
Вера и мисао у врџлоу времена.

Међународни зборник радова у часџи миџрополиџа Амфилохија (Раговића) и еџискоџа Аџанасија (Јевџића), приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ 2021, 387-407

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

ДА ЛИ ЈЕ ОНТОЛОГИЈА КАПАДОКИЈСКИХ ОТАЦА РЕЛАЦИОНА? ИПОСТАС КАО НАЧИН ПОСТОЈАЊА (ΤΡΟΠΟΣ ΥΠΑΡΞΕΩΣ) И ОДНОС (ΣΧΕΣΙΣ)

Сажетџак: У овом раду ћемо анализирати неке темељне тријадолошке појмове богословља кападокијских Отаца и покушати да докажемо да из њиховог учења произилази специфична релациона онтологија. Показаћемо да ипостас не може да буде редукована на партикуларну природу са својствима, пошто су ипостасна својства Свете Тројице сводива једино на стварност односа. Јединствена ипостасна својства, која се означавају као нерођеност, рођеност и исхођење, представљају начин постојања (τρόπος ύπαρξεως) конкретних Личности, и јесу називи за однос (σχέσις) који те Личности међусобно имају. У истом кључу треба да буде схваћено и учење о монархији Оца, односно о Оцу као извору Божијег јединства и једности.

Кључне речи: тријадологија, кападокијски Оци, начин постојања, однос, личност, природа, суштина, монархија

УВОДНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ

Поставља^{1*} се питање, па и воде расправе, да ли појам *ιἰοςῆας* код Кападокијских Отаца има релационо (односно) значење, и конкретно, може ли да послужи као основа или оправдање једне *релационе онѿолоѿије*?² Покушаћемо да одговоримо на то питање, при чему ћемо посебну пажњу посветити изразима који нам се чине особито значајним за разумевање концепта личности код Кападокијаца, а то су, поред *ὑλόστασις*, *τρόπος ὑπάρξεως* и *σχέσις*.

Због ограничености опсега овог истраживања, нећемо детаљно разматрати сложену историју појма *ὑλόστασις*, као и ништа мање сложену историју појмова *οὐσία* и *ὁμοούσιον*³ који су блиско повезани са нашом темом, већ ћемо се задовољити само указивањем на поједине кључне моменте. Одмах на почетку ваља разјаснити да појам *ιἰοςῆας* код Кападокијаца,⁴ али

-
- 1 Овај рад је делимично настао на основу ранијих истраживања која су публикована у раду под насловом: Aleksandar Djakovac (2017): „*Τρόπος ὑπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor*“, *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute* (ed. Bogoljub Šijaković), Belgrad: Orthodox-Theologische Fakultät, 119–127.
 - 2 Радова који се баве овом темом има много, па ћемо навести само неке. Јован Зизијулас је најпознатији по промоцији идеје релационе онтологије. О томе је писао на више места, али наводимо само два референтна чланка: John Zizioulas (2010): „*Relational Ontology: Insight from Patristic Thought*“, у: *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, ур. John Polkinghorne, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 146–156. Поменућемо и врло значајан чланак у коме Зизијулас одговара на различите примедбе везане за његово учење о личности: John Zizioulas (2013): „*Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor*“, у: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ур. M. Vasiljević, Alhambra: Sebastian Press, 85–113. Поменућемо такође и неколико новијих радова на ову тему, у којима се заинтересовани читалац лако може информисати о потпунијим библиографским подацима: Aristotle Papanikolaou (2006): *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press; Jason S. Sexton (2013): *The Trinitarian Theology of Stanley J. Grenz*, London: T & T Clark; Douglas H. Knight (ур.) (2007): *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Ashgate Publishing.
 - 3 В. нпр.: William P. Alston (2002): „*Substance and the Trinity*“, у: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, ур. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, Gerald O'Collins, Oxford: Oxford University Press, 179–203. Такође и старију, али одличну студију: J. F. Bethune-Baker (1901): *The Meaning of Homousios in the 'Constantinopolitan' Creed*, Texts and Studies Contributions to Biblical and Patristic Literature, vol. VII, Cambridge: Cambridge University Press.
 - 4 Тачно је да теологија Кападокијаца није у свему монолитна. Познато је да је Св. Григорије Богослов био критичан и према Св. Василију, сматрајући да је сувише попустљив према јеретцима, док је исход Сабора из 381. доживео више као пораз него као победу. Св. Григорије Ниски је, пак, настојао да остане веран Василијевом наслеђу и да по могућству употпуни његово дело. Ипак, не бисмо били спремни да се сложимо са тврдњом да међу Кападокијцима постоји нека фундаментална разлика. Разлика постоји, али није одлучујућа већ више надопуњујућа, што нарочито може да се види управо на пољу тријадологије, на коме се и одиграла најљућа борба и на коме су ови Оци пружили и највећи допринос (Kevin Corrigan (2009): „*Οὐσία and ὑλόστασις in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa*“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12(1), 114–134. doi:10.1515/ZAC.2008.009).

и неких других црквених писаца, несумњиво означава и индивидуу, односно природу са партикуларним својствима, што је значење које га приближава аристотеловској првој суштини.⁵ Чак можемо рећи да је, у појединим делима, то значење и једино или преовлађујуће. Међу јаснијим примерима оваквог одређења је оно из *Ер.* 214 Св. Василија Великог, где каже да: „суштина има исти однос према ипостаси као опште према посебном. Свако од нас учествује у постојању заједничким појмом суштина, а сопственим својствима је овакав или онакав. На исти начин, по овом питању, израз суштина је општи, као доброта или божанство или било који сличан атрибут, док се ипостас схвата као посебно својство очинства, синовства и силе освећења“.⁶

На сличан начин Св. Василије говори и на другом месту (*Ер.* 210, 5): „Није довољно само набрајати разлике лица, него треба исповедити да свако лице постоји у истинској Ипостаси. Јер безипостасно представљање лица ни Савелије није избегавао, говорећи да се (један) исти Бог, будући једна индивидуалност (једно подлежуће бивствујуће), сваки пут преображава према дотичним потребама, сад као Отац, сад као Син, а сад као Дух Свети“.⁷

Слично налазимо и у његовој расправи *Проίиив Евномија*: „Јер одређење Петра и Павла и уопште свих људи је различито, али сви они имају исту суштину. Из тог разлога, ми смо углавном по свему међусобно исти, али се разликујемо само по разликујућим ознакама у вези свакога од нас.“⁸

5 Појам индивидуа (ἄτομον) први пут је уведен у философски речник у Аристотеловим *Καῖεἰοριјама*, мада њега индивидуа као таква уопште није занимала, пошто је представљала само најмањи део на који врсте и родови могу бити подељени. Саме, пак, индивидуе, нису могле да послуже као извор знања, због њиховог неограниченог броја. Одјек таквог схватања налазимо и знатно касније, у Порфиријевом *Isagoge* (Johannes Zachhuber (2014): „Individuality and the Theological Debate about ‘Hypostasis’“, у: *Individuality in Late Antiquity*, ур. Alexis Torrance, Johannes Zachhuber, Burlington: Ashgate, 93–94).

6 ... ὅτι ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν ὁ δεῖνός ἐστι καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κακεῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἢ ἀγαθότης, ἢ θεότης, ἢ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο· ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ιδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται (*Ер.* 214). Слична одређења можемо наћи и у *Ер.* 125 и 236. Тако у *Ер.* 236,6 стоји: „Суштина и ипостас се разликују као опште и појединачно“ – Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ’ ἕκαστον.

