

Жил Емери

Универзитет у Фрибургу

Богословски факултет

Фрибург

gilles.emery@unifr.ch

## Тројица, Христос и човек – теологија и метафизика личности\*

*Сажетак:* Поред важног наслеђа античке културе (грчке и латинске), разрада тринитарног и христолошког догмата проузроковала је развој значења „личности“. Тринитарно учење васељенских сабора разумело је личност (persona) или ипостас (ὕποστασις) као реалност која има посебну и својствену егзистенцију или постојање (subsistentia), са једном онтолошким тежином. Христолошки догмат је показао да се личност разликује од природе: личност је субјект, тј. конкретна реалност која постоји [subsister] (quod est). На латинском Западу, Тома Аквински (†1274) је дефинисао личност кроз три елемента: постојање (subsistentia: егзистенција по себи), индивидуалност (individuum: дистинкција) и разумна природа (rationabilis natura: природа обдарена интелигенцијом и слободом, дакле и могућношћу да се дела слободно по себи). Ово даје једно заједничко значење „личности“ које се користи по аналогији за божанске личности, анђеле и људе. Али ако се, пратећи модерну концепцију, личност ексклузивно дефинише према својим психолошким или моралним цртама („самосвест“, мисаона активност, слобода), онда се људска личност не може се схватити у континуитету са тринитарним и христолошким догматом. Велика предност метафизичког приступа Томе Аквинског је та што нуди повезано схватање Бога, Христа и човека, у директном контакту са екслисијалним изразима вере у Христа и Тројицу.

*Кључне речи:* личност, тројични догмат, христолошки догмат, човек, индивидуалност, постојање, интелигенција, слобода

„Личност“ се налази у срцу хришћанске исповести вере (credo). Хришћанска вера исповеда три божанске „личности“ које су један Бог, прославља Христа Исуса као „једну личност у две природе“ и препознаје људско биће као „личност“ створену према икони Божијој. Појам „личности“ тако омогућава хришћанима да одговоре на следећа три присно повезана фун-

\* Овај рад добили смо залагањем аутора и преводиоца, и на основу уговора потписаног са издавачем. Текст је првобитно публикован у следећем зборнику: F.-X. Puttallaz, B.-N. Schumacher (уред.), *L'Humain et la personne*, Cerf, Paris 2008, под следећим насловом: Emery Gilles, „La Trinité, le Christ et l'homme: Théologie et métaphysique de la personne“, в. тамо, 175–193.

даментална питања: ко је Бог? ко је Христос Исус? ко је човек? Историја хришћанске мисли показује да развој теолошког појма личности води порекло од спорова у вези са Тројицом и Христом Исусом. Антропологија је од својих почетака била у блиској вези са овим разматрањем, али разраду појма личност у хришћанству започели су учење о Тројици и христологија. Из тог разлога се, са теолошког гледишта, не може адекватно разумети шта је „личност“ ако се не посматра у светлости тројичног и христолошког догмата. Из те перспективе гледано, предлажемо да размотримо схватање личности које је постепено развијано у хришћанству и прихваћено у догматским дефиницијама Цркве<sup>1</sup>. Сазревање хришћанског појма личности ставља на видело његову онтолошку димензију и његову метафизичку дубину. Објаснићемо то укратко са Томом Аквинским који је направио његову синтезу са референтном вредношћу.

### Тројични догмат

На хришћанском Западу реч и појам „личност“ су се наметнули како би се одговорило тадашњим хетеродоксним струјама које можемо подвести под име „унитарног монархијанизма“ („модализма“, „савелијанизма“). Ове струје су одбацивале стварно разликовање Оца, Сина и Светога Духа у Богу. Хришћанској ортодоксији су приговарали да исповеда два или три бога. Препознавали су имена Отац, Син и Свети Дух о којима говори Библија, али су ту видели само начине јављања једног и истог Бога – тројичног у својим јављањима: Бог би био само монада у сáмом себи, на такав начин да Христос не би био друго до Отац<sup>2</sup>. С друге стране, за хришћанску веру, Син који је рођен од Оца није поистовећен са Њим него се од Њега стварно разликује „по броју“<sup>3</sup>. У циљу да изрази ту стварну другост Оца, Сина и Светога Духа (*alius, alius, alius*) Тертулијан је на почетак III века развио систематску употребу речи *persona*: Отац и Син се разликују „као личности, а не по супстанци (*personae, non substantiae*)“; будући да је та супстанца јединствена<sup>4</sup>. Реч „личност“ од тада означава шта је тројично у Богу, док „супстанција“ означава шта је једно у Богу.

<sup>1</sup> Легитимност и основаност једног таквог приступа видети код J. Ratzinger, „Zum Personverständnis in der Theologie“, у исти, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag 3. издање, Munich 1977, стр. 201–219.

