

# ТРОЛИЧНА СЛОБОДА: ДА ЛИ ЈЕ БОГ СЛОБОДАН У ТРОЛИЧНОМ ЖИВОТУ?

Митрополит Јован Зизијулас

## Увод

Питање божанске слободе прожима хришћанску теологију од самог почетка. То дугујемо настојању библијске религије на Божијој апсолутној трансцендентности.<sup>1</sup>

Према Старом Завету Бог је апсолутно слободан да дела како Сâм жели и нико и ништа Га не ограничава у Његовој слободи. Истоветан принцип се такође проналази у Новом Завету: Бог је слободан да подигне децу Аврааму и од камења (Лк. 3, 8), Богу је све могуће (Мт. 19, 26), и нико не може испитивати Бога зашто је нешто учинио управо тако а не другачије (Рим. 9, 20). Може се рећи да је гранична линија између библијске и паганске религије потцртана идејом апсолутне и потпуно неограничене божанске слободе. Било које богословско ставновиште које, макар и у најмањој могућој мери, имплицира условљавање Божије апсолутне слободе, аутоматски доводи до удаљавања од библијског поимања Бога.

Ова апсолутна Божија слобода се нарочито примењује на идеју стварања. У класичној грчкој мисли веровало се да је свет вечан, те да отуда нема почетка. Платон је у свом делу *Тимеј* говорио о творцу света који га је створио *вољно* (*thelēsei*), али пажљива студија овог дела показује да је бож ја слобода била ограничена на неколико темељних начина: морао је да ствара из предпостојеће материје, на основу вечно предзамишљених идеја и унутар датог простора (*chora*).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Види између осталих W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, London: SCM Press 1961, стр. 408f. и vol. II, 1967, стр. 31f., 74f., 310f.

<sup>2</sup> Платон, *Тимеј*, 48a, 50b–d, 49a итд.

Хришћанска теологија се рвала са овим проблемом од почетка патристичке мисли. После неколико неуспешних покушаја који су били обележени значајним степеном платонистичког утицаја (нпр. Јустин и Ориген),<sup>3</sup> библијска идеја Божије апсолутне и неограничене слободе је коначно наметнута учењу о стварању у виду учења о *creatio ex nihilo*: Бог није био ограничен ни на који начин у стварању света; нити идеје нити материја или простор нису постојали пре стварања: свет ни на који начин није био повезан са Божијим бићем, већ је само дело Његове воље. Ово разликовање онога што се односи на Божије биће и онога што је резултат Његове воље, играло је одлучујућу улогу током аријанског спора. Тај спор би се могао описати као расправа о теми божанске слободе. Током поменутог спора, патристичка мисао је водила до уобичавања разлике између *створеног* и *нествореног* бића, принципа који ће од тада па надаље доминирати светоотачком теологијом.

## Јављање проблема Тројичне слободе

До времена аријанског спора, хришћанска теологија се бавила Божијом слободом у односу према свету. Међутим, овај проблем се неизбежно пренео на унутрашњи живот Бога. До тога се дошло као последица разликовања које су Атанасије и никејски оци учинили по питању *суштинине* и *воље* у Богу. То да је свет створен вољом а не суштином Божијом, чувало је Божију слободу наспрам света, али је истовремено довело у питање Божију слободу у рађању Сина: ако је Син рођен не вољом (*not of the will*) Божијом већ Његовом суштином, како су учили никејски оци, да ли то значи да у Тројичном животу нема слободе? Ако се суштина супротстави вољи, да ли би то узроковало „не-вољни“ и неслободни Тројични живот?

Ово питање су, заправо, православнима поставили аријанци. Атанасијев одговор је показао како је старање да се очува Божија слобода у свим случајевима, укључујући и Тројични живот, у то време било снажно као никада до тада. Изазван од аријанаца да прихвати или порекне божанску слободу у вези са рађањем Сина, Атанасије би – да је одговорио како је Синовљево рођење од Божије суштине било неслободно – издао библијску идеју апсолутне Божије слободе. Стога је одмах одговорио да иако рођење Сина није [не бива], као што је у случају

---

<sup>3</sup> Јустин, *Апол.*, I, 20; *Дијал.*, 5; Ориген, *На Јован.*, I, 22; XIX, 5. Упореди Г. Флоровски, *Creation and Redemption*, (Collected Works, 3), Belmont: Nordland 1976, стр. 52 ff.

стварања света, вољом Божијом, оно ипак није [не бива] „невољно“.<sup>4</sup> Но, како се ово може разумети а да буде смислено?

Ако разлика између рађања Сина и стварања света лежи у чињеници да свет потиче од воље Божије, док Син не проистиче из Његове воље, како онда рођење може бити „вољно“ а да Син не потпадне под категорију створеног? Атанасије није даље развио свој одговор. Препуштено је Кирилу Александријском и углавном Кападокијцима да разраде објашњење овог наизглед противречног става. Кирило Александријски је говорио о божанској вољи као „саприпадној“ (*sundromos*) божанској суштини.<sup>5</sup> Тиме је желео да искључи приоритет воље у рођењу Сина. Син није рођен невољно (*athelētōs*), но, за разлику од онога што се примењује на стварање света, у примеру Сина воља није претходила рођењу. Будући „саприпадна“ божанској суштини, божанска воља је учинила рађање Сина вољним а да га притом не учини исходом воље, у смислу да је воља некако претходила или посредовала у рођењу. Будући „саприпадна“ божанској суштини, божанска воља је заједничка свим трима Личностима Свете Тројице, сви имају исту вољу.<sup>6</sup>

Преведено на питање слободе, ово би значило да божанска слобода није независна од или да претходи Божијем бићу, већ се са њим подударара. Отуда би било неадекватно говорити о Божијем бићу као о *нужном* бићу (*necessary being*).<sup>7</sup> За грчке оце, слобода је одлика саме Божије суштине. Или, другачије речено, божанска слобода је једна *онтолошка* категорија. Божија суштина и Његова слобода су „сагласне“ и подударарају се.