7 Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμησασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν. Ἐπεὶ τὸν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ Σαβέλλιος παρητήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεόν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἐκάστοτε παραπιπτούσας χρεῖας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς Πατέρα, νῦν δὲ ὡς Υἱόν, νῦν δὲ ὡς Πνεῦμα Ἅγιον διαλέγεσθαι.

8 Καίτοι γε, εἴπερ ἀληθὲς ἦν, ὅτι ὦν τὰ ὀνόματα διενήνοχεν, ἐναντίως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, ἐχρῆν δὴ πού καὶ Παῦλον καὶ Πέτρον καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀνθρώπους ἀπαντας ἑτεροουσίους ἀλλήλοις εἶναι. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐδεὶς οὕτως ἀμαθὴς καὶ τῆς κοινῆς φύσεως ἀνεπίσκεπτος ὥστ’ ἄω εἰπεῖν προαχθῆναι (*Сон. Eun.* 2, 4, 27–31).

У наведеним примерима видимо да Св. Василије ипостас схвата као природу са својствима. Овакво схватање ипостаси су делили и други теолози тог времена. Врло јасну дефиницију те врсте даје Василије Анкирски. Објашњавајући значење израза „Три Ипостаси“, он каже да „Источни, када кажу *ιἰοσῳ̅ας*, то за њих значи признавање стварног постојања личних својстава (*διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἴνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφειστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν*)“. Они „не сматрају да су три ипостаси три начела или три Бога, јер они осуђују свакога ко говори о три Бога (*οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες. ἀναθεματίζουσι γὰρ εἴ τις λέγει τρεῖς θεοὺς*).⁹

Могло би се навести још оваквих примера, како из дела Св. Василија Великог тако и из дела других Кападокијаца. Међутим, питање је да ли се појам *ιἰοσῳ̅ας* у тријадолошком значењу које су му Кападокијци дали, заиста *исцрпљује* у значењу посебне суштине или суштине са посебним својствима, односно да ли, на концу, имамо право да поистоветимо личност са индивидуом, занемарујући друга одређења. Управо ћемо то питање покушати да ближе размотримо.

Ваља подсетити да Кападокијци нису били мотивисани намером да формулишу одређене филозофске идеје. Њихов основни мотив је био сотириолошки. Супротстављање погрешним тријадолошким закључцима сматрали су важним за спасење. Њима је било јасно шта желе да покажу на подручју тријадологије – да Бог стварно јесте један, али да ништа мање није Тројица. Своју терминологију су развијали управо са развијањем сопственог тријадолошког дискурса, због чега, сасвим природно, можемо наићи на одређене термилошке недоречености, непрецизности, чак и недоследности. Због тога је методолошки нужно да дефиниције које пружају у различитим делима, писаним у различита времена и различитим поводима, сагледамо у контексту читаве њихове тријадологије. Тако ћемо видети да је у коначном резултату, њихова терминологија разјашњена и јасно утврђена. Ипак, каснији теолошки развој показао је да термилошка диференцијација коју су извели на пољу тријадологије, није схваћена у својој могућој широј примени, посебно с обзиром на христологију, али и антропологију. Чињеница да су не само појмови, већ и концептуалне структуре, имали свој развој у делима Кападокијаца, додатно је закомпликована апологетским и полемичким оквиром у којима су многи списи настајали. То отвара бројне могућности превиђања *вишеслојности*

⁹ Епифаније, *Haer* 73, 16, 17.

онога што представља њихов суштински допринос развоју нарочите хришћанске онтологије која може бити доследно рефлектована и на христологију, али и на антропологију и еклисиологију. Стога не чуди што је рецепција теологије Кападокијаца била разнолика у потоњим столећима, а таква је и данас.

НАЧИН ПОСТОЈАЊА

Израз *τρόπος ύπάρξεως* – „начин постојања“ је код Отаца често коришћен као истозначан или објашњавајући за појам *υἱοσύнас*. Као и ипостас, и израз *τρόπος ύπάρξεως* има значење појединачне, индивидуалне природе са својствима, али се и овде поставља питање, да ли је то и његово једино значење. Покушаћемо да покажемо да концепт *τρόπος ύπάρξεως* служи као подршка за онтолошко конституисање појма *υἱοσύнас* и да поред значења индивидуалне или партикуларне суштине са својствима укључује и релацију (*σχέσις*), као кључни моменат персоналистичке онтологије Кападокијаца. Стога се ове две концепције јављају као неодвојиве и узајамно надопуњујуће.

Израз *τρόπος ύπάρξεως* није изворно коришћен као теолошки *terminus technicus*, већ је то постао у делима Св. Василија Великог и посебно Св. Амфилохија Иконијског који га је доследно дефинисао, при чему не треба заборавити ни допринос Св. Григорија Ниског. Иако је овај појам током времена постао део теолошког патристичког наслеђа, у савременој теолошкој херменеутици не постоји сагласност о његовом тачном значењу, пре свега због тога што ова истраживања немају само историјски, већ и савремени теоријски значај.¹⁰

Василије Велики у *Писму Амфилохију Иконијском* каже да се „оно што јесте (што постоји) познаје с обзиром на број, величину, енергију, начин постојања, време настанка и суштину“.¹¹ Како је већ поменуто, израз *начин υἱοσύнојања* није код Св. Василија одмах задобио техничко теолошко значење. Израз семантички осцилира и циљ му је да укаже на начин на који нешто постоји и представља оно што конституише специфичну разлику тог

10 Полазећи од светих Отаца, Зизијулас истиче значај овог појма у тријадологији, посебно у семантичком конституисању појма *υἱοσύнас* код Кападокијаца (Ιωάννου Δ. Ζηζιούλα (1991): „Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπόπειρα Θεολογικοῦ διαλόγου“, *Σύναξη* 37, 1991, 11–31). Користи га и Карл Барт, с тим што је код њега овај појам „коришћен једнострано, ради наглашавања Божије откривењске релационости, а не Његове тројичне личности“ (Najeeb Awad (2011): *God Without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit*, Mohr Siebeck, 160.

11 γνωστόν τί ἐστὶ τὸ μὲν κατὰ ἀριθμόν, τὸ δὲ κατὰ μέγεθος, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατὰ τὸν τρόπον τῆς ύπάρξεως, τὸ δὲ κατὰ τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως, τὸ δὲ κατ' οὐσίαν. *Ep.* 235, 2.