<sup>2</sup> Видети J. Wolinski, „De l'économie à la 'théologie' (III<sup>e</sup> siècle)“, у B. Sesboué, *Histoire des dogmes*, t. I, *Le Dieu du salut*, Desclée, Paris 1994, стр. 177–233, 179–181.

<sup>3</sup> Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* 128, 4. издање P. Bobichon, Academic Press, Fribourg 2003, стр. 530–531.

<sup>4</sup> Tertullien, *Adversus praxean* 12, 6–7 (*Corpus christianorum, series latina*, vol. II), Brepols, Turnhout 1954, стр. 1173.

Тертулијан и други хришћански аутори могли су да се ослоне на смисао који је реч *persona* имала у класичној латинској култури (са социјалном, књижевном, позоришном и правном нотом), на грчки појам πρόσωπον (честа у грчкој Библији, та реч одговара латинском *persona*, са неколико незнатних разлика), исто тако на смисао који произлази из егзегезе која је покушавала да идентификује „личност која говори“ у неким библијским текстовима („просополошка“ егзегеза<sup>5</sup>). У сваком случају, почев од првих нацрта тринитарне теологије, говорити о „личности“ значи говорити о бићу које стварно постоји у себи, о стварности која служи као основа објављивању другоме, о основу онога што се пројављује у делању и у односу. Исказ о „три божанске личности“ прецизно је усмерен како би се, против унитарног монархијанизма, поткрепило то да је Бог у сâмом себи онакав каквим се јавља у свом откривењском делању: наиме, трилично „устројство“ које се јавља у историји спасења постоји, у својој основи, у сâмој Божијој стварности. Дакле, рећи да је Син Божији једна „личност“ значи потврдити да он има егзистенцију или својствено постојање\* у сâмом себи.

Слична намера покреће развој тринитарног појма ипостаси на Истоку. Ориген уводи новину систематизујући тринитарну употребу овог појма: „Постоје три ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις: три постојеће стварности): Отац, Син и Свети Дух“<sup>6</sup>. Овде је контекст, још увек, супротстављање унитарном монархијанизму (као и гнози). Говорити о божанским „ипостасима“ у множини значи најснажније исповедати да имена Отац, Син и Свети Дух не упућују само на умне појмове или на спољашње појаве. Будући да су један Бог на основу своје суштине (οὐσία), Они које ова имена означавају разликују се по својој властитој индивидуалној егзистенцији (ὑπόστασις<sup>7</sup>). Овде нећемо улазити у патристичку дебату проистеклу услед употребе термина ὑπόστασις, већ треба сагледати онтолошку ноту „конкретне стварности“, својствене егзистенције и постојања коју овај појам наглашава. Ипостас, која етимолошки води до „оног што стабилно подржава одоздо“, налази се у области бивствовања.

<sup>5</sup> Видети В. Meunier, „Persona’ en latin classique et ‘Persona’ chez Tertullien“, у исти, *La personne et christianisme ancien*, Éd. du Cerf, Paris 2006, стр. 23–44; А. Milano, *Persona in teologia*, Éd. Dehoniane, Rome 1996, 61–90.

\* Ипостас – *прим. прев.* речи „постојати“ и „постојање“, као и речи изведене из њих, јесу преводи француских термина „subsister“ и „subsistence“, а које су превод латинских „subsistere“ и „subsistentia“ – *Примедба преводуоца у говору са аутором.*

<sup>6</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean II*, § 75, Éd. du Cerf, coll. „Sources chrétiennes“, 120, Paris 1966, стр. 254.

<sup>7</sup> Видети В. Meunier, „Hupostasis’ dans la littérature chrétienne jusqu’au IVe siècle“, у *La Personne et le Christianisme ancie*, стр. 171–178; J. Wolinski, „L’économie à la ‘théologie’“, стр. 221–223.

Са једне стране, развој тринитарног разматрања донео је продубљивање философског схватања појма „ипостаси“, и то у смеру индивидуе унутар истог степена бивствовања: ипостас означава оно што јесте и оно што индивидуално постоји по себи<sup>8</sup>. Учење о Тројици овде наглашава превасходну вредност индивидуалне егзистенције и појединачну стварност која постоји по себи. Са друге стране, још под окриљем учења о Тројици, приближавање грчке „ипостаси“ и латинске „персоне“ помогло је да се ојача схватање латинске *persona* у својој тежини постојеће стварности обдарене једним својственим начином егзистирања: наиме, личност се не карактерише само својом активношћу или односним способностима, већ такође, што је и темељније, својом егзистенцијом у себи и по себи. Укратко, на хришћанском Истоку, једначење „персоне“ и „ипостаси“ у учењу о Тројици дефинитивно се потврдило као остварено у тренутку кад је осигурано да „личност“ (πρόσωπον) не означава само спољашњи начин појављивања или изгледа – јер би то дозволило да се сакрије модалистичко или савелијанско гледиште о Светој Тројици – већ да „личност“ означава реално одвојено постојање.