Учинивши божанску вољу „саприпадном“ божанској суштини, Кирило Александријски је сачувао божанску слободу у слободном рођењу Сина од Божије суштине. Света Тројица се конституише слободно јер суштина коју три Личности деле јесте „саприпадна“, божанској вољи, тј. то је *слободна суштина*. Овако би изгледало Кирилово становиште.

Међутим, припајање слободе Божијој суштини не би се показало задовољавајућим по питању Евномијевог поистовећивања божанске суштине и личности Оца. У одговору на Евномијев изазов, Кападокијски оци су направили јасно разликовање између нивоа суштине и нивоа Тројице. Рођење Сина и исхођење Духа не треба приписивати Божијој суштини, него нивоу Његовог личног или ипостасног постојања: није суштина Бога већ личност Оца то што „узрокује“ Тројично по-

---

<sup>4</sup> Атанасије, *Против аријанаца*, 3, 66.

<sup>5</sup> Кирил Александријски, *О Светој Тројици*, 2.

<sup>6</sup> Упореди Максим Исповедник, *Апорије* (PG 91, 1264В).

<sup>7</sup> За разумевање божанског бића као „нужног бића“, види Е. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin 1932, стр. 45–66.

стојање.<sup>8</sup> Настojeћи на томе, Кападокијци су питање божанске слободе пренели са нивоа суштине на ниво личности: оно што је одговорно за Тројичну слободу није слобода божанске суштине, већ слобода *Оца*.

Ово је очигледно у начину на који се Григорије Богослов бави питањем слободе у рађању Сина. Насупрот Кирилу Александријском, он је не приписује Божијој суштини већ Оцу. У својој *Трећој богословској беседи* (6–7) он побија аријанске оптужбе да, порицањем рађања Сина из Очеве воље, православни уводе нужност у Божије биће. Његов аргумент укључује следеће:

„Ипак, мислим да је личност која хоће различита од чина хтења; онај који рађа од чина рађања; онај који говори од говора, осим ако нисмо опијени. Једно је онај који покреће, а друго је оно што је, да тако кажемо, покренуто. Тако оно што се хоће није дете те воље, јер не долази увек одатле; нити је оно што је рођено дете рађања... него *од личности која хоће*, или рађа...” (6).

Из овог одломка је јасно да за Григорија питање божанске слободе није ствар повезивања слободе са божанском суштином, већ са личношћу Оца. Григорије решава проблем на који начин постојање Свете Тројице, које није истоветно постојању творевине, може бити слободно или невољно не долазећи од воље Божије, разликујући „вољу“ од „*онога који има вољу*“ [хотећег]. Син није рођен невољно јер је рођен *од Оца* који, као личност а не суштина, јесте „онај који жели“. Тројична слобода се дугује личности, Оцу. Григорије ово примењује такође и на ипостас самог Оца: Отац слободно конституише не само ипостаси Сина и Духа Светог, већ такође и себе. Не бивајући „дете воље“ (пошто део Њега не може бити воља а други објекат воље, јер би га ово учинило *дељивим*), Он постоји вољно, јер не би могао бити Бог да га нешто или неко принуђује на постојање. Ово је аргумент из седмог одељка *Треће теолошке беседе*. Како је Атанасије већ указао, Отац је онај који жели (*theletēs*) сопствену ипостас.<sup>9</sup>

## Тројична слобода као лична слобода

Повезивање божанске слободе не са божанском суштином већ са божанском личношћу, покреће одмах питање односа између суштине

<sup>8</sup> Василије Велики, *Писм.*, 361 и 362; *Против Евномија*, 1, 14–15; Григорије Богослов, *Богосл. беседа*, 3, 2; 15. Више на ову тему види у мојој студији *Communion and Otherness*, London–New York: Continuum 2006, стр. 128f.

<sup>9</sup> Атанасије, *Против аријанаца*, 3, 66.

и личности у Богу. Под утицајем савремене егзистенцијалистичке мисли, може се нагињати ка томе да се суштина поистовети са нужношћу, а да се на личност гледа као на *слободу од суштинине*. Такво поимање личности као слободе *од* природе може се применити на људске услове, у којима природа представља „датост“ за личност: људи се рађају као плод датих природних закона. Међутим, у Божијем примеру не постоји антиномија између природе и личности управо зато што божанске Личности не потичу [do not derive] од божанске природе, већ од божанске личности (Оца), као и због тога што свака Личност поседује божанску суштину у потпуности а не делимично. Према томе, личност у Богу не може указивати на слободу *од* природе, како је савремена егзистенцијалистичка мисао предлагала.

