам тек предстоји. Овде ћемо изнети неке ставове Светог Григорија који су, по нашем мишљењу, натегнуто и на Григоријевом тексту неосновано протумачени међу западним, римокатоличким теолозима, у филиоквистичком духу.

Занимљиви детаљи из Григоријеве тријадологије, везано за ипостас Духа Светога, били би следећи. У својој *Петој теолошкој беседи*, оној која је и посвећена излагању о Духу Светоме, Свети Григорије ће рећи:

Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται· ὃ καθ' ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα· καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ υἱός· καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον θεός.³⁴⁰

Дух Свети, који од Оца исходи; ако оданде (од Оца) исходи, није створење; ако није рођен, није Син; ако је између нерођенога и рођенога, онда је Бог.

Овде нам је занимљив детаљ да је Дух Свети ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον. Дакле, као ипостас Дух Свети је μέσον (између, посреди)³⁴¹ Оца и Сина. Овај одељак код Светог Григорија, са посебним акцентом на израз μέσον, Тома Аквински је протумачио на следећи начин: „... *dicitur medius quasi communis nexus amborum: est enim communis amor patris et filii.*“³⁴² (...назива се средњим као заједничка веза једног и другог (Оца и Сина): јер јесте (Дух Свети) заједничка љубав Оца и Сина). У кључу Томе Аквинског, овакво тумачење Светог Григорија развиће и *Папско веће за унапређење јединства хришћана*.³⁴³ Ово је добар пример проблематике односа егзегезе изворног отачког текста и његове рецепције. Григорије је од стране *Папског већа* протумачен кроз рецепцију Томе Аквинског. Али, да ли је Григорије тај који је заиста мислио и говорио оно што му је кроз наведено тумачење учитано? Наравно, правимо разлику између онога што је Свети Григорије рекао и онога како су га неки реципијенти разумели. Но, сматрамо да овакав приступ треба имати и према Светом Августину, јер нам се чини да се он често изједначава са потоњим схоласичким читањем његових текстова. Иако као објективно стоји да су његови текстови имали већи утицај у западној рецепцији од Григоријевих, потребно је ипак заузети уједначен егзегетски приступ и не изједначавати априори отачко стваралаштво са потоњом рецепцијом. Другим речима, потребно је прићи егзегези отачког текста и дати шансу новој, другачијој рецепцији

³⁴⁰ Λόγος 31, 8; PG 36, 141B.

³⁴¹ G.W.H. Lamp, „μέσος“, *A Patristic Greek Lexikon*, 847.

³⁴² *Contra errores Graecorum* I, 9; Int Res: <http://www.corpusthomicum.org/oce.html>.

³⁴³ Папско веће за унапређење јединства хришћана, „О исхођењу Светога Духа у грчком и латинском предању“, у: З. Матић (прр), *Filioque – историјски и теолошки аспекти једног проблема*, 132.

која ће егзегезу конзистентно везати за смисленост и контекстуалност самог отачког текста, без оптерећења неком другом рецепцијом.

По нашем мишљењу, заиста нема основа да се наведена Григоријева реченица протумачи онако како је то учинио Аквински и, следствено њему, савремена римокатоличка егзегеза. Сâм Свети Григорије нам нити у овом тексту, нити било где другде у његовом опусу, није понудио једно такво значење израза *μέσων* у пневматологији или уопште у тријадологији, како га је разумео Тома Аквински. Најубедљивије је из контекста реченог закључити да је Григоријева намера била да истакне божанство Духа Светога, те да је у том смислу израз *μέσων* означавао да је Дух Свети *између* или *у друштву, прибран заједници* Оца и Сина. Добру примедбу горњој схоластичкој егзегези Светог Богослова налазимо још код Светог Григорија Паламе. Палама прави аналогију са угловима у троуглу и каже да је за сваку божанску личност могуће рећи да је *између* (Григоријево: *μέσων*) друге две.³⁴⁴

Оно што је следеће интересантно истаћи јесте да Свети Григорије у тријадологији на неки начин везује ипостас Духа Светога за ипостас Сина. То примећујемо у следећим Григоријевим реченицама. У делу *Петте теолошке беседе* који смо горе већ цитирали, Свети Григорије каже:

Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Πατήρ, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Εἰ τὸ ἐν ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ τὰ τρία ἦν.³⁴⁵

Ако беше да не беше Оца, онда беше да не беше Сина. Ако беше да не беше Сина, онда беше да не беше ни Духа Светога. Ако један беше од почетка и тројица бејаху.

Овде је важно приметити да Григорије постојање Сина везује за постојање Оца, а затим постојање Духа Светога за постојање Сина. Свакако, Дух Свети од Оца исходи, то Свети Григорија јасно каже. Међутим, постојање Духа Светога овде као да је на неки начин везано и за ипостас Сина. По нашем разумевању, Григорије ово говори са следећим смислом, везујући тројичност за један узроку – Оца, како и каже у последњој реченици: *ако један беше од почетка, онда и тројица бејаху*. Дакле, смисао реченог би онда био следећи: ако један (Отац) није од почетка Отац, онда је било и када није било Сина, а ако Отац није имао

³⁴⁴ Види: А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006, 160.

³⁴⁵ Λόγος 31, 4; PG 36, 137A.

Сина, онда није исходио ни Духа Светога. Закључак: Отац је од искони Отац и стога од искони рађа Сина и исходи Духа Светога. Односно, речима Светог Григорија, *један је од почетка и зато су тројица од почетка.*

У Беседи XXXIII Свети Григорије ће рећи:

Οὐκ ἀνέχεται Πατήρ Υἱὸν ζημιούμενος, οὐδὲ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ζημιοῦται δὲ, εἰ ποτὲ, καὶ εἰ κτίσματα. Οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον.³⁴⁶

Не уздиже се Отац тиме што губи Сина, нити [се уздиже] Син [тиме што губи] Духа Светога; а лишава се [Отац Сина и Син Духа], ако су негдашњи [временити, ако „беше када их не беше“] и ако су створења [Син и Дух Свети].

Овде Свети Григорије брани једносуштност Тројице, али видимо да поново личност Сина везује за Оца, а Духа Светога за Сина.

У Беседи XXXVII даље читамо:

Οὕτως ὅταν ἀτιμάζῃς Υἱόν, ἵνα τιμήσῃς Πατέρα, οὐ δέχεταιί σου τὴν τιμὴν. Ἐπ’ ἀτιμία τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ οὐ δοξάζεται...

Εἰ ἀτιμάζεις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ δέχεταιί σου τὴν τιμὴν ὁ Υἱός. Εἰ γὰρ καὶ μὴ ὡς Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ’ οὖν ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πατρός.³⁴⁷

Када не поштујеш Сина, да би поштовао Оца, онда ти се неће прихватати поштовање. Кроз непоштовање Сина се не прославља Отац...

Ако не поштујеш Духа Светога, неће ти се прихватити ни поштовање Сина. Јер, иако није од Оца онако као Син, ипак је од тог истог Оца.

Овде се види јасна веза Сина и Духа Светога са Оцем. Ипак, док непоштовање Сина води непоштовању Оца, непоштовање Духа Светога се повезује за непоштовањем Сина. Међутим, ово друго је могло бити речено и у икономијском смислу, а већ смо видели да Гргорије уме да преплиће богословска и икономијска својства божанских ипостаси. Дакле,

³⁴⁶ Λόγος 33, 17; PG 36, 236A.

³⁴⁷ Λόγος 37, 18; PG 36, 304AB.

непоштовање Духа Светога би било непоштовање Сина у смислу неоштовања Христа. Јер, Дух Свети је тај који Богочовека чини Помазаником, Христом. Следствено томе, ако Дух Свети није Бог, а сва интенција Светог Григорија у пневматологији је усмерена ка томе, да се покаже да Дух Свети јесте Бог, онда ни Син није Божији Помазаник, Христос.

Коначно, у *Беседа* XLI Свети Григорије ће о Дух Светоме рећи:

Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντεταγμένον, καὶ συναριθμούμενον· οὐδὲ γὰρ ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτὲ, ἢ Υἱὸν Πατρὶ, ἢ Πνεῦμα Υἱῷ.³⁴⁸

Дух Свети беше свагда, и јесте, и биће; нити је започео [постојати], нити ће престати, него је свагда Оцу и Сину сједињен и збрајан; јер не приличи да икада недостаје било Син Оцу, било Дух Сину.³⁴⁹

Овде Свети Григорије показује своју јасну интенцију која је увек присутна када је у питању његова пневматологија – да Дух Свети није створење веч да је Бог. Поново, Син је везан уз Оца, Дух Свети уз Сина. Међутим, било какво тумачење Григоријеве пневматологије у смислу да Дух Свети исходи *кроз Сина*, а поготово од Оца и Сина, на основу ових одељака било би крајње неосновано и натегнуто. Зато, када је у питању пневматологија, једино што са сигурношћу можемо закључити да је Григоријево учење је да је Дух Свети Бог, једносущтан Оцу и Сину и да као ипостас од Оца исходи. Ван овога, у богословској равни пневматологије, Свети Григорије Богослов нам ништа више не говори.

2.2. Пневматологија Светог Григорија Ниског

Када су у пиатњу горе изнесене поставке Светог Григорија Богослова, постоје извесне изражајне сличности са другим знаменитим Кападокијцем, Светим Григоријем Ниским, с тим што ту изражајну сличност овај други и појмовно прецизира као исхођење Духа од Оца *кроз Сина*. Наиме, повезаност Духа Светога и Сина коју смо видели код

³⁴⁸ Λόγος 41, 9; PG 36, 442B.

³⁴⁹ Превод Атанасија Јевтића, Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 45.

Светог Григорија Богослова на сличан начин, у изражајном смислу сличности, истиче и Свети Григорије Ниски:

οὔτε πατήρ χωρὶς υἱοῦ ποτε ἐννοεῖται οὔτε υἱὸς δίχα τοῦ ἁγίου πνεύματος καταλαμβάνεται...³⁵⁰

нити се Отац замишља да је некада одвојен од Сина, нити се Син схвата раздвојен од Духа Светога...

Дакле, као и код Григорија Богослова, Отац се не схвата без Сина, а Син се не схвата без Духа. Евидентна је изражајна сличност. Међутим, Свети Григорије Ниски нам прецизно тумачи шта, по њему, оваква поставка значи. Наравно, ван сваке дискусије је чињеница да и у његовој тријадологији личност Оца представља један узрок Сина и Духа Светога. Међутим, Свети Григорије Ниски ће даље рећи за Сина да је он *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου* (непосредно од првога).³⁵¹ Први је, свакако, Отац. Син је од Оца. Дух Свети пак јесте *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου* (кроз непосредног од првог).³⁵² Непосредни је Син, први је Отац. Дух Свети, дакле, исходи *од* Оца *кроз* Сина. То *кроз* (*διὰ*) Свети Григорије Ниски назива *τοῦ υἱοῦ μεσιτεία* (посредништво Сина).³⁵³

Коначно, поредак односа Тројице Ниски епископ излаже на следећи начин:

ἐν ἧ πατήρ μὲν ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ ἀεὶ πατήρ νοεῖται, ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχῆς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπесеῖν νόημα, εὐθύς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν μονογενῆ δίχα τοῦ πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμπαν, οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἐτερότητι τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀποτεμνόμενον.³⁵⁴

Отац се замишља као безначалан и нерођен и свагда Отац, а из њега се као непосредан и неразделјив од Оца заједно схвата јединородни Син; кроз којег [Сина] и са којим, пре него

³⁵⁰ Περί του ἁγίου Πνεύματος, κατὰ Μακεδониανῶν καὶ πνευματομάχων; PG 46, 369A.

³⁵¹ Περί του μὴ εἶναι τρεῖς Θεοὺς. Πρὸς Αβλάβιον; PG 45, 133B.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Κατὰ Εὐνομίου 1; PG 45, 369A.

што би се између њих појавила мисао о нечему празном и непостојећем, равно [са Сином] се повезано схвата и Дух Свети. Не као да по постојању долази након Сина, тако да би се некада јединородни замислио као да је без Духа, већ да и он [Дух Свети] има узрок бића од Бога свега [Оца], одакле је и јединородна светлост [Син], кроз коју истиниту светлост [кроз Сина] је засијао [Дух Свети], не бивајући одсечен било растојањем, било другошћу природе у односу на Оца или јединородног [Сина].

Светог Григорија Ниског бисмо могли да протумачимо на следећи начин. Син и Дух Свети јесу од Оца, на два различита начина и са њим јесу једно божанство. Отац се не замишља без Сина јер је Син непосредно од Оца. Син се не замишља без Духа Светога јер Дух Свети јесте од Оца *кроз* Сина. Иако је Дух Свети од Оца, Отац није Отац Духа Светога већ је Син тај који Оца чини Оцем. Отуда, мишљења смо, Григорије Ниски долази до закључка да је Син *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, а Дух Свети *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*. Свакако, *од* (ἐκ) и *кроз* (διὰ) нису исто.³⁵⁵ Иако кажемо да Дух Свети исходи *кроз* (διὰ) Сина, ипак не можемо рећи да он исходи *од* (ἐκ) Сина и ово ће бити веома важно за поређење са Августиним *Filioque*.

Наваедена изражајна сличност између двојице Кападокијаца ипак остаје само изражајна. Јер, док нам је Свети Григорије Ниски дао развијено тумачење исхођења Духа Светога од Оца кроз Сина и тиме га (тумачење) конзистентно повезао са горе наведеним исказом који је сличан исказу Светог Григорија Богослова, други Кападокијац нам није дао такво тумачење. Просто речено, Свети Григорије Богослов није егзегетски развио наведени слични исказ и то је разлог нашег горњег закључка о његовој пневматологији: код Григорија Богослова *не постоји* учење да Дух Свети исходи *кроз Сина*, нити било шта слично са тим учењем или са учењем о *Filioque*. Такође, на основу нашег истраживања опуса Светог Григорија Богослова, тешко да таква или слична интенција код њега уопште и постоји.

2.3. Лична својства по Светом Августину

Када су у питању личне особености божанских личности у Августиновој тријадологији, срећемо следеће. Отац је родио Сина (*Pater Filium genuerit*). Син је од Оца

³⁵⁵ За ову важну сугестију захвалност дугујемо епископу Атанасију Јевтићу. Види: А. Јевтић, *Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.)*, 540.

рођен (*a Patre genitus*).³⁵⁶ Дух Свети од Оца произлази (*de Patre procedit*).³⁵⁷ Затим, Син је *natus* (рођен), а Дух Свети је *donum* (дар).³⁵⁸ Док је *natus* искључиво богословско својство ипостаси Сина, у својство *donum* прилично се уплиће икономија, мада ће Августин ту направити различите нијансе. У икономијском смислу, где се Дух Свети *даје* свету, Отац и Син су једно начело Духа Светога, о чему смо већ говорили.³⁵⁹ У овом делу рада надовезаћемо се на увиде из докторске дисертације тадашњег јеромонаха а садашњег митрополита Амфилохија Радовића³⁶⁰, из два разлога. Први је однос онога што је на тему коју овде истражујемо писао Августин и онога како је то протумачила и даље развила средњовековна схоластика на Западу. Друго, важно је да анализирамо једни другачију, православну и *неспорну* рецепцију тријадологије Светог Августина од стране Светог Григорија Паламе. Најпре ћемо истаћи следећу чињеницу. Између учења Августина и потоње схоластике о начелу Духа Светога постоји озбиљана разлика коју је потребно приметити. Августин нигде Оца и Сина, у *богословској равни*, није, попут средњовековне схоластике, назвао *једним начелом* Духа Светога. Отац и Син су *једно начело* Духа Светога само у икономијској равни. Исто оно што је митрополит Амфилохије констатовао за Григорија Паламу, важи и за Августина:

Латинско „*tanquam ab uno principio*“ [=али као од једног принципа] важи за Светог Григорија, али само за Икономију, у којој се Дух Свети сматра Начелом заједно са Оцем.³⁶¹

Овим питањем ћемо се још позабавити у разматрању теме о *Filoque*. Овде, настављамо даље у вези ипостасних својстава Тројице, надовезујући се, како рекосмо, на речено у одељку 2.1. у седмом поглављу нашег рада. Августин поставља следеће питање:

³⁵⁶ *De Trinitate* I, 4.7; PL 42, 824.

³⁵⁷ *De Trinitate* II, 3.5; PL 42, 848.

³⁵⁸ *De Trinitate* V, 14.15-15.16; PL 42, 920-921.

³⁵⁹ Види одељак 2.1. у седмом осмом поглављу рада.

³⁶⁰ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006.

³⁶¹ *Ibid.*, 158. Обратити пажњу на Августиново тумачење које смо наводили: „...non est quid dicam tres, nisi Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum, unum omnipotentem. Ergo unum principium.“ (Немам како да назовем троје, осим Оцем и Сином и Духом Светим, једним Богом, једним свемоћним. Дакле и једним почетком), *In Evangelium Ioannis tractatus* XXXIX, 1; PL 35, 1682. Даље, о овом питању код Августина види одељку 3.2. у поглављу овог рада о божанској монархији.

Interius autem quaeritur, utrum quemadmodum Filius non hoc tantum habet nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit; sic et Spiritus Sanctus eo quo datur habeat, non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit...³⁶²

Даље се поставља питање, као што Син рађањем не поседује само то да јесте Син, већ и да уопште јесте, да ли тако и Дух Свети тиме што се даје поседује не само да јесте дар, већ и да уопште јесте...

Приметимо две равни бића. Личност: *ut Filius sit* (да јесте Син) и *ut donum sit* (да јесте дар; =Дух Свети). Суштина: *omnino ut sit* (да уопште јесте). Обе равни бића Августин темељи на односу. Рађање је *однос* Сина према Оцу. Јер, *рађањем* (*nascendo*) Син има *да јесте Син* (*ut Filius sit*) – личносна раван бића. Затим, *рађањем* Син има *да уопште јесте* (*omnino ut sit*) – суштинска раван бића. У обе равни глагол је *esse*. Но, док је однос која утемељује ипостас Сина апсолутно у богословској равни, односна конкретност Духа Светога спетљана је са икономијом. Наиме, својство Духа *да се даје* (*datur*) је његов однос са светом. Августин је тога свестан и зато прави разлику између својства *donum* (дар) и *donatum* (даровано). Прво је вечно, а друго икономијско својство Духа Светога:

An semper procedit Spiritus Sanctus, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit; sed quia sic procedebat, ut esset donabile, iam donum erat et antequam esset cui daretur? Aliter enim intellegitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam detur; donatum autem nisi datum fuerit nullo modo dici potest.

Nec moveat quod Spiritus Sanctus, cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternae Spiritus donum, temporaliter autem donatum.³⁶³

Или Дух Свети увек произлази и то не у времену, већ вечно произлази; да ли је тако произлазио, да може бити дарован, да већ беше дар и пре него што беше коме ће се дати? Јер, једно се схвата када се каже дар, а други када се каже даровано. Јер, дар може бити и пре него што се даје; даровано се пак ни на који начин не може тако назвати док није дано.

³⁶² *De Trinitate* V, 15.16; PL 42, 921.

³⁶³ *De Trinitate* V, 15.16-16.17; PL 42, 921-922.

Нека не потреса то што се о Духу Светом, који је савечан Оцу и Сину, ипак нешто изриче из времена, као што је оно што назвасмо даровано. Јер, Дух је вечно дар, а временито дарован.

Августин, као што видимо, раздваја *вечна* од *временитих* личних својстава, овде конкретно Духа Светога. Својство *donatum*, представља однос Духа Светога према свету. У том, икономијском смислу, Дух Свети је *дарован* од Оца и Сина свету и у том, *икономијском* смислу, Августин ће Оца и Сина назвати *једним начелом* Духа Светога, како смо то показали у одељку 3.2. у поглављу о божанској монархији нашег рада.

2.4. Пневматологија Светог Августина

Остаје да испитамо лично својство Духа Светога у богословској равни – *donum*. На први поглед, на основу горе цитираног одељка, чини се као да је и то својство оптерећено икономијом, те да макар потенцијално увлачи космологију у вечну раван Свете Тројице. Јер, сâмо својство *дар* (*donum*) подразумева не само онога ко дарује већ и онога коме се дар дарује или коме је намењен. Управо та односност дара као намењености, то јест однос као управљеност намере дародавца, на први поглед увлачи творевину као потенцију у вечну раван божанског бића. Ипак, *donum*, као ипостасно својство Духа Светога, стоји на другој релацији, не на односу са светом, па ни са светом у потенцијалном смислу.

Враћамо се корак назад у петој књизи *De Trinitate*, како бисмо увидели богословску раван ипостансог својства Духа Светога – *donum*. Најпре указујемо на одељак где се види да Августин разликује две равни односа – богословски и икономијски, а унутар богословља разликује и две равни бића – личност и суштину:

Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative non substantialiter ea dici manifestum est.³⁶⁴

Оно што је у истој Тројици властито и појединачно никако се не каже по себи, већ се каже у међусобном односу или у односу према творевини, те је због тога јасно да се говори односно а не супстанцијски.

³⁶⁴ *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 918.

Две равни бића у тријадологији: *ad se ipsa* (по себи) – суштина и *ad invicem* (међусобни однос) – личност. То јест, говор о бићу је: *relative* (односан) и *substantialiter* (супстанцијски). Такође, две врсте односа Тројице: *ad invicem* (међусобни однос) – богословље и *ad creaturam* (однос према творевини) – икономија. У складу са овим, о Духу Светоме Августин ће рећи следеће:

Itaque Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam unus Deus et utique Deus sanctus est, et Deus Spiritus est potest appellari Trinitas et Spiritus et Sanctus. Sed tamen ille Spiritus Sanctus qui non Trinitas sed in Trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est...

"Donum" ergo "donatoris" et "donator doni", cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis quaedam Patris Filioque communio, et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur *donum* amborum Spiritus Sanctus.³⁶⁵

Обзиром да су Отац и Син и Дух Свети један Бог, те да је Бог свакако свет и да је Бог дух, могуће је назвати Тројицу и Дух и Свети. Али онај Дух Свети који није Тројица већ се разумева да је у Тројици, у томе што се властито назива Дух Свети, назива се односно јер се односи и према Оцу и према Сину, будући да је Дух Свети и Очев и Синов Дух...

Када кажемо „дар дароватеља“ и „дароватељ дара“, говоримо о међусобном односу једног према другом. Дакле, Дух Сети је неко неизрециво заједништво Оца и Сина, те је могуће да се тако назива јер се исти назив може доделити Оцу и Сину. Он (Дух Свети) се властито назива оним што је другима заједничко, јер и Отац је дух и Син је дух, и Отац је свет и Син је свет. Дакле, да се именом које одговара обојици изрази заједништво једног и другог [Оца и Сина], Дух Свети се назива *даром* обојице.

Видимо да је, по Августину, Дух Свети ипостас која је односна према Оцу и према Сину. Имена, по мишљењу Августина, морају да указују на обострани однос: Отац Сина и Син Оца. Међутим, могуће је рећи *Spiritum Sanctum Patris* (Дух Свети Оца), али са друге стране

³⁶⁵ *Ibid.*

није могуће рећи *Patrem Spiritus Sancti* (Отац Духа Светога), из разлога - *ne filius eius intellegatur Spiritus Sanctus* (да се Дух Свети не схвати као његов (Очев) син).³⁶⁶ Такође, могуће је рећи *Spiritum sanctum Filii* (Дух Свети Сина), али није могуће рећи *Filium Spiritus sancti* (Син Духа Светога), из разлога - *ne pater eius intellegatur Spiritus Sanctus* (да се Дух Свети не схвати као његов (Сина) отац).³⁶⁷ У контексту овога, како би указао на обострани однос (*ad invicem*) Августин Духа Светога назива *даром (donum)*, а Оца *дароватељем*. На тај начин постоји обострани однос – дар дароватеља и дароватељ дара.

Лично својство Духа Светога *donum* представља његов обострани однос према Оцу и Сину. Дух Свети је *donum* Оца Сину и повратно *donum* Сина Оцу. Другим речима, *donum* указује да Дух Свети као ипостас представља, Августин не пропушта да нагласи апофатичност, *неисказиву заједницу* Оца и Сина. Обратимо пажњу на детаље овог дела Августинове реченице у горњем цитату: Дух Свети је *ineffabilis quaedam Patris Filioque communion*. Дакле, то заједништво Оца и Сина или љубав Оца и Сина, као *неко (quaedam) неизрециво уједништво (ineffabilis communion)*. Погледајмо сада како је наведено Августиново учење наишло на рецепцију Светог Григорија Паламе. Митрополит Амфилохије ту сличност учења двојице отаца наводи кроз следећу анализу и цитирање самог Светог Григорија Паламе:

За њега, као и за Светог Августина, Свети Дух је „као неки ерос... неизрециви“ Очев према Логосу, „Којим се и сâм Очев љубљени Логос и Син користи према Родитељу“ (*Главе физичке, теолошке...*36, 61; PG 150, 1145A). И људски ум има ерос према од њега и у њему постојећем знању, по слици Највишег Ероса.³⁶⁸

Види се да је Палама преузео комплетан изараз од Августина, чак и ово *ineffabilis* (неизрециво) и, што је посебно интересно, ово *quaedam* (неко, као неко). Реч *quaedam* додатно појачава апофатички моменат у Августиновом исказу, који треба приметити приликом даљег тумачења и извођења импликација његове тријадологије, односно пневматологије. Једнако као што је то „као неки“ митрополит Амфилохије приметио код Григорија Паламе и извео следећи важан закључак:

³⁶⁶ *De Trinitate* V, 12.13; PL 42, 919.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 53.

Свети Палама ипак не каже за Духа просто „ерос“ него „као неки ерос“, показујући тако да се ради само о једној бледој слици.³⁶⁹

Ово је врло важан и исправан закључак који не само да треба применити на Августина, већ је и сам Палама изражајно инспирисан његовим писањем. Августин је свакако неко, што смо раду већ истицали, ко експлицитно тврди да треба правити разлику између *божијег бића, мишљања о Богу и израза, речи о Богу*. Врло важан увид који не треба испуштати приликом тумачења тријадологије Светог Августина. Ово ће посебно бити важно у разматрању питања тријадолошких аналогја.

Своје тумачење Духа Светога као *donum* Свети Августин темељи на тријадологији Светог Иларија Пиктавијског, на чије се речи експлицитно позива:

Quidam cum vellet brevissime singularum in Trinitate Personarum insinuare propria: *Aeternitas*, inquit, *in Patre*, *species in Imagine*, *usus in Munere*. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertionem fidei vir exstitit; Hilarius enim hoc in libris suis posuit...³⁷⁰

Неко је желећи да најкраће укаже на властитост појединаца (личности) у Тројици рекао: *Вечност је у Оцу, обличје у Икони, познање у Дару*. И тај човек није био безначајног ауторитета у тумачењу Писама и стајао је у одбрану вере; ово је Иларије забележио у својим књигама...

Речи које је навео Свети Августин потичу из истоименог дела Светог Иларија – *De Trinitate: ...infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere* (бескрај је у вечном, обличје у икони, познање у дару).³⁷¹ Прво се односи на личност Оца, друго на Сина а треће речено на Духа Светога. Израз *usus in munere* смо превели као *познање у дару*. Наиме, именица *usus* има више значења, од којих су и: *употреба, вршење, пракса, познање као искуство*.³⁷² Именица *munus* (у аблативу *munere*) означава: *услугу, милостињу, љубав, дар са одређеном*

³⁶⁹ *Ibid.*, 175.

³⁷⁰ *De Trinitate* VI, 10.11; PL 42, 931.

³⁷¹ *De Trinitate* II, 1; PL 10, 51.

³⁷² М. Divković, „usus“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 1107.

намером.³⁷³ У том смислу, *munus* има синонимно значење као и *donum*. Свети Иларије Пиктавијски користи и ту именицу, везано за ипостас Духа Светога:

Baptizare jussit in nomine Petris et Filii et Spiritus sancti, id est, in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni. Auctor usus est omnium. Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster, Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum et omnibus.³⁷⁴

Заповедио је крштење у име Оца и Сина и Духа Светога, то јест, у исповедању и зачетника, и јединородног, и дара. Јер, један је Бог Отац, од кога је све; и један је Јединородни Господ наш, Исус Христос, кроз којег је све; и један је Дух, дар у свему.

Дакле, учење о *дару* као ипостасном својству Духа Светога Августин преузима од Иларија Пиктавијског и даље га тумачи, како и сам каже:

horum verborum, id est Patris et Imaginis et Muneris, aeternitatis et speciei et usus, abditam scrutatus intellegentiam quantum valeo, non eum secutum arbitror in aeternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit atque ut illi coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae.³⁷⁵

Колико сам имао снаге да разумем, истраживао сам скривени смисао ових речи, то јест Оца и Иконе и Дара, вечности и обличја и познања, пратећи га [Иларија] мислим да је изразом вечност подразумевао не друго него то да Отац нема Оца од којег јесте, већ да је Син од Оца, тако да [Син] јесте и да му је [Оцу] савечан. Ако је Икона савршено испуњена оним чија је икона, онда се она [икона] изједначава са њим, а не он са својом иконом.

Иларијево наводе о Духу Светоме Августин је растумачио на следећи начин:

Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne

³⁷³ М. Divković, „munus“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 674.

³⁷⁴ *De Trinitate* II, 1; PL 10, 50.

³⁷⁵ *De Trinitate* VI, 10.11; PL 42, 931.

dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas...³⁷⁶

Дакле, онај неизрециви загрљај Оца и Иконе није без уживања, без љубави, без радости. Дакле, ону љубав, насладу, срећу или блаженство, ако се то може неком људском речју достојно исказати, он [Иларије] је кратко назвао познање [искуство]. И то је Дух Свети у Тројици, не рођен, већ родитеља и рођеног сладост [љупкост, дражест].

Овде поново имамо поменути апофатички моменат и Августинову резервисаност према постовећивању Божијег бића и говора о Богу - *si tamen aliqua humana voce digne dicitur* (ако се то може неком људском речју достојно исказати). Дакле, принцип који смо горе поменули у поређењу са Григоријем Паламом, Августин доследно примењује.

