

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
БЕОГРАД
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-285.2"01/02"
27-144.8 Иринеј Лионски, свети
27-144.8 Тертулијан
27-144.8 Иполит Римски, свети

ПРИМЉЕНО: 15.2.2020.
ОДОБРЕНО: 28.3.2020.

ИКОНОМИЈСКА ТРИЈАДОЛОГИЈА: ИРИНЕЈ ЛИОНСКИ, ТЕТРУЛИЈАН И ИПОЛИТ

Сажетак: У овом раду ћемо покушати да представимо идеју икономијске тријадологије онако како се она јавља код Светог Иринеја Лионског, Тертулијана и Светог Иполита, у сукобу са модалистима њиховог доба. Компаративном анализом настојаћемо да издвојимо посебности њиховог учења, као и заједничке мотиве и аргументацију. Такође ћемо указати и на главне недостатке овако утврђене тријадологије, али и на елементе које ће Црква препознати као аутентични израз сопственог предања. ► *Кључне речи:* икономијска тријадологија, модализам, монархијанство, Иринеј Лионски, Тертулијан, Иполит, Ноетије.

Сусрет хеленизма и хришћанства који се одвијао у раној Цркви није био спољашње природе. Огромну већину верника чинили су људи који су сами били носиоци хеленских схватања, истовремено прихватајући реч Еванђеља. Међутим, у најранијем периоду, када су већину хришћана чинили Јевреји, еванђелска порука је била примана на семитски начин, без сувишног удубљивања у спекулативна питања. Била је то вера егзистенцијалног сусрета са Господом, у очекивању Његовог скорог доласка. Но, како примећује Јарослав Пеликан, „било је могуће говорити на један начин клечећи и молећи, али је то било теже урадити стојећи и подучавајући друге или пишући.“¹

У овом раном периоду отпочела су снажна превирања у хришћанској теологији везана за разумевање Христовог идентитета. Хришћани су се суочили са два гледишта, која су се на први поглед искључивала, а оба су представљала темељне изразе вере. С једне стране, стајала је тврдња да је Бог један, а са друге, да је Христос Бог. Обе тврдње су представљале израз хришћанског предања

¹ Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање и историја развоја дојмања. I: Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)* (Београд: Службени гласник, 2009), 203.

посведоченог Писмом и живим искуством Цркве. Проблем је био како на рационалним основама превазићи оно што је изгледало као очигледна контрадикција.² Неконзистентност хришћанског учења о овом питању била је једна од оптужби које је изнео филозоф Келс: „Ако људи поштују само једног Бога, можда ће имати добре аргументе против других. Али они [= хришћани] заправо до једног запањујућег нивоа обожавају човека који се недавно појавио, и још мисле да то није несагласно са монотеизмом ако такође обожавају и његовог слугу.“³ Темелна хришћанска учења, као што су стварање света *ex nihilo*, тројични начин постојања Бога, као и тајна оваплоћења Логоса, захтевала су додатна објашњења. Суштински, питања су се тицала идентитета Спаситеља и потребе усаглашавања вере у Свету Тројицу са монотеистичким наслеђем старозаветног откровења, али и са датом еванђеоског откровења, које Христа види као оваплоћеног Бога.⁴ Пут ка изналажењу задовољавајућих објашњења није био нити лак нити увек успешан. Формулисање хришћанског учења настало је кроз многобројне расправе и сучељавање аргумената. Како примећује Френсис Јанг, у том процесу су „за откривање православља, противпредлози јереси били од виталног значаја.“⁵ На том путу, многе идеје које су се јавиле морале су да буду одбачене или знатно преобликоване. Ипак, велики црквени мислиоци, попут Климента Александријског, Јустина Философа, Тертулијана, Иринеја Лионског, Иполита Римског и других, дали су значајан допринос идејном и термилошком диференцирању и прецизирању, што је послужило као основа каснијим саборским формулисањима хришћанског *credo*. Процес формулисања је био дуг и болан. Најчешће се одвијао кроз полемiku са онима чији су ставови јасно одударали од правила вере које је кроз предање преношено и чувано унутар црквене заједнице.

Тек ће кападокијски Оци успети да понуде теолошка и термилошка решења која ће бити прихваћена као задовољавајућа рационална образложења Тајне Свете Тројице. Како примећује Џон Бер, та ће решења бити прихваћена као „нормативно хришћанска“.⁶ При томе ће се ослањати на раније ауторе и на увиде које су ови остварили. Да бисмо разумели учење Кападокијаца, а тиме и учење Цркве о Светој Тројици и Спаситељу, неопходно је разумети процесе који су томе претходили. Хришћански апологети су настојали да

² Ronald E. Heine, “Articulating identity”, in *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Vol. 1, eds. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 202.

³ C. Cels. 8.12 (GCS 3: 229).

⁴ Упоредити William J. Abraham, *Divine Agency and Divine Action*, Vol. III: *Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 42–43.

⁵ Frances Young, “Monotheism and Christology”, in *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, eds. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young (New York: Cambridge University Press, 2006), 452.

⁶ John Behr, *Formation of Christian Theology. The Nicene Faith*, 2/2 (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2004), 480.

разрадом учења о Логосу хеленском свету представе хришћанско учење као рационално прихватљиво и суштински компатибилно са хеленским погледом на свет. Међутим, и унутар самог хришћанског корпуса ствари нису биле јасне и недвосмислене. У овом раду бавимо се одговором тројице хришћанских теолога на изазов који је пред Цркву поставио модализам. Управо ћемо у том светлу пажњу посветити Светом Иринеју Лионском, Тетрулијану и Светом Иполиту Римском и њиховим покушајима да објасне тајну тројичног постојања Бога. Како ћемо видети, њихова решења често нису нити довољно јасна, нити довољно конзистентна. Ипак, у њима се налазе елементи који ће допринети даљем развоју дефинисања тријадологије и христологије.

Монархијанство се није јавило као изненадни идејни покрет, већ је више представљало један од праваца — иако неуспешан — у покушају изналажења одговора на питање како је Бог један, ако је Христос Бог? Како сведочи Свети Епифаније, постављено је питање: „Имамо ли једног Бога или три Бога?“ $\xi\nu\alpha\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \xi\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \eta\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$.⁷ Покушаји да се на ово питање одговори потресаће Цркву вековима. Јеретичке идеје за решење овог питања ишле су у два правца: један је био порицање Христовог божанства (и следствено томе — божанства Светога Духа) и његово свођење на обичног човека,⁸ док је други водио унификацији божанства и свођењу Логоса и Духа на видове или манифестације једног и јединог Бога — Оца. Међутим, оба монархијанска приступа имала су заједничку основу — намеру да се очува Божије јединство, које је, према мишљењу присталица ових схватања, било угрожено напорима апологета да хришћанско учење о Богу утврде уз помоћ християнизоване идеје Логоса. Савремени истраживачи су монархијанство које Христа сматра за обичног човека означили као *динамичко*. Његова динамичност је у томе што Христос током живота постаје носилац божанског. Други тип монархијанства је означен као *модалистички* пошто учи да су божанска лица заправо „модуси“ или „начини“ на који се један Бог јавља у свету.

Апологети су искористили средњоплатонско учење о Логосу, према коме је платоновско Једно или Ум идентификовано са првим или превасходним Богом, док је Бог творац поистовећен са Логосом. Њима је ово учење послужило да објасне како је Бог истовремено трансцендентан и иманентан у односу на свет, односно на који начин уопште може да буде Творац, а потом и спаситељ света. Овај концепт им је такође послужио да објасне како је Логос могао да се оваплоти и због чега је, на овој основи, могуће говорити о Христу као Богу, а да то не буде у супротности са монотеизмом. Иако ни учење апологета није било поштеђено различитих недостатака, оно је ипак препознато

⁷ *Panarion* 62.2.2 (GCS 37: 391). Упоредити Пеликан, *Хришћанско љубење и историја развоја догмата*, 204.