Међутим, ово не подрива важност приписивања слободе у Богу божанским Личностима а не божанској природи. Јер чак и у Богу, у коме нема сукоба између суштине и личности, божанске Личности су те које чувају и изражавају божанску слободу. Када не би био Света Тројица, Бог би био једно нужно биће, монада заробљена својом суштином, биће неспособно да излази изван себе. Управо Тројица чине да је Бог слободан од нужности своје суштине; да није Тројица, Богу би било потребно вечно стварање како би био слободан да досегне изван своје суштине, а тада би себе нужно и вечно везао за творевину. Преносећи божанску слободу са нивоа суштине на ниво личности, Оци су избавили теологију од вечног везивања Бога за своју творевину, опасности која је својствена паганским религијама, а у великој мери и античкој философској мисли.

Суштина Тројичне слободе, отуда, лежи у Божијој способности да буде *екстатичан* не само у односу на нешто друго од Бога, већ и у *себи*. Ако се овај екстатичан карактер Божијег бића разуме као нешто што одговара ономе што ми називамо *љубав*, тада се исказ „Бог је љубав“ (1. Јн. 4, 8) може првенствено применити на Бога у Његовом иманентном бићу, а само по екстензији и на његов однос према свету. Будући љубав у Себи вечно као [Света] Тројица, Бог своју слободу остварује као непрестано излажење из сопства [self], не само да би сусрео већ постојећег „другог“ (индивидуализам), него и да би потврдио „другог“ као јединствено Биће. Отуда слобода у свом Тројичном смислу није слобода *од*, већ слобода *за* другог до тачке уздизања другог до статуса апсолутне јединствености, несводиве<sup>10</sup> на истост [sameness] природе. Захваљујући свом онтолошком карактеру, Тројична слобода није само екстатична

---

<sup>10</sup> Израз припада В. Лоском, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1974, стр. 120.

већ, бивајући екстатична, она је такође *иџосџасна*, јер ствара онтолошку другост, тј. јединствене личне идентитете (*hypostaseis*).

Екстатичан карактер Тројичне личности навео је одређене теологе, нарочито у православљу, да говоре о Тројичној слободи као *кеноџичкој*. Према овом гледишту, у Тројичном постојању имамо сталан покрет себепорицања, свака личност се „празни“ како би оставила простор другим личностима да „сапостоје“ (*perichorēsis*). Ово схватање кападокијске идеје *џерихорезе*, на први поглед веома привлачно, није без озбиљних потешкоћа. Идеја *кеносиса* је позајмљена из христологије (Фил. 2, 7) и, премда, основа том конкретном учењу постаје проблематична када се пренесе на иманентну Тројицу.

На првом месту, чак и по питању икономије Свете Тројице, само је *једна* личност Свете Тројице (Син) која празни себе од своје славе, јер се само ова личност оваплоћује. Владимир Лоски је такође говорио о „икономији Духа“, али ова идеја изазива бројне потешкоће.<sup>11</sup> Чак и да прихватимо гледиште да Дух Свети такође [је унизио] „празни“ себе у икономији, шта је са Очевом кенозом? И ако све три божанске Личности не „празне“ себе у икономији, како можемо пренети идеју *кенозе* на ниво иманентне Тројице, тј. на све три божанске Личности? Видећемо касније како се логичко кретање од икономије до иманентне Тројице одражава на божанску слободу. На тренутак, хајдемо да размотримо следеће потешкоће.

Ако се идеја *кеносиса* не разуме психолошки већ онтолошки, онда она мора значити да се свака Личност Свете Тројице „празни“ од сопственог *бића*,<sup>12</sup> то досеже до тачке не-бића, „смрти“. То је оно што сусрећемо на Крсту, али, да ли је оправдано то пренети на иманентну Тројицу? Можемо ли говорити о не-бићу у Богу? Може ли Бог бити истински слободан ако је суочен са могућношћу небића?

На ово питање се може одговорити тако да се у Богу небиће, које је имплицирано у *кенози*, превазилази *ауџомаџиски* бићем кроз његову љубав. Међутим, чак и тада остаје импликација да у Божијем постојању постоји нека врста манихејског противстављења између добра и зла, бића и небића. Ово се тешко може помирити са апсолутно слободним Богом.

Но, можда највећа потешкоћа у вези са применом идеје о *кеносису* на иманентну Тројицу избија по питању релационе онтологије Свете Тројице. Идеја *кеносиса* претпоставља да Личности Свете Тројице

<sup>11</sup> Види моју студију *Being as Communion*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1985, гл. 2.

<sup>12</sup> Идеја која подсећа на Хегела, *Предавања о философији религије* (*Lectures on the Philosophy of Religion*), III, стр. 125: „Љубав се састоји у одустајању од своје личности, свега што је њено... то је потпуно предавање другом.“



прво постоје као ентитети, а онда „празне“ себе од свог бића. Ово би могло имати смисла у индивидуалистичком приступу личности у коме се прво постоји као ентитет, а затим се односи према другим ентитетима. Међутим, како можемо говорити о томе да неко „празни“ себе од бића које не поседује док се не односи према другом?

Само је један начин да се ове потешкоће избегну, а то је да се екстатички и ипостасни аспекти Свете Тројице схвате као истовремени. У Богу не постоји слобода *og* – чак ни од себе (*kenosis*), јер не постоји нешто што би била сопственост (*selfhood*) у Њему. Постоји само слобода *за*, екстатички покрет љубави као чиста потврда, непрекидно „да“ (2. Кор. 1, 19–20).