Долазимо до тога да је *donum* (дар) оно што у односу рађања Отац дарује Сину и Син узвраћа Оцу. То је сâмо искуство живљења, познања (*usus*), као загрљај или љубавна спона (*complexus*) или заједница (*communio*) Оца и Сина. Видели смо да Августин из самог имена Дух Свети изводи (могући) закључак о Духу Светом као Духу заједнице Оца и Сина. У самом имену се налази оно што је *заједничко* Оцу и Сину – Отац је дух и Син је дух, Отац је свет и Син је свет. Тако, самим именом Дух Свети указује на заједништво Оца и Сина. Међутим, оно на чему Августин темељи своју пнеуматологију је, мишљења смо, најпре икономија. У икономији се Дух Свети показује као Дух заједнице, као онај који многе повезује у јединство. Ако се сада вратимо на одељак из Августиновог *De Trinitate*, где он тумачи Христову првосвештеничку молитву, јасно ћемо увидети пнеуматолошку равн јединства многих:

... vult esse suos unum, sed in ipso; quia in se ipsis non possent, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates et immunditias peccatorum...

... non tantum eandem naturam ... sed etiam per eandem in eandem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodam modo igne charitatis conflata... ut quemadmodum Pater et Filius, non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt;

³⁷⁶ *Ibid.*

ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantumperid quod ejusdem naturae sunt, sed etiam pereamdem dilectionis societatem unum sint.³⁷⁷

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

Подсећамо се, дакле, да Августин говори о јединству многих у две равни – у равни природе и у равни општења у којем се пројављује једна воља. Отуда за људски род није довољна само једна природа да би били једно, већ мора постојати и једна воља у заједништву љубави. Заједништво љубави које Августин помиње није просто неко психолошко или емотивно стање човека према другом човеку. Јер, људи су способни да на неки начин воле, па и да буду у заједници и без Бога. Међутим, Августин не говори о томе. Он јасно наглашава да тај аспект јединства не могу остварити у себи самима, односно не могу без Бога остварити заједничарску раван јединства. То јединство се дешава тек у Христу, односно кроз Христа у Духу Светоме тек многи бивају повезани огњем љубави (*in unum spiritum quodam modo igne charitatis conflata*).

Ово је делатност Духа Светога у икономији, у равни христоцентричне антропологије. За Августина је то откривење и вечног, богословског својства ипостаси Духа Светога, као Духа заједнице Оца и Сина. У његовом тумачењу Христове првосвештеничке молитве видимо антропологију као извесну икону тријадологије. Две равни јединства у антропологији су икона две равни јединства у тријадологији - *ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantumperid quod ejusdem naturae sunt, sed etiam pereamdem dilectionis societatem unum sint* (између њих и Бога посредник је Син, да буду и они једно не само кроз јединство природе, већ и по истом заједништву љубави). Воља, љубав, заједништво љубави које Августин помиње јесте заједница у Духу Светоме. Мишљења смо да извесну везу икономије и богословља Августин налази управо у овоме *као (quemadmodum)*, то јест *na*

³⁷⁷ *De Trinitate* IV, 7.11; PL 42, 896.

начин као, као што, које се као спона тријадологије и антропологије налази управо у речима Христове првосвештеничке молитве:

Оче свети, сачувај их у име твоје, ове које си ми дао, да буду једно као ми.³⁷⁸ (Јн 17, 11)
Да сви једно буду, као ти, Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду³⁷⁹ да свет верује да си ме послао.

И славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно. (Јн 17, 21-22).

Христос се моли Оцу за јединство људског рода, да оно буде по узору на божанско јединство - καθώς, *sicut* или *quemadmodum*. Прилог *quemadmodum* који користи Августин синонимног је значења са латинским прилогом *sicut* у Вулгати. И то као што није просто пресликавање начина Божијег на људско јединство. Христос говори да људима предаје славу коју је примио од Оца да би се таква веза антропологије и тријадологије остварила. Овде срећемо глагол *do* – *дати, предавати: et ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis ut sint unum sicut nos unum sumus* (Јн 17, 22). Уколико је та слава коју је Христос примио од Оца онај *donum* о којем говори Свети Августин, то јест уколико је то Дух Свети, онда је он (Дух Свети) тај који твори људско јединство да буде попут јединства Оца и Сина. У том случају, у икономији се открива ипостасно својство Духа Светога и у богословској равни као Духа заједништва Оца и Сина. На тај начин антрополошко јединство поприма онтолошко искуство, задобијајући сами божански живот као познање (*usus*), сам догађај заједнице Оца и Сина у Духу Светоме. Другим речима, људски род задобија искуство (*usus*) односа Сина према Оцу, јер их уједињује онај исти Дух који Сина сједињује са Оцем.

Извођење богословља из икономије видљиво је и у позивању Августина на речи апостола Павла из Посланице Ефесцима. Говорећи о јединству хришћана апостол Павле ће између осталог рећи: „Старајући се да чувате јединство Духа свезом мира...” (Еф 4, 3). Својство ипостаси Духа Светога, као Духа јединства многих, Августин преноси на раван богословља:

³⁷⁸ У грчком изворнику: ἵνα ὅσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς; у латинској Вулгати: *ut sint unum sicut et nos*.

³⁷⁹ У грчком изворнику: ἵνα πάντες ἐν ὅσιν· καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὅσιν; у латинској Вулгати: *ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te ut et ipsi in nobis unum sint*.

Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas sive caritas, sive ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligit, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicuius sed suo proprio *servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*. Quod imitari per gratiam, et ad Deum et ad nos ipsos iubemur...

Било де је [Дух Свети] јединство једног и другог [Оца и Сина], било да је светост или љубав, било да је због тога јединство зато што је љубав и због тога љубав, зато што је светост, јасно је да [Дух Свети] није неко од двојице (ни Отац ни Син) и да је онај који једног и другог [Оца и Сина] повезује, којим родитељ рођенога воли и он воли свог родитеља. И то не [чине] учешћем, већ својом есенцијом, нити даром некога с више већ својим властитим [даром] *чувају јединство Духа свезом мира*. Заповеђено нам је да ово [свезу мира] чинимо по благодати и према Богу и између нас самих [једни према другима]...

Примећујемо речи апостола Павла: *servantes unitatem spiritus in vinculo pacis* (чувају јединство Духа свезом мира). Јасно је, дакле, да икономија за Августина открива богословље. У цитираном одељку и видимо такво тумачење – да Дух Свети повезује Оца и Сина, а да је нама та *веза*, као љубав према Богу и љубав према ближњем, дата по благодати. Другим речима, у истом оном Духу у којем Отац љуби Сина и Син љуби Оца и ми љубимо Бога и једни друге. Тако, исти онај Дух који свезом љубави повезује Оца и Сина да једно буду, повезује и нас у једно Тело Христово. Имати тај опит Духа заједнице, за Августина значи могућност богословља.

О Духу Светоме као Духу заједнице кападокијски оци су говорили у равни икономије, баш као што је то чинио и апостол Павле, чије речи у својој пневматологији развија Августин. Да ли то својство Духу Светоме можемо приписати и у равни богословља, зависи какав став заузмемо у разумевању отачког разликовања богословља и икономије, о чему смо већ говорили у петом поглављу рада. Радикално разликовање и принципијелно непоистовећивање богословских и икономијских својстава божанских личности, свакако да овакву Августинову пневматологију чине ирелевантном, чак и погрешном. Но, питање је да ли такав радикалан рез између својстава у икономији и у богословљу код светих отаца уопште постоји и да ли је као такав неупитан. Погледајмо какав закључак митрополит Амфилохије извучи код Григорија Паламе, везано за ово питање. Бог се у икономији

„јавља како постоји, а кроз јављање научавамо се непројавном начину Његовог предвечног постојања (=битија).“³⁸⁰ Оно што је несумњиво, егзегеза и вредновање Августинове тријадологије, а конкретно овде његове пневматологије, базично стоји на питању заузимања става у вези односа богословља и икономије.

2.5. Filioque

Наша даља анализа Августиновог богословља о Духу Светоме биће усмерена на питање односа ипостасног својства Духа Светога, као Духа заједнице Оца и Сина и његовог *произлажења* од Оца, односно од Оца и Сина. Долазимо, дакле, до најосетљивијег питања у Августиновој тријадологији – до питања о *Filioque*.

Најпре ћемо испитати изразе којима Августин означава рађање Сина и произилажење Духа. Као и код Светог Григорија Богослова и код Светог Августина имамо уже и шире појмове. *Излажење* је један шири појам, којег Августин означава различитим изразима. Он, као што ћемо видети, обухвата и начин *излажења* Сина и начин *излажења* Духа Светога од Оца. *Рађање* је ужи појам, који се конкретно односи на Сина. Међутим, Августин не поседује ужи појам, попут Григоријевог ἐκτορεύω, који би се тицао *излажења* Духа Светога од Оца. Ту улогу има глагол *procedere* (произлазити), који означава шири појам и као такав може отежати саму егзегезу.

Међу изразима којима Августин означава један шири појам *излажења* Сина и Духа Светога од Оца је и глагол *exeo* (излазити). У контексту тумчења Оца као једног начела (*principium*) Сина и Духа Светога, Августин ће одговарати на питање које је покренуло аријанство – ако и Дух Свети *излази* (*exeat*) од Оца, како онда и он није Син? Августинов одговор је следећи:

Exit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius quia neque natus est sicut Unigenitus...³⁸¹

³⁸⁰ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 175. Није нам најјаснија, у фусноти 118, наведеног дела и странице, примедба преводиоца Атанасија Јевтића, јер нам звучи потпуно супротно од реченог на које се примедба односи: „Јављање Божије „како постоји“ не даје право да се из *начина јављања* каузално објашњава начин *битијног постојања* Божијег. Тако се из Икономије не може етиологизирати (=каузално објашњавати) Теологија.“

³⁸¹ *De Trinitate* V, 14.15; PL 42, 921.

Излази, али не као рођен, већ као дарован и због тога се не назива Син јер није рођен као Јединородни...

Видимо да *exeo* указује на шири појам који обухвата два начина порекла Сина и Духа Светога од Оца – *natus* (рођен) и *datus* (дарован). Тако, иако Дух Свети као и Син *излази* (*exit*) од Оца, он ипак није Син.

У својим психолошким аналогијама Августин ће рећи:

Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est.³⁸²

Због тога је [спознаја] и [душина] слика и реч, јер се из ње [душине спознаје] истискује и са њом се спознавањем изједначава, и оно што се роди једнако је ономе што рађа.

Глагол *exprimo* значи *истиснути*.³⁸³ У трећем лицу једнине презенте пасива, како га је овде Августин употреби: *exprimitur* – *истискује се*. Као такав, израз има синонимно значење као и горњи *exeo*. Дакле, поново означава један шири појам *излажења* у тријадологији. Овде у аналогији тај шири појам Августин конкретизује као рађање, то јест говори, кроз аналогију, о односу Сина према Оцу.

Затим, срећемо и глагол *emanare* – *извирати, истицати*.³⁸⁴ Израз Августин преузима из Библије: „Јер она (Премудрост) је дах Силе Божије и излив чисти Сведржитеља славе...“ (Прем 7, 25).³⁸⁵ У контексту опвргавања аријанског става да бити послан значи бити мањи од оног који шаље, Августин ће рећи за Сина: *Ab illo itaque mittitur a quo emanat* (Од онога је послан од којег истиче). Глагол је поново употребљен у ширем значењу *излажења*, као и претходни које смо навели.

³⁸² *De Trinitate* IX, 11.16; PL 42, 970.

³⁸³ М. Divković, „*exprimo*“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 385.

³⁸⁴ М. Divković, „*emanare*“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 352.

³⁸⁵ У латинском преводу: *vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera...* У грчком тексту наместо *emanatio* стоји ἀπόρροια.

Срећемо још један глагол из Старог завета који Августин користи (Сир 24, 5).³⁸⁶ То је глагол *eo* – *долазити, ићи*.³⁸⁷ Њиме ће Августин, обзиром да библијски стих говори о Премудрости, означити *излажење* Сина од Оца. Ипак, поново се ради о једном ширем појму *излажења*.

Конечно, глагол који се најчешће среће у Августиновој тријадологији јесте глагол *procedere* – *напред изаћи*³⁸⁸ или *произлазити*. Њега Августин најчешће везује за Духа Светога. Дух је онај *qui de illo procedit* (који од њега (Оца) произилази), док је Син онај којег је Отац родио (*qui est genit*). Та два израза, један са другим, указују на два начина *излажења* Сина и Духа Светога од Оца:

De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus: sed ille genitus, iste procedens...³⁸⁹

Од Оца је Син, од Оца је и Дух Свети; али онај [Син] је рођен, а овај [Дух Свети] произилази.

Тако, у односу на Сина, Отац је *ingenitus* (нерођен), то јест *ingenitus* указује да Отац није Син (*si dicatur non Filius*).³⁹⁰ Син је у односу на Оца *genitus* (рођен) и Дух Свети је у односу на Оца *procedens* (произилазећи). Међутим, глагол *procedere* у тријадологији има и своје шире значење. Односно, може да означава уопштено *излажење* Сина и Духа Светога од Оца, али и, иако различито од *излажења* Духа од Оца, може да значи и *излажење* Духа Светога од Сина (*Filioque*). За Сина ће Августин рећи да *ita processit ut nasceretur* (тако произилази да се рађа), док ће Духа Светога рећи да *a Patre procedat, et tamen Filius non est* (од Оца произилази, али ипак није Син).³⁹¹ Овде је, за даљу егзегезу, важно приметити и следеће. Дух Свети *произлази* од Оца и то га *произлажење* чини Духом Светим. Августин овде ни је истакао да *произлажење од Оца* Духа Светога још увек не чини Духом Светим, већ да се то мора „употпунити“ и прозлажењем од Сина. Овај танани, али врло важан детаљ растумачиће Свети Григорије Палама, преузимајући од Августина тумачење да је Дух Свети *као неки ерос* Оца и Сина. Наиме, Дух Свети *по битију* произлази од Оца, а „Син

³⁸⁶ Цитат се односи на број стиха у Вулгати: *ego ex ore Altissimi prodivi...* (Изађох из уста Свевишњега...)

³⁸⁷ М. Divković, „eo“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 356-357.

³⁸⁸ М. Divković, „procedo“, *Latinsko-hrvatski rječnik*, 839.

³⁸⁹ *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum* II, 14.2; PL 42, 771.

³⁹⁰ *De Trinitate* V, 7.8; PL 42, 915.

³⁹¹ *De Trinitate* XII, 5.5; PL 42, 1000.

„употребљава“ Духа Светога према Родитељу као имајући Га сапроизашлога од Оца, и саприродно у њему Почивајућег.“³⁹² Дакле, Дух Свети је као љубав Оца према Сину. Произашавши од Оца он, Дух Свети *јесте* и том *постојећом* љубављу Син узвраћа Оцу. Ово ћемо размотрити у Августиновом разликовања *поризлажења* Духа Светога од Оца од *произлажења* од Сина, даље у нашој анализи.

Вратимо се анализи појмова. У горе цитираном одељку примећујемо два важна момента везано за израз *procedere*. Прво, да он може да има опште значење *излажења*, то јест да обухвата оба начина излажења: и Сина и Духа Светога од Оца. И друго, да Августин *излажење* Сина спушта на ужи појам – *nascor* (родити се), док паралелно са тим појмом излажење Духа Светога од Оца остаје *procedere*. Другим речима, Августин не поседује израз, попут Григоријевог ἐκτορεύω, којим би *procedere* спустио на ужи појам, када је у питању *произлажење* Духа Светога од Оца, као што то чини када је у питању однос *рађања* Сина од Оца. Ми због тога глагол *procedere* и нисмо преводили као *исходити*, јер смо желели да укажемо управо на ово одуство израза који би указивао на један појам стриктно резервисан за однос Духа Светога према Оцу, као што је то ἐκτορεύω код Светог Григорија Богослова .

Ако бисмо сада упоредили изразе који означавају односе у тријадологији код Светог Григорија Богослова и Светог Августина, њихов однос би био следећи. Својства Оца и Сина и Светога Духа су:

- Оца: ἀγέννητος (или ἄναρχος), односно *ingenitus*;
- Сина: γέννητος (ή γέννησις), односно *genitus* или *natus*;
- Духа Светога: ἕκτεμψις, πρόοδος, προϊὼν, προελθὼν, ἐκτορευόμενον, односно *qui exeat, qui procedit, datus*.

Док изрази, код оба оца, који означавају ипостасна својства Оца и Сина означавају уже појмове, односећи се искључиво на ипостас Оца, односно Сина, са изразима који означавају ипостасно својство Духа Светога није тако. Изрази које користи Григорије Богослов, изузев израза ἐκτορευόμενον, могу имати шире значење, то јест да уопштено означавају

³⁹² А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 174. Митрополит Амфилохије, анализирајући ову тематику код Светог Паламе исправно закључује: „Нема никакве сумње да је Свети Григорије дошао у неки додир, посредан или непосредан, са Тријадологијом Светог Августина. Ово посведочује и чињеница да је почетком XIV века Максим Планудис превео дело Светог Августина *De Trinitate*, а превод је овај имао велики утицај на православну теологију.“ *Ibid*, фуснота 115.

произлажење Сина и Духа Светога од Оца. Идентично значење имају и изрази које користи Августин, а које смо горе анализирали. Такође, наведени изрази Светог Григорија могу се искључиво односити на ипостас Духа Светога, онда када се у исказу ипостаси Сина припише израз γέννησις. Тада изрази који се приписују Духу Светоме: ἔκλεμψις, πρόδος, προίον, προελθόν имају уже значење. Идентично се понаша и Августинов *procedere*. Дакле, он може да има уопштено значење као и Григоријево ἔκλεμψις, πρόδος, προίον, προελθόν, али и уже значење, када се нађе као ознака својства Духа Светога у исказу где је Сину додељено својство, ужи појам, *genitus* или *natus*.

Међутим, *procedere* се не може изједначити са Гргоријевим ἐκτορεύω. Зато *procedere* није *исхођење*, које би јасно и недвосмислено указивало на *исхођење* Духа Светога од Оца. Оно што Григорије Богослов изражава тим глаголом, Августин ће морати детаљно да појашњава, како би исказао веру у Оца који је једно начело Сина и Духа Светога. Дакле, тај недостатак адекватног израза, којим би се означило *исхођење* Духа Светога од Оца, као једног начела, јесте важан детаљ са којим треба кренути у анализу Августиновог учења о *Filioque*.

У поглављу о тријадолошким појмовима ἀρχή и αἰτία, *principium* и *causa* видели смо да Свети Августин говори о Оцу и Сину као једном начелу (*principium*) Духа Светога у икономијском смислу.³⁹³ Тај, да га тако назовемо, икономијски *filioque* је неспоран. Односно, неспорно је да се Дух Свети даје свету од Оца и Сина, то јест од Оца кроз Сина, те да су у том смислу Отац и Син једно начело Духа Светога. Међутим, у поглављу о богословљу и икономији видели смо да по Светом Августину поредак Тројице у икономији открива и богословску равн, у смислу *quis de quo sit* (ко је од кога).³⁹⁴ У том смислу, икономијска својства послања (*missio*) откривају *quis de quo sit* у богословској равни. Имајући овакав принцип односа икономије и богословља, Августин ће рећи следеће:

Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat. Nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat; neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit cum *sufflans in faciem discipulorum ait: Accipite Spiritum Sanctum*. Neque enim flatus ille corporeus cum sensu

³⁹³ Види поглавље VIII, одељак 2.1.

³⁹⁴ Види поглавље V, одељак 2.3.

corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia Spiritus Sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre sed et a Filio procedere Spiritum Sanctum.³⁹⁵

Јер као што је Сину бити рођен од Оца бити, тако је и бити послан бити спознат да од њега [Оца] јесте. И као што Духу Светоме бити дар Божији јесте од Оца произлазити, тако је и бити послан бити спознат да од њега [Оца] произлази. Не можемо рећи да Дух Свети не произилази и од Сина; јер се Дух не назива залуд Духом и Оца и Сина. Не видим на шта је друго хтео да укаже [Христос] када *дувајући у лице ученика говори: Примите Духа Светога*. Није дакле онај телесни дах који са осећајем телесног додира произлази из тела био супстанција Духа Светога, већ показивање помоћу прикладног знака да Дух Свети произилази не само од Оца већ и од Сина.

Видимо да икономијско *mitti* (бити послан), по Августину, открива раван богословља - *natum* и *procedere*. Тако, Син је послан од Оца, јер је Син рођен од Оца. Дух Свети је послан од Оца, јер Дух Свети од Оца произилази. Такође, икономијски моменат где Духа Светога апостолима даје Син, по Августину указује да Дух Свети, у равни богословља, произилази и од Сина.

Одељку из *De Trinitate* додајмо и један из Августинове *Besede*, у којој се такође види довођење у везу икономије са богословљем, везано за ипостас Духа Светога:

Nostis, carissimi, in illa invisibili et incorruptibili Trinitate, quam fides vera et catholica Ecclesia tenet et praedicat, Deum Patrem non Spiritus Sancti Patrem esse, sed Filii; et Deum Filium non Spiritus Sancti Filium esse, sed Patris; Deum autem Spiritum Sanctum non solius Patris aut solius Filii esse Spiritum, sed Patris et Filii; et hanc Trinitatem, quamvis servata singularum proprietate et substantia Personarum, tamen, propter ipsam individuam et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam, non esse tres deos, sed unum Deum. Ac per hoc pro captu nostro, quantum ista per speculum et in aenigmate, praesertim talibus quales adhuc sumus videre conceditur, insinuat nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris Filiique communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, hoc est, per Spiritum Sanctum Deum et donum Dei...

³⁹⁵ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

Est ergo Pater Filio veritati origo verax, et Filius de veraci Patre orta veritas, et Spiritus Sanctus a Patre bono et Filio bono effusa bonitas; omnium est autem non impar divinitas, nec separabilis unitas.³⁹⁶

Сазнали сте, најдражи, да у оној невидљивој и неразоривој Тројици, коју заиста држи и исповеда вера и католичанска Црква, Бог Отац није Отац Духу Светоме, већ Сину; и Бог Син није Син Духу Светоме, већ Оцу; Бог Дух Свети пак није Дух само Оца или само Сина, већ Оца и Сина; та Тројица, иако задржава појединачну властитост и ипостасност Личности, ипак, због нераздељиве и неодвојиве вечности, истине, добра есенције или природе, нису три бога, већ један Бог. По мери нашег схватања, колико нам се оваквима какви смо допушта да видимо у огледалу и загонетци, у Оцу нам се назире извор, у Сину рођење, у Духу Светоме заједница Оца и Сина, у тројици једнакост.

Онај дакле који је заједнички Оцу и Сину, кроз њега су хтели нас да имамо међусобну и заједницу са њима, и да се саберемо у једно, кроз онај дар који обојица [Отац и Син] имају као један, то јест кроз Духа Светога, Бога и Божијег дара...

Дакле, Отац је истинито порекло [origo] истини [=Сину], Син је истина која је рођена [orta, буквално: букнула] од истинитог Оца, Дух Свети је изливена доброта од доброга Оца и доброга Сина; у свима њима није неједнако божанство, нити је јединство подељено.

Више занимљивих детаља требало би истаћи из овог одломка Августинове беседе. Прво, оно што смо напред и поменули, видимо да је у *Духу Светоме* заједница Оца и Сина, те да у равни икономије, кроз Духа Светога и људи имају међусобну и заједницу са Богом. Односно, *сабирају се у једно* (Тело Христово). По Августину, рекли бисмо, дело спасења бива *животом самог Бога* – онај исти Дух заједнице Оца и Сина бива и наш Дух заједнице, сједињујући нас, међусобно и са Тројицом, оном истом заједницом која постоји унутар Свете Тројице. Дух Свети, као вечна љубав Оца према Сину и Сина према Оцу, бива и она љубав, однос који многе сједињује у једно, у догађају Цркве, уводећи их тако у заједништво и живот саме Свете Тројице.

Даље, Августин Духа Светога одређује као заједничког Оцу и Сину. Јер, сâмо име Отац открива јединствен однос према Сину – иако је Дух Свети очев, Отац није Отац Духу Светоме. Исто важи и за ипостас Сина – у том имену открива се јединствен однос према

³⁹⁶ *Sermo* LXXI, 12.18; PL 38, 453-454.

Оцу. По Августину, сама имена божанских личности указују на односне идентитете. Порекло Духа Светога од Оца – као од Оца – не може бити без Сина, јер Отац, Отац Сину. Отуда је Дух Свети, Дух обојице, како то даље у истој Беседи Августин појашњава:

societas est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. Nam Pater non communiter habetur Pater a Filio et Spiritu Sancto, quia non est Pater amborum; et Filius non communiter habetur Filius a Patre et Spiritu Sancto, quia non est Filius amborum; Spiritus autem Sanctus communiter habetur a Patre et Filio, quia Spiritus est unus amborum.³⁹⁷

Сам Дух Свети је на неки начин заједништво Оца и Сина. Јер, Отац није заједнички Отац Сину и Духу Светоме, зато што није Отац обојици; Син није заједнички Син Оца и Духа Светога, зато што није Син обојици; Дух Свети пак заједнички је Оцу и Сину, зато што је један Дух обојице.

Овде поново треба приметити детаљ који упозорава да говор о божанским личностима не треба апсолутизовати – што смо истакли у дијалогу са Паламиним „као неки ерос“. На овом месту Августин за Духа Светога каже да је *на неки начин* заједништво (societas est quodam modo) Оца и Сина.

Коначно, трће што треба приметити у првом одломку Августинове беседе јесте *стварност божанских личности* на коју указује. Августин каже да се у Тројици *задржава појединачна властитост и ипостасност личности* (quamvis servata singularum proprietate et substantia Personarum). Израз *substantia Personarum* посебно је занимљив. Имали смо сличан израз - *subsistentia personarum*³⁹⁸ (постојање личности, субзистирање). Овде имамо *substantia Personarum*, под којим Августин мисли на исто, али се другачије изразио. Такође, Августин, са истим значењем, користи и израз *existentia Personarum*³⁹⁹ (постојање, егзистенција личности). *Substantia Personarum* је *бивственост* или *ипостасност личности*. Ако ове изразе доведемо у везу, закључићемо да је *постојање личности* исто што и *ипостасност личности*. Дакле, личност је ипостаза која садржи суштину (супстанцију), свакако неодвојиво од односа који личности и дају ово што Августин назива *појединачном*

³⁹⁷ *Sermo LXXI*, 20.33; PL 38, 463-464.

³⁹⁸ *De civitate Dei XI*, 10.1.; PL 41, 325.

³⁹⁹ *Sermo LXXI*, 16.26; PL 38, 459.

властитошћу (singularum proprietate). Никаква суштина не постоји мимо или изван личности као ипостазе.

Наведено тумачење Духа Светога као Духа заједнице Оца и Сина Свети Августин поткрепљује низом новозаветних места, која су искључиво икономијског садржаја. Дакле, он доследно спроводи свој егзегетски принцип да икономија у равни богословља открива *quis de quo sit*:

Quod ergo ait Dominus: *Quem ego mittam vobis a Patre* , ostendit Spiritum et Patris et Filii. Quia etiam cum dixisset: *Quem mittet Pater*, addidit: *in nomine meo* ; non tamen dixit: "*Quem mittet Pater a me*", quemadmodum dixit: *Quem ego mittam vobis a Patre*, videlicet ostendens quod totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est. Qui ergo ex Patre procedit et Filio, ad eum refertur a quo natus est Filius.⁴⁰⁰

Дакле то што Господ говори: *Кога ћу вам послати од Оца*, указује на Духа Оца и Сина. Тако када је рекао: *Кога ће Отац послати*, додао је: *у моје име*; није ипак рекао: *Кога ће Отац послати од мене*, као што је рекао: *Кога ћу вам послати од Оца*, показујући тиме јасно да је Отац начело читаве божанствености, или ако је тако боље рећи божанства. Дакле, онај који од Оца и Сина произилази, односи се ка оном од којег је Син рођен.

Августин је јасан – Дух Свети се односи ка оном од којег је Син рођен, ка Оцу који је *начело читавог божанства*. Отац је једно и једино начело Тројице. Зато се мора разликовати *проуизлажење* Духа од Оца и *произлажење* од Сина. Произлажење од начела, битијно прозлажење, јесте једно – од Оца.

Овде видимо позивање на два места из Јеванђеља по Јовану.⁴⁰¹ Прво на Јн 15, 26: „А када дође Утешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће сведочити за мене.“ Августин истиче део реченице: *кога ћу вам послати од Оца*.⁴⁰² Јасно је да Христос овде говори о икономији, то јест о *послању* (πέμνω, *mitto*) Духа Светога. То послање иде од Оца кроз Сина ка свету. Христос у наставку одмах надовезује и раван богословља. Дакле, он ће послати Духа Истине, *који од Оца исходи*. Ту је глагол ἐκπορεύω,

⁴⁰⁰ *De Trinitate* IV, 20.29; PL 42, 908.

⁴⁰¹ Новозаветна места на која се Августин још позива по питању пневматологије су и: Гал 4, 6; Мт 10, 20; Јн 20, 22; Лк 6, 19. Види: *De Trinitate* XV, 25.45; PL 42, 1092.

⁴⁰² У грчком изворнику: ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς. У Вулгати: *quem ego mittam vobis a Patre*.

односно у Вулгати *procedo*. Сходно Августиновом *quis de quo sit* начелу односа икономије и богословља, то што Син Духа Светога шаље од Оца открива да Дух Свети *произилази* (*procedit*) од Оца и Сина. Међутим, то *произилажење* бива *начелно* од Оца, што Августин истиче позивајући се даље на Јн 14, 26: „А Утешитељ, Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему...“ Августин истиче део: *кога ће Отац послати у име моје*.⁴⁰³ Наглашавајући да је Христос рекао *у име моје* а не *од мене*, Августин истиче Оца као начело „целог божанства“. Међутим, ако уважимо ово Августиново позивање на јеванђелски текст, тај текст, детаљ на који Августин и скреће пажњу, говори да послање Духа Светога није *од Сина*, већ *од Оца кроз Сина*. Сходно томе, у равни богословља, уколико применимо Августиново начело *quis de quo sit*, Дух Свети не произилази *од Оца и Сина*, већ *од Оца кроз Сина*. Израз *Filioque* није адекватан јер говори да Дух Свети произилази *и од Сина*, то јест користи исти израз као и за произилажење *од Оца*. Дакле, само то *начално* произилажење *од Оца*, које Августин помиње, може бити произилажење *од*.