⁸ Тако је, према *Црквеној историји* Евсевија Кесаријског (HE 5, 28), било учење Артемона и Павла Самосатског, упоредити Young, *Monotheism and Christology*, 457.

као суштински православно. Код њих налазимо изразе који јасно указују на стварно постојање посебних божанских личности. С друге стране, они нису одустајали ни од учења о једности Бога, иако је усаглашавање ових схватања често водило исказима који се лако могу погрешно схватити, било у смислу субординације или пак увођења више начела у Богу. Тако ће Јустин на једном месту чак говорити о два Бога.⁹ Иако неки његови изрази могу бити схваћени као изрази субординационизма,¹⁰ он ипак јасно наглашава божанство Сина: Син је „био подвргнут вољи Очевој, али је Бог због тога што је Син, прворорођени од све твари.“¹¹ Када пак говори о Духу Светоме, Јустин само признаје да му следује поклоњење и поставља га на треће место са Оцем и Сином, али не каже ништа више.¹² И Климент Александријски наглашава вечност Логоса. Према његовом схватању, Отац никада није без Сина, јер је Отац — Отац Сину.¹³ Климент не разрађује овај аргумент, али ће он касније бити разрађен код Кападокијаца, кроз тезу да имена Отац и Син указују на релациони начин постојања Бога.

Очигледно је да су сва ова објашњења била мањкава. Апологети су били на добром путу, али њихово објашњење није могло да задовољи све. Између осталих, није задовољило монархијане, којима се чинило да је оваквом теологијом монотеизам и даље угрожен. Борба Цркве ће се на овом пољу одвијати веома дуго, пошто и појава аријанства треба да буде схваћена управо у овом контексту.¹⁴

СВЕТИ ИРИНЕЈ ЛИОНСКИ

Свети Иринеј је несумњиво један од најзначајнијих црквених писаца II века. Постоје велике сличности између његових дела и дела апологета, али и одређене разлике. Те се разлике понајвише тичу Иринејевог односа према црквеном

⁹ *Apol. I*, 13.3 (SC 507: 160): „... научивши да је он стварно син Божији и да се налази на другом месту“ — *viden auto to to theos theos mathontes kai en deutera chora echontes*.

¹⁰ Cf. *Dial.* 61; 127. У *Apol. I*, 32.10 (SC 507: 216). Логос је означен као „прва сила након Оца свега“ — *η δε πρωτη δυναμις μετα τον πατερα παντων* — што делује као да се Логос тиме своди у раван творевине.

¹¹ *Dial* 125.3 (PTS 47: 286).

¹² *Apol. I*, 6, 1–1 (SC 507: 140–142).

¹³ *Strom.* V.1.1 (SC 278: 24).

¹⁴ Роун Вилијемс ће код Арија уочити дијалектику између „трансценденције и откровења унутар саме Тријаде“, Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2002), 107. Аријански приступ је био утемељен на становишту супротном од монархијанског, са нагласком на томе да су Отац и Син различите личности, али и са извођењем закључка да то неминовно значи да су и различите суштине, упоредити Charles E. Hill, “The Gospel of John”, in *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. Paul M. Blowers (Oxford: Oxford University Press, 2019), 610. Немало није случајно што је никејски *Символ вере* на крају садржао анатемизме и против Арија и против модалиста.

предању, кога се он нарочито чврсто држи. Такође, за разлику од апологета, а посебно гностика, са којима води оштру полемику, Иринеј је много мање спекулативни, а много више библијски и предањски теолог.¹⁵ Држање *depositum fidei* за Иринеја је, како наглашава Грилмајер, „првенствено значило наглашавање истинитости оваплоћења Исуса Христа и стварну историчност његовог дела спасења.“¹⁶

Претпоставља се да је Иполит управо од Иринеја преузео појам *икономија*, који је искористио за устројавање своје икономијске тријадологије. Према Келију, Иринеј Богу приступа из два правца.¹⁷ С једне стране, сагледава унутрашњи божански живот и тада Бога види као Оца, који од вечности у себи садржи свој Логос и своју Премудрост. „Бог је, својим Логосом, који се никада не умара, начинио све што је створено.“¹⁸ Назив „Господ“ не припада никоме другом осим „Богу Оцу, који влада над свима, и његовом Сину, који је од Оца примио власт над свом творевином.“¹⁹ У икономији се Бог открива и јавља спознатљивим. У том пројављивању се јављају Син и Дух Свети, које Иринеј описује као „руке“ Оца, уз помоћ којих се Он открива свету.²⁰ За њега је „Отац онај који помазује, Син је тај који је помазан, а Дух је помазање.“²¹ Меконел примећује да сама реч „Христос“ за Иринеја означава *деловање* Оца, Сина и Светога Духа.²² У том смислу, „Отац је тај који шаље, а Син је послат.“²³ За разлику од Јустина, код Иринеја не налазимо посебно развијено учење о Логосу као посреднику при стварању.²⁴ У ствари, оно се може наћи, али само у мери у којој на то наводе светописамски одељци, док Иринеј не ствара неку посебну теолошку теорију о томе. Код Иринеја недостаје *μοῦσιβ* за развој теологије Логоса, пошто он, за разлику од апологета, не настоји да покаже компатибилност хришћанског учења са хеленским схватањима. На тој основи, њему није неопходно да утврди трансцендентност Божију у односу на свет на такав начин да би му био потребан посредник при стварању. То опет не значи

¹⁵ Jean Danielou, *The Origins of Latin Christianity: A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 3 (London: The Westminster Press, 1977), 357. Упоредити Zdravko Jovanović, “St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Context of Interpretation”, *Philotheos* № 13 (2013): 134–140.

¹⁶ Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 99.

¹⁷ Johan Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: A&C Black 1977), 104.

¹⁸ *Adv. Haer.* II.2.4 (SC 294, 38).

¹⁹ *Adv. Haer.* III.6.1 (SC 211: 64). Упоредити Пеликан, *Хришћанско њредање и историја развоја гоимаја*, 206.

²⁰ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 104.

²¹ *Adv. Haer.* III.18.3 (SC 211: 351). Καὶ ἔχρισε μὲν ὁ Πατήρ, ἐχρίσθη δὲ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πνεύματι, ὃ ἐστὶν ἡ χρι̅ς̅. Овај одељак је сачуван и на грчком.

²² Timothy P. Mcconnell, *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 16.

²³ *Adv. Haer.* IV.6.3 (SC 100 II: 442).

²⁴ Jackson Lashier, “Irenaeus as Logos Theologian”, *Vigiliae Christianae* № 66 (2012): 354.

да та идеја уопште није присутна код Иринеја.²⁵ С друге стране, због сукоба са валентијанима, који су екстензивно користили концепт силе (δύναμις) при описивању свог митолошког система, овај појам Иринеј углавном наводи у вези са њиховим учењем и никада не користи δύναμις како би описао Логоса као силу Очеу,²⁶ иако истиче посебно место Логоса и Духа у делу стварања. Само стварање представља унутарбожански процес, у смислу да укључује сва три Лица Свете Тројице, тако да „Он узима од себе“ — *ipse a semetipso*. У том смислу је Иринејево тумачење Пост 1, 26 и 2, 7 јасно просопографско. Он плурали тумачи као разговор Оца са Сином и Духом, који су његове „руке“ при стварању Адама.²⁷ Дакле, код Светог Иринеја налазимо икономијску тријадологију, али у смислу да се у делању Божијем у односу на свет Бог открива као Света Тројица. Открива, а не конституише! Он јасно наглашава разлику између Логоса и творевине. Иринеј се обраћа човеку: „ти си створена природа, и ниси одувек сапостојао Богу, као Његов сопствени Логос, него си само, по Његовој особној благодати, сада добио почетак свога бића и мало по мало учиш се од Логоса познању заповести свога Творца.“²⁸

Управо у исказима овакве врсте можемо да уочимо елементе икономијске тријадологије. Као и Јустин, и Иринеј види Сина као онога који открива Оца, али су за њега Отац и Син једнако невидљиви јер су једнако трансцендентни.