На спекулативном нивоу, сазревање проницејског учења о Тројици у другој половини IV века донело је најмање два одлучујућа елемента за схватање личности. Први елемент јесте чисто одвајање између ипостаси (или личности), са једне стране, и природе (φύσις) која је у вези са суштином (οὐσία) и моћи (δύναμις), са друге стране. Док је божанска природа недељиво једна у сâмој себи и у делању, ипостаси или личности које постоје стварно су различите. Ту је реч о захтеву хришћанског монотеизма. Ово имплицира да личност укључује природу, али означава „нешто више“ од природе. Овоме ћемо се вратити мало касније. Други елемент се надовезује на први: личности или ипостаси од исте суштине и од исте моћи разликују се на основу индивидуалних особина које су искључива „својства“. У божанској Тројици, ова својства спадају у ред односа, тј. у ред једног „начина бивствовања“ који се заснива на односу са другим: очинство, синовство, исхођење.

Код светог Василија Кесаријског († 379), који је дао прву систематску разраду тога, проналазак „односног начина бивствовања“ божанске личности јесте у вези са једном анализом богословске терминологије. Ова разрада има за циљ да покаже да, за Сина, „не бити Отац“ (овде је то на односном плану) не повлачи никакву разлику у супстанцији у односу на Оца. „Бити Син“ не имплицира да Син има неку другу супстанцу од Оца, већ имплицира само разлику у односном својству или ипостаси<sup>9</sup>. Укратко: личност-ипостас је супстанцијална индивидуа која постоји различито; њена

<sup>8</sup> Jean Damascène, *Dialectica* 42 [43], у *Patrologia graeca*, Migne, vol. 94, col. 612.

<sup>9</sup> Видети В. Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité*, Desclée, Paris 1998; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy: An approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, стр. 187–221, 244–253 и 344–363.

разлика произилази од индивидуализирајућих особина које, у случају Свете Тројице, припадају реду односа порекла. Учење вере је јасно формулисано на Другом цариградском сабору који, године 553, исповеда „једну природу (φύσις, *natura*) или супстанцију (οὐσία, *substantia*) Оца, Сина и Духа Светога, [...] једно божанство обожавано у три ипостаси (ὑποστάσεις, *subsistentiae*) или три личности (πρόσωπα, *personae*)<sup>10</sup>“.

### Христолошки догмат

У историји патристичке мисли, богословско учење о личности Христа имало је користи од разјашњења пренетих из учења о Тројици, и посебно је подвлачило јединство личности. Од II века, католичанско православље [l'orthodoxie catholique] одликовало се прихватањем једног субјекта који је Христос у своме двојном стању, божанском и човечанском. Богослови који инсистирају на триличности Бога у исто време наглашавају јединство личности Христа<sup>11</sup>. Истинити Бог и истинити човек, Христос Исус је „један и исти (*unus et idem*)<sup>12</sup>“. Формула „један и исти“, истинити лајтмотив патристичког богословља, поново се нашла на почетку, у средини, потом и на крају чувене христолошке дефиниције Халкидонског сабора из 451<sup>13</sup>: технички појмови управо ће имати задатак да објасне ту основну формулу. Дакле ови технички термини с разлогом су „личност“ (πρόσωπον, *persona*) и „ипостас“ (ὑπόστασις). Према учењу о Тројици, христолошки догмат такође прецизира да се личност (или ипостас) разликује од природе. Христос Исус је „једна личност или ипостас“ која постоји „у две природе“: божанској природи коју Он има по идентитету од вечности, и човечанској природи сложеној „од словесне душе и тела<sup>14</sup>“ коју је узео у оваплоћењу.

Ова употреба речи „личност“ (*persona*) да се опише шта је „једно“ у Христу појављује се бар од Тертулијана: „Ми видимо две супстанције у једној личности, две супстанције које нису измешане него придружене“ (две „супстанције“ овде су Бог и човек, „личност“ је Исус<sup>15</sup>). Међутим, смисао

<sup>10</sup> *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, tome II-1: *De Nicée I à Latran V*, éd. G. Alberigo, Éd. du Cerf, Paris 1994, стр. 254–255.

<sup>11</sup> Видети В. Е. Daley, „The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology: an Argument for Parallel Development“, у D. V. Twomey и L. Ayres, *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*, Four Courts Press, Dublin 2007, стр. 9–36.