постојећег у односу на друга постојећа бића исте суштине. Стога Василије начин *ὑπόστασης* јасно разликује од суштине. У делу *О Духу Светиома*, Св. Василије истиче божанство Духа Светога, говорећи како Дух има свој узрок у Оцу, али наглашава да „начин *ὑπόστασης* остаје неизрецив – тоῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπαρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου“.¹² Василије овде утврђује разлику између Оца и Духа, не на основу природе, већ управо на основу начина постојања. Батлер сматра да на тај начин Василије поистовећује Духа Светога са његовом ипостаси.¹³ Батлер¹⁴ додаје и да τρόπος ὑπαρξεως код кападокијских Отаца има превасходно значење „начина узроковања“, а не „начина постојања“, што је повезано са предкападокијском употребом овог појма. Ова тврдња може да заведе на криви пут увођењем недовољно образложене редукуције. Уколико τρόπος ὑπαρξεως редукујемо на начин узроковања, онда га дефинишемо као самоодређујућу стварност, што би створило неку врсту секундарне суштине. Тачно је да ипостасна посебност Духа Светога управо бива уочена у разликовању начина Његовог узроковања од начина узроковања Сина и неузрокованости Оца. Узрокованост, означена као „рађање“ (за Сина) односно „исхођење“ (за Духа) представља ипостасна својства Сина и Духа. Овде не треба испустити из вида да ово разликовање није просто разликовање само „начина узроковања“, већ да разлика у начину узроковања јесте означитељ ипостасне посебности.¹⁵ У тријадологији је разликовање начина узроковања изједначено са ипостасним разликовањем, пошто не можемо да наведемо било које друго ипостасно својство осим разлике у узроковању. Уколико ово разликовање не би одређивало ипостас, онда би се односило на суштину, чему се Кападокијци оштро и недвосмислено противе. Тако у *Против Евномија*,¹⁶ Св. Василије објашњава зашто „нерођеност“ не спада под испитивање *ἴσθια* нешто јесте (τὸ τί ἐστίν) већ ... како јесте (τὸ ὅπως ἐστίν), што су изрази који припадају аристотеловском наслеђу. Први означава *ἴσθια* нешто јесте, дакле суштину, док други означава како нешто

12 *De Spiritu Sancto* 18.46.8 (SC 17:195; PG 32, 152B). Cf. Hans Urs von Balthasar (2005): *Theo-Logic*, vol. 3: *The Spirit Of Truth*, Ignatius Press, 118.

13 Cf. Michael E. Butler (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, Phd. diss., New York: Fordham University, 120

14 Butler (1993): *Hypostatic Union and Monotelitism*, 114 н. 12.

15 До таквог закључка долазе и савремени истраживачи када констатују: „Односи (нарочито између Оца и Сина) за Василија су постали начини постојања тих личности. Отац је од самог почетка утврђен у односу са Сином (Tomasz Stępień и Karolina Kocharczyk-Bonińska (2018): *Unknown God, Known in His Activities*, Berlin: Peter Lang, 171).

16 SC 299: 226: 29–33. Cf. Владимир Цветковић (2011): „Однос Бога и времена у *Adversus Eunomium* Светог Василија Великог“, *Бојсловље* 70:2, 78–95.

јесте. Када је о Богу реч, ми не можемо знати *ишша* Бог јесте, већ само *како* јесте, а то „како“ се не односи на суштину, што Св. Василије наглашава. Он даље каже да нерођеност Бога Оца није ознака суштине, јер само означава да Он није од *некої друїοї*. То појашњава примером, да када би неко питао за Адамову суштину или природу, а неко му одговорио да је он настао Божијом руком а не односом мужа и жене, питалац би рекао: „није *начин ишшаси* (τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως) оно што ме занима, већ материјални супстрат човека (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)“. Насупрот Хилдебрандовом¹⁷ закључку, Василије овде јасно разликује начин постојања и материјални супстрат или „подлежеће“ (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον). Дакле, код Св. Василија налазимо разликовање суштине, материјалног супстрата и начина постојања. Материјални супстрат, јасно, не игра улогу у тријадологији. Василије не каже директно да је начин постојања исто што и ипостас, али такав закључак следи. Јер ако се начин постојања не односи на суштину, онда се мора односити на ипостас, пошто се свакако не односи на τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον. Зато Бернар Сесбуе (у напомени на критичко издање овог списка), исправно закључује да су за Василија начин постојања и ипостас синоними.¹⁸

Сада остаје да испитамо, да ли за Св. Василија *ишшас* односно *начин ишшојања*, има какве везе са *односом*. Побиијајући Евномија, Св. Василије тврди да ако се Отац и Син не разликују по суштини – а то је оно што Василије настоји да докаже – онда се разликују „према поретку односа“. Василије, дакле, узрок као ипостасно својство одређује као *однос* – κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν. Увођење појма *σχέσις*, има за циљ да покаже како разлика између Тројице није разлика природе.¹⁹ Вигорели је у праву када примећује да се „уводећи *σχέσις* на овом нивоу дискурса, Василије тиме позива на онтологију која још увек није у потпуности истражана али према којој је учињен одлучујући корак“.²⁰

Георгије Лаодикијски²¹ је тријадологију схватио управо у оваквим, релационим оквирима: „Имена 'Отац' и 'Син' означавају однос према нече-

17 Stephen Hildebrand (2009): *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington: The Catholic University of America Press, 60.

18 cf. SC 299, 227, n.1.

19 *Adversus Eunomium* I 20,36–41 (SC 299, 246).

20 Ilaria Vigorelli (2018): „The *σχέσις* of the Father and of the Son in the *Contra Eunomium I*“, у: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*, ур. Miguel Brugarolas, Brill: Leiden-Boston, 544.

21 Према новијим истраживањима, Василије је доста тога дуговао Георгију Лаодикијском (Mark Delcogliano (2011): „The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Decentralization of 'Unbegotten'“, *Journal of Early Christian Studies* 19:2, 197–223.

му (τὴν πρὸς τι σχέσιν). Јер чак и ако користимо само име 'Отац', ми под тим схватамо и име Сина, пошто кажемо 'Отац' за Оца Сина. Чак и ако користимо само назив 'Син', имамо у виду појам 'Отац', пошто се за сина каже да је син оца. Јер свако ово име се односи на оно друго и однос ту не изостаје. Чак и када је само један поменут, то уводи помињање оног другог, и то не само имена, већ и сродности природе заједно са именима²².

Како ћемо касније видети, идеја да имена Тројице указују једна на друга, тј. да су по себи *односна*, јавља се и код Кападокијаца, иако изворно није њихова. Њу налазимо већ код Св. Атанасија Великог, који је такође говорио да називи „Син“, „Јединородни“, „Реч“, „имају одношење према Оцу“²³. Наравно, ово се нипошто не може схватити у модалистичком смислу, и Атанасије је јасан по том питању: „Отац је увек Отац и никада не може да буде Син, а тако је и Син увек Син и никада не може да буде Отац“²⁴. *Однос* Оца и Сина, дакле, конституише ипостасну посебност Лица Свете Тројице. То код Атанасија не налазимо тако исказано, али то следује не само из теолошког контекста његове мисли, већ, како видимо, и из самих исказа.

ОДНОС КАО ЈЕДИНО ИПОСТАСНО СВОЈСТВО

Не смемо да заборавимо да појам *ιὺς* код Отаца пре Кападокијаца није разликован од појма *ουσι*. Тако ипостас и суштина за Св. Атанасија означавају постојање. Познато је да је Атанасије поистовећивао ове појмове.²⁵ Како примећује Престиж, реч *ιὺς* асоцира на почетак, као код Иринеја Лионског, где живот настаје учествовањем у Богу.²⁶ Због тога су Кападокијци касније и одабрали овај појам, пошто он, када се примењује на божанске личности, указује не само на њихово постојање већ и на узроковање.²⁷ Иако Св. Атанасије није користио израз *σχέσις* у техничком смислу, овде срећемо исту идеју о централном значају односа која ће код Кападокијаца бити развијена. Основу оваквог схватања можемо да про-

22 Epiphanius, *Haer.* 73.19.3–4 (GCS 37: 292). Нав. према: Mark DelCogliano (2010): *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill: Leiden-Boston, 247.

23 εἰς τὸν Πατέρα τὴν ἀναφορὰν ἔχει. Athanasius, *Or.* 2.62.1. Увид и референцу на Св. Атанасија, нашли смо у: Mark DelCogliano (2010): *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 245.