„Логос зна да је Његов Отац, што се нас тиче, невидљив и бесконачан. И пошто га нико други не може објавити, Он сам га је објавио нама. А са друге стране, само је Отац тај који познаје свог сопственог Логоса. Обе ове истине је открио наш Господ. Стога Син открива знање о Оцу својом сопственом појавом.“²⁹

Јустин је у већој мери користио средњоплатонско учење о Логосу, који је схватан као посредник између Вишњег Бога и материјалног света. У том смислу, код њега је Логос онај који открива Оца. Код Иринеја налазимо другачији нагласак — Бог је човеку спознатљив кроз љубав.³⁰ Иако је Син тај који открива Оца, сама спознаја се односи и на Оца и на Сина. Кроз Сина Отац такође не остаје скривен и неспознатљив. Према Иринејевом учењу, Син је тај који Оца чини спознатљивим „јер је Он тај који је од почетка са Оцем.“³¹ Гностици

²⁵ Упоредити *Adv. Haer.* I.22.1 (SC 264: 308); III.11.1 (SC 211: 139–140).

²⁶ Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity* (Leiden: Brill, 2014), 117–123.

²⁷ Stephen O. Presley, *The Intertextual Reception of Genesis 1–3 in Irenaeus of Lyons* (Leiden: Brill, 2015), 146–147.

²⁸ *Adv. Haer.* II.25.3 (SC 294: 254).

²⁹ *Adv. Haer.* IV.6.3 (SC 100 II: 442).

³⁰ Danielou, *The Origins of Latin Christianity*, 358. Упоредити Александар Ђаковац, *Речено и неизрециво: дискурзивност азмајске онџологије у айорейици свейој Максима Исјоведника* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2018), 113.

³¹ *Adv. Haer.* IV.20.3 (SC 100 II: 633).

валентијани су божанску суштину схватали спацијално, што је било у скаду са њиховим учењем о еманацијама.³² Насупрот њима, Свети Иринеј наглашава њену једноставност. Како он поима, „Бог је једноставно, несложено биће, без различитих чланова, и савршено сличан и једнак себи, пошто је читав разумевање, читав је разум, читав је чујење, читав је виђење, читав је светлост.“³³ Поједини истраживачи сматрају да Свети Иринеј, када говори о Богу, уводи сотириолошко-историјски метод, што га опасно приближава модалистичком концепту, иако се за њега никако не може тврдити да је заиста био модалиста.³⁴ Оваква оцена је ипак једнострана. На основу бројних цитата из Иринејевих дела, јасно је да код њега нема модалистичких тенденција. Иринеј заиста тврди: „Логос, односно Син, одувек је био са Оцем, како што је и Премудрост, која је Дух, била са Њим, пре свега створеног.“³⁵ Такође је изричит у томе да постоји само један Бог, „који Логосом и Премудрошћу ствара и уређује све“.³⁶ Међутим, то што Иринеј тврди да постоји „само један Бог“, није довољно да се његово учење схвати као приближавање модализму. Хришћанска теологија напросто никада није одустала од тврдње да Бог заиста јесте један. Тако треба схватити и Иринејеву икономијску тријадологију. Као и други црквени писци пре њега и после њега, Иринеј сматра да се тајна божанског постојања може *сїознаиши* само у оној мери у којој нам је откривена. То је разлог — а не модалистичке тенденције — због кога Иринеј личности Сина и Духа повезује са икономијским деловањем. У икономијском деловању Бог *оїкрива* човеку сопствени тријадолошки начин постојања. То је врло различито од схватања модалиста да се божанска тројичност *консїиїиуише* у икономијском деловању.

Пошто је Логос исте природе са Оцем, он је једини који га у пуној мери открива, и то у свим степенима икономије, а не само у оваплоћењу. „Икономија“ се састоји управо у томе што је Јединородни „показао Бога човеку, представио човека Богу и сачувао невидљивост Оца, како човек никада не би Бога презрео, и да би увек имао циљ ка коме треба да напредује.“ За Иринеја „виђење Бога је за човека живот. Јер ако пројава Бога која долази преко творевине даје живот свему што на земљи живи, колико више пројава Оца коју савршава Логос даје живот онима који Бога виде.“³⁷ Божанска икономија је за Иринеја неспорно христоцентрична, али се не односи само на оваплоћење, већ на читав Божији однос према творевини, укључујући и есхатолошко назначење.

³² Lashier, “Irenaeus as Logos Theologian”, 356.

³³ *Adv. Haer.* II.13.3 (SC 294: 114).

³⁴ Hans Schwarz, *The Trinity: The Central Mystery of Christianity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2017), 38.

³⁵ *Adv. Haer.* IV.20.3 (SC 100 II: 633).

³⁶ *Adv. Haer.* IV.20.4 (SC 100 II: 635).

³⁷ *Adv. Haer.* 4.20.6 (SC 100 II: 643).

На овај начин догађај Христа задобија средишње место у његовој теологији.³⁸ Иринеј не сматра да је дожанска икономија пролазног карактера.³⁹ Бог ће увек бити тај који ће подучавати човека, а човек ће бити тај који ће се увек учити.⁴⁰ Могуће да ће управо у овако схваћеном појму *икономија* Иполит наћи основ за формулисање своје тријадологије.

Свети Иринеј је на основу црквеног предања држао веру у Логоса који постоји од вечности, који је увек са Оцем, и који је од Оца рођен и који се од Оца разликује.⁴¹ Али то рађање Иринеј одбија јасно да дефинише, што ће бити случај и касније код Иполита. Ипак, за Иринеја је јасно да чињеница рађања указује на дожанство онога који је рођен, али и на међусобну разлику. „Отац је Бог и Син је Бог, јер све што је од Бога рођено Бог је.“⁴² Кели такође примећује да се код Иринеја називи „Логос“ и „Син“ јављају готово као синоними, што није случај код апологета. Постоји могућност да је овакав приступ оригинално Иринејев, али га Иполит није прихватио.⁴³

Када описује Свету Тројицу, Свети Иринеј не користи пример три човека, како ће то касније чинити Кападокијци (пре свега Григорије Ниски, али и Василије Велики, што се понекад превиђа),⁴⁴ већ радије прибегава више унитаристичком моделу, где је Отац схваћен као Бог по себи, са својим Разумом (Логосом) и Премудрошћу (Духом Светим).⁴⁵ Овакав модел је био доминантан у предникејском догословљу, а на Западу ће тако и остати. Код Светог Иринеја, дакле, постоји јасна употреба израза *икономија*, али његово учење о Светој Тројици не бисмо могли назвати *икономијским* у правом смислу. Штавише, тешко да бисмо код њега нашли и основе за субординационизам, што је честа појава у предникејском догословљу.⁴⁶ У том смислу је Иринејева

³⁸ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 101.

³⁹ Упоредити Небојша Тумара, „Читање Књиге постања са светим Иринејем Лионским“, *Бојословље* № 2 (2009): 84.

⁴⁰ Παναγιώτης Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία: τόμος Β', Περίοδος Διωγμών* (Θεσσαλονίκη: Πατριарχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1978), 708. Јасно се може уочити сличност овог Иринејевог учења са учењем о сталном есхатолошком напредовању код Светог Григорија Ниског и вечно-крећућем мировању код Светог Максима Исповедника.

⁴¹ Иринеј је јасан да Логос постоји беспочетно заједно са Оцем и да се рађа беспочетно и безвремено (*Adv. Haer.* 4, 20. 1; упоредити Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία: τόμος Β', 708*).

⁴² *Dem.* 47.

⁴³ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 106.

⁴⁴ Тако код Светог Василија читамо: „Јер као што онај ко каже 'Павле и Силуан и Тимотеј' помиње три имена, али их саставља партикулом 'и', тако и онај ко каже 'име Оца и Сина и Светога Духа', помињући троје свезом их повезује, показујући да свако име има посебно значење, утолико што имена означавају ствари. 'Ως γάρ ο εἰπών Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τρία μὲν εἶπεν ὀνόματα, συνέδησε δὲ αὐτὰ ἀλλήλοις διὰ τῆς συλλαβῆς• οὕτως ο εἰπών «ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος», τρία εἰπών συνέπλεξεν αὐτὰ τῷ συνδέσμῳ, ἑκάστῳ ὀνόματι ἴδιον ὑποβεβλήσθαι τὸ σημαίνον ἐκδιδάσκων, διότι πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα (Писмо 210.4, 20–26: Saint Basile, *Lettres. Texte établi et traduit*, ed. Yves Courtonne, Collection Budé, T. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1957).