Све ово значи да се слобода у Богу поистовећује са љубављу. Љубав у овом примеру није осећање, психолошко стање, већ однос који потврђује друго биће дарујући му другост. Божанска слобода, нарочито у свом Тројичном пројављивању, није психолошка већ *онтолошка* слобода, јер дарује идентитет другим бићима тако што се односе један према другом. Када Отац каже свом Сину „Ти *јеси* мој Син“, а Син одговара „Ти *јеси* мој Отац“, однос је успостављен и потврђен што укључује потврду другости. На тај начин одређени идентитет се успоставља као други, идентитет који је слободан да буде то што јесте. Бити други и бити слободан у онтолошком значењу, то јест у значењу бити слободан да будеш ти а не неко други или нешто друго – дотле досеже Тројична слобода.

Оно о чему је реч када је Тројична слобода у питању јесте слобода да се буде и да се буде други. Сачуваћемо за касније разговор о значају овога за људску слободу. Сада можемо само рећи да је ова врста слободе далеко важнија за човечанство него слобода избора, тј. морална слобода. На тренутак, хајде да се задржимо на запажању да је ова онтолошка слобода једина врста слободе која се може применити на Бога.

## Слобода и узрочност

Кападокијска идеја Тројичне узрочности наишла је на критику, пре свега, у вези са проблемом Тројичне слободе: ако је Отац узрок постојања Сина и Светог Духа, како су друга двојица слободни да постоје као личности? Један од критичара је то јасно изразио, ако је Отац узрок постојања Сина и Светог Духа, „тада Отац има врсту слободе коју Син и Дух не поседују. Син и Дух Свети не поседују слободу да конституишу своје постојање као заједницу. Они могу имати слободу да

потврде ово постојање заједнице, али не и да је конституишу на начин на који то Отац – као искључиви узрочни принцип – може да чини. Ако је слобода одређена личношћу Оца као слобода од датости, тада је слобода коју поседују Син и Дух квалитативно другачија, јер се они вечно сусрећу са датом Оца. Ако је слобода од датости обележје истинске личности, тада Син и Дух Свети нису личности у правом смислу те речи.<sup>13</sup> Други критичар је, такође, расправљао о томе да учинивши Оца узрочником постојања друге две Личности Свете Тројице, то неће само учинити „слободу Оца ... квалитативно (изворно подвлачење) другачијом од оне Сина и Духа“, већ ће такође „правити паралелу између космолошке слободе Оца vis-à-vis и створеног поретка као целине“.<sup>14</sup>

Ова критичка виђења добро илуструју проблем Тројичне слободе у својој онтолошкој садржини. Како можемо разумети став који смо раније бранили да Тројична слобода није морална већ онтолошка, тј. слобода да се буде и да се буде други, ако је другост Тројичних Личности „узрокована“ једном од њих, тј. Оцем? Нисмо ли дужни да или изоставимо целу идеју узрочности као некомпатибилну са идејом слободе или, ако је задржимо, да је једнако применимо на све три Личности Свете Тројице, чинећи сваку божанску Личност узроком личност(не) другости друге две Личности?<sup>15</sup>

Разлог зашто су Кападокијски оци увели идеју узрочности у Тројичну теологију је био, пре свега, да би очували слободу у пројави Тројичних личности. Како је Григорије Богослов тврдио, Тројични живот се не сме разумевати као природно преливање кратера; он се треба приписати личној слободи.<sup>16</sup> Једино ако се лично постојање дугује личности – а не неком безличном природном чиниоцу – оно може бити слободно. Стога, не можемо да изоставимо идеју узрочности у Тројичном животу без ризика да изгубимо слободу у Тројичном постојању. Тиме нам остају две алтернативе: а) Отац је тај који узрокује Тројичну другост, или б) Личности Свете Тројице узрокују једна другој личност.

Кападокијски оци су се јасно определили за веру да је само Отац узрок Тројичног постојања, друге две божанске Личности су дело „узрока“. Ово је постало познато као *монархија* Оца, у значењу да је

<sup>13</sup> А. Papanikolaou, *Being with God*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2006, стр. 150f.

<sup>14</sup> А. J. Torrance, *Persons in Communion*, Edinburg: T & T Clark, 1996, стр. 292, Cf. Papanikolaou, *Being with God*, стр. 203, n. 93.

<sup>15</sup> Предлог А. Папаниколауа, *Being with God*, стр. 151f.

<sup>16</sup> Григорије Богослов, *Theol. Or.*, 3,2 f: Оца сматрамо *Јединицом* (*monas*) из које произлазе друга двојица, јер желимо да избегнемо оно што „неки Грци философирајући (= Plato, *Тим.*, 41 D) усуђују се да кажу по питању првог и другог узрока, поредећи Бога са преливајућим (љубављу) кратером како не би увели нужно (*akousion*) рођење“.



Отац „извор“ (*pēgē*) или „начело“ (*archē*) Свете Тројице. Ово су учинили из разлога који се не могу игнорисати или превидети код било које одлуке коју доносимо око тога да ли можемо заменити веру да је Отац узрок Свете Тројице виђењем да све три божанске Личности узрокују једна другој лично постојање.