<sup>12</sup> Видети на пример Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III, 16, 2; III, 16, 8; III, 17, 4; Éd. du Cerf, Paris 1974, coll. „Sources chrétiennes“, 221, стр. 290–294, 320, 338.

<sup>13</sup> *Les conciles œcuméniques*, стр. 198–199.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Tertullien, *Adversus Praxean* 27, 11, стр. 1199; пратимо превод са објашњењима од В. Meunier, „Personae chez Tertullien“, стр. 41–43.

речи „личност“ у изразу вере у Христа не достиже своју зрелост до V века, до расправа поводом супростављања несторијанизму (који је, према противницима, имао тенденцију да раздвоји људски од божанског субјекта у Христу: „две личности“) и против монофизитизма (који је, обрнуто, имао тенденцију да усиса човештво у божанство после оваплоћења: „једна природа“). *Томос Флавијану* од светог папе Лава Великог, из године 449, драгоцено је сведочанство у овој области. „Личност“ (*persona*) Христова, Син Божији, овде није схваћена као плод или резултат оваплоћења, већ је више субјект оваплоћења: описати Христа као „личност“, значи именовати Онога који је рођен [engendré] од вечности од Оца и који је рођен [né] од Дјеве Марије у времену. Ова једина личност Сина оваплоћеног је субјект како човечанских својстава тако и божанских својстава. Ово значи да се, у Христу, јединство човечанске природе и божанске природе образује у дубини личности (*unitas personae in utraque natura*): такав је метафизички темељ који дозвољава да се припише временско рођење и страдање сâмог Сина Божијег. На ово одређење ваља обратити дужну пажњу: сједињење Сина Божијег и људске природе коју прима не образује се у природама, јер оне остају одвојене и свака чува своја својства, већ се сједињење образује у личности која је начело јединства и субјект божанских и човечанских својстава. Та „личност“ није само логички субјект коме се приписују божанска и човечанска делања, већ, још темељније, она им је метафизички субјект. Позносколастичким речима, објасниће се да „личност“ означава основу\*, тј. конкретну индивидуалну стварност која постоји (*quod est*), док природа означава оно по чему или оно у чему та основа постоји (*quo est*<sup>16</sup>). Наспрам изазова јереси, ово разликовање између личности и природе се поставља како би се тачно изразило шта јесте Христос Исус. Другачије речено, природа (*natura*) нема независно постојање: то је једна суштина, начело, а не субјект или ипостас; природа не постоји до у конкретном субјекту и не постоји стварно изван конкретног субјекта који је „један и исти“. Што се тиче личности (*persona*), она се не ограничава на спољашњу пројаву: личност је јединствена индивидуа, својствени субјект, не само у поретку појављивања него и у поретку сâмог бивствовања које се изражава у делању.

Са стране грчке теологије, јединство Христа се потврђује на повлашћен начин помоћу схватања ипостаси: „једна ипостас у две природе“. Наспрам несторијанизма и монофизитизма, ова формула изражава у чему се састоји јединство Христа („ипостас“) и у чему борави двојност („природе“). Ова формула, у вези са тринитарним појашњењима која су јој претходила, има

\* На латинском језику: *suppositum* – њрим. њрев.

<sup>16</sup> М.-J. Nicolas, „La doctrine christologique de saint Léon le Grand“, *Revue thomiste* 51 (1951), стр. 609–660.

онтолошку вредност: „ипостас“ Христова, начело јединства, означава основну стварност која је испод свих личних делања. Ова основа допушта да се објасни да је Дјева Марија „Мајка Божија“<sup>17</sup>. На крају тог процеса догматског објашњавања, Други цариградски сабор, из 553, може да потврди да је Христос једна и иста ипостас (ὕπόστασις, *subsistentia* у конкретном смислу), тј. једна личност (πρόσωπον, *persona*) која се ујединила са људском природом „по ипостаси“ (καθ' ὑπόστασιν, *secundum subsistentiam*: ова формула долази од светог Кирила Александријског против Несторија). Метафизичка постојаност личности овде је исто тако добро утемељена као и разлика између личности и природе, до те мере да Други цариградски сабор свечано потврђује да је „Онај који је разапет у телу“ управо „један од Свете Тројице“<sup>18</sup>: субјект Страдања је божанска Личност Сина, који не страда божанском природом која је нестрадална, већ човечанском коју је примио.