⁴⁵ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 108.

⁴⁶ John Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London: Epworth Press, 1948), 131–132.

тријадолошка концепција успешнија од оне коју ћемо наћи код Тертулијана и Светог Иполита, иако Панајотис Христу примећује да и она садржи елементе који би се могли сматрати монархијанским, мада је суштински православна.⁴⁷ Оваква оцена је, како је већ поменуто, ипак претерана и она се може донети само ако се Иринејеви искази мере мерилима каснијег тријадолошког бого-словља, што је анахроно и према њему неправедно.

ТЕРТУЛИЈАН

Попут Иринеја Лионског и Иполита, и Тертулијан се борио на више фронтова, против хеленског политеизма и против монархијанства, а поред тога је водио битку и са валентијанским гностицима, као и маркионитима.⁴⁸ Као и Свети Иполит, био је принуђен да се супротстави монархијанским учењима, која су се ширила, а која су у случају Тертулијана била оличена у лику извесног Праксеја.⁴⁹ Праксејева схватања су у многоме иста као Ноетијева и припадају истом типу монархијанства, који се назива и патропасијанизам.⁵⁰ Праксеј је порицао стварну разлику између Оца, Сина и Светога Духа и тврдио да је Отац био распет.⁵¹ Тертулијан је, позивајући се на Свето Писмо и предање Цркве,⁵²

⁴⁷ Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία: τόμος Β'*, 709.

⁴⁸ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 118.

⁴⁹ Идентитет Праксеја није јасно утврђен. Поред Тертулијана, помињу га још само Свети Августин и Генадије, апи под Тертулијановим утицајем. Постоји мишљење да је Тертулијан измислио ово име, како би прикрио да је критика у ствари упућенама папама Зеферину (199–217) и Калисту (217–222), које је и Свети Иполит оптуживао за монархијанство, Ernest Evans, *Adversus Praxean liber: Tertullian's Treatise Against Praxeas* (London: S.P.C.K., 1948), 185. Спис *Против Праксеја*, који представља најзначајније сведочанство о Тертулијановој тријадологији, написао је у време када је већ био ватрени подржавалац *Новой иророшијва*, касније познатог као *монѿанизам*. Сам еклисијални статус Тертулијана и читавог монѿанизма у то време није сасвим јасан, пошто изгледа да су монѿанистичка схватања била присутна и унутар канонске Цркве, Andrew McGowan, "Tertullian and the 'Heretical' Origins of the 'Orthodox' Trinity", *Journal of Early Christian Studies* 14, № 4 (2006): 438.

⁵⁰ Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2007), 163.

⁵¹ *Adv. Parax.* 1.1.5, текст према издању: Ernest Evans, *Tertullian's Treatise against Praxeas: The Text Edited, with an Introduction, Translation, and Commentary* (London: S.P.C.K., 1948).

⁵² Тертулијан се позива на *Regula fidei* (Правило вере), које је постојало у Цркви и служило као разделница према различитим јересима: „С обзиром на то правило вере [...] оно што мораш знати је да ово веровање прописује да је Бог само један, и да Он није други до Творац света, који је све створио ни из чега Својом сопственом Речју, коју је прву послао. И та Реч се назива Син, и, под именом Божијим, беше виђена 'на различите начине' од патријараха, и у сва времена чула од пророка, и на послетку сиђе Духом и Силом Очевом у Дјеву Марију, постаде тело у њеној утроби, и, будући рођен(а) од ње, показа се као Исус Христос. Потом је Он проповедао нови закон и ново обећање Царства Божијег, творећи чудеса. Био је распет, и васкрсао је трећега дана, узнео се на небеса и сео са десне стране Оца. Уместо себе је послао Силу Духа Светога да води оне који верују. Доћи ће са славом да узме свете у блаженство вечног живота и небеских обећања, и да

инсистирао на разликовању Оца, Сина и Светога Духа, и то разликовање он назива *икономијом*.⁵³ То што Тертулијан наводи овај израз на грчком, указује на то да је сам термин већ био у теолошкој употреби. Он даје и латински превод — *dispositio, dispensatio*. Тертулијан је сматрао да је кључно да нагласи јединство и једност Божију, и у том смислу је користио концепт *монархије* као средство борбе против политеизма, али и дуализма. За њега је једност Божија кључна: „Бог није Бог ако није један“ — *Deus si non unus est, non est*.⁵⁴ Овакво његово становиште је делом произишло из спорења са Маркионом, који је тврдио да у вишим областима постоје три божанске суштине, а у нижим четири.⁵⁵ Тертулијан је желео да избегне овакво унутрашње подвајање у божанству, што га је водило идеји да божанско јединство тражи у једној суштини.

Као и други црквени писци његовог времена, и Тертулијан се суочио са проблемом како објаснити да је Син заиста Бог, а да то не наруши јединство Божије, и како објаснити Његово оваплоћење, а да то не буде схваћено на митолошки начин, који је у хеленизму био познат. За Тертулијана, јединство Божије јесте у суштини — *substantia*, док се разликовање лица односи на степен. У том смислу, само је Отац читава суштина, док је Син само изведен и представља њен део.⁵⁶ Сличност Тертулијановог и Иполитовог описа монархијанске јереси, као и сличност изнесене аргументације, води закључку о међусобном утицају. Ко је на кога утицао, није до краја јасно. Лајтфут сматра да је Тертулијан користио Иполита.⁵⁷ Кели⁵⁸ такође сматра да је Иполитова тријадологија примитивнија од Тертулијанове, што је солидан аргумент, иако се не може донети потпуно изванредан закључак. Посебно је питање да ли је и у којој мери Тертулијаново противљење Праксејевом монархијанству у вези с његовим супротстављањем монтанизму. Иако оваква веза несумњиво постоји,⁵⁹ то питање за нас ипак није од нарочите важности.

У расправи *Прошви Хермојена* Тертулијан настоји да побије тезу према којој је постојање творевине од вечности нужно како би Бог од вечности био

осуди грешнике на вечну ватру, што ће се догодити након васкрсења оба реда, заједно са васпостављењем њихових тела. Ово је правило, како смо показали, научавао Христос, *De Praescriptione Haereticorum* 13.1–5 (SC 46: 106–107).

⁵³ *Adv. Prax.* 2.1.

⁵⁴ *Marc.* 1.3.1 (SC 365: 110).

⁵⁵ *Marc.* 1.15.6 (SC 365: 172). Упоредити Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 12.

⁵⁶ *Adv. Parax.* 9.2. Опширније о Тертулијановој тријадологији видети у: Geoffrey D. Dunn, *Tertullian* (London — New York: Routledge, 2004), 24–26.

⁵⁷ J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Vol. I/2 (New York: Georg Olms, 1973), 418. Са овим се слажу и новији аутори, на пример, Andrew B. McGowan, “God In Early Latin Theology: Tertullian And The Trinity”, in *God in Early Christian Thought*, eds. Andrew B. McGowan, Brian E. Daley, Timothy J. Gaden (Leiden: Brill, 2009), 69.

⁵⁸ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 110.

⁵⁹ McGowan, “God In Early Latin Theology: Tertullian And The Trinity”, 6263.

Владар. Он сматра да је само Бог оно вечно, док све друго, укључујући и *ипројичносѝ*, припада сфери икономијског.