Како су расправе које се тичу Филиокве у раној Цркви показале, Источни богослови, почевши од Фотија и досежући спорове у тринаестом и четрнаестом столећу, расправљају да ако се Отац не разуме као *једини* узрок Тројичног постојања, монотеизам би се одмах урушио. Јер, на Истоку је Отац а не божанска суштина био гарант Божије једности. Расправа о Филиокве показала је персоналистички приступ монотеизму, који карактерише тријадолошку теологију грчких богослова. Два „узрока“ би значила два Бога. Једна суштина не би била довољна да заштити монотеизам у тријадолошкој теологији јер је један Бог, за грчко патристичко предање, као и за Библију, личност Оца.

Стога, сугестија да се сачува потпуна онтолошка слобода за све три Личности Свете Тројице, како бисмо могли да говоримо о три божанске Личности које узрокују постојање једна другој, би водио томе да би узрочност била или ирелевантна за питање једности Бога, у ком случају треба да тражимо божанско јединство у божанској суштини (или у некој врсти тријединства),<sup>17</sup> или, ако је релевантно, одвешће у тритеизам (три узрока једнако три „извора“ или „принципа“). Уводећи језик „узрока“ и примењујући га искључиво на Оца, Кападокијци нису учинили ништа више него што су парафразирали никејски израз *ek tou Patros*, препознајући у њему личност(т)но значење<sup>18</sup> и искључујући свако тумачење које би суштину учинило узроком Свете Тројице.

Навевши разлоге зашто се идеја „узрока“ не може применити једнако на све три Личности Свете Тројице – није случајно да је таква примена новина и да се никада није предлагала у богословском предању у прошлости – можемо сада размотрити приговоре који су дати поводом Тројичне слободе. Да ли су друге две Личности једнако слободне са Оцем онтолошки, уколико им је Отац „датост“ коју морају да прихвате? Сматрам да ови приговори потичу од погрешне претпоставке које су потпуно стране божанском бићу. Размотримо их.

Раније сам већ расправљао о томе да су датост и избор идеје које нису примењиве на Бога из следећих разлога:

---

<sup>17</sup> Израз који су користили Барт, А. Ј. Торенс и други.

<sup>18</sup> Посебну пажњу заслужује да су Оци Другог васељенског сабора у Цариграду 381. године изменили израз из Никејског симбола вере и протумачили га као „*ek tou Patros*“ уместо „*ek tēs ousias tou Patros*“ („Од Оца“ уместо „из суштине Очево“). На овај начин су разјаснили да је порекло Сина личност, а не суштина.

а) Датост и избор претпостављају неку врсту времена, тј. покрета од ранијег ка каснијем, како је Аристотел дефинисао време.<sup>19</sup> „Датост“ онтолошки претходи ономе коме је „дата“. Међутим, по питању Бога ни за шта се не може рећи да претходи или да је претходило. Датост подразумева време и не може се применити на Свету Тројицу. Узрочност у примеру Свете Тројице је безвремена и, из тог разлога, несхватљива у терминима датости. Будући „узрок“ Сину и Духу, Отац за њих не може бити „датост“.

б) Датост и избор претпостављају *индивидуалности*. Индивидуа, као противстављена личности, јесте ентитет установљен пре њеног односа са неким или нечим. Она прво постоји, а онда се односи. У примеру Бога, ниједна Личност Свете Тројице није установљена онтолошки пре њеног односа са другим двама Личностима, укључујући и Оца. Отуда, када говоримо о узрочности не смемо дозволити никакву претпоставку да Отац постоји као Отац пре свог односа са Сином (и Духом). Нема таквог ентитета као што је личност претходећа – и отуда дата – Сину и Духу, јер сам Отац постоји у и кроз свој однос (заједницу) са Њима.

Ако се ове основне истине узму у обзир, узрочност престаје да буде претња слободи. Јер заиста, где год су датост и индивидуалност, тамо нема слободе у апсолутном онтолошком значењу тог израза, пошто датост представља најозбиљнији изазов нечијој слободи. Ако би било која Личност Свете Тројице била представљена као датост, тј. као ентитет установљен пре те Личности и као њена „датост“, та Личност би аутоматски била суочена са изазовом њеној слободи.

Сада, ако се о Оцу не може говорити као о ентитету претходно установљеном – и тиме датом – Сину и Духу, како се за Њега може рећи да *узрокује* Њихово лично постојање? Може ли постојати узрок који није установљен као ентитет који претходи својој односу са оним чему је узрок? Ако покушамо да одговоримо на ово питање, из нашег искуства фрагментарног времена у коме ми као створења постојимо, одговор не може бити други до негативан: не постоји узрок који није установљен пре (хронолошки и логично) онога што узрокује. Ово искуствено постојање се уплиће, свесно или несвесно, са разумевањем оних који претпостављају да, будући да је узрок Сина и Духа, Отац прети њиховој слободи датом својој сопствене личности. Међутим, у бићу као што је Света Тројица, у коме не постоји ентитет који може бити установљен пре или независно од њиховог односа, нема датости која може да представља претњу слободи.

---

<sup>19</sup> Аристотел, *Физика*, IV 10–11, 218a 30ff.

Ако, стога, желимо да избегнемо антропоморфно схватање које би пренело наше фрагментарно постојање на Свету Тројицу, тада морамо тражити да разумемо узрочност као нешто што потпуно поштује услове Тројичног бића: узрок није установљен као лични ентитет који претходи ономе што узрокује, већ у и кроз свој однос са њим. У ком значењу, онда, постоје први, други и трећи у Светој Тројици? На који начин можемо оправдати употребу идеје узрока у Тројичном постојању?