Када, од IV века, хришћански аутори говоре о одвојеним људским „ипостасима“ које деле једну заједничку природу, то је најчешће ради тога да се покуша објаснити, на начин да се пронађе погодан аргумент, на који начин се може прихватити више ипостаси у Тројичном Богу без штете по једну божанску природу. Хришћанско схватање људске ипостаси (људске личности) се развило под окриљем учења о Тројици, где је нагласак стављен на властиту егзистенцију и на индивидуу једне природе коју поседују друге различите индивидуе<sup>19</sup>. Потом, када ови богослови покушавају да покажу да је Христос једна личност или једна ипостас у две природе, они често прибегавају поређењу са људским бићем састављеним од душе и тела. Ово класично поређење је добро изражено у веровању [*credo*] *Quicumque* (псеудо-атанасијевском) које је дубоко означило средњевековни Запад: „Исто као што су словесна душа и тело један човек (*unus est homo*), тако су Бог и човек један Христос (*unus est Christus*)“<sup>20</sup>. Иако ниједна аналогија не може адекватно да изрази ипостасно јединство Бога и човека у Христу, највећи богослови ће проценити да „у области целе творевини, ништа није тако слично том јединству као јединство душе и тела“<sup>21</sup>. Под овим и другим аспектима, учење о личности Христовој се развијало у једном непрекидном колебању са схватањем људске личности, где се нагласак посебно ставља на *јединство* личности Христове која потврђује јединство „по синтези“

<sup>17</sup> J. Galot, *Dieu en trois personnes*, Parole et Silence, Saint-Maur 1999, стр. 128–131.

<sup>18</sup> *Les conciles œcuméniques*, стр. 254–263.

<sup>19</sup> В. Meunier, „Bilan sur ‘Hypostasis’“, у *La Personne et le Christianisme ancien*, 235–242; за оно што следи и за библиографске референце, такође погледати стр. 209–214.

<sup>20</sup> *Enchiridion symbolorum*, éd. H. Denzinger, 36e éd., Herder, Fribourg-en-Brisgau 1971, n° 76, стр. 42.

<sup>21</sup> Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, књига IV, поглавље XLI, éd. C. Pera, Marietti, Turin-Rome 1961, стр. 331.

(Други цариградски сабор). Као што ће објаснити Тома Аквински, личност Христова је у потпуности проста „према ономе што она јесте у себи“, али она је сложена (*composita*) као она која постоји у две природе, у мери у којој је овде „један постојећи, али двоструки разлог (*ratio*) да постоји<sup>22</sup>“. Схватање јединства људске личности (душа и тело, једна супстанција, човек је један) развило се као блиско христологији (Бог и човек, постојећи у две природе, Христос је један).

Ова онтолошка перспектива не умањује кључни значај психолошких црта и делатности које карактеризују личност. Заиста, метафизика о Тројици и христолошка онтологија су постепено подстицали вредновања ових аспеката помоћу којих се може посматрати објашњење, на пример, на Трећем цариградском сабору из 680–681. Овај сабор исповеда потпуну постојаност Христове људске воље и људског делања. Христова људска воља није обузета од стране божанске воље; Христова људска делатност се не меша са Његовом божанском делатношћу: Христос има две воље и две делатности стварно различите, баш као што постоји у две природе стварно уједињене неизмешано и неодвојиво. Ово саборско учење имплицира да, ако воља и делање припадају личности (схоластика би рекла: начело *quod*), то је на основу природе (схоластика би рекла: начело *quo*) у којој та личност постоји. Документ којим је Трећи цариградски сабор послао резултате цару Константину IV, из 681, јасно показује да је вера у Христа водила [ка томе] да смести слободно делање у срце разумевања људског бића. Да би указао част пуном интегритету људскости оваплоћеног Сина, овај документ потврђује егзистенцију „природне воље“ и „природну активност“ те људскости, „да не би свели на ништавило оно што је главно у икономији нашег спасења“. Према хришћанској вери, дакле, спасење је проузроковано слободним заједничким делањем људскости Христове и Његове божанске природе. Цариград III продужава: „Дакле ништа друго не чини савршенство човечанске супстанције до суштинска воља (θέλημα) којом је сила слободне воље (αὐτεξουσίότης) усађена дубоко у нас<sup>23</sup>“. Смештена на чврсту метафизику личности-ипостаси, христологија тако ставља вољу и слободу делања у срце хришћанског схватања људског бића. То схватање, које уводи употребу једне философске појмовности, изазвано је једним чисто богословским мотивом: „оно што је главно у икономији нашег спасења“.

Треба нагласити да ће ова слободна власт над делањем, истакнута христолошким догматом, од тада послужити да се прецизно опише „икона Бо-

<sup>22</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* III, q. 2, a. 4, Editiones Paulinae, Cinisello Balsamo 1988, стр. 1875.

<sup>23</sup> F. X. Murphy и P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, Éd. de l'Orante, Paris 1974, стр. 321.