„Иако Бог јесте Отац, а такође и Судија, Бог ипак није одувек био Отац и Судија, само зато што је одувек био Бог. Јер Он није био Отац пре Сина, нити Судија пре греха. Било је, штавише, време (*fruit autem tempus*), када са њим није сапостојао нити грех нити Син, који би начинили Господа Судијом и Оцем.“⁶⁰

Видимо да се за Тертулијана називи „Отац“ и „Судија“ јављају као једнако важни, односно једнако *тѝемѝорални*. Ваља истаћи и одређене терминолошке потешкоће које су додатно усложњавале проблем. За латинску мисао, сам појам Логос јавља се као тешко преводив једном речју, због чега је коришћена фраза *ratio et ratio* (разум и говор). У том смислу се *ratio Dei* код Тертулијана јавља као вечно божанско својство.⁶¹ Међутим, то још не значи да је *Ratio* одувек постојао као Син Божији. Заправо, Тертулијан тврди супротно.⁶² Нема сумње у то да Тертулијан верује у Свету Тројицу,

„Али Тројицу, не по положају, већ по степену; не по суштини него по облику; не по сили него по виду. Заправо, они имају једну суштину, један положај и једну моћ (*unius potestatis*), јер је само Један Бог од кога су ти степени, облици и видови који су препознатљиви у име Оца, Сина и Светога Духа.“⁶³

Тертулијан на овај начин жели да покаже јединство Божије, али и да установи разлику међу личностима Свете Тројице. Једна моћ указује на једну природу. Тертулијан поистовећује Сина са Очевој моћи, и на тој основи утврђује њихову разлику, али и једност. Тертулијан ће касније прецизирати своје схватање, па ће у *Adv. Parax.* 9.2 нагласити да је „Отац читава суштина“ (*pater enim tota substantia est*). Уколико се разуме да Син и Дух учествују у тој суштини, онда се тиме предупређује њихово смештање у време, иако опасност субординационизма нипошто није уклоњена, што нам сведоче многи искази, попут: „Шта год била суштина Речи, то је оно што називам *ѝерсоном*, и то именујем Сином. Признајући га за Сина, браним га као другог поред Оца.“⁶⁴ Овде се Тертулијан приближава стоичком схватању суштине, као неке врсте материјала са својствима, за разлику од њеног платонистичког, чисто идеалистичког поимања.⁶⁵ Материја божанске суштине се може описати као некаква фина

⁶⁰ *Adv. Herm.* 3.4 (SC 439: 84–86).

⁶¹ Edgar G. Foster, *Angelomorphic Christology and the Exegesis of Psalm 8:5 in Tertullian's Adversus Praxean: An Examination of Tertullian's Reluctance to Attribute Angelic Properties to the Son of God* (Lanham: University Press of America, 2005), 54.

⁶² *Adv. Herm* 18 (SC 439: 124–128).

⁶³ *Adv. Prax.* 2: tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.

⁶⁴ *Adv. Prax.* 7.9.

⁶⁵ McGowan, *God In Early Latin Theology*, 66.

светлост, као „невидљива материја која је, иако јединствена, унутар себе диференцирана“.⁶⁶ Овај материјализам је стоичког порекла. Тертулијан је сматрао да је свака суштина нужно материјална, због чега се његово становиште понекад означава као „корпорална онтологија“, пошто, према његовом схватању, све што заиста постоји мора да поседује свој *corpus*.⁶⁷ То се односи како на душу, тако и на анђеле, али и на божанску суштину.⁶⁸ Ову материјалност не треба схватити претерано „материјалистички“ пошто је суштина за Тертулијана такође и невидљива. Тертулијан је желео да избегне било какву поделу унутар божанске суштине, као и претпоставку било каквог процеса.⁶⁹ Он сматра да је једност Божија морала да остане недирнута. Како примећује Озборн, „тријада је мање постојање три небеска бића, а више нови начин веровања у једног Бога. [...] Тројица су објекат исте вере и поклоњења које је усмерено ка једном, јединственом божанству.“⁷⁰ Тертулијаново схватање божанске тројичности је историјско. Он настоји да се удаљи од валентијановског схватања, према коме се из божанске суштине одељују друге реалности, али ипак јасно говори о настанку божанске стварности Речи, коју повезује са изрицањем које се до краја савршава тек у процесу стварања света. При стварању света долази до коначног „изрицања“ Речи, до „савршеног рађања Речи“ (*nativitas perfecta sermonis*).⁷¹ Управо се због тога Реч назива и Разум, Премудрост и Син.⁷² Тертулијан је користио пример Сунца да објасни тројичност Бога. Као што из Сунца излази зрак, који се од њега не разликује — али ипак није Сунце, тако је и Син Божији „Дух од Духа и Бог од Бога“.⁷³ На овај начин се божанска суштина проширује, али се не дели, а то проширење је повезано са икономијом стварања и спасења света. Божанска суштина је та која гарантује постојаност, а Отац је једини њен прави носилац.

Класично место из књиге Постања (Пост 1, 26), које су хришћани уобичајено користили као аргумент у прилог божанске тројичности, Тертулијан доводи у везу са ранијим коришћењем једине (1, 3), што за њега представља доказ промене при којој се рађа „истинита светлост“ Речи.⁷⁴

⁶⁶ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 119.

⁶⁷ Petr Kitzler, 'Tertullian's Use of Substantia in De carne Christi', *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 142, № 4 (2014): 506.

⁶⁸ Danielou, *The Origins of Latin Christianity*, 215–216.

⁶⁹ George L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: S.P.C.K., 1952), 99; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 119.

⁷⁰ Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, 137.

⁷¹ *Adv. Prax.* 7.1.

⁷² McGowan, *God In Early Latin Theology*, 67.

⁷³ *Apol. XXI*, 12 (према издању: Tertullian, *Apologeticum, Verteidigung des Christentums Lateinisch — Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker*, München: Kösel, 1961); Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 120.

⁷⁴ *Adv. Parax.* 12.5.

Међутим, Тртулијан није сасвим доследан у оваквом схватању, што је са гледишта православности добро. Он тројичност ипак не посматра чисто историјски. Управо у сукобу са монархијанима, Тртулијан развија схватање према коме божанска тројичност припада вечном Божијем одређењу.⁷⁵ Међутим, Тртулијанова икономијска тријадологија показује своје јасне слабости. *Персона* Сина (и Духа) за њега представља исту врсту реалности као *numerus, modulus, gradus, forma, species*, односно нема онтолошко утемељење. У том смислу, она је динамичка, али та динамичност се не тиче унутрашњих тројичних односа већ односа *ad extra*. За Тртулијана је израз *иперсона* у извесној мери означавао конкретну индивидуалност, али се исти израз користи и у значењу „маска“. Иако је и овде реч о конкретној појави, овај израз нужно не подразумева егзистирајућу јединку.⁷⁶ Не можемо бити сасвим сигурни у то да је Тртулијан увео овај израз да означи Оца, Сина и Светога Духа, али он свакако јесте најзаслужнији за његову теолошку промоцију. Реалност Сина тако остаје условљена његовом улогом у односу на творевину.

Занимљиво је да Тртулијан разликује суштину и природу. Ова два појма за њега нипошто нису истоветна. Рецимо, камен и дрво су две различите суштине, али деле заједничку природу тврдоће. Иако су њихове суштине различите, уједињује их иста природа. Суштина се тако може схватити као *стварности*, а природа као *својства*. На подручју тријадологије, то је значило да је, према Тртулијановом учењу, божанска суштина поистовећена са фином, светлосном, невидљивом материјом. Божанска суштина је јединствена, али и у себи диференцирана, тако да Отац, Син и Свети Дух творе једну тоталну стварност Бога.⁷⁷ Та диференцираност је повезана са икономијом. Божанска Тројичност је за Тртулијана остала повезана са божанским деловањем у односу на свет. На овај начин је успео да објасни и једност и мноштвеност Божију, али је то имало двоструку цену. Прва је та што из такве тријадологије логично произилази субординационизам, а друга што стварност *иперсона* Сина (и Духа) није онтолошки утврђена. Могуће да је тежња за једноставношћу водила Тртулијана ка одређеним грешкама.⁷⁸

Иполит Римски

Свети Иполит Римски је, уз Светог Иринеја Лионског и Светог Епифанија Кипарског, остао упамћен као један од најревноснијих бораца против јереси. Међу онима са којима се спорио, важно место заузимају модалисти, међу

⁷⁵ McGowan, *God In Early Latin Theology*, 68.