24 C. Ar. 1. 22. В. такође: Lewis Ayres (2004): *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 62.

25 *Ad Afros.* 4, PG 26, 1036B; *Ad Serapionem I*, PG 26, 565C–580B; *Ep.* 4, PG 26, 641C–645A.

26 *Adversus Haereses* 4, 20, 5.

27 G. L. Prestige (1952): *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London, 245.

нађемо још код Оригена: „Може ли ико учен да с поштовањем гледајући на Бога, претпостави или верује да је Бог Отац икада постојао, чак и у једном тренутку, без рађања ове Премудрости? ... Нека се онај ко приписује почетак Речи Божијој или Премудрости Божијој чува крајњег безбожничтва према самом нерођеном Оцу, поричући да је Он увек био Отац“.²⁸

Занимљиво је да, како је Делкоглиано уочио, и код Евсевија Кесаријског налазимо сличну идеју. Он тврди да „По самом свом одређењу, Син има природни има однос са Оцем (τὴν πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν σχέσιν), пошто и име 'Јединородни' указује на Његов исход и рођење и на чињеницу да само Он и нико други има са Њим (Оцем) заједницу синовства“.²⁹ Врло је могуће да је Евсевије ову идеју пронашао код Оригена. Исту аргументацију налазимо и код Св. Кирила Јерусалимског, који каже да „када неко каже Син, одмах помисли (ἐνόησε) и на Оца“.³⁰

Употреба израза τρόπος ὑπόστασις није била ограничена само на Кападокијце и њихов круг. Шервуд указује на то да је овај израз у кападокијском смислу коришћен и у Антиохији. Тако код Псеудо-Јустина налазимо да је „Бог један по сапостојању три божанске личности (τριῶν θεῶν ὑποστάσεων), које се једна од друге разликују не према суштини већ према начинима постојања (ὑπόστασις τρόπος)“.³¹ Израз τρόπος ὑπόστασις означава оно по чему се ипостаси разликују, а то нешто свакако није суштина већ начини постојања те суштине.

У *Пройив Евномија 4*, Псеудо-Василијевом спису који можда припада Дидиму Слепом, налазимо тврдњу да начин постојања не може да буде изједначен са суштином, пошто би то значило да бића која имају различит начин настанка имају и различиту суштину. Аутор користи исти пример као и Василије. Адам је створен од праха, Ева од његовог ребра, а Сит односом мужа и жене. Због тога се и нерођеност Оца и рођеност Сина не односе на њихову суштину, већ на начин постојања.³² Побичајући Евномија, каже да „појам нерођен не означава суштину Божију већ начин постојања“ – τὸ ἀγέννητον ὑπόστασις τρόπος καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα.³³ Управо разликовање начина постојања и суштине указује на еквивалентност првог са

28 Ориген, *Princ.* 1. 2. 2.

29 Јевсевије Кесаријски, *Eccl. theo.* 1.10.3.

30 Кирило Јерусалимски, *Cat.* 7.4: PG 33: 608c.

31 *Questiones et responsiones* 139, PG 6, 1392C. Polycarp Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Rome: Herder, 162.

32 Prestige (1952): *Fathers and Heretics*, 246.

33 *Adversus Eunomium* IV: PG 29, 680.

појмом *ιἰοσιἰας*. Код Псеудо-Кирила такође налазимо аргументацију да различит начин постојања, који је код Сина рођеност а код Духа исхођење, не подразумева различиту природу, наводећи опет примере Адама, Еве и Сита. Овај одељак Св. Максим Исповедник³⁴ преузима дословно, као касније и Јован Дамаскин,³⁵ због чега смо га, као утицајног, посебно навели.

У преписци са Аполинаријем, Василије даје свој предлог тријадолошке формулације, „да је један сличан другоме тачно с обзиром на суштину и без варијација“ – ὁμοιον δὲ κατ’ οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως.³⁶ Василије инсистира на сличности по суштини, с тим што та сличност подразумева да су суштине (Оца, Сина и Светога Духа) у свему тачно (ἀκριβῶς) истоветне и то без икаквих варијација (ἀπαραλλάκτως). Василијево инсистирање на „неваријабилности“ казује нам да је сличност о којој говори заправо истоветност. Управо ће на овом начелу Кападокијци касније разрадити појам *ιἰοσιἰας* који не укључује никакве варијације (ἀπαραλλάκτως) у односу на суштину, односно било каква ипостасна својства која би се тицала било чега другогa осим *ιδενἰιἰηἰηἰα*, који ипостаси имају у међусобном односу. Стога Св. Василије може да тврди: „Један је Бог, јер је Отац. Један је Бог и Син, и нису два Бога, јер је Син истоветан Оцу“ – Εἷς Θεὸς, ὅτι καὶ Πατήρ· εἷς Θεὸς δὲ καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ οὐ δύο θεοὶ, ἐπειδὴ ταυτότητα ἔχει ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα.³⁷ Дакле, Бог је један јер је Отац, а Син је Бог јер је истоветан Оцу, (подразумева се) по суштини. Иако утврђује и стално наглашава суштинску истоветност Оца и Сина, Св. Василије јединство Бога не утврђује на основу те суштине, већ тврди да је Бог један зато што је Отац. Разликовање између суштине и начина постојања, на чему Св. Василије инсистира, указује да се τρόπος ὑπάρξεως мора схватити у контексту његове персоналне онтологије, пошто је овај појам значењски истоветан са појмом *ιἰοσιἰας* и служи као његово објашњење.

Митрополит Зизијулас³⁸ указао је на интересантне увиде Аполинарија Лаодикијског, које налазимо у корпусу писама Св. Василија (*Ep.* 361 и 362), а које Василије прихвата.³⁹ Василије поставља питање Аполинарију

34 *Mystagogia*: PG 91, 517B.

35 *De Fide orthodoxa* 1, 8: PG 94, 135B.

36 *Ep.* 361.

37 *Contra Sabellianos*, PG 31, 605A.

38 John Zizioulas (2006): “On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood”, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London: T&T Clark, 99–112.

39 О аутентичности ове преписке видети: George Leonard Prestige (1956): *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London: S.P.G.K., 1956. Такође и новију студију: Dragoş Andrei Giulea (2018):

како да избегне тврдње о надлежућој и подлежућој суштини, односно како да избегне да конкретним личностима Свете Тројице припише суштину као начело постојања. Аполинарије даје пример Адама: „Као што код Адама, као првосазданог од Бога, и код нас као рођених од човека, нема неког надлежућег рода, већ је он сам (Адам) начело човека, тако немамо ни заједничку материју, већ је он сам утемељење свих људи“.⁴⁰

Аполинарије даље објашњава, а Св. Василије прихвата, да када је реч о људима, онда ту стоји и да „постоје друга (заједничка својства) код људи у односу једних према другима, као што је рецимо код браће, (док) када је реч о Оцу и Сину тако нешто не стоји, већ је Отац по свему начело, а Син је из начела“.⁴¹ Син „не може да буде сам Отац или део Оца (ἵνα μὴ αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἢ μέρος Πατρός).

У том смислу „Син је ’други Бог’, не као Бог већ будући од Бога, не прототип већ слика. Он је једносуштан, превасходан у свему и по својствима. Не као истородни, не као одељени, већ као да је од једног рода и божанске врсте, један и једини пород, који без раздељења и бестелесно произилази, тако да (Отац) који рађа остаје у својству рађајућег, (Син) производи у свом својству рођености“.⁴²

Дакле, начело постојања Бога јесте Личност Оца, док је Син Бог не због тога што „дели“ исту суштину са Оцем, већ зато што је Његов пород. Стога засебна, односно лична својства јесу управо то да Отац рађа Сина, а Сина да је од Оца рођен. Јасно је да овде није био циљ да се утврди једна релациона онтологија. Циљ је био да се утврди исправна тријадологија и да се одбаце замке које су постављали аријанци. Али у том процесу јесте конституисана једна нарочита онтологија, која с правом може да буде именована као релациона.