жија“ (*imago Dei*) која је у људском бићу, како је објашњава, на пример, Тома Аквински: „Човек је створен по икони Божијој, што означава да је обдарен интелигенцијом, слободном вољом и моћи да дела по себи (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). [...] Човек је начело својих дела зато што има слободу воље и власт над својим делима<sup>24</sup>“. Овај аспект (интелигенција и слобода) ће бити укључен у дефиницију личности.

Укратко, под утицајем тринитарне и христолошке вере, и из разлога захтева једног кохерентног представљања хришћанског учења (Бог, Христос, човек), хришћанско богословље је постепено доведено до схватања личности означене својственим постојањем, индивидуалношћу, јединством и тоталитетом, као и интелигенцијом и вољом које се пројављују у слободном делању.

### Личност: индивидуалност, постојање, интелигенција и слобода

Управо то јесте наслеђе које Тома Аквински настоји да изнесе када излаже Боечијеву дефиницију личности: личност је „индивидуална супстанција словесне природе“ (*naturae rationabilis individua substantia*). Говорити о „индивидуу“, на логичком нивоу, означава аналогију која не може да се припише мноштву, и, на метафизичком плану који јој је темељ, „што није од природе [такво] да буде примљено у другоме<sup>25</sup>“, тј. стварна једнина у својој одвојености и својој недељивости. Ни близу да супростави индивидуу личности, Тома Аквински смешта индивидуу (*individuum*) у своју дефиницију личности како би означио „начин индивидуалног постојања“ стварне једнине<sup>26</sup>. Дакле „индивидуа“ налази своје највише остварење у „супстанцијама“ (првим супстанцијама, основама, ипостасима) чији „посебан начин егзистирања“ (*specialis modus existendi*) јесте постојање по себи и у себи<sup>27</sup>: највиши степен начина индивидуалног постојања јесте „постојање“ (*subsistentia*) које припада „индивидуалној супстанцији“. Та „индивидуална

<sup>24</sup> Thomas d’Aquin, *Summa theologiae* II, prologus, стр. 555. Овај пролог ближе одређује аспект под којим богословље морала проучава људско биће.

<sup>25</sup> Thomas d’Aquin, *Super librum De causis expositio*, prop. 9 éd. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002, стр. 65 : „quod non est natum recipi in alio.“

<sup>26</sup> Thomas d’Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5, éd. P. M. Pession, y S. Thomae d’Aquinatis *Quaestiones disputatae*, vol. II, éd. P. Bazzi et alii, Marietti, Turin-Rome 1965, стр. 228: „individualem modum essendi.“

<sup>27</sup> Thomas d’Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6. Видети L. Dewan, „The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas“, *The Thomist* 63 (1999), стр. 403–24; C. de Belloy, „Personne divine, personne humaine selon Thomas d’Aquin“, *Les Études philosophiques*, 2007, avril, n. 2, стр. 163–181.

супстанција“ такође означава ону постојећу јединину која егзистира по себи и у себи на један несводив начин, као једну потпуност, „основу“, „ипостас“ која испољава чин егзистирања сâм по себи. Ако је личност проглашена да означава „оно што је достојније“ или „оно што је савршеније<sup>28</sup>“, то не значи само у смислу њених способности интелигенције и слободне воље, већ такође (и најпре) у смислу свог начина егзистирања по себи. Личност је начело јединства онога што постоји у њој и по њој. Овде опет проналазимо метафизичке одлике постојања, разлике, индивидуалности, тоталитета и јединства који су означили тринитарну и христолошку разраду појма по питању „личности“ и „ипостаси“.

Што се тиче „словесне природе“, она означава суштину бића обдарених интелигенцијом и слободом. Ово имплицира у људском бићу једно начело активности дефинисано према циљу, динамизме, активне и пасивне моћи. Та „словесна природа“, начело делања, пројављује се преко слободног делања. Она се развија и чини познатом преко слободног управљања својим делањима (воља као слобода) која проналази свој корен у интелигенцији: начин интелектуалног и слободног делања омогућава откриће духовне природе која карактерише личност<sup>29</sup>. Овде поново проналазимо динамично и односно антрополошко продубљивање горе забележено у христолошкој дефиницији Цариграда III. Ово води ка познању људске личности као метафизичког и супстанцијалног савршенства које се развија по поретку делања у психолошким и моралним вредностима<sup>30</sup>. Посматрајмо као закључак то да „личност означава нешто друго од природе<sup>31</sup>“. Дефинисана као индивидуална супстанција, личност „додаје“ природи: 1. елементе који индивидуализују ту природу и који јој дају јединину; 2. достојанство да постоји по себи и у себи (постојање).