⁷⁶ Foster, *Angelomorphic Christology and the Exegesis of Psalm 8:5*, 83–84.

⁷⁷ *Исцїо*, 84.

⁷⁸ Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, 4.

којима ће Свети Иполит посебно истаћи Ноетија. Постављено је питање да ли је спис *Проџив Ноеџија* заиста Иполитов? Не улазећи дубље у ову полемику, прихватамо као довољне аргументе које је у корист аутентичности овог списка изнео Брент.⁷⁹

Иполит дожанску тројичност види у контексту дожанског деловања према свету, док Божије јединство сматра самоочигледном чињеницом. Јединство Божије и тројичност која се пројављује у икономији за Иполита граде дијалектичку структуру дожанске стварности: „Јер ко неће рећи да је један Бог? Али неће [зато] порицати икономију.“⁸⁰ За Иполита је тајна икономије тајна оваплоћења и ту се пројављује дожанство Логоса. „А у коме је Бог ако не у Христу Исусу, Логосу Очевом и тајни икономије?“⁸¹ И наставља:

„Јер кад каже ’Бог је у Теби’, тиме открива тајну икономије. По оваплоћењу и очовечењу Логоса, Отац је био у Сину, и Син у Оцу, будући да је Син био суграђанин људима. То је, браћо, назначено, да је стварна тајна икономије [то] да је Логос који беше од Духа Светога и Дјеве, један Син Божији савршен.“⁸²

Поистовећење тајне икономије и тајне оваплоћења Иполит заснива на сведочанству Светог Писма, и у том кључу разуме пролог Јовановог Еванђеља:

⁷⁹ Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop* (Leiden: Brill, 1995). Грчки текст овог дела је сачуван само у једном рукопису (*Vat. Graec.* 1431). Овај рукопис заправо представља копију флорилегијума који је саставио монофизит Тимотеј Елур, током изгнанства (458–474). Иполитово дело *Проџив Ноеџија* први пут је објављено 1604. године у латинском преводу. У старини се овај спис не помиње под Иполитовим именом, тако да је могуће да је реч о делу неког већег рада. Фотије у својој *Библиоџици* (121) помиње да је Иполит саставио *Синџаџиму* против јереси, која почиње од Деситеана и сеже до Ноетија, тако да би сачувани текст могао бити део овог списка. Сигурно је да наслов који стоји у сачуваном рукопису никако није аутентичан. Ствар се додатно усложњава тиме што Теодорит Кирски у свом *Еранисџесу* (II) наводи неке реченице из списка *Проџив Ноеџија* и тврди да потичу из Иполитовог *Тумачења на Псалам 2*. Одатле се родила претпоставка да је можда реч о самосталној беседи. С друге стране, сам Теодорит није претерано поуздан при навођењу назива дела, јер му није страна да дело само опише и тако га идентификује према садржају, а не према стварном наслову. Такође Теодоритови цитати се и разликују од текста који нам је сачуван, па се поставља питање трансмисије самог текста који је до нас стигао, односно да ли је Теодоритова верзија изворнија? Одговор вероватно није позитиван, пошто се може учити да Теодорит има тенденцију да одређене теолошке садржаје измести у оквир који му одговара. Тако, на пример, критику докетизма користи у борби против монофизитства, па је сасвим могуће да је Иполитов текст цитирао тако да више одговара његовим потребама. Текст изворника, са поделом на одељке, наводимо према: Robert Butterworth (ed.), *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*. Text introduced edited and translated by Robert Butterworth (London: Heythrop College, 1977).

⁸⁰ *Contra Noetum* (= CN) 3.4.1: τίς γάρ οὐκ ἐρεῖ ἕνα Θεὸν εἶναι.

⁸¹ CN 4.5.1: ἐν τίνι δὲ ὁ Θεὸς ἀλλ’ ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρὶ ὡς Λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας.

⁸² CN 4.7.1: Ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστίν, ἐδείκνυεν μυστήριον οἰκονομίας· ὅτι σεσαρκωμένου τοῦ Λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος ὁ Πατὴρ ἦν ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἐνπολιτευομένου τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀνθρώποις. τοῦτο οὖν ἐσημαίνεται, ἀδελφοί, ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ Λόγος καὶ παρθένου ἕνα Υἱὸν Θεῷ ἀπεργασάμενος.

„О овој икономији блажени Јован нам предаје у Еванђељу сведочећи да је тај Логос Бог, говорећи: У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога и Логос беше Бог.“⁸³

Иполит своју тријадологију заснива на икономијском јављању Лица Свете Тројице, истовремено истичући дожанску једност и јединство. „Два Лица, икономијом треће [Лице] благодаћу Духа Светога. Јер је један Отац, а Лица су два, пошто је ту и Син, и треће [Лице] Дух Свети. Отац заповеда, Логос савршава, показујући се као Син кроз кога се у Оца верује. У сагласју икономије сједињен је у једног Бога. Јер Бог је један.“⁸⁴ Икономијско деловање открива разлику Личности. Отац је тај који заповеда, а Логос је тај који извршује — Πατήρ ἐντέλλεται, Λόγος ἀποτελεῖ. Помало је збуњујућ исказ „Отац је један, а Лица су два“, при чему Иполит мисли на Оца и Сина, пошто непосредно потом говори и о трећем Лицу — Духу Светоме. Тамо где бисмо очекивали истицање једне суштине (на пример, „суштина је једна а Лица су два...), налазимо наглашавање да је Отац један — Πατήρ μὲν γὰρ εἷς. Можда Иполит види Оца као носиоца дожанске суштине, а једност Божију поистовећује са једношћу Оца, док је јединство Божије потврђено *сагласјем икономије* — οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἓνα Θεόν.

Исти одељак би се могао протумачити и у смислу да Иполит јединство Божије види у јединству Божијег деловања, односно управо у икономији. Онда би израз „сагласје икономије“, у смислу Божијег деловања *ad extra* означавао темељ Божијег јединства, пошто сам Иполит неки ред касније додаје да је „Отац изнад свега, Син је кроз све, а Дух Свети је у свему.“ Иполит даље закључује: „Не можемо другачије да схватимо да је Бог један, ако стварно не верујемо у Оца, Сина и Светога Духа.“ Овде се поставља питање да ли је то тако због тога што је Божије деловање према свету (икономија) јединствено? Такав одговор оставља отвореним питање због чега је веровање у Свету Тројицу неопходно да би се веровало у једност Божију? Јер јединство деловања према свету, или „сагласје икономије“ може да буде схваћено као потврда Божијег јединства, али због чега би и како било темељ Његове једности? Иполитов закључак да је „то воља Оца и Отац не жели другачије да буде прослављен него тако“ (καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὅτι οὐκ ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ Πατήρ ἢ οὕτως), открива нам прави смисао читавог исказа. Дакле, ипак је реч баш о *вољи Оца*, што нам казује да је Отац тај који утемељује дожанско биће. На крају одељка Иполит закључује да се „кроз ову Тријаду Отац прославља“ (διὰ γὰρ

⁸³ CN 14.1.1: ταύτην τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν ἡμῖν καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν, καὶ τοῦτον τὸν Λόγον Θεὸν ὁμολογεῖ οὕτως λέγων, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

⁸⁴ CN 14.2.1: πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν τε τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Πατήρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός· τὸ δὲ τρίτον καὶ ἅγιον πνεῦμα. Πατήρ ἐντέλλεται, Λόγος ἀποτελεῖ, Υἱὸς δὲ δείκνυται δι’ οὗ Πατήρ πιστεύεται. οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἓνα Θεόν. εἷς γὰρ ἐστὶν ὁ Θεός.

τῆς τριάδος ταύτης Πατὴρ δοξάζεται). Све нам ово пружа доказе исправности предложеног тумачења, према коме је Отац темељ божанског јединства.