У овоме је значај разлике између *διὰ* и *ἐκ* на коју је указао епископ Атанасије Јевтић⁴⁰⁴, како смо у анализи пневматологије Светог Григорија Ниског и поменули. *Filioque* има у својој основи непрецизност, јер изражајно не указује на ову разлику. Другим речима, уместо *од* и *кроз Filioque* изражава два *од*. Августин управо ово жели да избегне кроз своје горње тумачење – да направи разлику произлажења Духа Светога од Оца и произлажења од Сина, да укаже да та два *од* ипак нису једнака.

Ако бисмо ову Августинову егзегезу упоредили са оном Григорија Ниског, ово би значило да Августин истиче Оца као првог (*πρῶτος*). Син је *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, док је Дух Свети *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*. Ово Григоријево *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, мишљења смо, налазимо у Августиновој последњој реченици у горе цитираном одељку - *Qui ergo ex Patre procedit et Filio, ad eum refertur a quo natus est Filius* (Онај дакле који од Оца и Сина произилази, односи се ка оном од којег је Син рођен). Дух Свети *произилази* од Оца и Сина, али се односи према Оцу од којег је Син рођен. Ово ће Августин протумачити тако да Дух Свети *начално* (*principaliter*) произилази од Оца, а да Син *рађањем* то произлажење Духа Светога добија од Оца. Да ли онда овде Отац Сину предаје своје

⁴⁰³ У грчком изворнику: ὁ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου. У Вулгати: *quem mittet Pater in nomine meo*.

⁴⁰⁴ А. Јевтић, *Патрологија* 2, 540.

ипостасно својство *произлажења* Духа? Не, јер Син задобија *призлажење* Духа, али не *произлажење од начела*. Речи из Јн 5, 26: „Јер као што Отац има живот у себи, тако даде и Сину да има живот у себи“, Августин ће протумачити на следећи начин:

non sine vita exsistenti iam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coaeterna sit vitae Patris qui dedit: intellegat sicut habet Pater in semetipso ut de illo procedat Spiritus Sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus Sanctus, et utrumque sine tempore; atque ita dictum Spiritum Sanctum de Patre procedere, ut intellegatur, quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius; de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus Sanctus.⁴⁰⁵

Није Отац дао живот Сину који би већ постојао без живота, већ га је тако безвремено родио, да је живот који је Отац дао Сину рађањем савечан животу Оца који га је дао. Нека се тако разуме да као што Отац у себи има да од њега произлази Дух Свети, тако је дао Сину да и од њега произлази Дух Свети и обојица безвремено; и у том смислу је казано да Дух Свети од Оца произилази, да се схвати да то што проиходи и од Сина, да је Сину од Оца. Наиме, ако све што има Син има од Оца, од Оца има и то да од њега (Сина) проиходи Дух Свети.

Овом одељку из *De Trinitate* додајмо и један из *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum*:

De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus: sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait: *De Patre procedit*; quoniam Pater processionis eius est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus.⁴⁰⁶

Од Оца је Син, од Оца је и Дух Свети; али онај [Син] је рођен, а овај [Дух Свети] произлази. Због тога је онај Син Оца, од којег је рођен, а овај пак Дух обојице, који произлази од обојице. Међутим, када о њему говори Син, каже: *Од Оца произлази*; будући да је Отац зачетник његовог произлажења, који је исто тако родио и Сина, и рађењем му предаје да и од њега такође произлази Дух Свети.

⁴⁰⁵ *De Trinitate* XV, 26.47; PL 42, 1094.

⁴⁰⁶ *Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum* II, 14.1; PL 42, 770.

Такође, у Августиновој *Беседи* читамо:

satis notum est recte credentibus, vel etiam ut possunt intellegentibus, et illud ideo dictum esse de Patre: *Ipse facit opera*, quod ab illo sit origo etiam operum, a quo est exsistentia cooperantium Personarum (quia et Filius de illo natus est, et Spiritus Sanctus principaliter de illo procedit de quo natus est Filius et cum quo illi communis est idem Spiritus)...⁴⁰⁷

Довољно је познато онима који исправно верују, или још колико је могуће разумеју, због чега је о Оцу речено: *Он твори дела* (Јн 14, 10), јер од онога је зачетак дела од кога је постојање Личности које садејствују (јер Син је од њега рођен и Дух Свети начално произлази од оног од којег је Син рођен и са којим му је исти Дух заједнички)...

Дакле, иако Дух Свети произилази од Оца и Сина, његово начело, у смислу онтолошког почетка јесте Отац. Августин указује, да тако кажемо, на ту специфичност произлажења Духа од Оца и произлажења од Сина. Син, иако од њега произилази Дух Свети, није *auctor* (зачетник) и није *principium* (начело), већ је то само Отац. Произлажење Духа Светога од Сина је дар Очевог, који Син добија у односу рађања.

Мишљења смо да се ово што Августин говори може схватити слично ономе што говори Григорије Ниски – Дух Свети исходи од Оца кроз Сина. Иако Августину недостаје то Григоријево *διὰ* (кроз), које би прецизно решило егзегезу његове пневматологије, Августин нам ипак појашњава да су произлажење Духа Светога од Оца и произлажење од Сина међусобно разликују. Наиме, иако Отац предаје Сину све, па и то да и од њега произлази Дух Свети, то не значи да Отац предаје своје ипостасно својство Сину. Тако нешто би било неприхватљиво. Произлажење Духа Светога од Оца је произлажење од *зачетника* (*auctor*), иза којег у онтолошком смислу не постоји другост која би темељила то произлажење. Са друге стране, произлажење Духа Светога од Сина подразумева давање тог произлажења од онога од којег и сам Син има биће, то јест од Оца. Због тога сматрамо да се Августинов *Filioque* може разумети ка Григоријево *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου* (кроз непосредног од првог), то јест кроз Сина од Оца.

⁴⁰⁷ *Sermo* LXXI, 16.26; PL 38, 459.

Ако сада поставимо питање *начела*, одговор ко је начело Духу Светоме, зависиће да ли се ради о икономијској или богословској равни. *Начело* (*principium*) је темељ и узрок бића. У богословској равни, Августин говори искључиво о Оцу као *начелу*. Дакле, темељ бића у Тројици, било то суштинска или лична раван бића, јесте Отац. То важи и када је у питању ипостас Духа Светога: Отац је његов *auctor* (зачетник) и од њега једино призилизиаи *као од начела*. У богословској равни, Августин неће Сина назвати *начелом*, нити *саначелом*, нити „ἀρχὴ, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς“.⁴⁰⁸ У тој равни, појам *principium* се не везује нити за Сина, нити за Духа Светога већ једино и само за Оца, иако се *осуштаствљење* Духа збива кроз прозлажење од Оца и Сина:

...sicut Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae de Patre generatio; ita Spiritui Sancto praestet essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae de utroque processio...⁴⁰⁹

...као што рођење од Оца без почетка времена Сину даје есенцију, без икакве промене природе, тако и Духу Светоме без икаквог почетка времена, даје есенцију произлажење од обојице без икакве промене природе...

Коначно, ипостасна својства божанских личности су следећа:

Ideo enim cum Spiritum Sanctum genitum non dicamus, dicere tamen non audemus ingentum, ne in hoc vocabulo vel duos patres in illa Trinitate, vel duos qui non sunt de alio quispiam suspicetur. Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingentus... Filius autem de Patre natus est: et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit. Diceretur autem filius Patris et Filii, si, quod abhorret ab omnium sanorum

⁴⁰⁸ Како је Варлам, у схоластичком филиоквистичком смислу, протумачио учење Светог Григорија Богослова, приписујући Сину ипостасно својство *начела* Духу Светоме (Λόγος 42, 15; PG 36, 476A): ἄναρχον, καὶ ἀρχὴ, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, εἰς Θεός. Види: А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 157, фуснота 34. За Августина не може да важи оно што митрополит Амфилохије закључује о Варламу: „Варлам од самог почетка не може да разликује „Теологију“ од „Икономије“, тј. опште Начело творевине од једног Начела две Ипостаси, налазећи се тако на пољу латинске теологије.“ Ми овде показујемо да код Августина јасно постоји овакво разликовање *начела* Тројице – које је увек једно: личност Оца и *начела* творевине – које је опет једно, али триипостасно – Отац и Син и Свети Дух су једно начело творевине, док су у икономијском смислу послања Духа Светога човеку и свету, Отац и Син једно начело Духа, који се шаље од Оца кроз Сина.

⁴⁰⁹ *De Trinitate* XV, 26.47; PL 42, 1094-1095.

sensibus, cum ambo genuissent. Non igitur ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus.⁴¹⁰

Тако, обзиром да не кажемо да је Дух Свети рођен, ипак не усуђујемо се да кажемо [за Духа Светога] нерођен, да у тој речи не би неко замислио два оца у Тројици, или двојицу који нису од неког другог. Јер једино Отац није од другог, због чега се једини назива нерођен... Син је пак од Оца рођен; и Дух Свети је начално од Оца и он [Отац] даје да без икаквог временског размака [Дух Свети] произилази од обојице. Звао би се наиме [Дух Свети] сином Оца и Сина, на шта се згражавају чула свих здравих, да су га обојица родила. Дакле, није од обојице рођен, већ Дух произлази од обојице.

Оцу припада нерођеност (*ingenitus*), што није само лично разликовање у односу на Сина који је рођен (*genitus*), већ указује и на оно што Свети Григорије Богослов назива ἄναρχος (безначалност). Због тога се Дух Свети, иако није рођен, не назива *ingenitus*. Овде сада поново постављамо питање појма *начела*. Ако је начело оно што представља онтолошки темељ, или како Августин каже, оно што нема неког другог од кога јесте, онда у Тројици постоји само једно начело – Отац. У том смислу и Дух Свети има једно начело – Оца, од којег *начално* (*principaliter*) произлази. Произлажење Духа Светога од Сина није *principaliter*, али ипак јесте *произилажење* (*procedere*). У том смислу начела, не треба изједначавати произлажење Духа Светога од Оца са произлажењем од Сина. Желећи да разликује то двоје, Августин експлицитно објашњава израз *principaliter* који је додао:

Ideo autem addidi, Principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito Verbi dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spirutus esse amborum.⁴¹¹

Зато сам и додао *principaliter* [начално] јер Дух Свети произлази и од Сина као стечен [*reperitur*]. Међутим, њему Сину то [да Дух и од њега произлази] Отац даје, не као да је већ [Син] постојао а није имао, већ рађањем јединородног Сина даје [Духа Светога]. Тако је [Отац] родио Сина, да и од њега излази заједнички Дар, и да Дух Свети буде Дух обојице.

⁴¹⁰ *De Trinitate* XV, 26.47; PL 42, 1095.

⁴¹¹ *De Trinitate* XV, 17.29; PL 42, 1081.

Овде сада проналазимо, коначно, сужавање појма *procedere*. То су *произлажење од Оца*, где Дух Свети *procedit principaliter* и *произлажење од Сина*, где Дух Свети *procedit reperitur*. Дакле, *procedit principaliter* (произилази начално) и *procedit reperitur* (произилази стечено) нису исти појмови. *Procedit principaliter* означава однос Духа Светога према свом онтолошком начелу од којег добија биће – према Оцу. Због тога, само се *procedit principaliter* може изједначити са Григојивим ἐκτορευόμενον, то јест може означавати *исхођење* Духа Светога од Оца.⁴¹² Са друге стране, *procedit reperitur* се тако не може назвати јер не указује на *исхођење*, као на *произлажење из онтолошког начела*, уколико начело схватамо као онтолошки прво (темељно). Дакле, *procedit reperitur*, *произлажење (procedere)* Духа Светога од Сина, није *исхођење* (ἐκτόρευσις) Духа Светога од Сина. Односно, *procedit reperitur* може бити ἐκτόρευσις, али само *од Оца кроз Сина*.⁴¹³ Без ове разлике на коју указује Августин, имали бисмо проблем два начела Духа Светога. Мишљења смо да горње појашњење Светог Августина, његово разликовање *procedit principaliter* и *procedit reperitur* допушта да спроведемо овакву егзегезу његове пневматологије. Такође, мишљења смо и да је ову важну разлику *произлажења Духа* од Оца и Сина код Августина приметио Григорије Палама и даље развио у својој егзегези. Митрополиз Амфилохије нам то Григоријево учење преноси на следећи начин:

⁴¹² О односу латинског *procedere* и грчког ἐκτορεύω види тумачење Папског већа за унапређење јединства хришћана, *О исхођењу Светога Духа у грчком и латинском предању*, у: Златко Матић (прр), *Filoque – Историјски и теолошки аспекти једног проблема*, Пожаревац: Одбор за провету и културу Епархије браничевске, 2012, 121-135.

⁴¹³ Како то наводи, поред Светог Григорија Ниског и потоњи Свети Максим Исповедник: Τὸ γὰρ Πνεῦμα τὸ Ἁγίον ὡσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς, δι' Υἱοῦ γεννηθέντος, ἀφράστως ἐκτορευόμενον. Πρὸς Θαλάσσιον 63; PG 90, 672C. (Дух Свети природно по суштини постоји као (Дух) Бога и Оца, он је природно и (Дух) Сина по суштини, као онај који од Оца суштински, кроз Сина који је рођен, недокучиво исходи.)

Такође и Свети Јован Дамаскин, који за Оца каже да αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκτορευόμενον. Διάλογος κατὰ Μανιχαίων 5; PG 94, 1512B. (вечно беше (Отац) као онај који из себе има свог Логоса, и који кроз свог Логоса из себе Духа свога исходи.)

Са овим бисмо упоредили напред цитиране Августинове речи: ...sicut Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae de Patre generatio; ita Spiritui Sancto praestet essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae de utroque processio.. (...као што рођење од Оца без почетка времена Сину даје есенцију, без икакве промене природе, тако и Духу Светоме без икаквог почетка времена, даје есенцију произлажење од обојице без икакве промене природе...), *De Trinitate* XV, 26.47; PL 42, 1094-1095.

Ово пак од „вечности пројављивање“ Духа од Оца кроз Сина значи, за Паламу, његово вечно у Сину *постојање* (ὕπαρξις), и од Сина према Оцу љубавно „служење“ Њиме. Због тога Син не само у времену *шаље* Духа, него то *слање* има од вечности; не само да Га *дарује*, него и то *даривање* има од вечности...

...тако се и Дух назива: „ерос“, „заједница“, предвечна радост“ Оца и Сина, и назива се преимућствено Љубав, будући да су Љубав и Отац и Син. Другим речима, Дух је Љубав као пуноћа заједничког живота Тројице...⁴¹⁴

Августин је, по овом питању, пружио солидну егзегезу, у појмовном смислу. Ипак, тој егзегези недостају, по нашем мишљењу, адекватни изрази који би јасније водили до тих појмова. На место *Filioque* као израза, чини нам се, недостаје једно *per Filium* (кроз Сина), које би јасније водило до појмова које смо покушали да осветлимо у Августиновој пневматологији. Опет, мишљења смо, да се то *procedit per Filium*, као појам, ипак налази у Августиновом *procedit reperitur*.

Оно што је најважније, закључили бисмо да Августинов *Filioque* искључује било какво довођење у питање учења о Оцу као *једном начелу* Сина и Духа Светога. Син је са Оцем *једно начело* Светога Духа искључиво у икономијском смислу слања Духа Светога човеку и свету. Због тога, мишљења смо, треба направити разлику између Августиновог и каснијег, схоластичког учења о *Filioque*, где се Августиново учење о Оцу и Сину као о *једном начелу* Духа Светога у *икономијској равни*, транспонује и на богословску раван.⁴¹⁵ Схоластичка теологија је учинила оно *што Августин није* – назвала је Сина *principium*-ом Духа Светога у богословској равни.⁴¹⁶ У прилог нашем ставу иде и мишљење оца, великог борца против каснијег филиоквизма, Светог Фотија Цариградског. На позивање ондашњих поборника *Filioque*-а на Светог Августина и Светог Амвросија, Свети Патријарх одговара:

⁴¹⁴ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 180.

⁴¹⁵ Римокатоличко исповедање *Filioque*, на Другом лионском сабору, из 1274. године, гласи: „Чврсто исповедамо да Дух Свети произлази вечно од Оца и Сина, не као из два начела већ као од једног начела, не као два удахнућа, већ као једно удахнуће.“ Преузето из: Ph. Hughes *The Church in Crisis: A history of the General Councils 325-1870*, New York: Doubleday, 1964, 240. (We firmly profess that the Holy Ghost proceeds eternally from the Father and the Son, not as from two principles but as from one principle, not as by two spirations but as by a single spiration.)

⁴¹⁶ Треба истаћи да и савремена егзегеза западних теолога иде у правцу управо овакве егзегезе Августинове пневматологије и истања Оца као једног *principium*-а у Тројици. Види: L. Ayres, „*Sempiternus Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit*“, у: E. Demacopoulos and A. Papanikolaou (прр), *Orthodox readings of Augustine*, Crestwood: St Vladimir's seminary press, 2008, 127-152.

А ти, призивајући Оце на увреду догмата Господњих, на увреду проповеди чији су весници били његови ученици... не дрхтиш, не стрепиш и не бојиш се претње?

...А ти, називајући Амвросија и Августина и друге Оцима – о погубне ли части!- и наоружавајући (их) против тајновођства Господњег... Не добру награду дајеш ти Оцима својим; не добре трофеје пружаш родитељима. Јер, мада у односу на те блажене мужеве, пошто није у њих било ничега заједничког с твојим умовањем и твојим неверјем и безбожношћу, тако ни твоја анатема неће досегнути до њих.⁴¹⁷

Такође, у наше време, позивајући се на Владимира Лоског, а анализирајући рецепцију Августина од стране Григорија Паламе, митрополит Амфилохије запажа:

По умесном запажању В. Лоског, можда би се могло дати православно тумачење на постојеће пре деветог века на западу *Filioque*, као и на гледање неких латинских Отаца на Духа као на „ерос“ (*amor, nexus amoris*) Оца и Сина. Вероватно да је и Свети Григорије Палама настојао да горе наведеном местом да једу врсту таквог тумачења.⁴¹⁸

На основу наше анализе, закључили бисмо да је овакво тумачење, какво предлаже митрополит Амфилохије, сасвим реално и могуће. У најмању руку, Свети Григорије Палама је пример једне другачије рецепције Августина, од оне (схоластичке) која је обично подразумевана и са којом се, нажалост, Августин често поистовећује или доводи у подразумевану и нужну везу.

3. Закључак

Када је у питању личност у тријадологији мишљења смо да из анализе, не само у овом поглављу већи у целокупном раду, следећи закључци би требало да следе као очигледни. Мишљења смо да је неупитно да код оба оца појам бића јасно подразумева две равни – личност и суштину. С тим у вези, тешко да може имати основа критика Августинове тријадологије која би тврдила да он, на неки начин, личност искључује из појма бића.

⁴¹⁷ Фотије Цариградски, *Слово о мистагогији о Светој Духу*, 69. Превод: А. Јевтић, *Видослов* 72/2017, 33-34. Уп. и одељке 70-72.

⁴¹⁸ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 180, фуснота 137. Под „наведеном местом“ митрополит мисли на одељак који смо цитирали горе, види фусноту 399.

Не само да је личност подразумевана у појму бића, већ она, код оба оца, представља темељну инстанцу бића. Личности не извиру из суштине, већ садрже суштину. С тим у вези, критика Августинове тријадологије која види онтолошко превасходство суштине у односу на личности, тешко да може имати основа.

Мада је суштина неодојиви садржај личности, код оба оца налазимо да личност, као конкретни идентитет, изражен кроз личну својственост, не конституише суштина као таква, већ *однос*. Однос, код оба оца, конституише *биће* (εἶναι, esse), где *биће* управо представља личност (εἶναι Πατέρα и εἶναι Υἱόν, *Patrem esse* и *Filium esse.*), као *diversum esse* (различно биће). Ту различитост оци изражавају устаљеном, никејском антисавелијанском формулацијом: οὐτε γὰρ ὁ υἱὸς πατήρ... οὐτε τὸ πνεῦμα υἱὸς или *Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus... nec Pater sit nec Filius.*

По питању израза који се тичу личних својства божанских личности и израза који означавају унутар тројичне односе, констатовали смо указивање на уже и шире појмове. Код оба оца констатовали смо изразе који означавају шири појам *излажења* од Оца, како Сина тако и Духа Светога. Затим, код оба оца констатовали смо изразе који указју на ужи појам *рађања* Сина од Оца. Међутим, по питању Духа Светога, поред постојања израза који означавају шири појам *излажења*, а примењују се на Духа Светога у односу на Оца, констатовали смо да код Августина не постоји израз који би јасно тај однос Духа Светога и Оца учинио ужим појмом, као што је случај са Григоријевим ἐκτορευόμενον. Августиново *procedere* постаје еквивалент Григоријевом ἐκτορευόμενον тек након додатног одређења самог *procedere* као *procedere principaliter*, наспрам *произлажења од Сина* као *procedere reperitur*.

Августинова егзегеза пружа нам довољно основа да његово учење о *Filioque* разумемо као *исхођење од Оца кроз Сина*, у којем би питање начела било неспорно – Отац је једно начело Тројице (*auctor*) и само од њега имамо *исхођење Духа* као *procedere principaliter*.

Неспорно је да Августиново *Filioque* стоји на *икономијској Тројици*, једнако као и διὰ Υἱοῦ Григорија Ниског, Максима Исповедника, Јована Дамаскина... Потрудили смо се да у горњој анализи укажемо на могуће изражајне и појмовне потешкоће у вези са *Filioque*-ом. Међутим, сматрамо да априорно одбацивање и негативно вредновање овог учења Светог Августина само зато јер се позива на Тројицу у икономији, нема основа у предању отаца и

као такво представља невалидан аргумент. Оно што је по нашем мишљењу неупитно, а што смо и истакли у досадашњим анализама, једно радикално раздвајање *богословске* и *икономијске Тројице* нема упориште у предању угледних отаца Цркве. Јер, ако априорно одбацимо Августиново *Filioque*, са аргументом да он уплиће икономијску у богословску Тројицу, уколико будемо били доследни, мораћемо исто тако да одбацимо и διὰ Υἱοῦ и богословље Светог Григорија Ниског, Светог Максима Исповедника, Светог Јована Дамаскина, Светог Григорија Паламе... Јер, и то διὰ Υἱοῦ свакако потиче из икономијске равни а поменути оци га врло јасно уносе у богословску раван Тројице.

Наравно, ово не значи да се учењу о *Filioque* нема шта приговорити. Ово само значи да једно априорно одбацивање, на бази поменутог става о односу богословља и икономије, није валидан приступ. Једнако као што доследни и генерални став да икономијски односи Тројице нису богословски односи, да *икономијска Тројица* не говори ништа о *богословској Тројици* по питању унутар тројичних односа, не може да нађе упориште у предању најугледнијих отаца.

ТРИЈАДОЛОШКЕ АНАЛОГИЈЕ

1. Природа аналогичног говора

Кроз анализу тријадологије Светог Григорија Богослова и Светог Августина срели смо се са врло разложним говором о Богу једног и другог оца, узимајући у обзир све међусобне сличности и разлике, како у њиховом теолошком изражавању, тако и у теолошком промишљању уопште. Нећемо погрешити ако кажемо да смо се срели са дефинисаним тријадолошким појмовима и са појмовно осветљеном онтологијом. Отачка тријадологија јесте један интелектуални труд да се садржај откривене вере мисли и искаже. Свакако, теологија то и јесте – говор о Богу. Но, отачки појам интелектуалности ћемо суштински оштетити ако га ускратимо апофатичности која је снажно прожимала њихову теологију. Да поновимо одлично запажање професора Јанараса и да истакнемо да отачка интелектуалност представља не само одличну образованост и бриљантну моћ расуђивања, већ и један став, или боље рећи темељ на којем интелектуалност стоји: истина се не исцрпљује појмовима и дефиницијама.

Ово се посебно односи на истину која је поистовећена са бићем, а тријадологија јесте управо то – говор о Тројици, говор о животу Бога. А Бог, по речима Светог Григорија Богослова, *πᾶσαν ὑπερέκλιπτον ἔννοιαν*¹ (превазилази сваку замисао).

Свети Августин ће истаћи необухвативост истинитости (=необухвативост бића), правећи јасну разлику и између говора о Богу, мишљења о Богу и самог божанског бића:

*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.*²

¹ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

² *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939. О овој теми види: R.J. Teske, *To know God and the Soul – Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, 95-97.

Истинитије се о Богу мисли него што се говори, и истинитије Бог јесте него што се о њему мисли.

Августин је ово рекао управо у контексту говора о тријадолошким појмовима, разматрајући однос грчких и латинских израза:

Itaque loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae, a Latinis autem una essentia, vel substantia, tres Personae...³

Због разлога говорења о неизрецивим стварима, да бисмо на неки начин могли да искажемо оно што никако не можемо потпуно исказати, наши Грци су казали једна есенција, три супстанције [=три ипостаси], а Латини пак, једна есенција или супстанција, три личности...

И Свети Григорије Богослов ће рећи да је Бог:

νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, πρὶν κρατηθῆναι, φεῦγον, καὶ πρὶν νοηθῆναι, διαδιδράσκον...⁴

једино умом бледо означаван, и то овлаш и ограничено, не по ономе што он јесте, него по ономе око њега, сабирајући [наш ум] једну од друге замисао у неку представу [слику] истине, која пре но што буде схваћена већ бежи, и пре него што се замисли изгуби се...⁵

Израз ἐκ τῶν κατ' αὐτόν не означава само божанску суштину, која је потпуно немислива и потпуно неизрецива, већ и начин божанског постојања. Та раван бића нам се донекле открива у икономији, али и њу прожима апофатичност. Ипак, не потпуна и зато је теологија – *говор* о Богу, могућа. Јер, τὸ γὰρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον⁶ (оно што је сасвим несхватљиво, то је и безнадежно и беспокушајно).

³ *Ibid.*

⁴ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

⁵ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 50.

⁶ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

Оно „око Бога“ (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν) није само творевина која сведочи постојање Творца (природна теологија). То „око њега“ је и оно из творевине што ум замишља као „представу (слику) истине“, којом опојмљује (коначно) непојмљивог и речима изражава (коначно) неизразивог, (с)хватајући појмовима и изразима оног који бићем измиче.

Ово би могла бити дефиниција отачког аналогичког говора у тријадологији. Аналогија је слика, представа, од оног περὶ αὐτόν, којима се о Богу мисли и уз чију помоћ се о Богу говори.

Оно што смо напред истакли о односу говора о Богу, мишљења о Богу и Божијег бића, отачки став да се истина (биће) не може закључати у појмове, а још мање у изразе, представља базично важну егзегетску позицију у приступу отачким тријадолошким аналогизијама. Аналогије су помоћно средство у намери да се разумевању приближе поједини аспекти тријадологије.⁷ Али, између аналогичког и божанског бића успоставља се само сликовита веза, не никако и онтолошка. За Бога се не може рећи да *јесте* оно чиме се у аналогизији појашњава и доводи до исказивања. Ово ће важити и за Августинове, такозване психолошке аналогичког. Код психолошких аналогичког и постоји могућност да се између њих и Свете Тројице погрешно направи онтолошко поистовећивање, уколико се занемари оно што о тим аналогизијама, као што ћемо видети, каже и сâм Свети Августин.

Поред анализе саме природе аналогичког говора у тријадологији, наш тежишни циљ биће и указивање на одређено тријадолошко учење које нам оци кроз аналогичког преносе. Ближе речено, желимо да укажемо да се свака аналогичког стриктно односи на тачно одређени сегмент тријадологије, те да би према оцима било егзегетски некоректно употребити их за неко други аспект тријадологије, који оци у конкретној аналогичког нису имали на уму.

2. Аналогичког φωτὸς ἥλιος и *splendor qui gignitur ab igne*

Код Светог Григорија Богослова и Светог Августина налазимо сличну аналогичког, којом желе да искажу идентично питање у тријадологији. То је, код Светог Григорија, аналогичког

⁷ Свакако, не треба сметнути ни чињеницу, коју професор Владан Перишић умесно истиче, да се о Богу не може другачије говорити осим кроз аналогичког. В. Перишић, *Теолошке аналогичког*, предавање на *Десетом годишњем симпозиону – Српска теологија данас*, Београд, Православни богословски факултет УБ, 15.05.2018. Захваљујемо се професору Перишићу на уступљеном тексту предавања.

φωτὸς ἥλιος⁸ (сјај или светлост сунца), а код Светог Августина *splendor qui gignitur ab igne*⁹ (сјај који се рађа од огња).

Смисао аналогија је идентичан. Оци желе да оспоре аријанску тврдњу о створености Сина. Односно, желе да истакну савечност Сина са Оцем. Њихови аналогијски закључци су следећи. Аналогијски закључак Светог Григорија Богослова:

...τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον· οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος.¹⁰

...узрочник није увек старији од онога чему је узрочник, као што ни сунце није [старије] у односу на светлост.

Аналогијски закључак Светог Августина:

...natum esse Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur...¹¹

... Богу бити рођен значи бити савечан, да је Син савечан Богу Оцу, као сјај који се рађа од огња и који се шири...

Дакле, смисао аналогија је да укаже да *бити од Оца* (рођен) не значи *бити после Оца*, како је тврдило аријанство. Отац као начело или узрок (аналогија сунца или огња), подразумева неодвојиво и савечно постојање онога којег је узроковао, односно онога којем је начело – Сина (аналогија сјаја или светлости).