Ово схватање личности нуди *аналошки појам* који се примењује, различито, на Бога Тројицу, на анђеле и на људе. Овај аналошки сноп задобија одлучујућу важност за богословље, у мери у којој чува блискост људске личности са божанском личношћу. На овој основи, уколико је аналошка сродност прихваћена, треба запазити разлике с обзиром на оно што доводи до индивидуације и постојања. Људска личност је индивидуализована јединством *ѡе* душе и *ѡої* тела, тј. *ѡом* душом утолико колико је примљена у *ѡу* материју и индивидуализована њом (томистичка теза индивидуације

<sup>28</sup> Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 3, стр. 230. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, стр. 152.

<sup>29</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, стр. 149–150.

<sup>30</sup> Видети J. Martsin, *Œuvres complètes*, vol. IV, Fribourg-Paris, Éditions universitaires-Éditions Saint-Paul, 1983, стр. 679–681.

<sup>31</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* III, q. 2, a. 2, стр. 1873. Видети V. Leroy, „L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin“, *Revue Thomiste* 74 (1974), стр. 205–243

телесних бића материјом), на тај начин да се не супростављају једно другоме већ су у супстанцијалном тоталитету. Другачије речено, супстанцијално јединство душе и тела чини људску личност као такву. „То што чини да је спој душе и тела човек (*homo*) није нека стварност ван душе, тела и њиховог јединства<sup>32</sup>“. Начин да се бивствује по себи, својствен супстанцији, утврђује темељ и омогућава начин деловања по себи следствено коме људска личност актуализује своје природне могућности својим активним и прихваћеним усмерењем ка циљу (испуњење себе у духовном науму који се остварује слободним делањем), у коме се на крају пројављује та личност. Људска личност је једно „у себи“ које по природи живи у односу. Што се тиче божанске Тројице, „индивидуализирајући“ елемент се налази у односима порекла, на тај начин да је божанска Личност сâм личносни однос уколико тај однос преузима начин егзистирања индивидуалне супстанције: то је „постојећи однос<sup>33</sup>“. Ово заснивање личности на сâмом односу налази се у искључивој повластици божанске Тројице, јер само у Богу однос „постоји“. У човечанском бићу, овај односни аспект није метафизичко начело на коме је установљена личност, али он се уплиће, са једном онтолошком тежином (као акциденција, следствено томистичкој мисли), у односу према Богу и у сложеном сплету односа имплицираних природом и делањем који означава личност као такву (испуњавање „иконе Божије“).

Са богословског гледишта, огромна предност овог приближавања личности је да понуди једно јединствено поимање Бога, Христа и човека, у директној вези са еклисијалним изразима вере у Тројицу и вере у Христа. Ако је тачно да се „тајна човека не може истински објаснити до у тајни оваплоћене Речи“ (Ватикан II, конституција *Gaudium et spes* 22, 1), онда се хришћанско схватање људске личности не може одвојити од верујућег поимања личности Христове, и наравно тринитарне Личности. Показујући дубину личности, тј. властито постојање бића обдареног способностима интелигенције и воље, овај аналошки приступ разјашњава и позив људске личности створене „по икони Божијој“: тај позив је сједињење са Богом, по икони Христовог људског делања. Хришћанска антропологија прима своју последњу светлост од Личности Христове, „једног од Тројице“.

Опет са богословске тачке гледишта, јаз који се постепено продубљивао између модерног схватања субјекта, са једне стране, и тринитарног и христолошког догмата, са друге, остаје делимично жив проблем: искрено речено, проблем тежак за превазилажење ако се не препозна постојање које

<sup>32</sup> Thomas d'Aquin, *Scriptum Super Sententiis* III, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5, éd. M.-F. Moos, Lethielleux, Paris 1933, стр. 231.

<sup>33</sup> Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 4, стр. 232–233. Видети *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, стр. 153–154.

карактерише личност као супстанцију, као и метафизичку разлику између личности и природе. Наиме, хришћански монотеизам држи да су, у Богу Тројици, три Личности један ум и једна воља, једна иста слобода, која врши јединствено деловање, баш као што су једна идентична суштина: један Бог. Дакле, ако се личност дефинише умним активностима (самосвест), или ако се личност суштински карактерише слободним располагањем собом (слобода), или ако се личност још дефинише одговорношћу, то јест способношћу да образује науме делања, како препознати „три личности“ у Богу? Овај израз би означавао три ума, три слободе, три центра духовног живота, укратко: три бога (тритеизам). Далеко од измишљене или површинске, ова потешкоћа се живо осећала код хришћанских теолога, некада на драматичан начин (напуштање тринитарне ортодоксије), већ од доласка схватања личности у појмовима ума и самосвести, у XVII веку, а поготово након Лока и Декарта<sup>34</sup>. Проблем се поново налази у христологији: како исповедати да је Христос Исус „једна личност“ у потпуности препознавајући пуну постојаност његовог човечијег духа (интелигенција и слобода) стварно одвојеног од његовог умног и слободног божанства? Дефинисати личност животом духа вратило би нас на поставку о двома личностима у Христу. Из ових разлога, у XX веку, Карл Барт и Карл Ранер су предложили да се ближе или прецизније означи тринитарни појам личности, понаособ у погледу „начина бивствовања“ (*Seinsweise*) и „начина постојања“ (*Subsistenzweise*<sup>35</sup>). Ови теолози, који су другим путем прихватили приступ људској личности преко живота духа и преко субјективности, нису успели да реше тешкоћу.