Преимућство Оца као „првог“, Бога, јесте библијски израз са којим је хришћанска теологија морала да се служи од свог настанка. Тројична теологија је морала да поштује ово у развоју своје тријадологије. Отац мора увек да остане „већи“ од Сина (Јн. 14, 28) и Духа Светог без икаквог поткопавања њихове једнакости по питању божанске природе, хијерархијски ред је остајао једино по питању Личности. Да ли је то било произвољно или случајно?

Кападокијски оци су идеју узрочности увели превасходно у том контексту. Они су били потпуно јасни: једнакост природе, хијерархија Личности. Природа се не сме разликовати јер је она по дефиницији заједничка свим божанским Личностима, али Личности будући *idia*, такође по дефиницији, морају се разликовати не у својим природним могућностима, већ у својим ипостасно-личним. Ове друге су од почетка дефинисане онтолошки: Отац је нестворен (*agennētos*), Син је рођен (*gennētos*) и Дух Свети исходећи (*ekporeuton*). У овим онтолошким разликовањима има унутрашњег не само реда и хијерархије, већ такође и узрочности: онај који рађа узрокује рођење онога који је рођен итд; други своје постојање дугује првом. Најпре је иницирање рађања (*generating*) јер се оно логично не може ставити после оног што је рођено, мада не у смислу „датог“ ентитета, пошто је успостављено у односу са рођењем (и исхођењем) тих личности, већ само ради разликовања њихових ипостасних карактеристика (онај који рађа, рођени, исходећи).

Тројична хијерархија (први-други-трећи) стога се не треба схватити као ред индивидуа онтолошки успостављених у тај нарочити *taxis*,<sup>20</sup> већ као ред који је обухваћен у њиховим различитим личним карактеристикама: *agennētos*, *gennētos*, *ekporeutos*. Ове карактеристике не треба меша-

---

<sup>20</sup> Идеја *taxis*-а (поретка) у иманентној Тројици је суштинска за светоотачку теологију. Види: Јустин, *1 Айол.*, 13,3; Василије, *Пр. Ев.*, 3,1; 1,20; Григорије Богослов, *Беседа* 42,15; Григорије Ниски, *Да нису шри...* (PG 45, 133). Отуда је погрешно ограничавати поредак Тројичних Личности на икономијску Тројицу, како изгледа да В. Лоски и други чине. Тако, В. Лоски, *In the Image and Likeness of God*, стр.92f.; Т. Ф. Торранс, *Trinitarian Perspectives*, Edinburgh: T&T Clark, 1994, стр. 32; С. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, стр. 196f.

ти са Личностима као таквим; оне су карактеристике тих Личности, не и саме Личности које су као такве успостављене у односу једна према другој. Отуда, када кажемо да је Отац „први“ (и „узрок“), под тим не подразумевамо да је Он установљен као личност која је „датост“ другим двома Личностима, већ да у свези божанских односа, унутар којих себе установљује као личност, Он поседује ипостасну карактеристику (Онога који рађа) што га чини „првим“ (и „узроком“): Рођени потиче од нерођеног Родитеља (*ektou Patros* – Никео-цариградски символ вере), отуда редослед/поредак узрочности. На тај начин не постоји опасност од субординационизма<sup>21</sup> у овом виду хијерархије или *њоретика*, пошто све Личности Свете Тројице постоје у односу једна према другој, што је поредак који се подразумева у узрочности која се одвија унутар споне овог односа и односи се на њихове различите ипостасне карактеристике.<sup>22</sup>

## Тројична слобода и икономија

Аксиом, који је предложио Ранер и који су прихватили бројни теолози,<sup>23</sup> да је иманентна Света Тројица икономијска Света Тројица и обрнуто, покреће проблем Тројичне слободе на болан начин. Овај аксиом почива на логици да шта год да Света Тројица представља у икономији, то мора да одговара ономе што Света Тројица јесте у свом истинском вечном бићу, јер у противном би Бог у икономији подлегао онтолошкој промени која се не би могла применити на божанско биће. Након свега, аргумент би ишао, ми познајемо Бога само кроз икономијску Свету Тројицу, а ако се икономијска Света Тројица не би потпуно поклапала са иманентном, Бог нам онда не би давао своје истинско и потпуно учешће у нашем животу.

<sup>21</sup> О чему извесни теолози говоре у односу на кападокијску идеју узрочности у иманентној Тројици.

<sup>22</sup> Разликовање личности као такве и њених ипостасних (личних) особености (својстава) јесте пресудно не само у циљу разумевања узрочности у Светој Тројици, већ општено за тријадолошку теологију. Називајући Бога Оцем јесте име којим се открива Његова личност, док називајући Га „нерођеним“ или *agenētos* јесте име којим се не указује на Његову личност, већ на карактеристику те личности. Ово нијансирано разликовање Оци стално понављају у својим аргументима против аријанаца. Види, на пример, Атанасије, *Пр. Ар.*, 1,34 (не молимо се „нерођеном“, већ Оцу), Василије, *Пр. Ев.*, 1,5 (не крштавамо се у име нерођеног, већ у име Оца), Григорије Богослов, *Бесега* 31, 23, итд.