Свакако, ова аналогија не би била подесна да се користи ради указивања на стварност божанских личности. Јер, тада би „једно сунце“ указивало на „једну ипостас“, док би „сјај“ указивао на њено својство или манифестацију. Дакле, аналогија би тада негирала стварност и различитост божанских личности. На овакав начин аналогију је користио Савелије. Ту опасност увиђа и на њу скреће пажњу Свети Григорије Богослов.

⁸ Λόγος 29, 3; PG 36, 77B.

⁹ *De Trinitate* VI, 1.1; PL 42, 923.

¹⁰ Λόγος 29, 3; PG 36, 77B.

¹¹ *De Trinitate* VI, 1.1; PL 42, 923.

3. Аналогије ὀφθαλμός – πηγή – ποταμός и ἥλιος – ἀκτίς – φῶς

У контексту критике савелијанства и аријанства, те говора о стварности и једносуштности Тројице, Свети Григорије ће користити две аналогије. Но, у исто време скренуће пажњу и на њихову мањкавост:

ἴσον γὰρ εἰς ἀσέβειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι, καὶ Ἀρειανῶς διαστῆσαι, τὸ μὲν τῷ προσώπῳ, τὸ δὲ ταῖς φύσεσιν.

Ὡς ἔγωγε πολλὰ διασκεψάμενος πρὸς ἑμαυτὸν τῆ φιλοπραγμοσύνη τοῦ νοῦ, καὶ πανταχόθεν τὸν λόγον εὐθύνας, καὶ ζητῶν εἰκόνα τινὰ τοῦ τοσοῦτου πράγματος, οὐκ ἔσχον ᾧ τινὶ χρῆ τῶν κάτω τὴν θεῖαν φύσιν παραβαλεῖν. κἂν γὰρ μικρά τις ὁμοίωσις εὐρεθῆ, φεύγει με τὸ πλεόν, ἀφέν κάτω μετὰ τοῦ ὑποδείγματος.¹²

Једнака је безбожност како савелијанско спајање, тако и аријанско раздвајање. Прво се односи на личности [=спајање Тројице у једну личност], друго на природе [=раздвајање Тројице по природи или суштини].

Пажљиво сам у себи умовао о овоме и пришао сам теми са много страна, тражећи неку слику тако важне стварности, нисам имао оно са чим би доликовало да упоредим божанску природу. Иако се открила мала сличност, највећи део ми измиче, остављајући ме доле са знаком [=са аналогијском сликом].

У овом, да га тако назовемо, уводном делу Григоријевих двеју аналогија, видимо следеће. Прво, видимо контекст који одређује циљ и смисао самих аналогија – критика савелијанског спајања Тројице у једну ипостас и аријанског раздвајања суштине Тројице. Дакле, смисао аналогија биће да сликовито прикаже стварност божанских личности и њихову једносушност.

Друго, видимо и Григоријев приступ аналогијском говору и његово вредновање. Аналогије су слика (εἰκόνα) и знак (ὑπόδειγμα) који сликовито дочаравају тријадологију, али само делимично. Чак, занемарљиво делимично. Дакле, видимо поново један позив на опрез у тријадолошким закључцима, када су аналогије у питању. Те недостатке и могуће

¹² Λόγος 31, 30-31; PG 36, 169A.

странпутице у тријадолошким закључцима до којих могу одвести аналогије, Свети Григорије ће и напоменути.

Са овим Григоријевим вредновањем аналогија упоредили бисмо и Августинове ставове. Говорећи о човеку као слици Бога, односно о психолошким аналогијама, Августин ће рећи:

*Imago facta longe distans: similitudo tamen et imago longe distans, non quomodo imago Filius hoc quod Pater. Aliter enim imago in filio, aliter in speculo. Multum distat.*¹³

Створено је јако удаљена слика, стога је јако далеко слика и сличност и није онаква каква је Син слика, који је оно (по природи) што је и Отац. Другачија је наиме слика у сину, а другачија у огледалу. Јако је велика разлика.

*Ergo interrogo, dissimilem rem dico. Nemo dicat: Ecce quod comparavit Deo.*¹⁴

Дакле, испитујем, несличну стварност исказујем. Нека ми нико не каже: Ево са чим је Бога упоредио.

3.1. Аналогија ὀφθαλμός – πηγή – ποταμός

Прву аналогију ὀφθαλμός – πηγή – ποταμός Свети Григорије употребиће на следећи начин:

ὀφθαλμόν τινα, καὶ πηγήν, καὶ ποταμόν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν ὁ πατήρ, τῇ δὲ ὁ υἱός, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχη. ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν, οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρηκται τῇ συνεχείᾳ· κἂν δοκεῖ πως τρισὶν ιδιότησι τέμνεσθαι.¹⁵

Као што су и други, и ја замислих извориште, извор и реку, са аналогијом првог са Оцем, другог са Сином и трећег са Духом Светим. Они немају ни временског раздвајања, нити међусобно прекидају спојеност, али ипак се раздвајају трима властитостима.

¹³ *Sermo* LI, 6.17; PL 38, 361.

¹⁴ *Sermo* LI, 7.19; PL 38, 362.

¹⁵ Λόγος 31, 30-31; PG 36, 169A.

Аналогијска сличност огледа се у истовремености и нераздвојивости, али истовремено и различитости три стварности. Тријадолошко учење које аналогија дочарава било би да су Отац и Син и Свети Дух три посебне личности. Затим, да су односно нераздвојиве једна од друге и да сапостоје и да су једносуштне.

Оно што би се из аналогије могло закључити, без излажења из основног циља и смисла саме аналогије који истиче Свети Григорије, јесу и унутар тројични односи. Ми смо аналогију превели као извориште – извор – река. Међутим, могла би се превести и другачије, када су у питању изрази ὀφθαλμός – πηγή. Ова два израза могу бити синоними и означавати *извор*, *порекло*.¹⁶ Ми смо, желећи да их разликујемо, ὀφθαλμός превели као *извориште*, а πηγή као *извор*. То значи да је ὀφθαλμός она основа од које потиче πηγή. Израз πηγή може значити и *ток*, па би онда аналогија гласила: извор – ток – река. Но, који год превод од ова два да изаберемо, слика и смисао аналогије се не мења. Израз ὀφθαλμός представља онтолошко начело, из којег „извире“ πηγή, а за њим и ποταμός. И πηγή и ποταμός су из ὀφθαλμός-а, као онтолошког начела. Међутим, извор је директно из изворишта, док река бива из изворишта, али кроз извор. Односно, ако πηγή преведемо као *ток*, а ὀφθαλμός као *извор*, од *извора* кроз *ток* бива *река*. Аналогно томе, Син је од Оца, а Дух Свети јесте од Оца кроз Сина.

Аналогија указује на такав међусобни однос три стварности, али нам Григорије кроз њу ипак није говорио на ту тему, те би наведени закључак о исхођењу Духа *кроз Сина* био неоснован да се припише Григорију. Његов циљ овде и није био датаљнији приказ пневматологије, већ одбрана стварности и једносуштности Тројице, пред савелијанским и аријанским изазовом.

Григорије наводи два могућа погрешна закључка из ове аналогије. Први је да се аналогија разуме као ῥύσιν τινὰ θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν (да представља неко истицање божанства, које нема сталност). Други је да се μὴ τὸ ἐν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται (не уведи бројчана једност кроз ту слику).¹⁷ Дакле, прва грешка би била нека врста неоплатонске тројичности, док би друга била могућност савелијанског закључка.

¹⁶ G.W.H. Lamp „ὀφθαλμός“ и „πηγή“, *A Patristic Greek Lexicon*, 988 и 1080.

¹⁷ Λόγος 31, 31; PG 36, 169B.

3.2. Аналогија ἥλιος – ἀκτίς – φῶς

Друга аналогија је ἥλιος – ἀκτίς – φῶς (сунце – зрак – светлост).¹⁸ Циљ и смисао аналогије идентичан је са горе наведеном – указивање на стварност и једносуштност Тројице. Свети Григорије поново истиче могућност два погрешна закључка, слична као и у првој аналогији:

Πάλιν ἥλιον ἐνεθυμήθην, καὶ ἀκτῖνα, καὶ φῶς. ἀλλὰ κἀνταῦθα δέος, πρῶτον μὲν μὴ σύνθεσις τις ἐπινοῖται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὡσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν ἡλίῳ· δεύτερον δὲ μὴ τὸν πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τᾶλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας. οὔτε γὰρ ἀκτίς, οὔτε φῶς, ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἡλιακαὶ τινες ἀπόρροιαί, καὶ ποιότητες οὐσιώδεις.¹⁹

Опет, замислио сам сунце, зрак и светлост. Али, и ту постоји страх, пре свега да се не замисли нека сложеност несложене природе, попут сунца и онога у сунцу. Као друго, да не додељујемо Оцу суштаственост, а другој двојници да одричемо ипостасност, те да их сматрамо Божијим силама које у њему настају и нису ипостазиране. Јер, ни зрак, ни светлост нису друго сунце, већ само сунчеви изливи [одсјаји] и својства суштине.

Као што видимо, аналогија може бити схваћена потпуно супротно ономе како је употребљена. Односно, може негирати стварност (суштаственост, ипостасност) две божанске личности – Сина и Духа Светога и свести их на својства једне суштине, која (суштина) би се поистоветила са Оцем.²⁰ Јер, у аналогији је само сунце биће, суштина, а зрак и светлост су његова својства. Нису „друго сунце“, односно нису друга два *бића*. Аналогно речено, нису друге две ипостаси, већ својства једне ипостаси. Ово је врло занимљива примедба Светог Григорија Богослова и видећемо да идентичну примедбу Свети Августин упућује својим психолошким аналогијама.

¹⁸ Λόγος 31, 32; PG 36, 169B.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ово је готово идентичан моменат који смо анализирали код Светог Августина, кроз аналогију „човек-пријатељ“ и друге, где би се сходно аналогијама (човек=суштина, пријатељ=однос који стоји на стварности суштине), могло схватити да је у тријадологији стварност (суштаственост) Отац, а да друге две личности само као односи стоје на тој суштаствености. Види одељак 3.2.. упоглављу о појму једносуштности.

4. Аналогија ἥλιοι τρεῖς

Код Светог Григорија Богослова налазимо и аналогију *три сунца*:

ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἄν τρία πιστεύηται. οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἥττον θεός· οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δανάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἐστίν· ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης· καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις.²¹

По нама, Бог је један јер је једно божанство; и према једноме се односе они који од њега имају порекло, иако верујемо у Тројицу. Један није више, а други мање Бог; нити је један пре, а други после; нити су раздвојени двома вољама, нити у моћи подељени, нити се ишта што постоји међу подељеним [бићима], ту [у Тројици] може наћи; већ је божанство, кратко речено, недељиво у одвојенима [=једна недељива суштина је у засебним личностима]; као једна мешавина светла у три сунца, која су једно у другом.

И ова аналогија има за циљ указивање на једносущност и посебност (стварност) Тројице. „Три сунца“ свакако ефектније аналошки дочаравају стварност божанских личности, као три бића (три ипостаси), пре него аналогија једног сунца и његових својстава, на чије је слабости горе указао Свети Григорије. Важан детаљ у овој аналогији је и тај да су три сунца „једно у другом“. Овим Свети Григорије указује на појам једносущности Тројице, односно да је *једна и иста* суштина у својој целокупности у Оцу и Сину и Светоме Духу. Такво учење о једносущности јасно смо уочили код оба оца, као и код других знаменитих отаца.²² У прилогу тријадологији у првој аналогији, код Светог Григорија налазимо и синтагме попут εἷς Θεὸς ἐν τρισσοῖς ἀμαρύγμασι (један Бог у три сјаја), односно τρισσὴ θεότης (тројично божанство).²³

²¹ Λόγος 31, 14; PG 36, 148D.

²² Види поглавље о појму једносущности, одељек 2.2; 3.1. и 3.2.

²³ Ἐπη θεολογικά, PG 37, 411A.

Аналогију „три сунца“ ће бити занимљиво упоредити са једном од Августинових психолошких аналогија: *mens – amor – notitia* (ум – љубав – спознаја) у којој Ипонски епископ указује управо на горе поменуто значење три сунца која су једно у другоме:

...et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque *omnia in omnibus*...²⁴

...нема стапања [личности] помешаношћу, будући да су појединачне [личности] у самима себи и међусобно су целокупне у целокупнима, било појединачне у двома или две у појединачнима...

Свети Григорије Богослов нам је указао на недостатак аналогије „једног сунца“, на могућност да се доведе у питање стварност Тројице, односно да се Тројица схвати као једно биће и два својства тог бића. На тај ће нам недостатак указати и Свети Августин, када су у питању психолошке аналогије. Но, овај моменат, где су „три сунца једно у другоме“ указаће и на мањкавост аналогије „три човека“. На ту мањкавост указаће Свети Августин, чијим се психолошким аналогијама сада окрећемо.

5. Психолошке аналогије Светог Августина

5.1. Људска душа као *imago Dei*

Учење да је људска душа икона Божија представља опште место код отаца.²⁵ Тако и код Светог Григорија Богослова и Светог Августина. За људску душу ће Свети Григорије рећи

²⁴ *De Trinitate* IX, 5.8; PL 42, 965.

²⁵ По овом питању, добар преглед референци ка отачким изворима, међу којима су, поред Августина и Григорије Ниски, Григорије Богослов и Атанасије Велики, пружа Луис Ајрес. Види: L. Ayres, *Nicea and its Legacy*, 326.

У поменутом предавању *Теолошке аналогије*, професор Владан Перишић каже да често тумачење православних теога да су тзв. психолошке аналогије карактеристичне за латинско хришћанство, а посебно за Августина, просто не стоји. Као примере, професор Перишић у предавању анализира такве аналогије код Оригена, Григорија Богослова и Григорија Паламе, који дају предност „духовним“ у односу на „материјалне“ аналогије.

да је ђημα Θεοῦ (дах Божији) и εἰκόνα τὴν μέγαλοιο Θεοῦ (слика великог Бога).²⁶ Тачније, ум или умна душа представља слику Божију у човеку:

καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἤδη προῦποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεις (ὁ δὴ νοεράν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος)...²⁷

Од материје већ претходно створене узима тело, а од себе улаже дах – који реч [Божија] познаје као умну душу и слику Божију...²⁸

Будући да је умна душа икона (слика) Божија, она сликовито може и указивати на Бога. Због тога није реткост да оци у богословљу користе неки вид психолошких аналогија.²⁹ Тако, код Светог Григорија налазимо да Бога, односно Оца назива умом и прави следећу психолошку тројичну аналогију:

...κλείω καὶ ἀνοίγω τὴν ἐμὴν θύραν Νῶ, καὶ Λόγῳ, καὶ Πνεύματι, τῇ μιᾷ συμφυῖα τε καὶ θεότητι.³⁰

...затварам и отварам своја врата [=уста, мисли на говор] Уму и Речи и Духу, једном споју и божанству.

Затим, поново о једносуштности Тројице:

...μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἶδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ, καὶ γεννήσει, καὶ προόδῳ γνωρίζομένην, ὡς νῶ τῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι...³¹

... зна се да је једна и иста природа божанства у безначалном, рођеном и происхођеном, која се познаје као једно у нашем уму, речи и духу...

²⁶ Ἐπὶ θεολογικά, PG 37, 447A.

²⁷ Λόγος 45, 7; PG 36, 632A.

²⁸ Превод Атанасија Јевтића: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 176.

²⁹ Григорије Флоровски цитира Светог Василија Великог: „У теби самом заложена је мера твога досезања Бога, јер је Он у твој састав утиснуо печат подобија добара своје сопствене природе, тачно онако као што се у воску отискује некакав лик.“. Г. Флоровски, *Источни Оци IV века*, 205.

Аналогију ум-реч-дах налазимо код Светог Григорија Ниског, Λόγος κατηχητικός ο μέγας; PG 45, 16B-17C.

³⁰ Λόγος 12, 1; PG 35, 84B.

³¹ Λόγος 23, 11; PG 35, 1161C.

Син се односи према Оцу као реч према уму:

λόγος δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος...³²

Реч је зато што се према Оцу односи на начин као реч према уму...

Дакле, по питању психолошких аналогија, Свети Августин није изузетак. Он је можда посебан не по томе што је у богословљу употребио психолошке аналогије, већ по томе што их је најдетаљније анализирао. Психолошке аналогије заузимају значајно место у његовом *De Trinitate*. Такође, што треба приметити, оне се налазе у завршним деловима овог Августиновог дела. То би требало да значи да се тријадологија не заснива на психолошкој интроспекцији, већ да психолошке аналогије представљају покушај разумевања и сликовитог исказивања већ прихваћене и изнете тријадологије. Тај детаљ места психолошких аналогија је веома важан. Августин са њима завршава, док, рецимо, Тома Аквински са њима започиње тријадолошко промишљање.³³ Сматрамо да су до два веома различита позиционирања психолошких аналогија, која, свака за себе, одређују и сам њихов значај и смисао. Ако се може говорити о психологистичком утемељењу тријадологије на западу, о давању психолошким увидима метафизичке димензије, онда заслуга за то пре припада Аквинском него ли Августину.

5.2. Слабости психолошких аналогија

Психолошке аналогије, као ни све друге аналогије, нису савршене. Односно, оне имају своје слабости које могу водити погрешним тријадолошким закључцима. Те слабости су врло сличне онима на које Свети Григорије упозорава када је у питању његова аналогија „једног сунца“. Психолошке аналогије су сличне тој аналогији, само што уместо „једног сунца“ имамо „једну душу“. На те слабости ће упозорити и Свети Августин. Ради

³² Λόγος 30, 20; PG 36, 129A.

³³ Види: N. Ormerod, *The Psychological Analogy for the Trinity: At Odds with Modernity*, Pacifica 14/2001, 291-294. Аутор пореди место и улогу психолошких аналогија код Августина и Томе Аквинског. Закључује да код Аквинског психолошке аналогије нису крајња тачка истраживања већ сами почетак анализе учења о Тројичном Богу (у *Summa Theologiae* I). Разлику између Августина и Аквинског, по овом питању, аутор дочарава кроз аналогију хемичара пре и после Менделејевог периодичног система елемената. Такође, важан закључак аутора је и да психолошке аналогије у савременој западној теологији више немају запажен значај, већ да су, како код протестатских тако и код римокатоличких теолога, маргинализоване и чак одбачене.

исправнијег приступа егзегези самих психолошких аналогија које наводи Свети Августин, аспектима тријадологије које он жели да кроз те аналогије сликовито искаже, неопходно је прво узети у обзир управо те Августинове ставове о самим психолошким аналогијама. Јер, дешава се да Августинова тријадологија бива критикована управо кроз његове психолошке аналогије, тако што им се приписују тријадолошки (уопште онтолошки) закључци на које сам Августин упозорава да представљају мањкавост самих аналогија и да такво тумачење треба заобићи.³⁴

Свети Августин о души говори као о *imago Dei*. Међутим, психолошке аналогије представљају нешто што он назива *impar imago* (неадекватна слика).³⁵ Августин, у закључку свог *De Trinitate* јасно упозорава:

Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur, admonui.³⁶

Да ову слику која је од Тројице створена и која се својим изопачењем на горе изменила, не треба тако са Тројицом поредити да се на сваки начин сматра за сличну; већ пре да се у тој, каквој год сличности такође уочи и велика несличност, заиста сам, колико се показало за потребно, опомињао.

Сликама у аналогији, којима је задатак да омогуће приказ тријадолошког учења, Августин ће додељивати прилог *quasi* (квази, тобоже, као да). Тако, аналошке слике (у психолошким аналогијама) које указују на Оца и Сина јесу *quasi parens at quasi proles* (тобожњи родитељ и тобожњи пород).³⁷

Свети Августин је психолошке аналогије користио и у својим беседама, као епископ говорећи својој пастви о тајни Свете Тројице. У *Беседи LII* налазимо поново његово јасно упозорење у вези психолошких аналаогија:

³⁴ Типичан пример оваквог приступа је Кетрин Маури ЛаКуња, у њеној већ помињаној студији *Августин и тринитарна икономија душе*.

³⁵ *De Trinitate* X, 12.19; PL 42, 984.

³⁶ *De Trinitate* XV, 20.39; PL 42, 1088.

³⁷ *De Trinitate* XI, 7.11; PL 42, 993.

Nemo ergo dicat mihi, nemo calumniosus me infirmum urgere conetur: Quid ergo in his tribus quae in mente nostra vel in anima esse ostendisti, quid ex his tribus pertinet ad Patrem, id est, quasi ad similitudinem Patris, quid horum ad Filii, quid horum ad Spiritus sancti? Non possum dicere, non possum explicare. Aliquid et cogitantibus relinquamus, aliquid et silentio largiamur...

...crede posse Patrem et Filium et Spiritum sanctum per singula quaedam visibilia, per species quasdam assumptae creaturae posse et separabiliter demonstrari, et inseparabiliter operari. Sufficit hoc. Non dico, Pater memoria est, Filius intellectus est, Spiritus voluntas est: non dico, quomodo libet intellegatur, non audeo. Servemus maiora capientibus, infirmis infirmi quod possumus. Non dico ista illi Trinitati velut aequanda, quasi ad analogiam, id est, ad rationem quamdam comparationis dirigenda: non hoc dico. Sed quid dico? Ecce in te inveni tria separabiliter demonstrata, inseparabiliter operata...³⁸

Дакле, нека ми нико не говори, нека ни један сплеткарош не покушава да ме нападне [питањем]: Које се, дакле, од оно троје на које си указао у бићу нашег ума или душе, које од то троје се односи на Оца, то јест, шта је тобоже на слику Оца, шта на слику Сина, а шта на слику Духа Светога? Не могу рећи, не могу разјаснити. Оставимо нешто мислиоцима, а нешто поклонимо и ћутању...

...веруј да се помоћу неких конкретних видљивих ствари, помоћу неких појава преузете твари може показати како се Отац и Син и Свети Дух одвојено показују и недељиво делују. Ово [аналогичност] задовољава. Не кажем да је Отац сећање, да је Син разум и да је Дух воља. Ово не кажем, а нека се на неки начин и схвата, ја се не усуђујем [да схватим]. Сачувајмо ово за оне који схватају велике ствари, као слаби слабима рекосмо што смо могли. Не кажем да су се ова [људска, аналогичност] и она [божанска] Тројица изједначиле, кроз тобожњу аналогију, то јест, кроз некакав тобожњи разлог да се успостави поређење. Ни ово не кажем. Већ, шта кажем? Ето, у теби нађох троје што се одвојено показују а недељиво делују...

Видимо да нема никаквог онтолошког изједначавања аналогичности тројичности и божанске Тројице. Божанске личности се ни на какав начин не могу изједначити са својствима душе (сећање, разум и воља).³⁹ Личности никако нису својства једног бића, као што су у аналогичности

³⁸ *Sermo* LII, 9.22.-10.23; PL 38, 363-364.

³⁹ Овде се сада поново осврћемо на тумачење митрополита Зизијуласа, желећи да покажемо да је његово критичко позивање на Августинову тријадологију засновано управо на ономе од чега се сам Августин јасно ограђује: „Августин је Бога поистоветио са умом. А на питање ко је један Бог, није могао да одговори тако што би навео једно или сва три лица Свете Тројице. Јер, та Лица, по његовом схватању, представљају својства Ума – једног Ума – и не постоје ко таква.“ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 231.

сећање, разум и воља својства једне суштине (душе). Такође, ни сама својства се не могу повезивати само са једном личношћу, тако да само Оцу буде својствено сећање, само Сину разумност а само Духу Светоме воља:

...tria illa, id est, memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est Deus, non Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt, sed Pater solus. Et quia Filius quoque sapientia est genita de sapientia, sicut nec Pater ei, nec Spiritus Sanctus ei intellegit, sed ipse sibi; ita nec Pater ei meminit, nec Spiritus Sanctus ei diligit, sed ipse sibi: sua enim est et ipse memoria, sua intelligentia, sua dilectio; sed ita se habere, de Patre illi est, de quo natus est. Spiritus etiam Sanctus quia sapientia est procedens de sapientia, non Patrem habet memoriam, et Filium intelligentiam, et se dilectionem; neque enim sapientia esset, si alius ei meminisset, eique alius intellegeret, ac tantummodo sibi ipse diligeret: sed ipse habet haec tria, et ea sic habet, ut haec ipsa ipse sit. Verumtamen ut ita sit, inde illi est unde procedit.⁴⁰

...ово троје, то јест, сећање, разумност и љубав или воља у оној највишој и непроменљивој есенцији која је Бог, нису Отац и Син и Свети Дух, већ само Отац [начално]. Будући да је и Син мудрост рођена од мудрости, ни Отац, ни Дух Свети не разумевају уместо њега, већ он лично. Тако, нити се Отац сећа уместо њега, нити Дух Свети љуби уместо њега, већ он лично: он лично је властито сећање, властито разумевање, властита љубав; али да то има, то му је од Оца, од којег је рођен. Како је и Дух Свети мудрост која произлази из мудрости, нема Оца као сећање и Сина као разумевање, а себе као љубав; не би био мудрост када би се неко други уместо њега сећао, а неко други разумевао, док би он сам само љубио, већ и сам

Митрополит није усамљен у оваквом тумачењу. Слично, рекли бисмо, паралелно онтолошко поистовећивање психолошке аналогије са тријадологијом налазимо и код римокатоличких тумача Светог Августина. Тако, на пример, хрватски философ и теолог Вјекослав Бајсић о Августиновом тријадолошком учењу између осталог пише: „Три божанске личности које егзистирају унутар једне божанске суштине разликују се у односима који се темеље на унутрашњем божанском животу. Августин ту употребљава психолошки модел. Рађање Сина схвата као мисаони чин Оца...“ V. Bajsić, *Sv. Aurelije Augustin*, у: Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, превод: S. Hosu, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007, 305-306.

Ствар је у томе да Августин не тврди да Син *јесте* „мисаони чин Оца“, како тврди Бајсић. „Мисаони чин“ је само слика, аналогија којом се разумевању приближава тријадолошко учење. Једнако, као што нећемо рећи да Син *јесте* „сјај Оца“ или „зрак Оца“, будући да смо употребили аналогију сунца и сјаја. Аналогије имају превасходни задатак да разумевању приближе тријадолошко учење о стварности појединачних личности, њиховој односној утемељености као конкретно постојећих и о њиховој једносуштности, а не да својством у аналогији онтолошки одређују својственост божанских личности. Августин, као што видимо у његовој *Sermo III*, врло јасно упозорава да се то не чини.

⁴⁰ *De Trinitate* XV, 7.12; PL 42, 1066.

поседује то троје, тако да и сам то [троје] јесте. Да то јесте, оданде му је [од Оца] одакле произилази.⁴¹

Својства која нису конкретно лична Августин односи на једну божанску суштину. Отуда су различита својства *simplex multiplicitas vel multiplicus simplicitas* (једноставна многострукост или многострука једноставност), о чему смо већ говорили.⁴² Ту једну суштину Син и Дух Свети имају од Оца, те им и сва својства која се односе на једну суштину долазе од Оца. Будући да нема дељења суштине у Тројици, већ је једна и целокупна у свакој божанској личности, сва многострукост својстава која се односе на једну божанску суштину бивају властита свакој божанској личности. Из ових разлога из психолошких аналогија се не може извучити тријадолошки закључак који би поистовећивао личност (биће) са својством бића (то јест, са конкретним својством које у аналогији сликовито указује на конкретну личност), или везивао заједничка својства (која се помињу у аналогијама) за само једну од божанских личности.

Следеће важно упозорење по питању психолошких аналогија, које Августин истиче, јесте чињеница да се у аналогији три својства односе на једну личност (једног човека, једно биће), док су Тројица три личности:

Quod breviter dici potest: "Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed haec habeo". Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.⁴³

Укратко се може рећи: „У вези сво оно троје, ја се сећам, ја разумем, ја љубим, који нисам ни сећање, ни разумност, ни љубав, већ то поседујем.“ Дакле, тако се може рећи о једној

⁴¹ Упоредимо ово јасно Августиново објашњење са примедбом митрополита Зизијуласа: „Не можемо, дакле, рећи да један (=Свети Дух) представља љубав, а други (=Син) да представља знање. Ништа од тога не може бити речено када је у питању *богословље*... Узмимо, на пример, љубав Божију. Не можемо рећи да је љубав карактеристика само за једно лице. Морамо рећи да она представља заједничку карактеристику свих лица...“ Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 166-167.

Из реченога се јасно види да митрополит Зизијулас, у својој егзегези Августинових психолошких аналогија, из неких разлога није узео у обзир горње Августиново објашњење.

⁴² Види одељак 3.2. у поглављу VII рада.

⁴³ *De Trinitate* XV, 22.42; PL 42, 1090.

личности, која поседује оно троје, али сама није то троје. У оној пак највишој једноставности природе која је Бог, мада је Бог један, ипак су три личности, Отац и Син и Дух Свети.

Ово Августиново упозорење врло је слично оном које Григорије Богослов истиче у вези своје аналогије сунца, зрака и светлости. У аналогији „једног сунца“, Свети Григорије је указао на могућност да се аналогија разуме тако да „сунцу“, то јест Оцу, признајемо суштаственост (биће), а да „зраку“ и „светлости“, то јест Сину и Духу Светоме негирамо ипостасност. Другим речима, постоји могућност да друге две божанске личности представимо као својства бића (Оца). Попут Григоријевог „једног сунца“, видимо да нам и Августин скреће пажњу да психолошке аналогије за основу такође имају „једно ја“ (једног човека, једно биће) на које се односе својства, која представљају аналошку слику Оца и Сина и Светога Духа. Дакле, као и у аналогији „једног сунца“ и у аналогији „једне душе“ имамо сличан проблем – могућност да се плуралност божанских личности поистовети са плуралношћу својстава једне личности (једне душе). Свети Августин још додаје:

Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia...

Verum in illa summa Trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo; in illa unus Deus et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa Trinitas, sed unus Deus. Nec rursus quemadmodum ista imago quod est homo habens illa tria una persona est, ita est illa Trinitas: sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii...