Хришћанско доктринарно предање приказано у овом прилогу позива више да се препозна да индивидуално постојање, начин егзистирања по себи, чини неопходни темељ да би се аналошки разумела личност (Тројица, Христос, човек). Један такав аналошки приступ се поставља да би се разумело људско биће „у светлости Божијој“ (такво је гледиште богословља), према откривењу Божијем и разјашњењу које то откривење нуди да би се разумело људско биће. Овај метафизички темељ се налази у корену „достојанства“ личности, како је објашњавао Тома Аквински. Ова метафизичка основа не супроставља се психолошким, етичким, односним и социјалним особинама личности, а ни феноменологији делања и интерсубјективности, већ омогућује да их заснујемо. Христолошки догмат (Халкидон, Цариград III), али исто тако добро и богословско предање (Тома Аквински), показују дакле да метафизички приступ личности у смислу постојања и природе подстиче интеграцију психолошких, односних и оперативних видова који каракте-

<sup>34</sup> Видети Р. Dixon, „*Nice and Hot Disputes*“: *The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T&T Clark, London-New York 2003.

<sup>35</sup> За расправу видети J. Galot, *Dieu en trois personnes*, стр. 135–164.

ришу личност. То је без сумње разлог из којег, са стране католичког богословља, учење које води порекло са древних сабора, тј. приступ који чини недвосмисленим личност у смислу постојања и природе, и који разумева човека као супстанцијално састављеног од разумне душе и тела, данас још нуди привилеговано светло да би се разумело шта је личност.

*Résumé:* Malgré l'important héritage de la culture antique classique (grecque et latine), c'est l'élaboration du dogme trinitaire et christologique qui a suscité le développement de la notion de personne. Du côté de la doctrine trinitaire, la notion de personne (persona) ou d'hypostase (ὑπόστασις) a été développée contre le sabellianisme: la personne est réalité qui a une existence ou une subsistence (subsistentia) distincte et propre, avec un poids ontologique. Du côté de la christologie, l'usage du nom "personne" montre ce en quoi est le Christ est "un et le même". La personne est le sujet, c'est-à-dire la réalité concrète qui subsiste (quod est), tandis que la nature n'a pas d'existence indépendante: la nature est "ce en quoi" ou "ce par quoi" (quo est) une réalité concrète existe; cela permet de rendre compte du fait que le Christ est une seule personne qui subsiste en deux natures. Cette approche dogmatique ne diminue pas l'importance de la dimension psychologique et de l'activité de la personne, mais elle les fonde et les intègre: la perfection de la substance humaine réside dans l'activité essentielle de connaissance et de volonté, en particulier dans le libre arbitre. Chez Thomas d'Aquin (†1274), la personne se définit par trois éléments: la subsistence (subsistentia), l'individualité (individuum) et la nature raisonnable (rationabilis natura: la nature dotée d'intelligence et de liberté, et donc de la capacité d'agir librement par soi-même). Cela fournit une notion commune de "personne" qui s'applique par analogie aux personnes divines, aux anges et aux hommes. Cette notion commune est précisée, dans chaque cas, par les "principes individualisants" de la personne: dans la personne divine, ce principe d'individuation concerne la relation ou le "mode d'être relatif"; dans la personne humaine, ce principe d'individuation est la corporéité. Si, suivant la conception moderne, on définit exclusivement la personne par ses traits psychologiques ou moraux (la "conscience de soi", l'activité de pensée, la liberté, l'action), on ne peut plus saisir la personne humaine en continuité avec le dogme trinitaire et christologique. Le grand avantage de l'approche métaphysique de Thomas d'Aquin est d'offrir une saisie cohérente de Dieu, du Christ et de l'homme, en contact direct avec les expressions ecclésiales de la foi au Christ et à la Trinité.

*Mots clés:* personne, dogme trinitaire, dogme christologique, homme, individualité, subsistence, intelligence, liberté

*Примљено:* 29.10.2012.  
*Прихваћено:* 01.11.2012.

*Са француској њерево Бошко Ерић*