Овде можемо да уочимо сличност са раније поменути^м Тертулијановим схватањем према коме је Отац читава божанска суштина. Занимљиво је да се, према Иполиту, Логос не само открива у икономији, већ Он сам *јесте* икономија:

„Спознајући, дакле, Очевог Логоса икономије и вољу Оца да Отац не жели другачије да буде прослављен него тако, васкрснувши предаде [то] ученицима рекавши: 'Идите, дакле, и научите све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа,'⁸⁵ показујући да свако коме нешто од овога недостаје, не може савршено да прослави Бога."⁸⁶

Дакле, не само да Логос бива спознат у икономији него и сам Отац. Воља је Очева да управо тако буде спознат и прослављен и никако другачије. Иполит се такође позива на апофатичност божанског бића. Бог је несазнатљив по својој природи, због чега се и не може говорити о томе шта рађање Логоса заиста јесте. „Ни за себе не можеш да опишеш како си рођен, иако сваки дан гледаш како је човек узрокован, и не можеш тачно рећи о тој икономији."⁸⁷ Видимо да је за Иполита и рађање човека такође икономија, а да је икономија везана за узрок (αἰτία), што нам помаже да боље разумемо смисао који је за њега овај појам имао. Паралела између божанског и људског рађања овде је задржана утолико што нам кроз семантичку повезаност са узроковањем указује на суштинску везу рођеног са оним који рађа, истовремено утврђујући њихову различитост.

Иполит се ослања на традицију апологета, где идентитет Логоса није до краја разјашњен. Да ли Логос постоји од вечности, или на неки начин представља својство или део Оца, и тек се у икономији конституише као засебна личност, тако да Бог који је један постаје мноштвен тек у икономијском деловању? О овом питању можемо да видимо извесну недоследност Иполитове аргументације. Иполит тврди једност Божију, а такође и да „иако је био сам, био је многи“ — αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πλὴν ἑν.⁸⁸ Нешто даље у истом одељку објашњава: „Тога Логоса кога има у себи, и Који је невидљив створеном свету, учинио је видљивим. Као први глас изречен, и као светлост од светлости рођен, свој сопствени ум је поставио за Господа твари, који је раније само њему

⁸⁵ Мт 28, 19.

⁸⁶ CN 14.7.1: γινώσκων τοίνυν ὁ πατῆρς Λόγος τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὅτι οὐκ ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ Πατὴρ ἢ οὕτως, ἀναστὰς παρέδωκεν τοῖς μαθηταῖς λέγων, Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δεκνύων ὅτι πᾶς ὃς ἂν ἐν τῷ τούτων ἐλλίπῃ, τελείως Θεὸν οὐκ ἐδόξασεν.

⁸⁷ CN 16.3.1: τὴν μὲν κατὰ σὲ διήγησιν, ὡς γεγέννησαι, οὐ δύνη ἐξελπεῖν, καίτοι ἐκάστης ἡμέρας ὄρων τὴν κατὰ ἄνθρωπον αἰτίαν, καὶ τὴν περὶ τοῦτον οἰκονομίαν ἀκριβῶς ἐξεπεῖν οὐ δύνασαι.

⁸⁸ CN 10.2.1.

био видљив.⁸⁹ Овај одељак одлично показује и мане и врлине Иполитовог приступа. С једне стране, тврдња да Отац од вечности има Логоса у себи (ἐν ἑαυτῷ) и да је Логос „први глас изречен“ — προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος — снажно асоцира на христологију апологета (ἐνδιάθετος/профорικός), са свим њеним недостацима. С друге стране, изрази попут „светлост од светлости“ потврђени су у каснијем догословљу Цркве као несумњиво подесни. Упркос томе што овакав опис начина постојања Бога као Тројице може да буде збуњујући, пошто се може схватити на семимодалистички начин, у смислу да Логос није стварно постојао као засебна Личност до оваплоћења, Иполит је ипак довољно јасан. Он наглашава да је Логос раније био видљив само Оцу (μόνῳ πρότερον ὁρατὸν), што указује на Његово стварно постојање, односно на онтолошку мноштвеност Бића Божијег.

У конституисању свог тријадолошког израза, Иполит користи израз *моћ* или *сила* (δύναμις) да њиме опише јединство Оца и Сина. „Тако је уз Њега стао други, а када кажем 'други' не кажем два Бога, већ као [што је] светлост од светлости и вода из извора, и зрак из сунца. Јер је једна сила која је из Свих. Све је Отац, а сила из Њега је Логос.“⁹⁰ Нешто касније налазимо сличан исказ, где Иполит истиче како морамо да прихватимо да је „очинска сила, која је Логос (ἡ δύναμις ἡ πατρῴα, ὃ ἐστὶν Λόγος), сишао са неба и да Он није сам Отац.“⁹¹

У овим исказима Иполит настоји да оствари равнотежу дожанског јединства и мноштвености.⁹² Сам појам δύναμις већ је раније задобио теолошко значење које га је повезивало са трансцендентним, и служио је за опис узрочности у вези са Богом.⁹³ Барнс примећује да је за Иполитову употребу овог појма карактеристично његово повезивање са природом, у смислу да једна сила имплицира једну природу.⁹⁴ Галенова медицинска употреба израза δύναμις може да нам помогне да разумемо његово етиолошко значење. Гален тако у свом делу *О њриродним моћима* објашњава да истраживање природног узрока (у биологији) показује „неко дело (ἔργον) које је већ настало и које је извршено дејством (ἐνέργεια) тих моћи (δύναμις)“.⁹⁵ Моћ или сила (δύναμις) овде се јавља на месту извора неког дејства (ἐνέργεια). Гален даље закључује да δύναμις

⁸⁹ CN 10.4.1: ὁν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτισμένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ. προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν, προήκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα.

⁹⁰ CN 11.1.1.1: καὶ οὕτως αὐτῷ παρίστατο ἕτερος. ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτίνα ἀπὸ ἡλίου. δύναμις γὰρ μία ἢ ἐκ τοῦ παντός• τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις Λόγος.

⁹¹ CN 16.1.1.

⁹² Schwarz, *The Trinity: The Central Mystery of Christianity*, 107.

⁹³ Michel René Barnes, *The Power of God: Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), 94.

⁹⁴ *Исцѣло*, 96.

⁹⁵ *De Naturalibus Facultatibus* 1.2.7.

представља узрочну способност која је повезана са посебним деловима или органима тела. Тако може да се испостави да један једноставан орган заправо има више различитих делова, па се сваком од тих делова мора приписати засебна моћ. Сама моћ претходи дејству и одвојена је од материјаног кретања.⁹⁶ Већ на овом примеру можемо да видимо на који начин се значење појма *δύναμις* приближава значењу појма природа или суштина. Управо се због тога Иполит осећа обавезан да нагласи како „нису два Бога“ (*οὐ δύο θεοὺς*).

Када развија своју тријадологију, Свети Иполит на уму има границе које поставља предање Цркве. С једне стране, то је веровање у једног Бога, а с друге, откривење да је тај један Бог у ствари Тројица. Упркос одређеним терминолошким нејасноћама, Иполит остаје до краја веран овом предању, иако поједини његови искази могу бити исправно схваћени тек кроз призму каснијег богословског развоја.