... in ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate cuius haec imago est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona.⁴⁴

Тако, једно је тројичност саме стварности [божанства], а друго је слика те тројичности у другој стварности [души]...

Заиста у оној највишој Тројици, која се неупоредиво издиже изнад свих стварности, таква је недељивост, да док се за тројицу људи не може рећи да су један човек, за ону [Тројицу] се каже и јесте један Бог, не тако да су Тројица у једном Богу [=као својства у једном бићу] већ

⁴⁴ *De Trinitate* XV, 23.43; PL 42, 1090.

да су један Бог.⁴⁵ Опет, та на неки начин слика, као човек који поседује оно троје, једна је личност, а она Тројица није таква, већ су [Тројица] три личности, Отац Сина и Син Оца и Духа Оца и Сина...

...у оној слици Тројице оно троје [сећање, разум и воља] нису један човек, већ су [својства] једнога човека, док тако није у самој највишој Тројици чија је он (човек) слика. Оно троје [Отац и Син и Свети Дух] нису [својства] једнога Бога, већ су један Бог и они су три а не једна личност.

Основни проблем аналогije је тај што она, у онтолошком смислу, представља једну а не три личности. Због тога се не могу апсолутизовати онтолошки закључци између аналогije као слике, то јест три својства која припадају једној души и саме Свете Тројице, односно три божанске личности које јесу један Бог. Другим речима, аналогija „једне душе“ и њена „три својства“ не сме у тријадологији замаглити говор о Тројици, о три лична бића.

Да би и у аналогiji истакао та „три лична бића“, Свети Григорије Богослов нам је понудио и аналогiju „три сунца“. Свети Августин је чувену старозаветну теофанију, посету тројице путника Авраму, тумачио као јављање Свете Тројице.⁴⁶ Међутим, у аналошком говору није користио слику „три човека“. Разлог је, како и овде наводи, тај што тројица људи нису један човек. Другим речима, тројица људи имају исту, али не *једну и исту* природу. Људска природа је подељена на индивидуалне делове, те се из тог разлога о њој може говорити само као о мноштву.

Свети Григорије је у аналогiji „три сунца“ истакао детаљ да су та три сунца *једно у другоме*. Тиме је хтео да укаже на недељивост природе Тројице, односно да је *једна и иста* суштина у Оцу и Сину и Светоме Духу. Са палим људским постојањем није такав случај, те зато аналогija „три човека“ може водити тритеистичком закључку. Свети Августин је из овог разлога избегава. Та аналогija ни на који начин не би могла да укаже на кључни појам у тријадологији – на једносуштност. Јер, као што смо видели, појам једносуштности не значи само исту природу Оца и Сина и Светога Духа, па да би иста људска природа била адекватна аналошка слика, већ и њену целокупну и недељиву ипостазираност у свакој

⁴⁵ Ова Августинова реченица: „...не као да су Тројица у једном Богу већ да су један Бог“, отклања могућност тумачења његове тријадологије тако где би божанске личности биле само односи унутар једне божанске суштине и да, следствено томе, суштина претходи личностима. То је честа критика са којом смо се у овом раду сретали и анализирали је.

⁴⁶ *De Trinitate* II, 10.19-12.22; PL 42, 857-859.

божанској личности. Ову другу везу личности и суштине пала људска егзистенција не успоставља. Ипостазирајући као индивидуе само међусобно независне делове једне људске природе, она (људска природа) остаје једна у смислу њене идентичности у свакој људској ипостаси. Али, у исто време, индивидуална деоба природе указује не на једност бића у суштинској равни, већ на његову мноштвеност. Из тог разлога, што Свети Августин горе и истиче, тројица људи нису један човек.

5.3. Interior homo и exterior homo

Сходно реченом, Августин ће правити разлику између аналогије *спољњег* и *унутрашњег човека (interior homo и exterior homo)*⁴⁷, дајући предност првој аналогији. Разлог је очигледно што аналогије *унутрашњег човека* боље дочаравају једносуштност и немају могућност тритеистичког тумачења. Аналогија *спољњег човека* била би следећа:

Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?⁴⁸

Љубав припада ономе ко некога љуби и љубављу се неко љуби. Ево их троје: љубитељ, љубљени и љубав. Шта је дакле љубав, ако не неки живот који повезује двоје, или тежи да повеже, свакако љубитеља и љубљеног?

Љубитељ и онај који се љуби (*amans et quod amatur*) подразумева другост. Међутим ни ова аналогија не нуди „три бића“. Љубав (*amor*) која у аналогији повезује љубитеља и љубљеног осликава на неки начин Августинову пневматологију, где је Дух Свети љубав Оца и Сина. Међутим, она у аналогији није треће биће, није трећа личност, као што је то Свети Дух који повезује Оца и Сина. Дакле, у овој аналогији је могуће разликовати троје, али не са јасним указивањем на три бића, односно на три личности. У аналогији љубав остаје емоција, а не ипостас која повезује друге две ипостаси. Дакле, имамо две ипостаси и једну емоцију која

⁴⁷ Изразе *interior homo* и *exterior homo* Августин проналази код апостола Павла: ὁ ἑσω ἄνθρωπος (унутрашњи човек; Рим 7, 22; 2Кор 4, 16 и Еф 3, 16) и ὁ ἕξω ἄνθρωπος (спољашњи човек; 2Кор 4, 16).

⁴⁸ *De Trinitate* VIII, 10.14; PL 42, 960.

их повезује. Поред раздјељености природе љубитеља и љубљенога (два човека, две индивидуе), ово је још једна мањкавост ове аналогije.

У једанаестој књизи *De Trinitate* Августин наводи још неколико аналогija спољашњег човека. Оне ће се базирати на једном човеку као бићу и чулном опажању спољашњег света, идући полако ка *унутрашњем човеку* и интроспекцији. Тако, прва аналогija везана је за људско посматрање одређеног предмета. У том акту Августин уочава три стварности: *Primo, ipsa res quam videmus* (прво, сама ствар коју гледамо), *deinde, visio* (потом, гледање) и *tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intention* (треће, оно што на оној ствари која се гледа, све док се гледа држи чуло очију, то јест пажњу душе).⁴⁹

Дакле, *res quam videmus – visio – animi intention* (или *voluntas animi*). Оно што је овој аналогiji *сликовито* и што би на неки начин могло да нас упути на тријадологију јесте *јединственост* чина опажања и *тројичност* његових чинилаца, који су међусобно односно зависни. Оно што се гледа (*res quam videmus*) „рађа“ виђење (*visio*), док то двоје у јединству држи пажња (*animi intention*). Прво би било аналогija за Оца, друго за Сина и треће за Духа Светога. Међутим, аналогija има веома озбиљне слабости, које Свети Августин истиче. То су различитост природе наведене три стварности и постојање једне од њих пре и независно од друге две, што су закључци неспојиви са тријадологијом:

In his igitur tribus, non solum est manifesta distinctio, sed etiam discreta natura. Primum quippe illud corpus visibile longe alterius naturae est, quam sensus oculorum, quo sibimet incidente fit visio. Ipsaque visio quae quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet? Quamvis re visibili detracta nulla sit, nec ulla omnino esse possit talis visio, si corpus non sit quod videri queat; nullo modo tamen eiusdem substantiae est corpus quo formatur sensus oculorum, cum idem corpus videtur, et ipsa forma quae ab eodem imprimitur sensui, quae visio vocatur.⁵⁰

У овим дакле трима стварностима, не показује се само различитост, већ такође и одвојеност природе. Као прво, оно видљиво тело које је удаљено друге је природе, у односу на чуло очију, које собом наилазећи [на објекат посматрања] чини гледање [постојећим]. Шта би друго било гледање до осећај [чулност] који се појављује као обликован од оне стварности

⁴⁹ *De Trinitate* XI, 2.2; PL 42, 985.

⁵⁰ *Ibid.*

која се осећа? Наравно, уколико се [посматрана] стварност удаљи, гледање не постоји, нити такво гледање може постојати, ако не постоји тело које се може видети. Ипак, ни на какав начин није исте супстанције тело које обликује осећај [чуло] очију, када се то тело гледа, и сами облик који се од њега [тела] утискује у осећај [чулност], што се и назива гледањем.

Истичући слабости аналогije *спољног човека* примећујемо како саму аналогiju Августин помера ка *унутрашњем човеку*. *Утиснути осећај* ће у тим аналогijaма заузети место *сећања*, те на тај начин аналогija *унутрашњег човека* неће имати проблем удаљености и неједнакости природе *три стварности* у аналогiji. Супстанцијално, све *три стварности* биће *једна умна душа (mens)*.

Логика функционисања аналогija *спољног човека* је та да се у јединственом људском акту *ка споља*, уоче три различите стварности које чине тај акт. Тако, по питању горње аналогije, јединствени акт би био *гледање (visio)*, односно акт обликовања самог чула вида, тако што посматрани предмет, усмереном пажњом или вољом посматрача, обликује само чуло вида и тиме у чуло утискује своју слику. Овако Августин објашњава сам акт гледања, као јединствени акт који садржи поменуте три стварности. Те три стварности које чине акт гледања ће ближе дефинисати:

...species corporis quae videtur, et imago eius impressa sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet.⁵¹

...телесни облик који се гледа, његова слика која је утиснута у чуло вида као обликовани осећај и воља душе која примиче [посматрано] осећају чула, у чему се садржи само гледање.

Пут ка аналогiji *унутрашњег човека* започиње када се телесни облик који се посматра замени сећањем, као унутрашњим гледањем. Тај јединствени акт, који опет садржи три стварности, Августин назива *cogitatio* (мишљење). Ова аналогija, за разлику од претходне, указује и на једносуштност:

Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus voluntas convertat aciem ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto

⁵¹ *De Trinitate* XI, 2.5; PL 42, 987.

sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec iam in his tribus diversa substantia est.⁵²

И када би се телесни облик који се телесно осећа отклонио, у сећању би остала његова сличност, на који воља поново усмерава поглед да се ту у унутрашњости обликује, као што се обликовао од оног што је споља чулу било изложено. Тако настаје она тројица од сећања, унутрашњег гледања и воље која једно и друго повезује. Када се троје сабере у једно, од самог сабрања се каже мисао. У тим трима више није различита супстанција.

За разлику од аналогеја *гледања* (*visio*) која својом јединственошћу указује на јединство три стварности различите суштине, аналогоија *мишљења* (*cogitatio*) указује на јединство три стварности једне суштине. Та једна суштина је душа (*anima*). *Мишљење* је јединствени акт *душе*. Она својом *вољом* покреће свој *унутрашњи поглед* ка слици оног предмета коју је похранила у свом *сећању*:

Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco; hoc est ad animi aciem similitudo corporis in memoria; et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur; hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam ex qua formatur acies animi; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura; hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae inest in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam quam cepit acies animi rediens ad memoriam; ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non iam naturae diversitate discretis, sed unius eiusdemque substantiae; quia hoc totum intus est, et totum unus animus.⁵³

Што је дакле спрам телесног чула неко тело у простору, то је спрам вида душе сличност тела у сећању; и што је гледање онога који гледа спрам оног телесног облика од којег се осећај обликује, то је гледање онога који мисли спрам телесне слике која је конституисана у сећању из које се обликује виђење душе; и што је пажња воље спрам сједињења тела које се гледа и гледатеља, како би се ту настало јединство трију, мада је њихова природа различита, исто то је пажња воље спрам сједињења телесне слике која је у сећању и мислиочевог гледања,

⁵² *De Trinitate* XI, 3.6; PL 42, 988.

⁵³ *De Trinitate* XI, 4.7; PL 42, 990.

то јест, облик који вид душе хвата враћајући се сећању; да и ту настане одређено јединство из трију, не више разедњено различитошћу природе, већ једне и исте супстанције; наиме, све то је у унутрашњости и све је једна душа.

Свакако, пре сваког приступа и тумачења ове и других аналогија *унутрашњег човека* треба на уму имати њихову темељну разлику у односу на стварност на коју сликовито указују. У тријадологији имамо три личности, а у аналогијама једну личност, односно једну душу (*unus animus*). Из тог разлога, ове врсте аналогија имају иста ограничења на која је указао и Свети Григорије Богослов у вези аналогије *једног сунца*.

Сликовитост аналогије *унутрашњег човека* огледа се у томе што се однос својстава *једне душе* доводи у сликовиту везу са ипостасним својствима Тројице. У односу тих својстава испољава се јединствена супстанција (душа), аналогно односи Тројице указују на јединство суштине. Тако, *сећање* као појам који је похрањен у души бива узрок постојања *унутрашњег гледања*, а *воља* представља интенцију која то двоје повезује. Свесног опажања појма нема без сећања, односно уколико тај појам није похрањен у души. Аналогно, Отац је родитељ Сина. Но, довођења сећања у свест, унутрашњег виђења појма, нема без воље која представља пажњу која унутрашње гледање повезује са појмом у сећању. Аналогно, Дух Свети повезује Оца и Сина. Ипак, мањкавост аналогије је та што се својства онтолошки не везују једно за друго, већ за једну душу (једну личност) којој припадају:

...illam speciem quae in memoria est, quasi parentem dicimus eius quae fit in phantasia cogitantis. Erat enim in memoria et priusquam cogitaretur a nobis, sicut erat corpus in loco et priusquam sentiretur, ut visio fieret. Sed cum cogitatur, ex illa quam memoria tenet, exprimitur in acie cogitantis, et reminiscendo formatur ea species, quae quasi proles est eius quam memoria tenet. Sed neque illa vera parens, neque ista vera proles est.⁵⁴

...онај појам који је у сећању, кажемо као да је родитељ онога што настаје у мисленој представи мислиоца [=виђење као свесно созерцавање појма]. Био је [појам] у сећању и пре него је од нас био мишљен, као што је тело било у простору и пре него што је чулно опажено, да би настало гледање. Али, када се мисли [појам], из онога што сећање садржи, показује се

⁵⁴ *De Trinitate* XI, 7.11; PL 42, 993.

[појам] у умном гледању мислиоца и сећањем се обликује онај појам, који је као [тобожњи] пород сећање садржи. Међутим, нити је онај прави родитељ, нити је овај прави пород.

Видимо да је онтолошка основа *мислилац* (*cogitans*), дакле једна личност или једна душа. Проблем аналогije *једне душе* је тај што се онтолошка база у аналогiji односи на једну личност (једног човека), а та једност треба да указује на јединство суштине у тријадологији. Из тога се може извести погрешан закључак да суштина *per se* представља онтолошку основу и у самој тријадологији. И то је главно упозорење и главна замерка психолошким аналогijaма, на које пажњу скреће и сам Свети Августин, како смо на почетку анализе и истакли.

Ако се овај недостатак аналогije стави по страни, пажњу треба усмерити на оно што аналогija даље говори. Њен циљ је да кроз интроспекцију акта мишљења, кроз уочавање три различите стварности у том акту, покаже међусобне односе тих трију стварности, аналошки указујући на међусобне односе три божанске личности, то јест на међусобне односе њихових личних својствености. *Сећање* обликује *појам*, као умно виђење у акту мишљења. Отуда је *појам* назван *породом сећања*. У овом делу аналогija сликовито указује на однос Оца и Сина.

Када је у питању *воља*, као трећа стварност у акту мишљења, за њу ће Августин рећи:

Atque illud primum videndum est, non esse posse voluntatem reminiscendi, nisi vel totum, vel aliquid rei eius quam reminisci volumus, in penetralibus memoriae teneamus.⁵⁵

Оно што се прво увиђа јесте да не може бити воље за сећањем, ако целу, или део стварности које желимо да се сетимо, не садржимо у унутрашњости сећања.

Дакле, могуће је хтети сетити се нечега, то јест у умном гледању представити појам, само уколико је та стварност већ похрањена у сећању. Хтење или усмерена пажња (интенција) у мишљењу онтолошки је везана за стварност сећања. Није могуће хтети сетити се нечега чега у сећању нема. Кроз овај део аналогije Августин сликовито указује на Духа Светога.

⁵⁵ *De Trinitate* XI, 7.12; PL 42, 993.

Везујући *хтење* да се сетимо са *стварношћу сећања*, Августин сликовито указује на онтолошко утемељење Духа Светога у Оцу и на његово произилажење од Оца и Сина:

Unde intellegi potest, voluntatem reminiscendi ab his quidem rebus quae memoria continentur procedere, adiunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimentur, id est, ex copulatione rei cuiusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus.⁵⁶

Стога, може се разумети да воља сећања произилази од оних стварности које сећање поседује, у исто време додајући оне које су одатле кроз разабрање сећања показују, то јест, из повезивања стварности које смо се сетили и виђења које је одатле постало када смо се сетили, у умном гледању мислиоца.

Две стварности које *воља* да се сетимо повезује јесу *садржај сећања* и *умно виђење*, односно *свесна представа појма* којег смо се сетили. *Воља* као *пажња* усмерена ка садржају сећања начално се везује за сам садржај сећања. Јер, немогуће је хтети сетити се нечега чега нема у сећању, као ни имати свесну представу појма који не постоји у сећању. Уколико тај *садржај* постоји, онда га *воља* повезује са *свесном представом појма*. Овај део аналогije сликовито указује на произилажење Духа Светога од Оца и Сина. С тим што је то произлажење *principaliter* (начално) од Оца, а од Сина *reperitur* (стечено). Такође, аналогija указује на ипостасно својство Духа Светога као Духа заједнице Оца и Сина:

...nulla est earum ubi non haec tria sint; illud quod in memoria reconditum est etiam antequam cogitetur, et illud quod fit in cogitatione cum cernitur, et voluntas utrumque coniungens, et ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens.⁵⁷

...нема ништа од онога [сећања] ако ово троје не постоји: оно што је положено у сећање и пре него што је мишљено, оно што настаје у мишљењу када се разабере и воља која једно и друго сједињује, као трећа савршавајући да од то двоје и ње саме буде једно.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

У једанаестој књизи *De Trinitate* Свети Августин је указао на две слике тројичности у *унутрашњем* и *спољашњем човеку*, дајући предност аналогiji *унутрашњег човека*. Саме аналогije *унутрашњег човека* или, како се оне у литератури називају, психолошке аналогije⁵⁸, Свети Августин износи у деветој и десетој књизи овог свог дела.

5.4. mens – amor – notitia

У деветој књизи налазе се психолошке аналогije које бисмо могли назвати – интроспективна психолошка самоспознаја. Августин разликује *mens* (умна душа), *amor* (љубав) и *notitia* (знање). То је заправо један интроспективни акт у којем се увиђа да *умна душа* себе *љуби* и себе *познаје*. Кроз ову аналогiju се сликовито указује на следеће тријадолошке закључке.

Најпре, Августин разликује душу (*anima*) као есенцијалност и односне реалности у самој души, које ту есенцијалност пројављују. То су: *mens – amor ejus – notitia ejus* (ум – његова љубав – његова спознаја):

...haec in anima exsistere, et tamquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color, aut figura in corpore...

Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Non sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem, ut color in subiecto colorato sit, non habens in se ipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia; sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae; cum homines non relative dicantur, amici autem relative.⁵⁹

...они [ум, љубав и познање] постоје у души, бивајући укључене [у душу] развијају се [из душе] тако да се сагледавају и узимају у обзир супстанцијски, или, да тако кажем, есенцијално. Не тако као што је боја у подлози, или облик у телу...

Стога, љубав и спознаја се не налазе у уму као у подлози, већ су и оне супстанционалне, као што је и сам ум. Иако се називају [различито] у међусобном односу, ипак су свака посебно

⁵⁸ О теми психолошких аналогija код Августина и у западној теологији види: P. Drilling, *The Psychological Analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas and Lonergan*, Irish Theological Quarterly 71/2006, 320-337.

⁵⁹ *De Trinitate* IX, 4.5; PL 42, 963-964.

супстанција. То није попут боје и обојеног, где се међусобни однос тако изриче да је боја у обојеној подлози, немајући [боја] у себи самој властиту супстанцију, јер је супстанција обојено тело, а она [боја] је у супстанцији; већ је попут два пријатеља који јесу двоје људи, што су супстанције; када се каже људи, не говори се односно, али пријатељи се каже односно.

У аналогiji душа (*anima*) представља суштинску раван бића. Аналогно, указује на једну божанску суштину Тројице. Три стварности које, да тако кажемо, ипостазирају ту једну суштину су ум (*mens*), љубав (*amor*) и спознаја (*notitia*). Ум сликовито представља началну ипостазираниост суштине, док су љубав и познање односне стварности које се односе према уму и које такође сликовито ипостазирају исту суштину. Другим речима све три стварности јесу једна душа (*anima*). Ту душа, као супстанција (или суштина) није у онтолошком смислу друга стварност, на којој би односне појединачности стојале као акциденти.

Смисао аналогije је указивање на једносущност Тројице. Затим, указивање да божанске личности, као односна бића, нису празни односи који стоје на некој другој суштини, већ да су ипостаси или, како Августин каже супстанције. Суштина коју садрже је раван њиховог а не неког другог бића. Дакле, Августин кроз ову аналогiju жели да истакне стварност божанских личности и да негира њихово смештање у раван додатка бићу, односно у раван акцидента.

Даље, у овој аналогiji, Свети Августин указује на односни карактер божанских личности, то јест на њихову неодвојивост и немогућност постајања личности једне без друге:

Sed item quamvis substantia sit amans vel sciens, substantia sit scientia, substantia sit amor, sed amans et amor, aut sciens et scientia relative ad se dicantur sicut amici; mens vero aut spiritus non sint relativa, sicut nec homines relativa sunt; non tamen sicut amici homines possunt seorsum esse ab invicem, sic amans et amor, aut sciens et scientia.⁶⁰

Али, даље, премда су љубитељ или познаватељ супстанција, супстанција је и знање, супстанција је и љубав, али љубитељ и љубав, или познаватељ и знање називају се односно, као што се и пријатељи тако називају. Ни умна душа, ни дух нису односни, као што ни људи

⁶⁰ *De Trinitate* IX, 4.6; PL 42, 964.

не значе однос. Тако као што људи који су пријатељи могу бити одвојени једни од других, не могу љубитељ и љубав, или познаваатељ и знање.

Наведени односни карактер личности Августин аналошки појашњава кроз односе љубитељ-љубав и познаваатељ-познање, истичући истовремено и супстанцијалност обе. Кроз аналогију Августин указује и на две равни бића у тријадологији: на суштину и на личност(и) као релациону раван бића.

Ово су, да их тако назовемо, акти умне душе: њена љубав и њено познање, док је сама умна душа љубитељ и познаваатељ. Овде је умна душа (*mens*) суштина или супстанција, а љубитељ или познаваатељ (*amans vel sciens*) њена начална ипостас, која је као појединачно постојећа у односу према љубави и познању. Аналогно, у тријадологији је то личност Оца. Љубав и познање су акт или, боље је рећи, живот љубитеља или познаваатеља. Другим речима, то су пројаве саме умне душе (суштине или супстанције). Као стварност оне су односне, јер појединачно постоје у односу са љубитељем или познаваатељем. Будући да су пројава самог његовог живота, оне бивају супстанцијалне – у свему је једна и иста умна душа као суштина или супстанција. Аналогно, у тријадологији личност Сина и личност Духа Светога су односна бића – односно су неодвојива од Оца. Као односна бића они су и супстанције, то јест, садрже једну и исту *шта раван* бића, суштину или супстанцију, коју односно имају од Оца.

У поређењу психолошке аналогије са односом људи-пријатељи, Августин указује на разлику односа две равни бића, личности и суштине, у божанском и људском (палом) постојању. Наиме, психолошка аналогија сликовито указује на нераздвојивост божанских личности и немогућност одвојеног, индивидуалног ипостазирања суштине. Са друге стране, у поставци људи-пријатељи, прво представља суштинску раван бића а друго однос. Док се у тријадологији две равни бића поклапају, у људском постојању односи су секундарни и, такорећи, имају акцидентални карактер. Они се могу успостављати и прекидати, а да индивидуализована суштина остаје то што јесте – људи остају људи и онда када престану да буду пријатељи.

Још један важан тријадолошки аспект Свети Августин показује кроз аналогију *mens – amor – notitia*. Поред конкретности божанских личности и њихове несмешивости, кроз аналогију се истиче и тријадолошко учење да је свака од личности у свакој, што ће рећи да

нема деобе божанске суштине, већ је целокупна, једна и иста суштина у свакој божанској личности. Ово Свети Августин, кроз интроспективну психолошку анализу, аналошки појашњава:

At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque *omnia in omnibus...*

Singula in binis ita sunt, quia mens quae se novit et amat, in amore et notitia sua est; et amor amantis mentis seseque scientis, in mente notitiaque eius est; et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque in amore eius est, quia scientem se amat, et amantem se novit. Ac per hoc et bina in singulis, quia mens quae se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia; amorque ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit...

Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quidque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum et relative dicantur ad invicem.⁶¹

У то троје, када умна душа себе познаје и себе љуби, остаје тројица: умна душа, љубав, познање; и никаквим се мешањем међусобно не стапају, иако су појединачне у самима себи и међусобно целовите у целовитима, појединачне у двома, или две у појединима. Тако су свака у свакој...

Тако су поједине у двома, јер умна душа која себе познаје и љуби, јесте у својој љубави и познању. Љубав умне душе која се љуби и спознаје, у умној души је и њена спознаја. Познање умне душе која себе спознаје и љуби јесте у умној души и њеној љубави, јер спознајући себе [умна душа] љуби и љубећи себе спознаје. Према томе, двоје су у појединачнима, јер умна душа која себе спознаје и љуби, јесте са својом спознајом у љубави и са својом љубави у спознаји; љубав и спознаја заједно су у умној души, која себе љуби и спознаје...

Због тога, на неки чудесан начин то троје је међусобно неодвојиво, а опет свако појединачно међу њима је супстанција, све заједно су једна супстанција или есенција, иако се међусобно односно [различито] називају.

⁶¹ *De Trinitate* IX, 5.8; PL 42, 965.

5.5. Однос тријадологије и психолошких аналогија

Као што видимо, на примеру ових неколико приступа психолошкој аналогији *mens – amor – notitia*, Свети Августин појашњава тријадолошка учења која смо имали прилике да сретнемо у досадашњој анализи. То говори да психолошке аналогије имају секундарно значење, које је искључиво епистемолошко. Психолошке аналогије немају откривењски карактер. Августин не изводи тријадолошко учење на основу интроспективне психолошке анализе, већ трага за сликом како би већ постојећу тријадологију приближио разумевању. Отуда и његове психолошке аналогије, мада прилично детаљне, ипак долазе *на крају* његовог *De Trinitate*. Ако бисмо говорили о откривењском потенцијалу психолошких аналогија, могли бисмо рећи да тријадологија открива психологију, а не психологија тријадологију. Слика се спознаје као слика, тек након сазнања архетипа. Имајући архетип као вером прихваћено откривење, трага се за сликом кроз коју ће се вера приближити разумевању. Такав однос тријадологије према психолошким аналогијама Свети Августин истиче као увод у своју девету књигу *De Trinitate*, у којој говори о психолошким аналогијама:

...ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem...
...credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum vel Patrem esse vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum, et unitatem aequalis essentiae. Quaeramus hoc autem intellegere, ab eo ipso quem intellegere volumus, auxilium precantes, et quantum tribuitur quod intellegimus explicare tanta cura et sollicitudine pietatis, ut etiam si aliquid aliud pro alio dicimus, nihil tamen dicamus indignum.⁶²

...исправна је она настројеност⁶³, која полази од вере. Наиме, поуздана вера, на неки начин, започиње спознају...

...верујмо да су Отац и Син и Дух Свети један Бог, творац и управитељ свеколике творевине; да Отац није Син, нити да је Дух Свети Отац или Син; већ [верујмо] да су Тројица међусобно

⁶² *De Trinitate* IX, 1.1. – 2.2; PL 42, 961.

⁶³ Појаснили бисмо израз који смо превели као „настројеност“ (*intentio*): интенција, као управљеност пажње ка ономе што се жели сазнати.

односних личности и јединство једне есенције. Затражимо да ово разумемо, молећи помоћ од оног ког желимо да разумемо, и онолико колико нам даје да разумемо да разјаснимо са таквом бригом и побожном марљивошћу, да ако и нечим другим кажемо нешто о ономе што је другачије, да ипак не кажемо ништа недостојно.

Важно је приметити да је аналошки говор, говор кроз нешто *друго* о ономе, што је у односу на стварност у самој аналогiji, *друго* и другачије. Дакле, о другом кроз друго (*aliud pro alio dicimus*). То говори да аналошка веза *душе* и *тријадологије* јесте само сликовита, не и онтолошка. *Mens* није исто што и Отац, нити су интроспективни акти ума исто што и Син и Дух Свети:

Non tamen debemus deviare sacrilego errore, ut aliquid de Trinitate dicamus quod non *Creatori*, sed *creaturae potius*, conveniat, aut inani cogitatione fingatur.

Quae cum ita sint, attendamus ista tria, quae invenisse nobis videmur. Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine...⁶⁴

Ипак, не треба да застранимо у светогрдну грешку, па да нешто о Тројици говоримо што више одговара не Творцу, већ творевини или се измишља испразним размишљањем.

Будући да је то тако, обратимо пажњу на оно троје, које мислимо да у себи налазимо. Још не говоримо о највишем, још не говоримо о Богу Оцу и Сину и Духу Светоме, већ о оној неадекватној слици, а ипак слици, то јест [говоримо] о човеку...

Не само да се у односу аналогije и тријадологије ради о две, по природи, различите стварности, о човеку и Богу, већ и реалности у аналогiji немају исти онтолошки статус као реалности на које у тријадологији сликовито указују. У психолошкој аналогiji појединачне стварности представљају *три својства* једне душе, док у тријадологији појединачне стварности представљају *три личности*. Августинова упозорења која смо на почетку навели, као и ова последња, треба имати на уму како се из аналогije не би извукли погрешни закључци. Један од њих би могао бити да Августин поистовећује божанске личности са својствима. Не, већ потенцијал да се кроз психолошку аналогiju тријадологија сликовито

⁶⁴ *De Trinitate* IX, 1.1; PL 42, 961.