<sup>23</sup> К. Rahner, *The Trinity*, New York: Herder and Herder, 1997, стр. 22; J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, Minneapolis: Fortress Press, 1981; E. Jüngel, *God as the Mystery of the Word*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983; C. M. LaCugna, *God for Us*, New York: Harper One, 1991, et al.

Импликације овог аксиома на питање Тројичне слободе су изузетно важне. На пример, оне се јављају у својој оштрини када разматрамо исказе попут оног Паненберговог, који каже да се „откривење не може видети као страна (Божијем) бићу“, и морамо „непрестано повезивати Свету Тројицу у Божијој вечној суштини са историјским откривењем“.<sup>24</sup> Слична гледишта изражава Молтман<sup>25</sup> за кога је икономијска Света Тројица „ништа друго до вечна перихореза Оца, Сина и Светог Духа у њиховом даривању спасења“.<sup>26</sup> Ово води ка идеји Бога који вечно „пати“, јер ако је Бог истинска љубав, тада себедавање које обележава Свету Тројицу у историји не може бити произвољно изабрано дело, већ мора проистећи директно из Божије суштине.<sup>27</sup>

Ако се ова гледишта разматрају из угла Тројичне слободе, закључак би био да шта год да се догоди у икономији је логички детерминисано оним што Бог јесте у својој суштини и обрнуто. На тај начин, Бог не би био слободан да себе открива будући да је вечно у стању себе-откривања, а у откривању себе Он не може другачије до ли чинити то као друга Личност Свете Тројице која се превасходно дефинише као Божије вечно себе-откривење.<sup>28</sup> Слично разумевање се примењује и на Духа Светог који се, на основу августиноског предања, дефинише као Божија љубав: у виду Духа Бог открива себе у историји као љубав, и управо зато што Дух Свети открива Бога у историји на овај посебан начин, Дух је вечна љубав.

Таква гледишта нарушавају Тројичну слободу јер теже да поистовете деловање са Божијим бићем. Ово је тенденција карактеристична за западну теологију током њене историје.<sup>29</sup> Начин на који Бог дела не одговара начину на који Бог јесте у источном предању. Поистовећењем Личности Свете Тројице са одређеним начином делања (откривењем, љубављу итд.), Божије ипостасне карактеристике се везују за одређена деловања која на тај начин постају онтолошка. Управо како Син не може бити до онај који је рођен а Дух Свети који исходи, на исти начин Син је у свом ексклузивном ипостасном

---

<sup>24</sup> W. Pannenberg, *Systematic Theology*, I, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, стр. 328.

<sup>25</sup> Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 57–58.

<sup>26</sup> Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 157.

<sup>27</sup> Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 90 и 160.

<sup>28</sup> Уп. К. Бартов опис вечног живота Свете Тројице као вида Божијег себе-откривења унутар вечног Божијег бића. Уп. *Church Dogmatics*, I/ 1, London – New York: Continuum, 2010, стр. 349, 411, 439. Ранер такође говори о Сину као вечном Божијем себе-откривењу, уп. *The Trinity*, стр. 29.

<sup>29</sup> Изједначавање Божијег бића са Божијим деловањем је посебно карактеристично за средњовековну теологију. Види Gilson's, *L'esprit de la philosophie médiévale*, стр. 89, 94: „être, c'est agir et agir, c'est l'être“. Ово претрајава у савременим теологијама, попут оне Карла Барта, Р. В. Јенсена и др.

својству Божије себе-откривење а Дух Свети Божија љубав. Ово би значило да Отац и Син не могу бити љубав због постојања Духа,<sup>30</sup> а Дух не може открити Бога осим у виду Синовљевог помоћника. Грчки оци никада не би уздизали Божија деловања на ниво личних карактеристика, посматрајући све активности као заједничке свема трима Личностима Свете Тројице (јединство *opera ad intra*). Постоје одређене посебне активности које се приписују свакој Тројичној Личности у *икономији*, али оне не одговарају онтолошким карактеристикама сваке од Личности. Ова деловања *ad extra* Личности Свете Тројице слободно предузимају и чине, и тако нешто им није диктирано њиховим онтолошким „начином постојања“.

Иманентна Света Тројица је заиста икономијска Света Тројица, а икономијска Света Тројица је заиста иманентна Света Тројица, јер у супротном свет не би био у заједници са животом Тројединог Бога што је коначни циљ спасења понуђеног у Христу. Ово поистовећење две Свете Тројице одражава *екстазиички* карактер Бога, тј. Његову слободу да иде даље од себе, будући *екстазиичан* и унутар себе и изван себе. Но, начин на који досеже даље од себе јесте условљен посебним условима оних до којих жели да досегне (стварање и човечност), што су снисхођења ради њих самих, а не неком унутрашњом логичном или онтолошком нужношћу. Откривење, *кеносис*, патњу, смрт, итд. Бог *слободно* преузима ради нас, пре свега јер то нису Његова природна стања, будући Њему потпуно страна. Икономија пројављује Божију слободу пре свега показујући да је Бог слободан да постане оно што Он није, пре него оно што јесте у своме бићу. Пројектовањем онога што је Бог учинио ради нас у икономији на оно што Он вечно јесте у свом Тројичном бићу, ми имплицитно подривамо Његову слободу да постане оно што вечно није.