ЗАКЉУЧАК

Данијелу поставља питање да ли су становишта Ноетија и Праксеја заиста представљала новину или су они сведоци архаичне теолошке мисли, па би оптужбе против њих биле једнако ваљане као и против Мелитона или Иринеја? Или је посреди то што су они изнели систематско учење о једности Бога, што је довело до сукоба.⁹⁷ Одговор на ово питање је комплексан. Вера древне Цркве у Свету Тројицу у том периоду још увек није била формулисана на задовољавајући начин. Различити хришћански писци су настојали да установе одговарајуће учење у складу са предањем. Како видимо, чак и код оних који су суштински били православни када је ово питање посреди, попут Светог Иринеја, Тертулијана и Иполита, формулације и терминологија нису довољно развијени и показују одређене мањкавости. Њихов приступ је икономијски, управо због тога што се Бог управо у икономији и открива као Света Тројица. Проблем са модалистима је био у томе што су они из те чињенице изводили крајње теолошке закључке, што је водило успостављању теолошких гледишта која су била у јасној контрадикцији са искуством вере Цркве. С друге стране, јасно је да је икономијска тријадологија својствена и писцима којима је овај рад посвећен. Такође, елементи икономијске тријадологије могу се наћи и код каснијих Отаца Цркве, као код Светог Августина.⁹⁸ У сваком случају, израз икономија овде служи како би се „процес спасења повезао са постојањем

⁹⁶ Barnes, *The Power of God*, 99.

⁹⁷ Daniélou, *The Origins of Latin Christianity*, 362–363.

⁹⁸ *De Trinitate* 2.2.9. Упоредити Александар Милојков, „Личност и суштина у христологији Светог Августина“, *Бојословље* № 2 (2017): 79–101; Александар Ђаковац, „Свети Августин: *admirabile commercium* и обожење“, *Бојословље* № 2 (2019): 70.

божанских личности⁹⁹ и указује на стварност односа између божанских личности. Указивање на те односе има за циљ да покаже посебност личности, како би се на тај начин — кренувши са истог полазишта — побили аргументи модалиста. Сама божанска икономија се не односи само на оваплоћење, већ и на стварање света, односно на читаво Божије деловање према свету.

Појам икономија је касније превасходно повезиван са оваплоћењем и, у ширем смислу, са божанским деловањем у свету, али не и са тријадологијом. Повезивање икономије и тријадологије је ризично, првенствено због тога што оставља простора да се божанско деловање *ad extra* протумачи као конститутивно за само биће Божије. Поред тога, постојала је опасност од тога да икономијско деловање божанских личности буде схваћено као њихова лична посебност, што би могло бити опасно за концепт Божијег јединства, које се огледа и у истоветности дејства. Управо из ових разлога, икономијска тријадологија Иринеја, Тертулијана и Иполита није се показала као довољно адекватна. Она је остављала отвореним многа питања која ће бити решавана у наредним столећима. Иринеј, Тертулијан и Иполит имају заслугу у настојању да се вера Цркве адекватно изрази. У том настојању они крећу од чињенице икономијског откривања у коме се Бог јавља као три конкретне личности и настоје да сачувају веру Цркве, која истовремено исповеда и једност и тројичност Божију. Иако је код све тројице аутора могуће пронаћи исказе који имају модалистички (и субординационистички) призив, њихва борба са модалистима управо сведочи да је њихова теолошка позиција фундаментално другачија.

БИБЛИОГРАФИЈА

BIBLIOGRAPHY

- Ђаковац, Александар. „Свети Августин: *admirabile commercium* и обожење.“ *Богословље* № 2 (2019): 64–85.
- Ђаковац, Александар. *Речено и неизрециво: дискурзивност азмајске онџолоије у айоретици свејој Максима Исповедника*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2018.
- Милојков, Александар. „Личност и суштина у христологији Светог Августина.“ *Богословље* № 2 (2017): 79–101.
- Пеликан, Јарослав. *Хришћанско предање и историја развоја догмата. I: Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)*. Београд: Службени гласник, 2009.
- Тумара, Небојша. „Читање Књиге постања са светим Иринејем Лионским.“ *Богословље* № 2 (2009): 74–86.

⁹⁹ Michel Barnes, “Oeconomia”, in *Encyclopedia of Early Christianity: Second Edition*, ed. Everett Ferguson (Abingdon: Routledge, 1999), 826.

- Χρήστου, Παναγιώτης. *Ελληνική Πατρολογία: τόμος Β', Περίοδος Διωγμών*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1978.
- Abraham, William J. *Divine Agency and Divine Action, Volume III: Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Barnes, Michel René. *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- Barnes, Michel. "Oeconomia." In *Encyclopedia of Early Christianity: Second Edition*, ed. Everett Ferguson, 825–826. Abingdon: Routledge, 1999.
- Behr, John. *Formation of Christian Tehology. The Nicene Faith*, Vol. 2/2. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
- Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop*. Leiden: Brill, 1995.
- Butterworth, Roben (ed.). *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*. Text introduced edited and translated by Roben Butterworth. London: Heythrop College, 1977.
- Danielou, Jean. *The Origins of Latin Christianity: A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 3. London: The Westminster Press, 1980.
- Drobner, Hubertus R. *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, Peabody: Hendickson Publishers, 2007.
- Dunn, Geoffrey D. *Tertullian. The Early Church Fathers*. London — New York: Routledge, 2004.
- Evans, Ernest. *Adversus Praxean liber: Tertullian's Treatise Against Praxeas*. London: S.P.C.K, 1994.
- Foster, Edgar G. *Angelomorphic Christology and the Exegesis of Psalm 8:5 in Tertullian's Adversus Praxean: An Examination of Tertullian's Reluctance to Attribute Angelic Properties to the Son of God*. Lanham: University Press of America, 2005.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Heine, Ronald E. "Articulating identity." In *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Vol. 1, eds. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, 200–221. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hill, Charles E. "The Gospel of John." In *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. Paul M. Blowers, 602–613. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Jovanović, Zdravko. "St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Context of Interpretation." *Philotheos* № 13 (2013): 134–140.
- Kelly, Johan Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. London: A&C Black, 1977.
- Kitzler, Petr. "Tertullian's Use of Substantia in De carne Christi." *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 142, № 4 (2014): 505–511.
- Lashier, Jackson. "Irenaeus as Logos Theologian." *Vigiliae Christianae* 66, № 4 (2012): 341–361.
- Lashier, Jackson. *Irenaeus on the Trinity*. Leiden: Brill, 2014.
- Lawson, John. *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*. London: Epworth Press, 1948.
- Lightfoot, Jozeph Barber. *The Apostolic Fathers*, Vol. I/2. New York: Georg Olms, 1973.
- Mcconnell, Timothy. *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

- McGowan, Anrew B. "God In Early Latin Theology: Tertullian And The Trinity." In *God in Early Christian Thought*, eds. Andrew B. McGowan, Brian E. Daley, Timothy J. Gaden, 6181. Leiden: Brill, 2009.
- McGowan, Andrew. "Tertullian and the 'Heretical' Origins of the 'Orthodox' Trinity." *Journal of Early Christian Studies* 14, № 4 (2006): 437–457.
- Osborn, Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Presley, Stephen. *The Intertextual Reception of Genesis 1–3 in Irenaeus of Lyons*. Leiden: Brill, 2015.
- Prestige, George L. *God in Patristic Thought*. London: S.P.C.K., 1952.
- Saint Basile. *Lettres. Texte établi et traduit*, ed. Yves Courtonne, Collection Budé, T. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- Schwarz, Hans. *The Trinity: The Central Mystery of Christianity*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2017.
- Tertullian. *Apologeticum, Verteidigung des Christentums Lateinisch — Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker*, München: Kösel, 1961.
- Williams, Rowan. *Arius. Heresy and Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2002.
- Young, Frances. "Monotheism and Christology." In *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, eds. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, 452–469. New York: Cambridge University Press, 2006.

ALEKSANDAR ĐAKOVAC
 University of Belgrade
 Faculty of Orthodox Teology
 Belgrade
 adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

THE ECONOMIC TRIADOLGY: IRENAEUS OF LYON, TERTULLIAN AND HIPPOLYTUS

Summary: In this paper, I will try to present the idea of economic triadology as it appears in St. Irenaeus, Tertullian and St. Hippolytus, during conflicts with the modalists of their time. Through comparative analysis, I will strive to highlight the particularities of their learning as well as common motives and argumentation. I will also point out the major shortcomings of the triadology thus established, as well as the elements that the Church will recognize as an authentic expression of her own tradition. ► *Key words:* Economic triadology, modalism, monarchianism, Irenaeus of Lyon, Tertullian, Hippolytus of Rome, Noetius.