приближи разумевању лежи у томе што су односи између својства у психолошкој аналогiji и њихова пројава једносущности (једне душе) слични односима три божанске личности и њиховој пројави једносущности. И то је оно што Свети Августин жели да кроз аналогije приближи разумевању. Не, дакле, да повуче онтолошку везу између аналогije и тријадологије, где би стварности из прве *поистоветио* са стварностима ове друге, већ да сликовито приближи учење о појединачности три божанске личности и њиховој једносущности.

Можемо поставити питање зашто је Августин толико простора посветио психолошким аналогijaма? Да ли је томе разлог можда интровертни карактер његове личности, у којем је „свет унутра“ јако важан или је пак разлог великог простора за аналогije његова богословска и пастирска потреба за, каквим-таквим, појашњењем учења о Светој Тројици? Рекли бисмо да је ово друго у питању – Августинова интенција је појашњење и одбрана католичанске вере Цркве у Свету Тројицу. Психолошке аналогije остају јасно у тим границама. Августин није из њих извлачио никакве егзистенцијалне и антрополошке импликације, у смислу да је на њима заступао неки антрополошки индивидуализам и субјетивизам. Такво тумачење његових психолошких аналогija било би њихово грубо вађење из реторског контекста и богословске интенције самог Светог Августина.

5.6. Психолошке аналогije и антрополошки индивидуализам

Ако се изузме Августинов реторски контекст и интенције у коришћењу психолошких аналогija, то јест ако се поново настави са неправедним читањем Августина кроз неке нове *florilegia-e*, могуће је из ових аналогija извући још један погрешан закључак. Погрешан, у онтолошком смислу са последицама по саму антропологију. Тај закључак би био – антрополошки индивидуализам. У аналогiji је онтолошка подлога *један човек* (један ум) који се *самоспознаје* и *самољуби*.

Видели смо на почетку анализе психолошких аналогija да се Августин опредељује за аналогiju једног а не три човека због бољег сликовитог указивања на једносущност и недељивост једне суштине Свете Тројице. Међутим, шта представљају наведени интроспективни акти и да ли се иза ове аналогije налази разумевање људске конкретности

као самодовољне индивидуалности?⁶⁵ Одговор је: не. Свети Августин нема нити за инспирацију, нити за циљ антрополошки индивидуализам.

Погледајмо најпре на шта се односи интроспективна самоспознаја и љубав једног ума. Мудрост и спознаја, по Светом Августину, јесу живот душе. Безбожништво (*impietas*) пак значи смрт душе. Из тога следи да је живот душе спознаја Бога:

Mors autem animae impietas est et mors corporis corruptibilitas per quam fit et animae a corpore abscessus. Sicut enim anima Deo deserente sic corpus anima deserente moritur, unde illa fit insipiens, hoc exanime.⁶⁶

Смрт душе је безбожништво а смрт тела је пропадљивост кроз које бива и раздвајање душе од тела. Јер, као када се душа одвоји од Бога тако и тело умире када се одвоји од душе, због чега она [душа] постаје немудра, а оно [тело] бездушно [леш].

Даље, Августин ће рећи да се у души налазе *sempiternae rationes* (вечни логоси, вечна начела). Та вечна начела су *inviolabilis veritas* (неповредива истина). Изражајно християнизујући платонизам, те неповредиве истине бивају у души од Бога усађен призив човеку, узор као непроменљива воља Божија какав би човек требао бити. Самоспознаја душе, тако, јесте интроспективни акт ума у којем он спознаје те вечне истине, као вољу Божију и као његов призив човеку:

...intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.⁶⁷

...посматрамо неповредиву истину, из које савршено, колико можемо, дефинишемо, не каква је умна душа сваког појединачног човека, већ каква је дужна да буде сходно вечним логосима.

⁶⁵ О преиспитивању става да Августинове психолошке аналогије, као и његове „Исповести“, утемељују тзв. „западну кризу сопства“, то јест, традицију која води до модерног Декартовог и Кантовог аутономног сопства, види код: M. Drever, *The Self Before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought*, Harvard Theological Review 100:2, 2007, 233-242.

⁶⁶ *De Trinitate* IV, 3.5; PL 42, 890.

⁶⁷ *De Trinitate* IX, 6.9; PL 42, 966.

Ум у себи проналази те логосе, те је то сазнање његова спознаја (*notitia ejus*). Саму спознају (*ipsa notitia*), као акт ума, Августин назива *proles* (пород). Но, пре него што ум „породи“ спознају из њега извире *жеља* или *чежња*, *незаситност* (*appetitus*)⁶⁸ за спознајом. Та *чежња* постаје *љубав* (*amor*) у акту саме спознаје. Дакле, *љубав* у психолошкој аналогiji би била *љубав* према спознатим вечним истинама или, другим речима, *љубав* према вољи Божијој. Још одређеније, спознаја душе била би спознаја Логоса Божијег, а *љубав* душе била би *љубав* према Христу, јер је он *непроменљива истина* (*incommutabilis veritas*) у којој се налазе све појединачне истине створеног:

Quia igitur unum est Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt.⁶⁹

Једна је Реч Божија, кроз коју је све постало, која је непроменљива истина где се начално [архетипски], у јединству и непроменљиво налази [јесте] све [створено]. Не само оно што сада јесте у овој свеукупној твари, већ и оно што је било и што ће бити.

Тако, самоспознаја умне душе представља слику Божије Премудрости, као својеврсни печат утиснут јој од Творца, Бога Логоса. Даље, аналошка веза са тријадологијом је следећа:

Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniando, nascitur proles ipsa notitia; ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam, gignentique coniungit. Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, *et haec tria* unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se novit mens quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.⁷⁰

⁶⁸ Ову слику чежње (*appetitus*) за спознајом, од Августина врло јасно преузима Григорије Палама. Види: А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами*, 174, фуснота 115. Митрополит Амфилохије цитира Паламу: „Незаситно (=Августинво: *appetitus*) стремљење човека ка знању...“ Речи у загради су наше.

⁶⁹ *De Trinitate* IV, 1.3; PL 42, 888.

⁷⁰ *De Trinitate* IX, 12.18; PL 42, 972.

Породу умне душе, дакле, претходи одређена жеља, којом се оно што хоћемо да сазнамо, кроз трагање и проналажење, рађа пород, сама спознаја; због тога се та жеља која зачиње и рађа сазнање, не може исправно назвати рађањем и породом. Стога, жеља која жуди за спознаваном стварношћу, постаје љубав према спознатом, када држи и грли мили пород, то јест када сједињује спознају и оног који је рађа. И то је нека слика Тројице: сама умна душа, и њена спознаја, која је њен пород и њена реч из ње саме, и љубав као трећа. И то троје су једно и једна супстанција. Нити је пород мањи када умна душа себе позна онолико колика јесте, нити је љубав мања, када (умна душа) себе љуби онолико колико спознаје и колика јесте.

Аналошка слика указује, дакле, на следеће. Умна душа „рађа“ спознају вечних истина, које се налазе у њој самој. Аналогно, у тријадологији, Отац рађа Сина из своје суштине. Затим, психолошка аналогија говори да сам ум на спознају покреће жеља за спознајом. Жеља за спознајом такође потиче из умне душе. Та жеља постаје љубав умне душе према спознаји, када ум спозна истину. Аналогно, Дух Свети исходи од Оца и повезује Оца са Сином.

Овде се налазе и одређени, да их тако назовемо, антрополошко-аскетски аспекти. У последњој реченици, кроз аналогију, Августин жели да изрази једнакост божанских личности (да су три божанске личности једнако Бог). Да би психолошка аналогија била слика и тог аспекта тријадологије потребно је, како Августин каже, да спознаја као пород умне душе не буде мања од ње саме, као ни да љубав умне душе не буде мања од ње саме и њене спознаје.

Ово би, по нашем разумевању, био призив да умна душа, то јест човек у свом стремљењу ка Богу, тежи савршенству. То би значило следеће. Прво, значило би подвиг да се спозна пуноћа истине, пуноћа вечних логоса који су положени у човекову душу, као екстатични призив човековог кретања ка Богу. Спознаја те пуноће значило би да је спознаја једнака умној души, то јест да је обухватила сав њен логосни садржај. Друго, значило би подвиг да се спознато љуби, у свој својој пуноћи, онолико колико је спознато, те да спознаја постаје делатно живљење и вољно стремљење ка Богу. Дакле, да се све сазнавано љуби, што ће рећи да се активно живи то што се спознало. Коначно, значило би да та љубав сједињује човекову вољу са вечним логосима које је спознао, то јест са вољом Божијом – „Ко има заповести моје и држи их, то је онај који ме љуби...“ (Јн 14, 21).

Отуда, Свети Августин говори, поред васкрсења тела и о васкрсењу душе, што представља њено *преумљење* (*poenitentia*), односно покајање:

*Resuscitatur ergo anima per poenitentiam... bonisque moribus augetur et roboratur de die in diem cum magis magisque renovatur interior homo.*⁷¹

Дакле, васкрсење душе је кроз преумљење [покајање]... добрим промишљањима [како живети], увећава се и јача [живот] *из дана у дан*, чиме се све више и више *обнавља унутрашњи човек*.

Тако, интроспективна психолошка аналогија, у својој антрополошкој импликацији, има поруку екстатичног, аскетског двига. Тај екстатични двиг је богопознање (појединачних истина у Истини) и темељна љубав према Богу и на тој темељној љубави и љубав према ближњем, а не никако аутономно самољубље и индивидуализам.

Индивидуализам се не сме као закључак изводити из психолошких аналогија, јер би то било грубо игнорисање суштине Августинове поруке. Та порука представља парафразу две Христове највеће заповести (Мт 22, 37-40). У склопу девете књиге *De Trinitate* и психолошких аналогија које смо анализирали, Свети Августин јасно говори у том правцу:

*Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te; sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in Domino fruamur, et inde nos nec ad nosmetipsos remittere, et quasi relaxare deorsum versus audeamus.*⁷²

Као што си ти сам дужан да уживаш не у самоме себи, већ у оном ко те је створио, тако и у оном кога волиш као самога себе. Уживајмо, дакле, и у нама и у браћи у Господу. Зато, не усуђујмо се препуштању самима себи, да се не опуштамо да себе одвучемо ка доле.

⁷¹ *De Trinitate* IV, 3.5; PL 42, 890.

⁷² *De Trinitate* IX, 8.13; PL 42, 968.

5.7. memoria – intelligentia – voluntas

У десетој књизи *De Trinitate* Свети Августин анализира другу равну аналогију *унутрашњег човека*. Прву аналогију смо назвали интроспективном психолошком самоспознајом, док бисмо ову другу могли назвати интроспективном психолошком епистемологијом.

Обе аналогије су психолошке, јер у обема је акценат на интроспективној анализи свести, односно (тро)једног менталног акта. У овој другој аналогији свест се анализира у акту сазнања *ad extra* и ту смо аналогију делимично упознали кроз Августиново указивање на разлику између аналогија *унутрашњег* и *спољашњег човека*, те давања предности аналогији *унутрашњег човека*. Овде ћемо је још ближе представити, указивањем на које тријадолошке закључке она сликовито упућује. Такође, покушаћемо да укажемо на њене антрополошко-епистемолошке импликације, у првом реду на однос знања и љубави.

Како смо већ и навели, у овој аналогији се указује да се јединствени акт људског сазнања или акт мишљења образује из три чиниоца. То су: *memoria – intelligentia – voluntas* (сећање – разумевање – воља). Већ смо у анализи представили како, у јединственом акту сазнања, ово троје међусобно функционише. Овде ћемо се даље окренути тријадолошким закључцима који се аналошки изводе. Ти закључци су следећи:

Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quod vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de voluntate dixerim; et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur.⁷³

Дакле, ово троје: сећање, разумевање и воља, нису три живота, већ један живот; нити су три умне душе, већ једна умна душа, те следствено томе нису ни три супстанције, већ су једна супстанција. Када се за сећање каже да је живот, умна душа и супстанција, каже се у односу на биће само по себи [=суштина]. Када се пак каже сећање, каже се у односу на нешто друго [=однос]. Ово сам такође рекао и за разумевање и за вољу; и воља и разумевање каже се у односу на друго.

⁷³ *De Trinitate* X, 11.18; PL 42, 983.

Аналогија сликовито указује на две равни бића у тријадологији. То су раван *ad se ipsum*, то јест, раван суштине или суспстанције и раван *ad aliquid*, или релациона раван. У сваком, дакле, чиниоцу акта сазнања (у сећању, разумевању и вољи) једна је умна душа. Аналогно, у Оцу и Сину и Светоме Духу је једна божанска суштина. Појединачни чиниоци акта сазнања бивају то што јесу, то јест бивају конкретни у међусобном односу. Аналогно, конкретност божанских личности је односна. Треба истаћи да аналогија само дочарава да божанске личности *јесу* односне стварности, али она не говори *како* се та односност успоставља. Односно, *како* успостављање односних менталних активности у психолошкој аналогији не треба изједначавати са *како* успостављања личних односа у Тројици.

Свакако, и за ову аналогију важе упозорења и ограничења на која упозорава Августин. *Нема* поистовећивања божанских личности, у онтолошком смислу са сећањем, разумевањем и вољом. Божанске личности нису нити психолошка својства једне суштине, нити пак представљају три аспекта јединствене свести, у акту сазнања. Поновимо још једном – веза стварности у аналогији и стварности у тријадологији је сликовита, не и онтолошка. Даље, Августин кроз аналогију указује и на следећи тријадолошки закључак:

Eo vero tria quo ad se invicem referuntur. Quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula; non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur.⁷⁴

Оно су троје [сећање, разумевање и воља], по томе што се односе једно према другом. Када не би биле једнаке, не само појединачна према појединачној, већ и појединачне према свима, онда се међусобно не би садржавале [једна другу]. Не само да појединачне садрже појединачне, већ и поједине садрже све.

У овом делу аналогије Свети Августин сликовито указује на недељивост и целокупност божанске суштине у свакој божанској личности.

Што се тиче саме аналогије, она се заснива на једној прилично компликованој анализи функционисања процеса сазнања или мишљења, као јединственог акта усмеравања пажње (то је оно што Августин назива вољом) на појам, који је похрањен као сећање. Тако,

⁷⁴ *Ibid.*

пажњом осветљено сећање рађа разумевање. Августин разликује ова три чиниоца свести у акту мишљења, указујући да сваки појединачни чинилац, да тако кажемо, несливено садржи и друга два. Сажето речено, тај међусобни однос поменутих чинилаца изгледа овако:

Memini enim me habere memoriam, et intellegentiam, et voluntatem; et intellego me intellegere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intellegere, totamque meam memoriam, et intellegentiam, et voluntatem simul memini.⁷⁵

Наиме, ја се сећам да имам сећање, разумевање и вољу; разумем да ја разумем, хоћу и да се сећам; хоћу да хоћу, да се сећам и да разумевам, и истовремено се сећам и целокупног свог сећања, разумевања и воље.

Сећање (*memoria*) се показује као начално у спознаји, као оно које садржи похрањени појам, који осветљен вољом да се спозна (пажњом, интенцијом) узрокује разумевање. Отуда је *сећање* аналогија за Оца, *разумевање* за Сина а *воља* за Духа Светога. У аналогији *сећање* представља „ипостазу“ саме свести која је свесна себе, свог сећања, разумевања и воље. Свест бива садржај („суштина“) „ипостаси“ које чине акт сазнања. Иста свесност се у том акту пројављује као сећање, разумевање и воља, с тим што, како већ рекосмо, сећање представља началну „ипостазу“. Јер, не можемо се сећати онога чега у сећању нема, не можемо разумети оно што у сећању није похрањено као појам, нити пак можемо желети да се сетимо нечега чега нема у сећању. Дакле, сама воља да се сетимо и само разумевање, темељи се на постојању сећања. Разумевање представља осветљење појма, као вољом усмерене пажње ка сећању. Сећање је начално, јер

...nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagrarem.⁷⁶

...када у души не бисмо имали укратко утиснуто знање неког учења, не бисмо се ни распалили према њему никаквом жељом за учењем.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *De Trinitate* X, 1.1; PL 42, 974.

Према сећању се односе разумевање и воља (за сазнањем). У даљој анализи интересантан нам је однос разумевања и воље. Аналошки, у тријадологији је то однос Сина и Духа Светога. Такође, са антрополошког аспекта, однос разумевања и воље, интересантан нам је као однос знања и љубави на које указује Свети Августин.

Voluntas (воља) је исто што и *amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit*⁷⁷ (љубав душе која се труди, то јест која жели да сазна оно што не зна). *Voluntas* је, како смо већ и рекли, пажња коју свест усмерава ка појму који је похрањен у сећању, доводећи тако до унутрашњег виђења, то јест до разумевања. Тако, *voluntas* повезује појам и разумевање као његов „пород“. Августин указује на „истовременост“ ово троје – сећање, разумевање и воља у јединственом акту спознаје. Аналошки, у тријадологији нема раздвајања бића Сина и бића Духа Светога, у односу на Оца, у смислу да је један „пре“ другог. Вечно рођење Сина од Оца подразумева и такође вечни дар љубави од Оца Сину, што је у Августиновој тријадологији ипостас Духа Светога.

Међутим, *voluntas* је и веза као *amor* (љубав) која повезује познаватеља и оно што се спознаје. У том смислу, љубав подразумева постојање знања и из њега произилази. Аналошки, у тријадологији Дух Свети подразумева постојање Сина, односно он произилази од Оца кроз Сина.⁷⁸

У контексту горе реченог, да је *воља љубав душе која се труди да спозна оно што не зна*, љубав није љубав према непознатом, већ љубав према самом *знати*:

...intellegendum est, non hoc idem dici, cum dicitur: "Amat scire incognita", ac si diceretur: "Amat incognita". Illud enim fieri potest, ut amet quisque scire incognita; ut autem amet incognita, non potest... quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.⁷⁹

...разуме се, да није исто речено, када се каже: „Воли да сазнаје непознато“ и када се каже: „Воли непознато“. Наиме, може се десити да неко воли да сазнаје непознато; али да воли непознато, то није могуће... тако да, ко воли да сазнаје непознато, не воли само непознато већ воли оно знати.

⁷⁷ *De Trinitate* X, 1.3; PL 42, 974.

⁷⁸ Користимо предлог *кроз* (Сина), сматрајући да смо дали довољно аргумената да се Августинов *Filioque* тако разуме.

⁷⁹ *De Trinitate* X, 1.3; PL 42, 974.

5.8. Однос знања и љубави

У равни антропологије, из аналогije бисмо извели следеће импликације. Свакако, она интроспекцијски сагледава акт спознаје. Нама је занимљиво да покушамо да из ове аналогije дођемо до одговора на следећа питања. Прво, у ком односу, у контексту богопознања, стоји аналогija према самом откривењу Бога; и, друго, у истом контексту, у ком односу стоје знање и љубав.

Ако бисмо себи допустили да будемо мало анахрони, па да поставимо питање да ли је Августин рационалиста или емпириста, ми бисмо га сврстали у ове дуге – у емпиристе. Наиме, Августин појмовност која је похрањена у сећању поставља за началну „ипостас“ акта спознаје умне душе, али порекло тих појмова објашњава на следећи начин:

At enim si non meminimus nisi quod sensimus, neque cogitamus nisi quod meminimus...⁸⁰

Дакле, не сећамо се онога што нисмо (чулима) осетили, нити размишљамо о ономе што нисмо запамтили [похранили у сећање]...

Мишљење има начело у сећању, то јест у појмовима који су у њему похрањени, али сами појмови потичу из нашег чулног искуства. Овај Августинов „емпиризам“ је врло интересантан ако сада поставимо питање односа самих психолошких аналогija и откривења Бога као Свете Тројице.

Смисао аналогija је долазак до неког вида разумевања тријадологије, односно до неке тријадолошке појмовности. Међутим, та аналошка појмовност је структурисана искуством – откривењем као искуственим опажајем вере. У том смислу, тријадологија као говор о Светој Тројици, као богословље, има свој зачетак *ad extra* – у акту божанског откривења пред чулима човека: „Што беше од почетка, што смо чули, што смо видели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше о Логосу живота... објављујемо вама...“ (1Јн 1, 1-3). Откривењем Архетипа открива се и *interior homo* (унутрашњи човек) као *imago Dei* (слика Бога). Дакле, психолошке аналогije постоје зато што постоји искуство вере у откривеног Бога. Саме за себе, оне не представљају откривење Бога, јер њихова

⁸⁰ *De Trinitate* XI, 10.17; PL 42, 997.

појмовност захтева да буде формирана и структурисана емпиријским искуством Бога. То емпиријско искуство, које утемељује нашу појмовност у богопознању јесте догађај Христа. Христос као *scientia* јесте историјско-икономијско искуство Бога које нас води до *sapientia*-е, то јест до богословља, као словесног говора о Богу Светој Тројици:

Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem.⁸¹

Христос је, дакле, наше знање, исти Христос је такође и наша мудрост. Он нам о догађајима у времену усађује веру, он нам пружа истину о вечним стварностима.

Психолошке аналогije, човек као *imago Dei*, дакле, нису откривење Бога, већ обрнуто. Бог, као архетип, јесте откривење и човека као његове *imago*. За Светог Августина, без догађаја Христа, богословље као тријадологија не би било могуће. Аналошка појмовност не би могла да се утемељи без емпиријског (литургијског) сусрета са Богом.

Када су у питању однос знања и љубави, из горе реченог, јасно је да Августин то двоје разликује. Љубав подразумева да постоји знање. Знање претходи љубави, у смислу да љубави не може бити без знања – није могуће волети нешто што се не познаје, тврди Августин.

У контексту богопознања, само разликовање (по)знања и љубави може изгледати спорно. Јер, познање Бога као Оца не подразумева знање у смислу интелектуалног, појмовног знања, већ један егзистенцијални акт – бивање Сином. Наиме, у богопознању *знати (видети)* је исто што и *бити – знати* Оца значи *бити* Син. Августин ће рећи:

et ita videt Filius Patrem ut quo eum videt hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre, quam videre *Patrem*...⁸²

Син тако познаје Оца да оним чиме га познаје тиме је и Син. За њега [Сина] није друго бити од Оца, то јест бити рођен од Оца, него познати Оца...

⁸¹ *De Trinitate* XIII, 19.24; PL 42, 1034.

⁸² *De Trinitate* II, 1.3; PL 42, 847.

Латински глагол *video* има значење: *видети, опазити*, али и *познати, доживети*.⁸³ Бити Син, тако, значи однос познања Оца. Отуда, знање и љубав се не могу двојити јер представљају једно и исто. Ово би био појам познања „у личности“.⁸⁴ У таквом појму познања љубав и знање се не могу двојити, једно не може претходити другоме, већ представљају једно. Познати другог је исто што и љубити другог, из којег односног акта извире и лично бивање – *Син оним чиме познаје Оца, тиме је и Син*. Познаје га у љубавном односу рађања. Дакле, у том односу и Син бива Син.

Ипак, појам знања је, могли бисмо тако рећи, слојевит. И у контексту богопознања, код отаца имамо природну теологију, у оквиру које *знамо* да постоји Бог као творац. Свакако, тај сегмент појма знања се не би могао сврстати у оквире познања у личности. Природна теологија нам не пружа ни интелектуално, нити егзистенцијално познање Бога као Оца, али нам ипак пружа неко знање, у интелектуалном смислу, о Богу – то да постоји и да је творац.

Појам знања, који Августин најпре помиње, пре припада неком, да тако кажемо, уобичајеном појму знања, који бисмо могли дефинисати као *mente conspicere, firmeque percipere*⁸⁵ (умом гледати и снажно опажати). Другим речима, знање представља свесност и разумевање присуства нечега (објекта сазнања). Такав појам знања заиста није исто што и љубав, као једна присна везаност и однос према ономе што је наспрам нас присутно. Не само да није исто што и љубав, већ такав појам знања подразумева његово постојање пре односа љубави. У таквом појму знања, немогуће је волети нешто о чему не постоји никаква свест о присуству и уопште о постојању.

Ако бисмо овај појам знања упоредили са (по)знањем у личности, у контексту богопознања (али и човекопознања), извели бисмо следеће закључке. Поистовећење знања и љубави бива онда када се личност поистовети са бићем - *et ita videt Filius Patrem ut quo eum videt hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre..., quam videre Patrem...*

У палож људској егзистенцији односи су секундарни у односу на биће, које је поистивећено са индивидуалношћу. Самим тим, други до индивидуе најпре допире кроз њену свесност о постојању и присуству тог другог. Потреба да се прво успостави свесност

⁸³ М. Diković, *Latinsko-hrvatski rječnik*, „video“, 1139.

⁸⁴ Захвалност за овај увид дугујемо митрополиту Јовану Зизијуласу и његовом појму познања „у личности“.
Види: Ј. Зизијулас, *Догматске теме*, 59-75.

⁸⁵ *De Trinitate* VIII, 4.6; PL 42, 951.

(знање) другог као присутног, сведочи палу подељеност људске природе. Сведочи, да између познаваатеља и познаваног постоји онтолошка пукотина. Знање, као свесност постојања и присуства другог, преошћује ту пукотину али тај „мост“ није онтолошка веза. Други који се спознаје није конституент бића спознаваатеља већ објекат његовог сазнања. Љубав као однос могућа је тек након овог успостављања „моста“ ка другом, то јест након свесности његовог постојања и присуства.

У оваквом поретку, љубав не само да није исто што и знање и не само да она није исто што и биће, већ је као акцидент на два корака од самог бића – њу од бића дели први акцидент, знање. Биће, као индивидуа, остаје и након одбацивања та два акцидента – могуће је престати волети другог, па и заборавити да други уопште постоји. Љубав и знање, као акциденти, „отпадају“ од бића (индивидуе) у смеру који је супротан њиховом успостављању. Најпре престаје љубав, а онда наступа заборав (несећање, незнање).

Наспрам оваквог односа бића, знања и љубави стоји појам (бого)познања у личности. Како рекосмо, он је могућ тек онда када личност јесте биће. Односно, када се другост која се спознаје, од објекта преобрати у конституент бића самог спознаваатеља. То важи када место другости заузима било Бог, било човек, као ближњи. За такво знање, по сведочанству оба оца, потребно је *ново рођење*.

Појам знања, који се поистовећује са љубављу, назвали бисмо есхатолошким. Њега као иконици опит имамо у литургијском искуству.⁸⁶ Ипак, иконици значи: на један парадоксалан начин – сада и овде, али још увек не. Та парадоксалност иконе подсећа да је палост људске егзистенције и даље реалност, те да је треба узети у обзир, када је у питању само богословље. Спознати Бога као Оца, *бити* синовљен (обожен, охристовљен), јесте оно крајње познање, рекли бисмо врх на који је човек призван. Међутим, путовање до тог врха започиње из реалности пале егзистенције. Отуда се и са појмом знања у богословљу мора кренути одатле, од појма знања како смо га горе описали до коначног познања у личности.

Знаменити оци Цркве су то управо и чинили. О томе сведочи јасно присуство природне теологије у њиховој мисли. Јер, шта је задатак природне теологије? Управо да људској свести укаже на постојање и присуство другог, да створи *знање* другог. Тај други

⁸⁶ Примере код Светог Августина, из његових беседа, показали смо у одељку 3.3. у поглављу о божанској монархији.

је у овом случају Бог, творац. Пут до Оца, пут до љубави, палом човеку почиње управу ту – у природној теологији. Сетимо се поретка Светог Василија Великог који смо навели у поглављу о природној теологији: знање – вера – поклоњење.

Дакле, о оваквом појму знања говори и Свети Августин – знање као привођење у свест чињенице постојања другог. На том знању се може изградити и љубав. И тек тада, када постоји љубав, постоји и та аналогичка веза са тријадологијом, када се знање *не одељује* од љубави. Но, не може се љубити оно о чему немамо знање или веру да постоји. Док присуство љубави подразумева присуство знања, присуство знања не мора подразумевати присуство љубави и тада, свакако, немамо аналогичку везу са тријадологијом. Могуће је нешто знати а не волети га, каже Свети Августин. И заиста, „Знамо те ко си: Светац Божији.“ (Лк 4, 34), јесте знање без љубави. Свети Августин наводи један занимљив пример:

Daemones enim dicuntur (quoniam vocabulum Graecum est) ab scientia nominati. Apostolus autem Spiritu Sancto locutus ait: *Scientia inflat, caritas vero aedificat*; quod recte aliter non intellegitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum caritas inest; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine caritate...⁸⁷

Демони (што је грчка реч) су тим именом названи због знања. Апостол, говорећи Духом Светим, каже: *Знање надима, а љубав изграђује*; што се исправно не разуме другачије, него знање вреди онда, када је у њему љубав; без ње се оно надима, то јест надима се у гордости најиспразније уздигнутости. Дакле, у демонима је знање без љубави...

Сâмо знање, као свесност постојања другог, је недостатно уколико није прожето љубављу. Видимо да Августин љубав не поставља као додатак знању, већ указује на потребу прожимања знања љубављу - *scientiam tunc prodesse, cum caritas inest* (знање вреди онда, када је у њему љубав). Тек такво знање, које је прожето љубављу, где се љубав и знање разликују али не раздвајају, представља појам знања који Свети Августин користи у својој тријадолошкој аналогичности.

Антрополошке импликације биле би указивање на потребу подвига померања односа љубави и знања с обзиром на чињенично стање пале људске егзистенције. То

⁸⁷ *De civitate Dei* IX, 20.1; PL 41, 273.

чињенично стање јесте да су љубав и знање не само акциденти бића, већ и да су међусобно раздвојени. С тим, што знање, у палој егзистенцији, може бити и потпуно независно у односу на љубав, може постојати без ње, док љубав не може постојати без претходног знања.