## Тројична слобода и људска слобода

Људи, као створења, јесу по дефиницији суочени са „датошћу“ (или бескрајним бројем „датости“). Њихова слобода се састоји у њиховој способности да изаберу међу овим „датостима“, што значи да

<sup>30</sup> Тако читамо у делу Р. В. Јенсена, *Systematic Theology*, I, Oxford: Oxford University Press, 2001, стр. 153, да „бинитарна“ (binetarian) онтологија води једној диадичкој (dyadic) борби у којој се слобода и личност не могу очувати, и да је Дух Свети тај који ослобађа Оца и Сина од сваког ограничења како би оба били и субјекат и објекат другоме. Бивајући љубав у Светој Тројици, Дух Свети ослобађа Оца и Сина да постану истинске личности један другоме, и на тај начин Он постаје божанска будућност „у коју ће све ствари на крају бити уведене“.



одлука (разматрање ако је тако прихватљивије) и избор јесу суштинске претпоставке да би се искусила људска слобода. То је оно што ми обично називамо слободна воља.

Тројична слобода, како смо овде размотрили, не почива на сличним претпоставкама. Бог по дефиницији није суочен ни са каквом „да-тошћу“, будући да је Он творац свега постојећег, и из тог разлога не можемо говорити о Њему као о некоме ко се „одлучује“ или „бира“, како то теолози често чине.<sup>31</sup> Ово се, такође, односи и на Свету Тројицу. Тројичне Личности не треба разумети као субјекте савести, пошто оне поседују једну вољу, ум итд. и *ad intra* и *ad extra*, следећи светоотачку мисао. О Тројичним односима се не може говорити појмовима датости, одлуке, избора итд. јер све што се тиче Свете Тројице, тиче се нествореног Бога који није ограничен условом времена,<sup>32</sup> условом који се егзистенцијално приписује датости, одлуци и избору.

Тројична слобода је, негативно говорећи, слобода од датости и, позитивно, способност да се буде други постојећи у односу јединства природе. Стога, у мери у којој јединство природе пружа истоветност и целовитост, о Тројичној слободи, као способности да се буде други, може се говорити као о слободи од истоветности. И у мери у којој другост пружа појединачност, о Тројичној слободи се може говорити као о слободи од сопства и индивидуалности. Како се ове особености односе према људској слободи?

Изгледа да се људи често задовољавају слободном вољом, тј. могућношћу да изаберу међу датим могућностима, а понекад се тиме праве важни.<sup>33</sup> Но, ипак дубоко у својим срцима наилазе на жеђ за нечим вишим. То је жеља да се буде слободан од датости, укључујући и датост *par excellence*, то јест Бога. Одбацивање Бога, било у виду Адамовог пада или савременог атеизма, јесте доказ чињеници да човек жели да буде слободан од датости. Божанска слобода је отуда врста слободе ка којој људски род тежи.

---

<sup>31</sup> Већ смо размотрили разлог зашто се језик избора не може примењивати на Тројичну слободу. Разумевање Божије слободе у појмовима одлуке налази се код многих савремених теолога, укључујући Барта, Лингела и друге. Ово би, такође, било тешко прихватити, посебно ако се представља у вези са идејом избора као у Бартовом примеру. Одлука претпоставља чин размишљања и коначно опредељивање за одређену могућност. Истоветна импликација такође се налази у идеји избора: неко или нешто се „одбацује“. Ово може нарушити божанску слободу кроз претпоставку метафизичке „датости“ која противстави Богу.

<sup>32</sup> Није случајно да Барт, Јенсон и други, који користе идеју избора, одлуке, деловања, итд. у вези са иманентном Светом Тројицом, на крају су приморани да некако уведу време у Божије Тројично постојање.

<sup>33</sup> Обично се превиђа да и животиње такође поседују такву врсту слободе.

На другом нивоу, људи су жедни Тројичне слободе, јер свако од нас тежи да обезбеди своју појединачност и другачијост суочавајући се са истоветношћу природних закона (нарочито пропадљивошћу и смрћу) или са различитим видовима једнообразности у свом друштвеном животу. Историја човечанства у својој целокупности јесте борба да се помири једно и мноштво, да се буде један и многи истовремено. То је борба да се задобије Тројична слобода у људском животу.

Овај рад превазилази расправа да ли или како Тројична слобода може такође постати реалност за човека. Ово, свакако, а можда само ово, чини суштину хришћанског Јеванђеља и сврху Цркве. Оно што се овде може рећи као закључак јесте да Тројична слобода и људска слобода нису две врсте слободе, како то на први поглед изгледа. Ако људска слобода жели да постане истинска слобода, она то може само ако се уподоби слободи Тројичног живота.

Циљ божанске икономије је, пре свега, да људски род одведе, а кроз њега и целокупну творевину „из ропства пропадљивости у слободу славе деце Божије“ (Рим. 8, 21) кроз наше „синовство“ (Рим. 8, 23), тј. наше прихватање, благодаћу у Духу Светом, до самог живота и слободе Тројичног Бога.

\* \* \*

**Изворник:**

John Zizioulas, „Trinitarian Freedom: Is God Free in Trinitarian Life?“, у Maspero, G., Wozniak, R. J. (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, London : T & T Clark, 2012, стр. 193–207.

Превод са енглеској:  
Андријана Младеновић

Примљено: 9. 5. 2016.  
Одобрено: 28. 11. 2016.