„Basil of Caesarea’s Authorship of Epistle 361 and His Relationship with the Homoiousians Reconsidered“, *Vigiliae Christianae* 72, 41–70. Св. Василије је касније оптуживан за неосавелијанске ставове, што је он одлучно порицао, оптужујући аполинаристе да су његове списе фалсификовали. Василије је посебно био огорчен на Аполинарија „за кога смо сматрали да је један од нас“ (Alessandro Capone (2013): „Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17:2, 315–318).

40 Καθὸ μὴδὲ τοῦ Ἀδάμ ὡς θεοπλάστου καὶ ἡμῶν ὡς ἀνθρωπογεννήτων ἐν ὑπέρκειται γένος, ἀλλ’ αὐτὸς ἀνθρώπων ἀρχή· μήτε ὕλη κοινή αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν, ἀλλ’ αὐτὸς ἢ πάντων ἀνθρώπων ὑπόθεσις.

41 ἀλλ’ ἐπειδὴ ταῦτα ἀπολείπεται καθὸ εἰσὶν ἕτεροι κοινότητες ἀνθρώπων ἀπάντων πρὸς ἀλλήλους, οἳ αἱ ἀδελφῶν· ἐπὶ δὲ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὸ ὅλον Πατὴρ ἀρχή καὶ Υἱὸς ἐκ τῆς ἀρχῆς.

42 ἄλλος Υἱός», οὗτω Θεός, οὐχ ὡς ἐκεῖνος, ἀλλ’ ὡς ἐξ ἐκείνου, οὐ τὸ πρωτότυπον, ἀλλ’ εἰκόν. Οὗτος ὁμοούσιος ἐξηρημένως παρὰ πάντα καὶ ἰδιαζόντως, οὐχ ὡς τὰ ὁμογενῆ, οὐχ ὡς τὰ ἀπομερίζόμενα, ἀλλ’ ὡς ἐκ τοῦ ἐνὸς γένους καὶ εἶδους τῆς θεότητος ἐν καὶ μόνον ἀπογέννημα ἀδιαρέτω καὶ ἀσωμάτω προόδω, καθ’ ἣν μένον τὸ γεννῶν ἐν τῇ γεννητικῇ ιδιότητι προήλθεν εἰς τὴν γεννητικὴν ιδιότητα.

Григорије Ниски тврди како велико растојање дели својства створених бића и својства онога ко их је створио: „Чак и ако с обзиром на друге ствари има нешто што је заједничко Сину и творевини, нико се свакако неће усудити да каже да се Он такође променио с обзиром на свој начин постојања“.⁴³ Григорије, дакле, тврди да се Син разликује од творевине и по свом начину постојања.⁴⁴ Када би начин постојања био својствен природи, онда би овакво наглашавање било сувишно. Начин постојања за Св. Григорија, као и за Св. Василија, означава ипостасна својства Свете Тројице, нерођеност, рођеност и исхођење, с тим што су та својства за њега *релациона*, тичу се односа између ипостаси и тај однос је онтолошки конститутиван. „Када би неко рекао да Син не постоји, онда би тиме тврдио и непостојање Оца (ή τοῦ πατρὸς ἀνυπαρξία)“.⁴⁵ Ова тврдња нема граматичко, већ неупитно онтолошко значење.

Када Св. Григорије говори о узроковању, он јасно каже да се то не односи на природу: „Када говоримо о узроку или о узрокованом, ми тиме не означавамо природу (Αἴτιον δὲ καὶ ἐξ αἰτίου λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν) ... већ тиме означавамо разлику у начину постојања (ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα)“.⁴⁶ Овде је πῶς εἶναι синоним за τρόπος ὑπάρξεως. Григорије снажно подвлачи разлику између постојања и начина постојања: „то да нешто јесте је једно, а то како јесте је друго (ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστί καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστί λόγος)“.⁴⁷ Григорије даље закључује да „када направимо такву дистинкцију у случају Свете Тројице, да је једна ипостас узрок а друга узрокована, више не можемо бити оптужени да замућујемо дефиницију ипостаси јединством природе“.⁴⁸

Разлика у томе како *νειψίω јесίω* (κατὰ τὸ πῶς εἶναι), што је израз који има исто значење као τρόπος ὑπάρξεως, односи се управо на ипостас, коју Григорије разликује од природе, и то разликовање је фундаментално за

43 *Contra Eunomium* 3.6.63: PG 45.793A.

44 Prestige (1952): *Fathers and Heretics*, 248.

45 *Contra Eunomium* III 6,50,7–51,1: GNO II 203,21–23. Giulio Maspero (2014): „Life from Life: The Procession of the Son and the Divine Attributes in Book VIII of Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium*“, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, 2014, 418.

46 *Ad Ablabium*, GNO III/1 56, 11–14.

47 *Ad Ablabium*, GNO III/1 56, 19–20.

48 Ἐπειδὴ τοίνυν τὰς μὲν ὑποστάσεις ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος, τὸ μὲν ἀναίτιως εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεύων, ἡ δὲ θεία φύσις ἀπαράλλακτός τε καὶ ἀδιαίρετος διὰ πάσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, διὰ τοῦτο κυρίως μία θεότης καὶ εἰς θεὸς καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῶν θεοπερῶν ὀνομάτων μοναδικῶς ἐξαγγέλλεται.

његову тријадологију. Управо ипостас јесте начин на који постоји природа. Да ли тај начин значи *однос*?

У *Великој катихези*, Григорије тврди да се „уз име Реч по неопходности подразумева и Отац Речи. Јер да Реч није нечија она не би ни била Реч. Пошто слушаоци, по њиховим односним именима, разликују Реч и Онога од Кога је она“.⁴⁹ Овде видимо да начини постојања Личности Свете Тројице не могу да буду сведени на природу са посебним својствима. Управо та *иособна својства* тичу се *односа* између Личности. Другим речима, начин њиховог постојања јесте управо начин њиховог *односа*. Свака ипостасна разлика која би се тицала било чега другог осим односа божанских Личности стварала би међу њима размак или раздељење – диастему. Однос Оца и Сина не може да буде одређен било каквим размаком или диастемом, јер би то према Григорију Ниском „директно водило закључку да и Отац мора имати почетак“, како закључује Милићевић.⁵⁰

Слично становиште налазимо и у писму које се под именом Св. Василија води под бројем 38, иако новија истраживања показују да је његов аутор вероватно Св. Григорије Ниски. На први поглед, Св. Григорије заиста оставља могућност да се ипостас разуме као оно што је посебно у односу на оно што је опште. Он то уистину и тврди када каже да „оно што се односи на посебно, означава појмом *иѿοςτѿας* (τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι)“.⁵¹ Међутим, док се за људска бића могу замислити и побројати многобројна партикуларна својства, када је реч о Светој Тројици, то су *искључиво* својства која се тичу њиховог узајамног *односа*. Тако, говорећи о Духу Светоме, Григорије је јасан да Он „као препознатљиви знак своје ипостасне посебности има то да је познат након Сина и са Њим, и да има Своју ипостас од Оца“.⁵² Исто тако и Син „једини Јединородни просијавши од нерођене светлости, немајући по засебним својствима ништа заједничко са Оцем или са Духом Светим, него се Сам познаје према горе наведеном“.⁵³

49 ἐπειδὴ χρὴ πάντως τῷ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακοῦεσθαι· οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μὴ τινος ὦν λόγος· εἰ οὖν διακρίνει τῷ σχετικῷ τῆς σημασίας ἢ τῶν ἀκούοντων διάνοια αὐτόν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὄθεν ἐστίν. *Велика катихеза* I.5.