Подвиг промене таквог чињеничног стања пале људске егзистенције био би појам знања који је прожет љубављу, *знати* које је неодвојиво од *волеати*. Рекли бисмо да је ово призив на подвиг да знање буде преображено у *познање*. У таквом односу знања и љубави, љубав постаје *conditio sine qua non* знања. Ко не љуби, никада неће ни знати:

Cum enim per fidem adhuc ambulamus, non per speciem, nondum utique videmus Deum, sicut idem ait: *facie ad faciem*. Quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam videbimus. Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit; quia si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicerе, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. Sed et priusquam valeamus conspicerе atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundis cordibus licet: *Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum... Amatur ergo et quod ignoratur; sed tamen creditur.*⁸⁸

Будући да *још вером ходимо, а не гледањем, још увек засигурно не видимо* Бога, како исти [апостол Павле] каже: *лицем к лицу*. Ипак, ако га већ сада не љубимо, никада га нећемо ни видети [знати]. Али, ко љуби оно што не зна? Знати нешто и не љубити га, то је могуће; али, ја питам да ли је могуће љубити оно што се не зна; ако не може, онда нико не љуби Бога пре него што га спозна. А шта би значило Бога знати, ако не умом га гледати и снажно опажати? Али, он није тело, да би се телесним очима испитивао. Већ, пре него ли будемо способни да Бога умом гледамо и опажамо, онако како је могуће да се гледа и опажа, а што је допуштено чистим срцима: наиме, *Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети*, ако се [Бог] вером не љуби, срце се не може очистити, да буде способно и достојно да га гледа... Дакле, љуби се и што се не зна, али се ипак у њега верује.

⁸⁸ *De Trinitate* VIII, 4.6; PL 42, 951.

Љубав према Богу је *conditio sine qua non* његовог виђења (знања), зато што је видети (знати) Бога Оца исто што и *biti Син* - *Non enim aliud illi est esse de Patre..., quam videre Patrem*. (За њега (Сина) није друго бити од Оца... него видети (познати) Оца...) А *biti Син* је однос са Оцем, дакле љубав. Коначно, јасно је да нема и не може бити раздвајања знања и љубави. Зато, онај који не љуби, никада неће ни знати.

6. Закључак

У закључку овог дела рада истакли бисмо следеће аспекте приступа тријадолошким аналогијама, за које сматрамо да си *conditio sine qua non* њиховог исправног разумевања.

Аналогије постоје из разлога приближавања разумевању тријадолошког учења. Оне нису те из којих се сама тријадологија изводи, већ се као помоћно средство разумевања проналазе, у складу са већ постојећим тријадолошким учењем. Дакле, тријадолошке аналогије *немају откривењски потенцијал* и не смеју се разумевати као део природне теологије, где би ова имала потенцијала да пружи откривење Бога не само као творца већ и као Свете Тројице. Ово важи и за Августинове психолошке аналогије. Оне немају потенцијал, да саме по себи, без претходног акта Божијег откривења у догађају Христа, открију Бога као Свету Тројицу. Јер, и сама основа на којој стоје психолошке аналогије, то да је људска умна душа икона Божија у човеку, представља садржај Божијег откривења које се не може сврстати у природну теологију.

Тријадолошке аналогије представљају сликовиту представу тријадолошког учења. Онтолошки статус стварности у аналогијама не могу се поистовећивати са онтолошким статусом стварности у тријадологији. Ово се, такође односи и на Августинове психолошке аналогије. Када кажемо да се не могу онтолошки поистовећивати стварности у аналогијама са онима тријадологији, ту мислимо на онтолошки статус слике и на онтолошки статус онога на шта слика указује. Декле, ако у психолошкој аналогији појединачне стварности имају статус *својства бића*, не може се тај статус преносити на стварности у тријадологији, где имамо *ипостаси* или *личности*. Аналогија не функционише тако да показује неку равнотежну онтолошку слику, у односу на тријадологију, где би *својство* указивало на *својство, личност на личност*, итд. У аналогијама углавном имамо онтолошки диспаратет, у односу на тријадологију: *психолошка својства* указују на *личности* а *једна личност* (једна

душа) на *једну суштину*. Из ових разлога недопустиво је изводити из аналогije онтолошке закључке у тријадологији, који би поистовећивали ове онтолошке диспаратете.

Правилно разумевање тријадолошких аналогija захтева и обавезно узимање у обзир ограничења и недостатности самих аналогija на које су оци указали. Поново, овде су најосетљивије Августинове психолошке аналогije. Из њих је заиста могуће извући закључке који воде индивидуализму, превасходству суштине у односу на божанске личности, па чак и умањења статуса личности као бића, ако се читају као флорилегije.⁸⁹ Другим речима, психолошке аналогije могу постати проблематичне ако фрагментарност у њиховом приступу и тумачењу искључи веома важне примедбе и егзегетска упутства које наводи сам Свети Августин. Но, оваква употреба Августинових психолошких аналогija и извлачење оваквих импликација било би грубо кидање самих аналогija из реторског контекста Светог Августина и његове основне намере. Такав поступак, као један интенционални егзегетски скок, више не би имао никакве везе са Августином и његовом интенцијом, па иако би се користио његовим психолошким аналогijaма. Ту би се онда могло говорити о слабој употреби психолошких аналогija од стране тумача, али без основа за повезивање те мањкавости са самим Августином и његовом интенцијом.

Уз признање да су код Светг Григорија аналогije кратке и успутне, а да су код Августина озбиљна тема, у анализи смо видели употребу сличних аналогija које су оци користили ради истицања одређеног аспекта тријадолошког учења. Најчешће је то неки облик аналогije сунца и светлости или огња и сјаја. Обазривост изношења тријадолошког учења у таквим аналогijaма огледа се у томе да се мора узети тачно одређени аспект тријадологије, који оци желе да појасне. Конкретна аналогija не може да осликава све аспекте тријадологије, већ само одређене, на које оци указују. Конкретно, аналогija сунца и светлости или огња и сјаја, не може да указује на стварност три бића, односно три ипостаси, те је као такву не треба ни користити. Такво коришћење ове аналогije водило би нас закључку да оци исповедају неки вид савелијанског учења. Не, већ се аналогija концентрише на тачно одређени детаљ. Сунце и светлост су *једновремени*, подразумевају једно друго. И управо је тај моменат битан, јер се њиме жели да исказе „једновременост“ постојања Оца и Сина, односно да Син није „после“ Оца у неком временском смислу, где

⁸⁹ Да је Августинов *De Trinitate*, против његове воље, тако ширен и читан наводи и критичарка Августинове тријадологије, ЛаКуња. Види: К. М. ЛаКуња, *Августин и тринитарна икономија душе*, Богословље 2/2008, 135.

би Отац мога постојати без Сина. И овде се говор ове конкретне аналогије завршава. Из ње више ни један тријадолошки закључак се не може изводити. Јер, није без разлога Свети Григорије Богослов поред аналогије „једног сунца“ користио и аналогију „три сунца“. Ова друга аналогија није боља или слабија у односу на прву, већ указује на други аспект тријадологије, на који прва аналогија не указује. Јасно имање на уму тих конкретних тријадолошких аспеката које оци желе да појасне од пресудног су значаја за егзегезу конкретних аналогија и њихово вредновање. Егзегетско начело које бисмо ту извели гласило би – не употребљавати аналогију за тријадолошка питања која оци нису обухватили конкретном аналогијом. Посебно, не за питања за која су јасно истакли да је конкретна аналогија неподесна да их сликовито искаже.

По питању психолошких аналогија, треба истаћи следеће. Оне се не могу сврстати у исту равн са аналогијама које оци, да тако кажемо, налазе у природи. Психолошке аналогије се заснивају на другачијем виду сличности са оним на шта указују. Наиме, заснивају се на откривењу да је човек као биће икона Божија. За двојицу отаца та икониčnost се огледа у човековој души, односно у две њене пројаве – уму и разуму. Самим тим, сличност човека са Богом има и одређене импликације по самог човека.

Свети Августин није специфичан због тога што је употребљавао психолошке аналогије у појашњењу учења о Светој Тројици. Његова специфичност се огледа у детаљностима којима се у тима аналогијама посветио. Уколико желимо да исправно разумемо Августинову интенцију у коришћењу психолошких аналогија, не смемо их читати фрагментарно. Поготово, не смемо их тумачити без узимања у обзир јасних упутстава и ограничења у самим аналогијама, на која указује Свети Августин. Игнорисање тих упутстава и ограничења, као и деконтекстуализација психолошких аналогија, готово је сигурно да ће нас одвести погрешним тријадолошким закључцима. Међу таквим закључцима су и они који се често критички приписују тријадологији и антропологији Светог Августина: искључење личности из појма бића, изједначавање личности са својством суштине, издизање једне суштине као примарне у односу на личности, индивидуализам и сл.

Такође, врло је важно истаћи да психолошке аналогије, саме по себи, нису откривење Свете Тројице. Никаква интроспекција људске душе нема откривењски карактер. Психолошке аналогије нису откривење, већ покушај да се то већ постојеће откривење

приближи разумевању. О томе сведочи и место аналогија у Августиновом *De Trinitate*. Оне се налазе у последњој трећини овог дела, тек након изложене тријадологије.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Истраживање тријадологије Светог Григорија Богослова и Светог Августина започели смо њиховим сведочанствима да правоверни Грци *νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰτάλοις ὁμοίως* (о томе мисле слично као и Латини), а да правоверни Латини исповедају учење о Светој Тројици као и *nostrī Graeci* (наши Грци). На основу анализа изворних текстова Светог Григорија Богослова и Светога Августина, које смо у раду представили, уз све међусобне сличности али и специфичности њихове егзегезе, сматрамо да смо ту заједничку веру и показали.

Са овим у вези стоје и наше две темељне тезе. Прва је да у тријадологији двојице отаца постоји двоструки онтолошки исказ. То значи да се о јединственом бићу говори у две равни – у *ко равни* и у *шта равни*. Личност и суштина су две разликоване али нераздвојиве равни бића. Оци разликовано и нераздвојиво говоре о *једном бити* и *три бити*. У том аспекту тријадологије постоји потпуно сагласје између Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Личност и суштина јесу две равни говора о бићу. Мишљења смо да смо у раду показали да је било какво довођење у контраст двојице отаца, по овом питању, неосновано. Тријадологија оба оца јасно подразумева смештање у раван онтологије личности и њене суштине.

Наша друга темељна теза била је у вези са онтолошком позицијом личности у односу на суштину. Односно, да ли личности „претходе“ суштини или суштина „претходи“ личностима. У отачком учењу о божаском начелу показали смо да је то начело ипостас Оца. Двојење личности и њене суштине, постављање, како смо га назвали, *или-или* питања, страна је оцима. За оце нити постоји безлична суштина, нити личност без суштине. Такође, отачко разликовање две равни бића није значило пренаглашену апстрахованост било личности од суштине, било суштине од личности. Тај проблем пренаглашеног апстраховања личности од њене суштине, говор о појму личности где се суштина као раван бића ставља по страни, чини се као да је тренд у савременој тријадолошкој егзегези. За оце је јасно ипостас Оца онтолошко начело Тројице, али такво начело подразумева недељив говор о односности и једносустности. Јединство у Оцу, тако, подразумева и јединство у једној божанској суштини – јер ипостас као онтолошко начело и подразумева постојање те

две равни бића. Наиме, подразумева личност и њену суштину. Дакле, онтолошко начело Тројице нити је апстрахована личност, нити безлична суштина, већ ипостас Оца. Ипостас у тријадологији, као појам, подразумева две равни бића (јединство *ко* са својим *шта*), као и односност. Отац као начело јесте извор живота Тројице, у обе равни бића, али Отац као такав подразумева однос.

Ово чини да у говору о бићу тројичност јесте примарна у смислу да су личности те које садрже суштину, а не суштина њих. Овакву позицију личности и суштине у тријодологији показују оба оца. Код Светог Григорија Богослова, али једнако ни код Светог Августина, не постоји, нити реално, нити у уму представљена, некаква божанска суштина *per se* из које би се, секундарно, изводила тројичност. Оци су јасни, Бог није једна суштина *per se*, већ *Тројица која је Бог (Trinitas que Deus est, односно "Εν ἑαυτῷ ἐν τρισὶν ἢ θεότης..., ἢ ἡ θεότης)*. Света Тројица је један Бог, јер је у Оцу и Сину и Светоме Духу једна и иста божанска суштина, коју Син и Дух Свети имају од Оца у личним односима рађања и исхођења.

Сматрамо да смо у раду пружили довољно аргумената, кроз анализу отачких тестова, да личност и суштина у говору о бићу, код оба оца, заузимају исте позиције. Дакле, сматрамо на основу нашег истраживања које смо презентовали у овом раду, да Августинову тријадологију не треба представљати као ону која полази од јединства (од једне суштине) и долази до тројичности, а да Григоријева (или кападокијска) тријадологија полази од тројичности и долази до јединства. Тројица су једно, а није *Једно* Тројица. У том смислу, тзв. де Рењонову егзегетску парадигму сматрамо неоснованом и превазиђеном.

Дакле, што се тиче два темељна питања у тријадологији, а то су питање говора о бићу у две равни (личност и суштина) и питање односа ове две равни, између двојице отаца не постоји разлика у учењу. То заједничко учење можемо сажето показати као следеће тезе:

- Тријадологија је говор о бићу у две равни: личност(и) и суштина;
- Две равни бића се само у говору разликују, али се не могу раздвајати. Божанска суштина је суштина коју ипостазирају Отац и Син и Свети Дух. Једна и недељива у Тројици. Ипак, божанска суштина није раван бића као апстраховано једно Свете Тројице, већ стварност бића коју Тројица, као своју шта раван, садрже.

- Тројица су заиста тројица. То значи да Отац није Син, Син није Отац, нити је Дух Свети Отац или Син. Тројица су једно (*шта раван* бића), али нису један (*ко раван* бића).
- Личност је односни идентитет, појединачност која се утемељује у односу са другом личношћу.
- Ако би се могло говорити о „логичком“ првенству личности или суштине у говору о бићу, онда свакако личност, односно тројичност заузима то место. Бог није суштина *per se*, већ Отац и Син и Свети Дух, Света Тројица.

Ово би био један аспект тријадологије, у којем налазимо сагласје двојице отаца. Други аспект тријадологије су унутартројични односи. То је област у којој постоји сагласје, али у којој објективно постоје и одређене разлике. Тачније, једно питање више од свих других пружа могућност уочавања разлике у учењима двојице отаца. То је питање односа Сина и Духа Светога (*Filioque*).

Док су оци сагласни по питању односа Отац-Син, њихова учења о ипостаси Светога Духа је много комплексније довести у везу. Са једне стране, Свети Григорије нам о Светом Духу јасно пружа учење по два питања – да је Дух Свети Бог, то јест да је једносуштан Оцу и Сину и да од Оца исходи и да је једна од три божанске личности.

Свети Августин нам говори исто ово и по овим питањима двојица отаца су сагласна. Међутим, Августин развија и питање односа Духа Светога и Сина, у равни богословља у којем развија учење о *Filioque*, које је својствено и његовим знаменитим предходницима на Западу, попут Светог Иларија Пиктавијског и Светог Амвросија Миланског. Иако је Августиново учење о *Filioque* донекле упоредиво са неким ставовима појединих источних отаца, са Светим Григоријем Богословом није. Код овог другог не налазимо такву пневматологију. Опет, кроз анализу Августиновог *Filioque*, закључили смо да ипак треба направити и извесну дистинкцију у односу на *Filioque* на Западу након IX века. Августиново учење по овом питању је могуће православно протумачити. Пример за то је рецепција Светог Григорија Паламе.

Да би до комуникације отачких учења могло да дође, егзегеза најпре мора дефинисати јасне појмове. Овде је то *појам исхођења*. За оба Оца питање јединствености божанског начела је неспорно – то је ипостас Оца. У том смислу *појам исхођења*, ако оно има значење *исхођења од начела*, може бити везан само за Оца. Дух Свети исходи од Оца,

не и од Сина. *Исхођење кроз Сина* није и не може бити исто као и *исхођење од Оца*. И Августин прави ту разлику кроз изразе *procedere principaliter* и *procedere reperitur*, односно кроз додељивање само Оцу својства *auctor*. То су разлози да код Августина уочимо појам исхођења Духа Светога *од Оца кроз Сина*.¹ Међутим, и поред оваквог појма, сам *Filioque* остаје изражајно споран. Јер, сам израз морао би да јасно указује да исхођење *од Оца* није исто што и исхођење *кроз Сина*. Без изражајне корекције, *Filioque* не указује на ту разлику. Напротив, изражајно он пре ставља знак једнакости између исхођења *од Оца* и исхођења *од Сина*. Друго *од*, односно оно *que* (и) морало би да буде замењено прецизним – *кроз* (*per*), како би јасно водило до појмова исхођења о којима је говорио Свети Августин (*procedere principaliter* и *procedere reperitur*). Дакле, *ex Patre per Filium*, а не *ex Patre Filioque*.

Кључно за разматрање питања унутар тројичних односа јесте и питање односа богословља и икономије. Наша егзегеза и суд о релевантности тријадологије Светог Августина у доброј мери ће зависити какав став заузмемо по питању односа богословља и икономије. Анализа отачких текстова, како Светог Григорија и Светог Василија, тако и Светог Августина, говори да радикалан рез у односу икономије и богословља нема упориште у отачком тумачењу. Како је то професор Владан Перишић истакао на свом предавању, „нема теологије која се не ослања на божанску икономију, тј. на опипљиве манифестације Божијег испољавања од којих се онда успињемо ка Творцу“.² За оце је неспорно да божанско деловање у икономији у одређеним аспектима открива и живот Свете Тројице у вечној равни. Питање, дакле, није да ли се Света Тројица открива у икономији, већ је питање мере тог откривења. У том аспекту може се дискутовати да ли је Свети Августин у већој мери применио принцип да се односи Тројице откривају у икономији, него што је то учинио Свети Григорије Богослов. Наше је мишљење да добрим делом јесте. *Filioque* је очигледан пример. Свети Григорије је, у равни говора о унутартројичним односима, више апофатичан (не и апсолутно апофатичан), него што је то Свети Августин.

¹ Што је неспорно учење код неких знаменитих отаца Истока, како смо то у раду и приказали. Додајмо овоме и запажање уваженог митрополита Зизијуласа: „Да Син има неку улогу у исхођењу Духа може без икаквих потешкоћа следити из изучавања патристичких извора. Не само да александријски теолози, као што је Св. Кирил, највероватније имају такво гледиште већ и Кападокијци, као што је Григорије Ниски, зацело говоре исту ствар. Син на извешан начин „посредује“ у исхођењу Духа. Изгледа да свети оци не говоре много о томе како ово посредовање треба схватити. Но, засигурно је реч о нечему што има везе са вечном онтолошком реалношћу Духа, а не просто са икономијом.“ Ј. Зизијулас, „Важне тачке пневматологије Другог васељенског сабора“, у: З. Матић (прр), *Filioque*, 152-153.

² В. Перишић, *Теолошке аналогije*, предавање на *Десетом годишњем симпозиону – Српска теологија данас*, Београд, Православни богословски факултет УБ, 15.05.2018.

Мада, можда би исправније било рећи да двојица отаца на различит начин показују свој апофатички приступ. Свети Григорије концизношћу својих тријадолошких исказа и уздржавањем од говора у детаљима показује своју апофатичност. Свети Августин пак, има један парадоскалан приступ апофатици. Он речима указује на неисказивост појма (мишљења) у богословљу, а поготово на неисказивост самом божанског бића. Правећи разлику између говора о Богу, мишљења о Богу и самог божанског бића, говори да се мишљење (о Богу) истином издиже изнад речи (о Богу), а да се само божанско биће издиже и изнад мишљеног. Његови наизглед катафатички изрази о унутар тројичним односима, ако се пажљиво погледају, представљају заправо ту парадоксалну апофатичност – исказ о неисказивости, мишљење о ономе што је изнад мишљења. Тако, Дух Свети је *загрљај* (*complexus*) Оца и Сина. На први поглед ово је катафатички приступ и позитивно одређење вечног својства Духа Светога. Ипак, уз именицу *загрљај* стоји и придев *неизрециви* – Дух Свети је *неизрециви загрљај* (*ineffabilis complexus*)³ Оца и Сина. Или, када, опет за Духа Светога каже да је љубав, дар, или заједница Оца и Сина, уз то наизглед катафатичко одређење Августин ставља *quaedam* (као неко): *ineffabilis quaedam Patris Filiique communion*.⁴ Ово *quaedam*, поред овог *ineffabilis*, додатно не дозвољава да се ипостасно биће Духа Светога позитивно одреди. Биће као такво измиче свакој дефиницији. Отуда, егзезегези тријадологије Светог Августина треба прићи са брижљивом суптилношћу, како се ова парадоксална апофатичност не би разумела као потпуна катафатичност. Како год, стоји чињеница да су оба оца, оно што су говорили о Светој Тројици у равни богословља, говорили су на основу икономијског откривења. Оно што их разликује јесте управо овај обим и начин говора и/или ћутања у детаљима унутар тројичних односа. Ми бисмо рекли, апофатика на два начина: ћутљива неизрецивост и речита неизрецивост.

Мишљења смо да се код отаца уочава једно заједничко начело приступа овом питању, а то је да икономијски односи прате вечне односе Тројице, то јест да се у икономији открива да је Бог Тројица и да се открива унутар тројична односност, у смислу – ко је од кога, као и једносуштност Тројице. Дакле, не открива се толико неко позитивно својство личности, већ, речима Светог Августина, *quis de quo sit* (ко је од кога). То значи да се открива једноначалност Тројице (Отац), затим да је Син од Оца и да је Дух Свети од Оца,

³ *De Trinitate* VI, 10.11; PL 42, 931.

⁴ *De Trinitate* V, 11.12; PL 42, 918.

односно, по Августину, од Оца и (кроз) Сина. Свакако, код оба оца рођење и исхођење као такви остају апсолутно изван схватања и изрицања.

Ово начело односа богословља и икономије налазимо како код Светог Григорија Богослова и Светог Августина, тако и код других угледних отаца на чија смо се учења кратко осврнули. Због тога, критика и одбацивање Августиновог тумачења тријадологије, са аргументом да је речено *икономијска* а не *богословска Тројица*, не би могао да нађе упориште у предању отаца. Стога, мишљења смо да задатак савремене теологије треба да буде не радикално разликовање *икономијске* и *богословске Тројице*, то јест категорично одбијање да су односи Тројице у икономији и односи у равни богословља, већ пре даље трагање за правом мером откривења *богословске Тројице* у божанској *икономији*.

Поред реченог, однос богословља и икономије има и егзистенцијалне импликације, те као такав поставља питање дефиниције саме теологије. Ако икономија ништа не говори о Богу Тројици, осим тога да је Тројица, како је онда теологија говор о Богу? Уколико су односи Тројице у икономији само улоге које су Отац и Син и Свети Дух преузели на себе у икономији, а не њихови вечни односи (то да се показује ко је од кога), не дакле оно што ипостаси односно (личносно) јесу, онда како се човеку у акту икономије даје да живи животом самог Бога? Како је могуће обожење ако односност (личносност) која треба да ипостазира створено није аутентична, вечна божанска личносност? Ако Дух Свети није Дух заједнице Оца и Сина, каквом заједницом онда нас међусобно повезује? Какву вредност има та заједница уколико она није ипостаза самог божанског живота? Ако нас Дух Свети не повезује оним што ипостасно јесте, већ оним што за нас чини, онда, мишљења смо, егзистенцијално важно остаје само то *чињење* а не оно што Дух Свети јесте као ипостас. У том случају, чини нам се, егзистенцијално битно за човека остаје у домену акциденталног и не дотиче се онога што заиста јесте.

Коначно, ако је теологија говор о Богу у вечној равни, а икономија нам о тој равни не открива ништа или готово ништа, онда теологија треба да ућути и да се претвори у апсолутну апофатичност или речима Светог Григорија Богослова у безнадежност и беспокушајност - τὸ γὰρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχειρήτων⁵ (оно што је сасвим несхватљиво, то је и безнадежно и беспокушајно). Њено место треба, као егзистенцијално битна и као она која има шта да каже, да заузме „икономиологија“ или говор о божанском

⁵ Λόγος 38, 7; PG 36, 317B.

домостроју. Али, у том случају за нас је егзистенцијално битно не оно што биће *јесте* већ оно што биће *чини* и то не вечно, већ за нас, временито. Тиме се то *временито чињење* поставља као онтолошка препрека између бића Бога и бића човека. Лично божанско биће остаје нам недоступно. Отац, онако како га Син вечно искуствује својим ипостасним постојањем, у том случају остаје нам недоступан.

Ипак, наше је мишљење да се читава сотириологија, све оно егзистенцијално важно за човека заснива на ономе *како Бог јесте*. Спасоносно, егзистенцијално битно за човека је оно *бити Син*, познати Бога *као свог Оца, у Духу Светоме*. Једини живот који спасава човека од смрти, који га издиже изван граница створености, јесте живот самог Бога. А живот самог Бога, мишљења смо, даје се човеку само ако му се даје као аутентични, вечни унутартројични однос, у којем човек у Христу партиципира.

Тријадологија отаца са собом носи егзистенцијалне импликације, најпре јер открива појам бића у којем се једно и мноштво прожимају, што открива појам личности као бића. Разлика статуса личности и суштине у постојању човека и Бога, на коју су оци указали, говори о човековој палој егзистенцији. Однос није конституент људског бића, већ један у низу акцидентата који стоји на том бићу и који се може појављивати и нестати. Сам појам слободе појављује се као акцидент додат бићу, који има потребу да се одреди и према самоме бићу. Будући да јој биће претходи, таквој слободи као акциденту биће се намеће као нужност а једина могућност слободе пројављује се кроз деструкцију бића и нихилизам.

Да би се слобода поистоветила са бићем, потребно је да личност постане конституент појма бића. Таква антропологија је есхатолошка, но њено иконично присуство је у евхаристијском догађају Цркве. Крштење јесте симболично умирање „старог“ човека и рођење „новог“. То рођење „новог“ човека, у самом моменту свог новог постојања, у крштењском израњању из воде, има две равни бића – личност и суштину. То ће рећи, да се „нови“ човек присаједињује Телу Христом, бивствујући „човештвом Бога“ (τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ Θεοῦ)⁶, бивајући једно са ближњима у том Телу, а да се то присаједињење дешава у слободном, личном акту евхаристијске комуникације. Једна равна бића није могућа без друге, личност и суштина постају две равни бића.

Старајући се да ту есхатолошку антропологију што верније иконизује, црквена пракса крштења треба да инсистира на пројави и те личне равни бића новокрштенога,

⁶ Λόγος 45, 22; PG 36, 653.

управо као словесне слободе.⁷ Лична слобода али и катихизација треба да постану праг уласка у Цркву, услов за крштење. Баш као што је то некада и била пракса, на шта нас и данас подсећа помињање „оглашених“ на Светој Литургији.⁸ Но, Црква не сме да дозволи да речи Литургије постану само споменик прошле праксе, већ би морала да активно живи сходно свом литургијском молитвословљу.

У догађају Евхаристије антропологија задобија своју иконичност са тријадологијом. Један од аспеката те иконичности је и тај што људско биће, попут божанског, подразумева две равни – личност и суштину. Други аспект иконичности био би довођење мноштва и јединства у сагласје. Евхаристијска антропологија не дели једно (једну природу) на мноштво (индивидуа). Она иконизује тријадологију на тај начин да као што је, по учењу отаца, у свакој божанској ипостаси целовита божанска природа, исто тако је у свакој људској, евхаристијској ипостаси целокупна „људска природа Бога“. На овај моменат евхаристијске антропологије указују следеће евхаристијске речи и радње. Док народ пева *Причастен*,

Онда ђакон улази у Свети Олтар, и ставши са десне стране свештенику који држи Свети Хлеб, говори:

Разломи, владико, Свети Хлеб.

А свештеник, разломивши га на четири дела са пажњом и побожношћу говори:

Ломи се и раздробљава Јагње Божије, Које се ломе а не раздељује, увек се једе и никад не нестаје, но освећује оне који се причешћују.⁹

Центар ове евхаристијске антропологије јесте христологија која је (евхаристијску антропологију) и доводи у иконичну везу са тријадологијом, о чему је, као што смо у раду видели, писао Свети Августин у свом *De Trinitate*.

⁷ Из овог разлога Свети Григорије Богослов, ако није по среди смртна опасност детета, саветује крштење деча са навршених минимум три године живота, како би деца могла „да чују нешто мистично и да одговоре“. Са друге стране, за Светог Августина припрема за крштење, катихизација била је неупитна. Он је и једно своје дело посветио тој теми: *De catechizandis rudibus* (О катихизацији неупућених).

Λόγος 40, 28; PG 36, 400.

⁸ Нажалост, наша данашња пракса готово да не познаје катихизацију као припрему за крштење. Тако нам је и возглас „оглашени изиђите“ постао сувишан и непотребан, па умемо и да га избацујемо из Свете Литургије. Јер, ми данас, осим понегде у дијаспори, и немамо оглашене. Имамо некрштене, али само некрштени нису исто што и оглашени.

⁹ Литургија Светог Јована Златоустог, у: А. Јевтић, *Божанствена Литургија*, том 4, Београд-Трбиње, 2009, 450.

Даље, иконишна веза евхаристијске антропологије и тријадологије огледа се и у довођењу мноштва у јединство кроз једноначалство. Један је началствујући у Тројици, ипостас Оца, у којему је јединство Тројице. Један је началствујући у Евхаристији, ипостас епископа, који иконизује јединство многих у једном Телу. И као што ипостаси Сина и Духа Светога у односу са Оцем бивају једно божанство, тако и многе ипостаси у евхаристијској заједници у односу са својим епископом бивају једно Тело Христово.

Тријадолошки начин постојања, једног и мноштва, општег и појединачног, иконишно се протеже и даље, на еклисиологију. Оно што су појединачне ипостаси у помесној евхаристијској заједници (помесној Цркви), то је помесна Црква у односу на друге помесне Цркве. Свака је помесна Црква једна ипостас Цркве. И опет, све те многе ипостаси јесу једно кроз саборност и једноначалство као центар те саборности. Кроз саборност и једноначалство, дакле кроз евхаристијски однос, у свакој ипостаси Цркве (у свакој помесној Цркви) јесте целокупна Црква. Опет, иконишно, као што је у свакој божанској ипостаси недељиво и целокупно божанство, сходно отачком учењу о појму једносушности.