50 Вукашин Милићевић (2018): „Ангелска дијастема?“, *Бојословље* 77:1, 143; *Пројив Евномија* I, GNO I 128.22–27.

51 *Ер.* 38.3.

52 τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος σημεῖον ἔχει, τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι.

53 μόνος μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας, οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἀλλὰ τοῖς εἰρημένους σημεῖοις μόνος γνωρίζεται. *Ер.* 38.4.

Двоструко наглашавање *μόνος* у односу на Сина, има за циљ да покаже како је Његово ипостасно својство управо оно што му даје идентитет, што га чини јединим и стога јединственим. Отац пак има својство „да је Отац, и да није примио постојање од било ког узрока.⁵⁴ Ова су та својства која Личности Свете Тројице чине посебним, док све остало указује на „повезаност и непрекинуто заједништво (*συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνίαν*)“. Пример са људима, којим је Григорије почео своје објашњавање, може да завара управо због неподесности тварног да послужи као адекватан пример за божанско. Св. Григорије је пример са људима користио и у другим приликама, где налазимо да сам истиче како тај пример можемо користити уколико желимо да „расправимо ово питање на мање учен а популарнији начин“. ⁵⁵ Код људи, као и код свих створених бића, замисливе су, и у стварности постоје, многе партикуларне разлике које су условљене спацио-темпоралним начином на који творевина постоји, што укључује: променљивост, несавршеност, сукобљеност јединки итд. Било каква разлика те врсте међу божанским Ипостасима је немислива. Стога, оно што Света Тројица јесу по себи – ма колико то нама било непознато и ма колико то не можемо да дефинишемо – то им је апсолутно заједничко. Оно по чему се разликују јесу њихова ипостасна својства, а то су управо *она и само она* која је Св. Григорије навео.

Још јасније исказану потврду оваквог нашег тумачења налазимо у истом спису где је дато прецизно одређење ипостасних разлика: „Јер апостоново расуђивање није смерало међусобном разликовању испостаси кроз њихове појављене ознаке, већ је [имао у виду] сродство, неразделивост и јединство узајамног односа Оца и Сина“. ⁵⁶ Дакле, никакве „појавне ознаке“ (*ἐπιφαινομένων σημείων*) не могу бити оно што разликује ипостаси, већ само „јединство узајамног односа Оца и Сина (*τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως*)“. Узајамни однос је, дакле, оно што конституише посебност сваке божанске Ипостаси.

Једнако јасно као Св. Григорије Ниски, тако и Св. Григорије Богослов истиче да „име Отац не представља назив нити за суштину, нити за дејство, већ за међусобни однос који Отац има са Сином и Син са Оцем“. ⁵⁷

54 τὸ Πατήρ εἶναι καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι μόνος ἔχει.

55 *Ep.* 5.8: GNO VIII/2 33, 22–23.

56 Οὐ γὰρ ὅπως διακριθεῖεν ἀπ’ ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις διὰ τῶν ἐπιφαινομένων σημείων ὁ ἀποστολικὸς πραγματεύεται λόγος, ἀλλ’ ὅπως τὸ γνήσιόν τε καὶ ἀδιάσπαστον καὶ συνημμένον τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως νοηθείη. *Ep.* 38.7.

57 ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. *Or.* 29.16 (SC 250: 210).

Ипостас Оца је овде јасно дефинисана управо као *однос*, јер и не може да буде било шта друго, пошто би се то „било шта друго“ морало односити или на суштину или на енергију, што Св. Григорије јасно одбацује. Овде јасно видимо развој Григоријеве теологије кроз полемику. Пошто није желео да упадне у аријанску замку одговарајући на питање да ли име Отац означава суштину или енергију, он изналази управо решење које нуди, а то је да име Отац, односно ипостас, јесте назив за однос.

Како нам потврђују изузетно вредни коментари Фредерика Норриса, одељци (16 и 17) Григоријеве теолошке беседе управо имају за циљ да утврде да „савршенство не долази од додавања“, односно нити Отац, нити Син, нити Дух Свети не задобијају савршенство тако што би им *нешито* било придодато. Према Норисовом мишљењу, ово Григоријево промишљање је у вези са раноаријанским учењем о прокопћ – Христовом напредовању током живота – које је постојало у популарним верзијама аријанства.⁵⁸ Уколико је ова опсервација тачна, онда је Григоријев увид да имена Тројице јесу називи за однос, за циљ имао да покаже како нити једна друга разлика осим *односне* не може бити прикладна, пошто би асоцирала на аријанско учење, према коме имена или називи Тројице указују на разлику суштине, с тим да ипостасна ознака Сина („рођеност“) указује на развој, односно на мањкавост у односу на суштину Оца.

Нешто раније у истој беседи (29.12) налазимо потврду оваквог схватања. Наиме, аријанци су тврдили да је нерођеност својство божанске суштине. Св. Григорије то одбацује и тврди да, ако би то било тако, онда је питање „према чему би се та нерођеност односила“. Јер ако би нерођеност била одлика Божије, односно Очеве суштине, то би значило да се Очев идентитет образује према некоме ко је „рођен“, а рођеност према аријанцима спада у област створеног. На тај начин би испало да је суштина Сина „старија“ од суштине Оца, што је апсурд. Норрис⁵⁹ примећује да Св. Григорије овде „наплаћује“ Евномију одлуку да божанску суштину описује појмом који садржи *alpha privativum*.

Зато Св. Григорије закључује да, на тај начин, не само што би Очева суштина имала првенство у односу на Сина, већ би то значило и уништење самог Оца (*ἀλλὰ καὶ ἀναίρουμένην ὑπὸ τοῦ πατρός*). Нама је овде важно да приметимо да разлике између Свете Тројице, према Григорију, не смеју

58 Frederick W. Norris (1991): *Faith gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Leiden: Brill, 152.

59 Frederick W. Norris (1991): *Faith gives Fullness to Reasoning*, 147–148.

да се приписују бићу као таквом, односно суштини, већ нужно припадају ипостаси која је изједначена са *односом*.

Управо из тог разлога, да би утврдили апсолутно јединство Личности Свете Тројице, које се међусобно разликују искључиво по међусобном односу који их стога и одређује, кападокијски Оци наглашавају јединственост њиховог дејства. Св. Григорије истиче истоветност кретања (ταὐτότης κινήσεως),⁶⁰ Григорије Ниски „истоветан начин деловања“ (κατὰ ταὐτὸ τῆς ἐνεργείας εἶδος),⁶¹ док Св. Василије наглашава да увек чине исто (ταὐτὸν ἐνῆργησαν).⁶² Наглашавање јединствености деловања Личности Свете Тројице има функцију да утврди њихову апсолутну истост у свему, осим у *јасно одређеним* ипостасним својствима.

На основу изложене анализе можемо утврдити да нису у праву они који сматрају да Кападокијци никада не користе израз *начин ѱοσῖοјања* како би њиме означили личност, већ да је то само реторичко средство којим се на личност указује.⁶³ Из презентованих навода видимо да је управо супротно. Кападокијци су имали за циљ да на пољу тријадологије утврде онтолошку основу тројичности и јединства Бога. Појам личности који је њихова теологија изнедрила настао је у процесу формирања њихове тријадологије. Он није био претходно осмишљен па онда примењен, већ је било супротно. Његово дефинисање настало је на основу потребе да се дискурзивно изрази вера Цркве у Бога који је један и Света Тројица.

ПРВЕНСТВО ЛИЧНОСТИ У ОДНОСУ НА СУШТИНУ

Тврдња да у тријадологији Личност има првенство у односу на суштину лако може да буде погрешно схваћена, уколико се изгуби из вида да Личност представља *начин ѱοσῖοјања* суштине. У настојању да покажу да је Бог стварна Света Тројица, три стварне Личности, а да је ипак један а не три Бога, Кападокијци су инсистирали на монархији Оца. Монархија овде треба да буде схваћена у свом етимолошком значењу, односно да је Отац једино начело (ἀρχή) у Богу. Управо на Богу Оцу као једном и једином начелу, Кападокијци су тврдили једност и јединственост Бога.

60 Or. 29.2.

61 Eun. I.396 (GNO 1.142).

62 De Spiritu Sancto 25.59 (SC 17.222).

63 Lucian Turcescu (2005): *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford: Oxford University Press, 103.

Говорећи о монархији Оца, Св. Григорије Богослов каже: „Али то је монархија која није ограничена на једно лице, пошто је могуће да и (то) једно разликујући се у себи утврди мноштво. Него је то једно које уједињује једнакочасност, јединство просуђивања, и истоветност кретања, и јединство са оним који је од њега (што је несхватљиво у случају створене природе), тако да без обзира на разликовање по броју, нема разликовања с обзиром на природу“.⁶⁴

У овом помало херметичном одељку, Св. Григорије хоће да каже да монархија Оца не значи да постоји само једна личност или лице, пошто таква једност не би била гаранција јединства, пошто чак и једно лице може да се раздели у себи и произведе мноштвеност. Такође, жели да каже да монархија Оца није монархија у смислу власти или надређености. Монархија о којој он говори је таква да постоји истоветност части, просуђивања и кретања, а јединство је између Онога који је узрок и Онога који је од Њега узрокован. Наглашавањем истоветности части, просуђивања и кретања, Григорије истиче да је истоветност узрока и узрокованог у свему потпуна, осим у томе да један (Отац) јесте Узрок, док је други (Син) узрокован.

У *Ad Graecos*, Св. Григорије Ниски пише да људи имају различите узроке јер један потиче од овог, а други од оног, док „код Свете Тројице то није случај. Јер је Отац једно и једино лице, од кога се рађа Син и исходи Дух. Сходно томе, снажно наглашавајући кажемо да Један Бог јесте Један Узрок, заједно са Онима који су њиме узроковани, зато што сапостоји са њима. Јер Лица Божанства се међусобно не раздвајају ни по времену, ни по месту, ни по вољи, ни по поступцима, ни по енергији, ни по ономе што подносе – нити по ичему од онога што се опажа код људи. Разликују се само по томе што Отац јесте Отац, а није Син, што Син јесте Син, а није Отац, а исто тако и што Дух Свети није ни Отац ни Син“.⁶⁵

Из овог одељка постаје јасно да тврдња да је Бог један проистиче из чињенице да је Отац један, зато што је он један и једини узрок Сина и Духа.

64 μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι· ἀλλ’ ἦν φύσεως ὁμοιότης συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπλοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε καὶ ἀριθμῶ διαφέρει τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. (*Or.* 29.2).

65 ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος οὐχ οὕτως· ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗπερ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. διὸ δὴ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεὸν φαμεν τεθαρρηκότως, ἐπειδὴ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς. οὕτε γὰρ χρόνῳ διήρηται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει, οὐδενὶ τῶν τοιούτων, οἵαπερ θεωρεῖται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· ἢ μόνον, ὅτι ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ υἱὸς καὶ ὁ υἱὸς υἱὸς ἐστι καὶ οὐ πατήρ, ὁμοίως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὔτε πατὴρ οὔτε υἱός. διόπερ οὐδεμία ἀνάγκη παρακρούει ἡμᾶς (*Ad Graecos*: GNO III/1, 25).

И само је то, да Отац јесте Отац а не Син итд, и *нишџа друјо*, разлика међу Тројицом. Св. Василије Велики тврди слично: „Када кажемо да је једна суштина, немој замислити да се једно дели надвоје, него да Син потиче од Оца као начела, а не да су Отац и Син из једне суштине која је изнад њих... Не постоје два Бога јер не постоје два Оца. Напротив, онај ко уводи два начела, тај проповеда и два бога.“⁶⁶

Кападокијци су били принуђени да пруже задовољавајуће објашњење своје никејске позиције, као и да одговоре на примедбе да једносуштност имплицира постојање једног рода (*γένος*) у који су укључени Отац и Син, те да је на такав начин једна божанска суштина (*οὐσία*), која је схватана слично или истоветно са појмом „облик“ (*εἶδος*), претходи и Оцу и Сину, у смислу да они учествују у њој као нечему што их надилази и одакле потичу. Материјалистички концепт суштине, који је такође постојао, и који је суштину схватао блиско појму „материја“ (*ὕλη*), водио би схватању према коме су Отац и Син некакви делови суштине. То су били приговори са којима се још Св. Атанасије суочавао.⁶⁷

Кападокијци нису имали намеру да утврде неку „релациону онтологију“ у којој личност има предност над суштином, нити се може рећи да су у правом смислу речи антиципирани будући философски егзистенцијализам. Релациона онтологија је напросто произишла из њихове тријадологије. Они су тврдили да је Отац као начело и нерођен узрок самог бића Божијег због тога што би у супротном произилазило да је једна божанска суштина раздељена на три конкретна бића или да је она узрок постојања Бога. Пошто је раздељеност, према мишљењу Кападокијаца, несвојствена Богу, онда суштина није та на којој се темељи Божија једност, већ то може да буде само Отац као начело. Отац као нерођен, као Онај који рађа Сина и исходи Духа јесте стога основ јединства и једности Бога. Међутим, како смо раније показали, нерођеност или неузрокованост, представља ипостасно или личносно одређење или својство Оца,⁶⁸ као што рођеност

66 “Οταν δὲ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ’ ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα, οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης. ... Οὐ δύο θεοί· οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες. Ὁ μὲν ἀρχὰς εἰσάγων δύο, δύο κηρύττει θεοῦς (*Contra Sabellianos*, 4: PG 31, 605AB). На део овог навода смо већ указали, али га овде поново користимо у нешто другачијем контексту.

67 *De Decr.* 18, 20; *Contra Arian.* I, 14; *de Syn.* 51.

68 В. нпр. шта каже Св. Василије: „Размишљајући долазимо до закључка да се појам нерођености не појављује при разматрању шта Бог јесте него при разматрању на који начин јесте... Наиме, када говорећи о људима, кажемо да је овај човек рођен од онога човека, ми не саопштавамо шта он јесте него одакле потиче. Тако и када је о Богу реч, израз „нерођен“ не говори о томе шта Бог јесте него да не потиче ни од кога“ (*Прошиив Евномија* 1, 15).