На тај начин, саборност, евхаристијско општење, постаје *conditio sine qua non* како личне конкретности у равни антропологије, тако и црквене посмесноти у равни еклисиологије. Једног, ако то једно схватиома као општост, нема без многих и конкретних. Али, ни конкретности нема без општења са многима. Индивидуализам, био он антрополошки или еклисиолошки (раскол), увек иконизује смрт конкретности, о чему је посебно писао Свети Августин.

Из овог разлога је Свети Августин говорио да људском роду није довољна само једнакост природе да би многи били једно, већ је потребна, опет иконишно са тријадологијом, и једнакост воље, коју Августин поистовећује са љубављу. Са друге стране, Свети Григорије Богослов је говорио да „добро једномислија“ (τὸ τῆς ὁμονοίας ἀγαθὸν) у Цркви „има првину (започиње) у Тројици“ (ἀπὸ μὲν τῆς Τριάδος ἀρξάμενον), којој је „по природи својствено јединство“ (τὸ ἐν τῇ φύσει) и „у себи мир“ (πρὸς ἑαυτὴν εἰρηναῖον).¹⁰

Иконизујући есхатолошку антропологију, стојећи пред лицем „другог града“, али и пред лицем саме себе, пред Црквом стоји одговорност сведочења слободе као љубави, слободе као слободе општења и јединства. „Другом граду“ утонулом у индивидуализам, *amor sui* (самољубље) и слободу од другог, треба сведочити слободу за другог.

¹⁰ Λόγος 22, 14; PG 35, 1148B.

Двојица отаца, Свети Григорије Богослов и Свети Августин, могу нам се ту показати учитељима и као личности. Оба учитељства воде саборности, црквености. Првог, Светог Григорија Богослова, назвали бисмо учитељем послушности, или боље речено, учитељем победе над непослушношћу, а другог, Светог Августина, учитељем покајања (преумљења).

Свети Григорије је био љубитељ самоће. Љубитељ мистичног искуствовања Бога у самоћи, дубоко емотивна, песничка душа. Са оба своја рукоположења Свети Григорије бежао је у пустињу. Први пут из Назијанза у Понт, код Светог Василија, када га је отац, против његове воље, рукоположио у чин свештеника. Други пут, када је хиротонисан за епископа малене Сасиме, одбио је да тамо оде и побегао у планине. Али, оба пута се тај љубитељ философије и осаме враћао својој пастви, својој Цркви. Оба пута је послушао, победио је ту иницијалну непослушност и саможивост, који су тако својствени палом човеку и оба пута је посведочио, како је и писао Светом Григорију Ниском, да не живи човек само себи, него и ближњима.¹¹

Свети Августин је, као младић, био немирног, трагачког духа. У свом трагачком лутању, у прилично бурном личном животу, дошао је до блискости са јеретичким, манихејским учењем. Преокрет у његовом животу показује колика је сила отвореног ума, спремног за преумљење и способног за покајање. Августин је од бурне личности и манихејца постао црквени човек, хришћанин, епископ, светитељ. Оно што је посебно лепо истаћи у житијима двојице светитеља јесте улога њихових светих мајки – Ноне и Монике, у њиховом хришћанском васпитању.

Актуалност отаца огледа се и у савременој потреби истицања свих слојева говора о Богу, које оци садрже у свом појму богословља. Ти слојеви су, поновимо речи Светог Василија Великог, знање – вера – поклоњење. Са овим у вези је и појам знања код Светог Августина. Ово значи да би богословље требало бити:

- Природно богословље. То значи да у савременим дијалозима са науком, философијом и уметношћу заступа идеју Творца, држећи се интелектуалног поштења, онако како су то оци чинили. Природно богословље, дакле, треба да „другом граду“ предочи идеју Творца као смислену. Ово би било оно што Свети Василије назива знањем.

¹¹ Види: А. Јевтић, „Свети Григорије Богослов, живот и дела“, у: Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, 17.

- На горњој смислености, богословље треба да сведочи откривење Бога у Христу. У тој равни, богословље треба да сведочи откривење као догађање, као јеванђелску повест, подстичући људску слободу да у тој повести препозна говор Бога откривења, да верује. Ово би било оно што Свети Василије назива вером.
- Коначно, богословље треба да буде живуће, искуствено, литургијско богословље. То би било оно што Свети Василије назива поклоњењем.

Ово је слојевити појам богословља који не игнорише реалност и који не жмури пред чињеницом да изван литургијске заједнице постоји свет којем је потребно говорити. Стога, појам богословља не сме да се окује само у унутарцрквеност, па да не барата никаквим другим појмом знања осим „знања у личности“. Појам богословља мора бити слојевит, јер богословље, поред изграђивања саме Цркве, мора да буде и призив и увођење у Цркву. С тим у вези и сам појам знања (богопознања) мора бити слојевит. Познање Оца нас чека тек на поклоњењу, али пре тога ваља говорити најпре о познању Творца, а затим о познању догађаја Христа. Пут до поклоњења Оцу започиње смисленим прихватањем Творца и потоњом, на тој смислености ослоњеном вером у догађај Христа. На ову слојевитост појма богопознања указују како Свети Василије, тако и Свети Августин и Свети Григорије Богослов. Природна теологија као указивање на смисленост идеје Творца и вера која се на такву смисленост ослања је итекако присутна у богословљу двојице отаца.

Сâмо знање, у том смислу знања, претходи љубави, односно природна теологија претходи вери и поклоњењу. Сâмо поклоњење, познање Бога као Оца, подразумева поистовећивање знања са љубављу. Онај који не љуби, неће ни знати Бога. То знати као љубити значи μετὰ τῆς Τριάδος γενέσθαι или *habitare in Deo*. Другим речима, знати Бога као Оца значи бити Син, јер - *Non enim aliud illi est esse de Patre..., quam videre Patrem..* (За њега (Сина) није друго бити од Оца... него видети (познати) Оца...)

У овом раду смо се потрудили да покажемо комуникативност двојице отаца, Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Не да их просто изједначимо. Не да не указујемо да постоје разлике. Не да превиђамо чињеницу да је Григорије претходник Августину, да је у том смислу авангардан и креативан. Хтели смо само да укажемо да је комуникација отаца могућа и да та комуникација открива *једну веру, Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве*. Да кроз ту комуникацију макар дочарамо и покушамо да доживимо,

макар као предокус, оно што у искуству, нажалост, немамо а што оци јесу живели – једну хришћанску васељену, јединствени хришћански Исток и Запад, једну и неподељену Цркву.

У првом реду, желели смо да покажемо да богословље Светог Августина није у толиком контрасту у односу на богословље источних, особито кападокијских отаца, како то углавном представља савремена критичка егзегеза. Потрудили смо се да покажемо да суштински аспекти тријадологије код двојице отаца углавном стоје на врло блиским основама. Колико смо у томе успели, остављамо суду читалаца.¹² Можда ће неким читаоцима личити, када је Свети Августин у питању, да смо се користили и методологијом, да је назовемо речима Светог Фотија Цариградском, „покривања отачке наготе“.¹³ Ако и јесте тако, то свакако не би било могуће ако оцу не би пристајале одговарајуће „хаљине“. По нашем виђењу, „хаљине“ су скројене по мери оца и сасвим му прикладно стоје. Свакако, не претендујемо да овај рад сматрамо као последњу реч о разматраној проблематици. Оно што овај рад представља, може да буде само једна искрена и скромна, али објективно могућа и смислена егзегеза. Може да буде само подстицај српској православној теологији да се брижније посвети изучавању знаменитих западних отаца Цркве, а међу њима и Светог Августина. Можда, што се тиче изучавања богословља Светог Августина, подстицај да се настави рад који је започео Свети Григорије Палама.

Свесни смо да у приступу отачком богословљу постоји и нешто што се зове историја рецепције. У том смислу, Свети Григорије и Свети Августин јесу и оци две хришћанске умне матрице. Али, мишљења смо, не зато што су они то желели или зато што су ту двојност положили као темељ у свом богословљу, већ зато што су их касније створене различите рецепције тако прихватиле. На пример, богословље Светог Григорије је наставило да живи, између осталог, и кроз тумачење једног генијалног Светог Максима Исповедника. Са друге стране, за самог Светог Августина, сложили бисмо се овде са Јованом Мајендорфом:

¹² Охрабрење које смо доживели на самом крају писања овог рада, као једну ваљану потврду да нисмо урадили узалудан посао, пронашли смо у реченици митрополита Јована Зизијуласа, у његовом скорије објављеном чланку, којем смо се неизмерно обрадовали. Митрополитова реченица која обећава је следећа: „Релациони карактер личносног постојања наглашен је у тројичном богословљу, како код кападокијских отаца на Истоку, тако и код Августина на Западу.“ Ј. Зизијулас, *Света Тројица и људска личност*, Саборност 10/2016, 12.

¹³ Свети Фотије Цариградски, *Слово о мистагогији о Светоме Духу*, 70; превод: А. Јевтић, Видослов 72/201, 34.

Посматрано у ретроспективи изгледа да би било боље ауторитету самог Св. Августина да на Западу није био тако апсолутизован, тако ексклузиван, и да су другоразредни теолози, његови ученици у петом и шестом веку, били пажљивији...¹⁴

Историја рецепције је врло обимно питање, којом се у овом раду нисмо бавили, изузев делимично са савременом рецепцијом. Но, каква год била рецепција отаца, она не сме да нас удаљи од сусрета са самим оцима, са њиховим изворним текстовима.¹⁵ Чак, ако одлучимо да доносимо и суд самој рецепцији, то треба да чинимо након личног сусрета са самим отачким текстовима. Сâмо тумачење отачких текстова требало би да буде ослобођено баласта рецепције, каква год она била. То не значи да се рецепција не узима у обзир, већ да јој се не дозвољава да заустави живљење отачког текста. А текст је жив и отачко предање нам је остављено као живо тек онда ако се одважимо на једну савремену егзегезу, која ће узимајући у обзир контекст времена и изазова у отачком стваралаштву, тај њихов гениј успети да релевантно повеже и са савременим изазовима. Повратак оцима је актуализација њиховог генија и њиховог стваралаштва. У нашој теми, то је била актуализација отачке онтологије, односно тријадологије као хришћанске онтологије. Овај рад је био покушај једне управо такве егзегезе двојице отаца, двојице великана, Светог Григорија Богослова и Светог Августина. Покушај одазива на један изазовни позив на повезивање старих патристичких нити:

Савремени теолози, и источног и западног предања, морају радити у правцу новог повезивања старих патристичких нити које би нас могле изнова здружити с првом динамиком ове недовршене историје усвајања.¹⁶

¹⁴ Ј. Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе*, Крагујевац: Каленић, 1997, 124.

¹⁵ Ово не треба схватити да треба да игноришемо рецепцију, већ да узимајући рецепцију у обзир не треба да игноришемо изворни отачки текст.

¹⁶ Ј. Зизијулас, „Важне тачке пневматологије Другог васељенског сабора“, 3. Матић (прр), *Filioque*, 162.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

1. Извори

Γριγοριје Богослов, Έπη θεολογικά; PG 37, 397-522.

Λόγος 2; PG 35, 408-513.

Λόγος 6; PG 35, 721-752.

Λόγος 12; PG 35, 844-849.

Λόγος 18; PG 35, 985-1044.

Λόγος 20; PG 35, 1065-1080.

Λόγος 21; PG 35, 1083-1128.

Λόγος 22; PG 35; 1132-1152.

Λόγος 23; PG 35, 1152-1168.

Λόγος 25; PG 35, 1197-1225.

Λόγος 28; PG 36, 25-72.

Λόγος 29; PG 36, 73-104.

Λόγος 30; PG 36, 104-133.

Λόγος 31; PG 36, 133-172.

Λόγος 33; PG 36, 213-237.

Λόγος 34; PG 36, 241-256.

Λογος 36; PG 36, 265-280.

Λόγος 37; PG 36, 281-308.

Λόγος 38; PG 36, 312-333.

Λόγος 39; PG 36, 336-360.

Λόγος 40; PG 36, 360-425.

Λόγος 41; PG 36, 428-452.

Λόγος 42; PG 36, 457-192.

Λόγος 45; PG 36, 624-664.

Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον, κατά Απολλιναρίου. Επιστολή Α΄
PG 37, 175-193.

Ὑμνος εἰς Θεόν; PG 37, 508-510.

- Августин Ипонски**, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*; PL 42, 709-742.
Confessiones; PL 32, 659-868.
Contra Maximinum haereticorum Arianorum episcopum; PL 42, 743-814.
Contra sermonem Arianorum; PL 42, 683-708.
De civitate Dei; PL 41, 13-804.
De doctrina christiana; PL 34, 16-122.
De Fide et Symbolo; PL 40, 181-196.
De praedestinatione sanctorum; PL 44, 959-992.
De Trinitate; PL 42, 819-1098.
Epistula CXX; PL 33, 452-462.
In Evangelium Ioannis tractatus; PL 35, 1379-1976.
Questionum in heptateuchum; PL 34, 547-824.
Retractiones; PL 32, 583-656.
Sermo LII; PL 38, 354-364.
Sermo LVI; PL 38, 377-386.
Sermo LVII; PL 38, 386-393.
Sermo LXXI; PL 38, 409-414.

2. Преводи извора

(коришћени и консултовани)

На српском језику:

Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Требиње-Врњачка Бања, 2001. Превод: А. Јевтић
Три беседе о епископима, Врњци-Требиње, 2009. Превод: А. Јевтић.

На хрватском језику:

Grgur Nazijanski, *Teološki govori i teološka pisma*, Split: Služba Božja, 2005. Prevod: M. Mandac

Augustin Aurelije, *Govori – I*, Makarska: Služba Božja, 1990. Prevod: M. Mandac.

Ispovijesti, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007. Prevod: S. Hosu.

O državi Božijoj, svezak prvi, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982.
Prevod: T. Ladan.

O državi Božijoj, svezak drugi, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995.
Prevod: T. Ladan.

O državi Božijoj, svezak treći, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1996.
Prevod: T. Ladan.

Trojstvo, Split: Služba Božja, 2009. Prevod: M. Mandac.

На енглеском језику:

Gregory of Nazianzus, *Gregory of Nazianzus*, London and New York: Rotledge, 2006.
Prevod: B. E. Deley.

St. Gregory of Nazianzus: Poemata Arcana, Oxford:
Clarendon Press, 1997. Prevod: D. A. Sykes.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 7,
Edinburgh: T&T Clark,

IntRes: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207.html>

(Преузето: 10.06.2012.). Prevod: Ph. Schaff.

Augustine of Hippo, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 1,

Edinburgh: T&T Clark,

IntRes: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf101.html>

(Преузето: 10.06.2012.). Prevod: Ph. Schaff.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 2,

Edinburgh: T&T Clark,

IntRes: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html>

(Преузето: 10.06.2012.). Prevod: Ph. Schaff.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 3,

Edinburgh: T&T Clark,

IntRes: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.html>

(Преузето: 10.06.2012.). Prevod: Ph. Schaff.

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 7,

Edinburgh: T&T Clark,

IntRes: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.html>

(Преузето: 10.06.2012.). Prevod: Ph. Schaff.

3. Секундарни извори

Свето Писмо Старог и Новог завета, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 2010.

На грчком и латинском језику, коришћена су електронска издања у компјутерском програму *BibleWorks 9*.

Амвросије Милански, *De Fide*; PL 16, 523-698.

Αθανασίје Αλεξανδριјски, Κατὰ Αρειανών; PG 26, 12-525.

Βασιλιје Κεσαριјски, Επιστολή 52; PG 32, 392-396.

Επιστολή 125; PG 32, 545-552.

Επιστολή 236; PG 32, 876-885.

Ομιλία 15, Περί πίστεως; PG 31, 464-472.

Περί του Αγίου Πνεύματος, PG 32, 67-217.

Ανατρεπτικός της Απολογίας του δυσσεβούς Ευνομίου; PG 29, 497-773.

Γριγοριје Νиски, Λόγος κατηχητικός ο μέγας; PG 45, 11-105

Περί του μη είναι τρεις Θεούς. Προς Αβλάβιον; PG 45, 116-136

Πρὸς Ἑλληνας εκ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν; PG 45, 176-185

Иларије Пиктавијски, De Trinitate; PL 10, 9-472.

Јероним Стридонски, Epistola XV; PL 23, 355-358.

Јован Дамаскин, Διάλογος κατὰ Μανιχαίων; PG 94, 1503-1584.

Πηγή γνώσεως; PG 94, 790-1228.

Μαξιμ Ισповедник, Περί θεολογίας; PG 90, 1083-1461.

Οριген, Κατὰ Κέλσου; PG 11, 641-1632.

Τεοφил Антиохијски, Προς Αθτόλικον; PG 6, 1023-1168.

Τομα Ακвински, Contra errores Graecorum;

IntRes: <http://www.corpusthomisticum.org/oce.html>

Φοτιје Цариградски, Λόγος περί της αγίου πνεύματος μυσταγωγίας; PG 102, 280-392.

4. Преводи секундарних извора

На српском језику:

Aristotel, *Metafizika*, Beograd: Paidea, 2007. Prevod: S.U. Bogojević.

Platon, *Država*, Beograd: Dereta, 2013. Prevod: A. Vilhar i B. Pavlović.

Plotin, *Eneade*, Beograd: NIRO „Književne novine“, 1984. Prevod: S. Blagojević.

Василије Велики, *Догматски списи*, Нови Сад: Беседа, 2016. Превод: С. Јакшић.

Григорије Ниски, *Догматски списи*, Нови Сад: Беседа, 2016. Превод: С. Јакшић

Платон, *Тимај*, Врњачка Бања: Ейдос, 1995. Превод: М. Пакиж.

Фотије Цариградски, *Слово о мистагогији о Светоме Духу*, Видослов 72 (2017), 5-49.
Превод: А. Јевтић.

На хрватском језику:

Origen, *Počela*, Split: Symposion, 1985. Prevod: M. Mandac.

Toma Akvinski, *Razgovori sa pravoslavnicima i muslimanima*, Zagreb: Globus, Nakladni zavod, 1992. Prevod: A. Pavlović.

На енглеском језику:

Ambrosius, *Exposition of the Christian Faith*, IntRes:

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0339-0397_Ambrosius_Exposition_Of_The_Christian_Faith_EN.doc.html

5. Секундарна литература

Књиге, студије и чланци, латинична издања:

Ayres, L, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010.

Nicea and Its Legacy, Oxford University Press, 2004.

Bajsić, V, *Sv. Aurelije Augustin*, у: *Auterije Augustin, Ispovijesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007, 295-308.

Barns, M, R, *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*, *Theological Studies* 59, 1995, 237-250.

Beeley, C, A, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, New York: Oxford University Press, 2008.

Benner, D, C, *Augustine and Karl Rahner on the Relationship between the Immanent Trinity and the Economic Trinity*, *International Journal of Systematic Theology*, v. 9/1, 2007, 24-38.

Clarke, P, G, H, *The Libet experiment and its implication for conscious will*, Faraday paper No 17. InRes: www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk.

Cross, R, *Divine Monarchy in Gregory Nazianzus*, *Journal of Early Christian Studies* 14:1, The Johns Hopkins University, 2006, 105-116.

Ćirković, M, M, „Zloupotreba antropičkog načela u svrhe kreacionizma: kvazireligiozna kvazinauka uhvaćena na delu“, у: Grupa autora, *Religija i epistemologija*, Beograd: Dereta, 2007, 239-261.

Dawkins, R, *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006.

Demacopulos, G, E, and Papanikolaou, A, (ppp), *Orthodox readings of Augustine*, Crestwood: St Vladimir's seminary press, 2008.

Divković, M, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 1900, reprint 1997.

Drever, M, *The Self Before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought*, Harvard Theological Review 100:2, 2007, 233-242.

Drilling, P, *The Psychological Analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas and Lonergan*, Irish Theological Quarterly 71/2006, 320-337.

Farrell, J, S, *A Theological Introduction to the Mystagogy of Saint Photios*, IntRes: <http://www.anthonyflood.com/farrellphotios.htm>, приступ: 17.03.2018.

Fokin, A, *Divergences between Greek and Latin Trinitarian Terminology*, IntRes https://www.academia.edu/29647411/Divergences_between_Greek_and_Latin_Trinitarian_Terminology, преузето 22.02.2018.

Gioia, L, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford University Press, 2008.

Gunton, C, *Augustine, The Trinity and Theological Crisis of the West*, Scottish Journal of Theology, vol. 43, 33-58.

Harris, S, *Free Will*, New York: Free Press, 2012.

Hughes, Ph, *The Church in Crisis: A history of the General Councils 325-1870*, New York: Doubleday, 1964.

Kant, I, *Kritika čistoga uma*, Beograd: Dereta, 2003.

King, P, *The Semantics of Augustine`s Trinitarian Analysis in De Trinitate 5-7*, y: *Le De Trinitate de Saint Augustin - Exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010,édités par Emmanuel BERMON et Gerard O`DALY)*, Paris: Institut d`Études Augustiniennes, 2012, 123-135.

Koplston, F, *Istorija filosofije, od francuskog prosvetiteljstva do Kanta*, Beograd: Dereta, 2014.

Kun, N, A, *Legende i mitovi stare Grčke*, Beograd: Dečja knjiga, 2002.

LaCugna, C, M, and McDonnell, K, *Returning from „The Far Country“: Theses for a Contemporary Trinitarian Theology*, *Scottich Journal of Theology*, v.41/02 (2008), 191-215.

LaCugna, C, M, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper San Francisco, 1991.

Lamp, G, W, H, *A Patristic Greek Lexikon*, London: Oxford University Press, 1961.

Loudovikos, N, *Possession or wholeness? St. Maximus the Confessor and John Zizioulas on person, nature and will*, *Participatio Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship*, Vol. 4, 2013, 240-257.

McGrath, A, *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka: Ex libris, 2007.

McKenna, S, *Introduction to Saint Augustine, The Trinity*, Washington: The Carholic Unoversity of America Press, 1963.

Moltmann, J, *The Crucified God*, Mineapolis: Fortress Press, 1993.

Moreschini, C, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.

Ormerod, N, *Augustine and the Trinitz: Whose Crisis?*, *Pacifica* 16/2003, 17-32.

The Psychological Analogy for the Trinity: At Odds with Modernity, *Pacifica* 14/2001, 281-294.

Rouz, H i Rouz, S, (ppp), *Avaj, jadni Darwin!*, Beograd: Clio, 2009.

Senc, S, *Grčko-Hrvatski rječnik za škole*, Zagreb 1910, reprint 1991.

Teske, R, J, *To know God and the Soul – Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

Wisse, M, *Trinitarian Theology beyond Participation – Augustine’s De Trinitate and Contemporary Theology*, London: T&T Clark Internatioanl, 2011.

Zymaris, Ph, *Neoplatonism, the Filioque and Fothios’ Mystagogy*, *Greek Orthodox Theological Review* 46: 3-4 (2001), 345-362.

Zizioulas, J, D, *Being as Communion: Studies on Personhood, and the Church*, London: Darton, Longman & Todd, 2004.

Communion and Otherness: Further studies in Personhood and the Church, London: T & T Clark, 2006.

The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today, Alhambra, Sebastian Press, 2010.

Žunjić, S, „Večna filozofija i zdrav razum – otac Koplston i njegova istorija filozofije“, y: F. Koplston, *Istorija filozofije – Grčka i Rim*, Beograd: Dereta, 2015.

Књиге, студије и чланци, ћирилична издања:

Бер, Ц, *Никејска вера*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013.

Бајервалтес, В, *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад: Академска књига, 2009.

Васиљевић, М, (прр), *Познање циља стварања силом Васкрсења – Радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику*, Београд-Лос Анђелес, 2013.

Постоји ли биохеимија слободе?, Богословље 1/2009, 95-134.

Достојески, Ф, М, *Зли дуси*, Београд: Ленго, 2009.

Баковац, А, *Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа*, Саборност 9, 2015, 57-81.

Жуњић, С, *Бог филозофа у антици*, Београд: Отачник-Бернар, 2016.

Зизијулас, Ј, *Битије Бога и битије човека*, Видослов 30 (2003), 49-78.

Догматске теме, Нови Сад: Беседа, 2001.

Заједница и другост, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2011.

Догмат о Богу Тројици данас,

IntRes: http://www.verujem.org/teologija/z_dogmat_o_bogutrojici.html

Западна мисао – увод у догматско богословље западног хришћанства,
Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-
браничевске, 2014.

Јелинизам и хришћанство: сусрет два света, Београд: Хришћански културни
центар, 2008.

Примат у Цркви, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије
пожаревачко-браничевске, 2014.

Одговор на писма-примедбе читалаца, Σύναξη 3, 1982, 77-82. (Превод на
српски језик доступан аутору).

Онтологија и етика, Саборност 1-4/IX, 2003.

Света Тројица и људска личност, Саборност 10/2016.

Црква у тајни пројављена – огледи из евхаристијског богословља,
Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-
браничевске, 2012.

Јанарас, Х, *Личност и ерос*, Нови Сад: Беседа, 2009.

Јасперс, К, *Филозофија*, Сремски Карловци, 1989.

Јевтић, А, *Божанствена Литургија*, том 4, Београд-Требиње, 2009.

Опасност од тријадолошких јереси у савременој теологији, Богословље 1-
2/1982, 27-52.

Патрологија, Књига прва, Црквени оци и писци прва три века историје Цркве,
Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2015.

Патрологија, Књига друга, Источни оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидона (325-451.г.), Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2016.

Христос алфа и омега, Врњци-Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивог, 2004.

Кнежевић, М, *Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у Аподиктичким словима Григорија Паламе, Богословље 1/2011, 20-43.*

Кубат, Р, *Траговима Писма, Крагујевац: Каленић, 2012.*

Лакуња, К, М, *Августин и тринитарна икономија душе, Богословље 2/2008, 118-143.*

Лоски, В, *Оглед о мистичном богословљу источне Цркве, Манастир Хиландар, 2003.*

Лудовикос, Н, *Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизијуласа, Видослов, 51/2010, 59-81.*

Страхори личности и муке ероса, Цетиње, 2011.

Мајендорф, Ј, *Византијско богословље, Београд: ПЛАТΩ, 2001.*

Империлно јединство и хришћанске деобе, Крагујевац: Каленић, 1997.

Христос у источно-хришћанској мисли, Манастир Хиландар, 2003.

Матић, З, (прр), *Filologie – Историјски и теолошки аспекти једног проблема, Пожаревац: Одбор за провету и културу Епархије браничевске, 2012.*

Мидић, И, *Сећање на будућност*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2009.

Милојков, А, *Богопознање по Светом Григорију Богослову и Светом Августину*, Видослов 69/2016, 47-76.

Човек као itago Dei– место, улога и смисао психолошких аналогија у богословљу Светог Августина, Видослов 68/2016, 55-79.

Творац и методолошки натурализам природних наука, Православни мисионар, свеска 356, 2017, 14-17.

Научна теорија и идеологија, Православни мисионар, свеска 357, 2017, 14-17.

Папаниколау, А, *Бити са Богом: Тројица, апофатичко богословље и богочовечанска заједница*, Требиње: Видослов, 2012.

Пеликан, Ј, *Хришћанско Предање*, том I, Београд: Службени гласник, 2009.

Перишић, В, *И вера и разум*, Београд: Службени гласник, 2009.

Са теолошке тачке гледишта, Београд: Православни богословски факултет, 2010.

Пено, З, *Интелектуализам као богословски проблем*, Богословље 1/2014, 222-233.

Поповић, Ј, *Догматика Православне Цркве*, том I, Београд, 2003.

Поповић, Р, В, *Васељенски сабори – одабрана документа*, Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2007.

Радовић, А, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006.

Регенбоген, А и Мајер, У, *Речник филозофских појмова*, Београд: БИГЗ PUBLISHING, 2004.

Фемић Касапис, Ј, *Порекло термина φύσις, οὐσία и ύπόστασις и њихова семантички развој од најранијих времена до црквених отаца*, Београд: Православни богословски факултет, 2010.

Флоровски, Г, *Источни оци четвртог века*, Братство Светог Симеона Мироточивог, 2003.

Хајдегер, М, *Битак и време*, Београд: Службени гласник, 2007.

Шнеле, У, *Увод у новозаветну егзегезу*, Београд: Православни богословски факултет, 2007.

Предавања:

Јанарас, Х, *Предавање из патрологије*, Православни богословски факултети Универзитета у Београду, 17.01.2017. (Лично присуство).

Јевтић, А, *Теологија, икономија, литургија*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 13.03.2017. IntRes: <http://www.svetigora.com/node/20448>.

Перишић, В, *Теолошке аналогије*, предавање на *Десетом годишњем симпозиону – Српска теологија данас*, Београд, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 15.05.2018. (Лично присуство).

Биографија аутора

Александар Милојков рођен је 27.08.1973. године у Ковину. У Панчеву је завршио први разред гимназије након чега је школовање наставио у Средњој војној школи у Сарајеву и Београду, коју је завршио 1993. године. У професионалној војној служби провео је од 1993. до 2006. године. Православни богословски факултет Универзитета у Београду уписао је 2006. године и дипломирао 2010. године, као студент генерације. Исте године на матичном факултету уписао је и мастер студије теологије које је завршио 2012. године, када је на истом факултету уписао и докторске студије теологије.

Од 2010. године запослен је као наставник верске настава коју предаје у Земунској гимназији. Од 2008. године члан је уредништва часописа *Православни мисионар*. Ожењен је са супругом Соњом са којом има ћерке Јелену и Марију. Са породицом живи и ради у Београду.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Александар Милојков

Број индекса 12/3001

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Личност и суштина у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 14.09.2018.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Александар Милојков

Број индекса 12/3001

Студијски програм Докторске студије теологије

Наслов рада Личност и суштина у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина

Ментор проф. др Максим Васиљевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 14.09.2018.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Личност и суштина у тријадологији Светог Григорија Богослова и Светог Августина

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 14.09.2018.