представља ипостасно својство Сина, а исхођење – Духа. Управо на овај начин смо дошли до тога да Личност у њиховој тријадолошкој констелацији има предност у односу на суштину. Та предност није аксиолошка већ онтолошка, у смислу да је само постојање Бога утемељено на Оцу као начелу, чије је то ипостасно својство нерођеност. Ако узмемо у обзир оно што смо раније показали – да су нерођеност, рођеност и исхођење *једина* ипостасна својства или одлике Свете Тројице, а да су у они у свему осталом истоветни (то *све осџало* у ствари је суштина и енергија) – произилази да је ипостасно својство Оца (то да је узрок и нерођен) оно што је истовремено и начело постојања Бога. С тим у вези не смемо заборавити ни чињеницу да су, како смо показали, ипостасна својства Свете Тројице односна, дакле тичу се релације и само и искључиво релације.

ЗАКЉУЧАК

Кападокијци су се борили на више теолошких фронтова. Било је потребно утврдити стварну разлику ипостаси Свете Тројице, али и стварну веру у *једној* Бога. Појам *иџосџас* утврђен је с циљем да се покаже стварна разлика у Светој Тројици, и у том смислу се његово значење јасно одваја од значења појма *суџџина*. Међутим, поистовећење ипостаси *само* са посебним својствима јесте исправно само на подручју тријадологије. Јер код створених бића, која су променљива, можемо да утврдимо мноштво индивидуалних својстава. Када је реч о Богу то није могуће, пошто су сва својства у потпуности савршена јер су божанска, па због тога не могу ни да се међусобно разликују. Управо због тога што би тврђење било каквих других *џприродних џпосебносџи* божанске ипостаси, осим посебности њиховог међусобног односа, значило тврђење различитости саме природе, односно суштине. Другим речима, *џто би џпредсџављало џпорицање џнихове џједносџџносџи*. Када је реч о створеној природи, онда се може говорити о посебности природних својстава, а да то нису односна својства. Да још једном нагласимо: *Разликовање џприродних својсџава (која нису искључиво везана за однос) џојединачних сџтворених бића је моџућа уџраво збоџ џнихове сџтвореносџи која џодразумева џроменљивосџ, несавршеносџи и сложеносџи*. Међутим, божанска природа као проста и несложена не може да има начине постојања који би били конституисани на основу каквоће, степена или кретања. У божанској природи не може нечега да буде више или мање, ничега квалитативног или квантитативног, нити да нечега има, а нечега нема. Ако би Отац имао неко својство или обележје које Син нема, а да се то својство не тиче односа већ природе као такве, онда би то значило или да Отац и Син имају различите природе, да нису једносџтни, или да божанска природа није једноставна.

Изгледа да је баш ову проблематику имао у виду Св. Амфилохије Иконијски, код кога је појам *τρόπος υπάρξεως* први пут искоришћен као *terminus technicus* у тријадологији. Он исповеда разликовање три личности у Светој Тројици, али наглашава да се Син не разликује од Оца нити суштином (*οὐκ ουσίας*), нити је по начину постојања (*οὐχ υπάρξεως τρόπου*) нешто ново за Њега по божанству.⁶⁹ Амфилохијев циљ био је да покаже да су оптужбе против Кападокијаца за тритеизам неосноване и стога наглашава да суштина и божанска природа за њега значе једну и исту ствар – *οὐχ ετέραν θεότητα παρά τὴν ουσίαν*.⁷⁰ У наставку Амфилохије каже да за Сина кажемо да је рођен пре свих векова и да вечно сапостоји (*συνυπάρχοντα*) Оцу по божанству (*θεότης*),⁷¹ што, како смо видели, значи по суштини. Важан је закључак који следи: „Јер разлика је у личностима а не у суштини, јер Отац, Син и Свети Дух јесу називи за однос по начину постојања, а не просто природе (то γάρ, Πατήρ, Υἱός και Πνεύμα το άγιον τρόπου υπάρξεως ήτουν σχέσεως ονόματα, αλλ' οὐκ ουσίας απλώς).“⁷² Од пресудне је важности ово одређење да су божанске личности „према начину постојања називи за однос“. На овај начин се *τρόπος υπάρξεως* двоструко дефинише – прво као личност, а потом се личност јасно одређује не само као партикуларна природа са засебним индивидуалним својствима већ као *однос*. За Амфилохија Иконијског *τρόπος υπάρξεως* јесте стога личност са релационом семантиком.

На основу предочене анализе, можемо закључити да је *однос* кључан за тријадологију Кападокијаца. Иако ипостас означава и партикуларну природу, или природу са својствима, значење овог појма тиме није исцрпљено. Кападокијци су били принуђени да објасне и како то појединачна својства ипостаси Свете Тројице не значе да су то три Бога, односно, морали су да пронађу начин да одбране никејски појам једносуштности. Управо због тога је појам *однос* постао кључан за разумевање њихове тријадолошке позиције. Само оно ипостасно својство које припада области односа између божанских Личности очувава њихову једносуштност, док би увођење било каквих других посебних својстава ипостаси представљало нарушавање једности Бога у Тројици пројављеног. Утврђивање једности и јединствености Божије на основу једности и јединствености Оца као узрока, додатно пружа основу да се само биће Божије, тачније начин Божијег постојања, разуме као онтолошки релацион.

69 Fr. XV, PG 39, 112B 13.

70 Fr. XVII, PG 39116C.

71 Fr. XV, PG 39, 112C 2–3.

72 Fr. XV, PG 39, 112C 14–D3.

Да сумирамо изнете закључке у неколико јасних теза:

1) Према кападокијским Оцима, ипостас има значење партикуларне природе са својствима; 2) Међутим, та су својства увек и искључиво односна; 3) Јединство и једност Божија заснована је на једности Оца чије је ипостасно својство да је нерођен, односно да је узрок Сина и Духа.

Овакву релациону онтологију, засновану на тријадологији, Кападокијци нису применили на христологију, антропологију и еклисиологију, али су несумњиво поставили снажне основе за такву примену. Каснији христолошки спорови су показали до које су мере њихови увиди били кључни, пошто је управо на основу њихове теологије Св. Максим Исповедник, утврђивањем разлике између φύσις σύνθετος и ὑπόστασις σύνθετος,⁷³ пружио одговарајућу интерпретацију Халкидона, разоткривајући притом стварну слабост монофизитске христологије.⁷⁴

ABSTRACT

Aleksandar Đakovac

Is the Ontology of Cappadocian Fathers Relational? Hypostasis as a Mode of existence (τρόπος ὑπάρξεως) and a Relation (σχέσις)

In this paper, we will analyze some basic triadological notions of the theology of the Cappadocian Fathers and try to prove that a specific relational ontology arises from their teaching. We will show that the hypostasis cannot be reduced to a particular nature with properties, since the hypostatic properties of the Holy Trinity are reducible only to the reality of the relationship. The unique hypostatic properties, which are denoted as unborndness, birth and origin, represent the way of existence (τρόπος ὑπάρξεως) of specific Persons, and are the names for the relationship (σχέσις) that these Persons have with each other. The teaching about the Monarchy of the Father, that is, about the Father as the source of God's unity and oneness should be understood in the same way.

Keywords: triadology, Cappadocians, mode of existence, relation, person, nature, essence, monarchy

73 *Ep.* 12, PG 91, 488D.

74 Тачно је примећено да је превасходни проблем монофизитства управо одбијање његових следбеника да прихвате транспозицију тријадолошког разликовања Кападокијаца на христологију (cf. Jean-Miguel Garrigus (1976): *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, 191; Nicholas Madden (1991): „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, *Studia Patristica* 27, 176.