

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА IX

СВЕСКА 3.

ХРИСТОЛОГИЈА СВ. АТАНАСИЈА ВЕЛИКОГ

ПРВИ ДЕО

БОЖАНСКА ПРИРОДА ГОСПОДА И. ХРИСТА

1. ОПШТА РАЗМАТРАЊА; СИН БОЖЈИ, РЕЧ БОЖЈА.

Интерес Атанасијеве христологије лежи у необичном задатку који код њега испуњава појам христологије. Као што је увек случај са стваралачким мислиоцима, да објекат њихове мисли доминира над њеним обликом и буквалним значењем, мада без штете за опште примљене појмове, тако имамо и са св. Атанасијем исти случај. Његова христологија нема обичан смисао; она је ствар везана за многе околности, и индивидуалне и историске, које су условљавале њен постанак и пораст и дале јој тај особити карактер и садржину, који одликује Атанасија од свију савремених као и модерних творца христологија.

Основна идеја разрађена од Атанасија у његовој христологији јесте: да је Христос подједнако и Бог и човек. Први назив припада Христу од вечности; други је примио када је узео на себе тело. Када се ово изрази Атанасијевим језиком, формула ће бити следећа: „Обим и карактер Св. писма је овај: оно садржи двоструко обавештење о Спаситељу: 1) да је Он био од увек Бог, и јесте Син, будући да је Божја Реч, Сјај и Премудрост; 2) и да је за тим ради нас, узео на се тело од Деве Марије Богородице (Θεοτόκος) и постао човек¹“. Овај опис може служити као најприроднија полазна тачка у излагању Атанасијевог схватања личности Господа И. Христа. Ипак иза овог описа леже две важне ствари, које осветљавају целу конструкцију Атанасијеве христологије: прва је ствар његова лична вера у Христа, као Спаситеља и Испушитеља

¹ Oratio III 29; ср. Or. IV, 30, 34 и Ad Maximum.

човечанства, и друга је општи правац мисли о Христу, у који је Атанасије био одвучен контроверзама свога времена:

Атанасијево најдубље уверење било је, да ради нашег спасења Христос мора имати и божанску и човечанску природу, и да је ово *conditio sine qua* поп за остварење циљева његовог оваплоћења, са крајњим залатком обожења свих људи. Из многобројних места која се односе на овај предмет, најкраћа и најпрецизнија су ова: „Човек не би био обожен ако би био сједињен са неким обичним створењем, или ако Син не би био прави Бог; нити би људи били узнесени до Бога, ако Он није био Његова природна и истинита Реч“. И обратно: „Ако се дела божанства Речи нису догодила кроз тело, човек не би био обожен; и опет, да нису атрибути тела приписани Речи, човек не би био потпуно избављен од њих“¹. Ово је инутрашњи круг Атанасијеве вере, који чини оквир његове христологије; ово је, како он каже, „знамење вере Христове“ (ὁ χαρακτήρ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως), која нам је дана од апостола и кроз оце².

Ипак, као што смо мало пре казали, иза основа његове христологије леже такође и контроверзе његовог времена. Ово је околност одлучујуће важности за разумевање и Атанасијеве христолошке структуре и за наше излагање његове христологије, јер га је то упутило оним правцем мисли, који на даље потпуно доминира Атанасијевим погледом на личност Христову. Ми овде мислимо нарочито на арианизам. Питање божанске природе Исуса Христа остало је предмет неизвесности за већи део четвртог века. Атанасије је главни борац за позитивно утврђивање те доктрине, и следствено његова христологија претеже више на ту страну — т.ј. на утврђивање доктрине о божанској природи Христовој — него ли на супротну страну, то јест на утврђивање доктрине о човечанској природи И. Христа; нити пак он даје само „одвојене христолошке мисли“³, него следујући 1) можда јачој страни његових убеђења и 2) потребама свога времена, баца тежи део свога интелекта на суптилнији предмет наше побожности, а на име: да

¹ Or. II, 70; Or. III 33; Ep. De Incarn. 4—10, 54; Or. I, 49, 51; Or. II, 14, 14, 56, 68; De synod. 51; De decret. 14.

² Ad Serapionem II, 7, стр. 620 B; ib. 8 C.

³ A. Stülcken Athanasiana, стр. 87.

утврди прво, да је Христос истинити Син Божји и Његова Реч и тада, да је као такав постао човек. Истим редом ћемо и ми ићи у нашем излагању.

ШТА ЈЕ СИН БОЖЈИ ИЛИ РЕЧ БОЖЈА?

У својим првим делима Атанасије не разматра значење ових назива и њиховог међусобног одношаја. Он их обадва употребљава слободно и без прављења разлике међу њима: како му дође који згодно, ма да ипак са slabим ударањем гласом на „Реч“, као на нешто разумљивије и познатије. Исти је случај са применом ових назива на личност Христову. Они стоје увек један поред другог са осталим именима, која означавају личност Господа И. Христа, као допунски изрази један другоме, али без објашњења њиховог садржаја. До појаве арианизма ми немамо никакве напомене у Атанасијевим списима о тој диференцијацији међу именима, која је била главно обележје јереси и против које се је, следствено, Атанасије неуморно борио. Значење ових израза, како су га разумели аријевци¹, био је корен њихове јереси, а објашњење тих израза — Син Божји, Реч Божја — у православном смислу, садржало је у себи премисе за доктрину о јединосушности Божанства (ὁμοούσιον).

У оним фрагментираним реченицама које се односе на Атанасијеву теорију познања, он настоји највише на негативном методу познања Бога, но ипак следујући чврсто руководству Св. писма². Исто се има применити и у односу познања Сина или Речи Божје, јер „познање Сина јесте познање Оца“³. Оба назива се налазе у Св. писму, одакле долази и њихово право значење. Назив „Син“ као што је употребљен у Св.

¹ Кратак преглед аријанског учења, по Атанасију, јесте следећи: постоје многе и једна Реч само, која је ἀναρχον καὶ ἀγέννητον; ипак, она је само Божји атрибут (συνάρχουσαν τῷ Θεῷ); међутим Христос је један од многих (ср. De synod. 18, стр. 713С; 19 стр. 176 В; Or. I, 5). Ипак се претпоставља да Син ἦν πῶτε οὐκ ἦν, и није постојао пре свога рођења (Сг. I, 5 стр. 27А; De synod 15, Талија, ib. 16; Аријево писмо Александру Александријском); Христос је син усвојењем (De synod 16).

² Ad Monachos I, 2, стр. 692 А; De decret 12; Or. I, 35, стр. 85 В; 32, стр. 276 В; 36 стр. 229 А; In illud omnia 3, стр. 216 А; Ad Serap. I, 20, 577 АВ.

³ Or. I, 25, стр. 85 В.

писму, каже Атанасије има двојаки смисао: 1) постоји смисао који је Мојсије одредио у књизи Поновљ. Закона XIII, 18; XIV, 1 („Кад слушате глас Господа Бога... ви сте синови Господа Бога“), или као што је дан у Јовановом јеванђељу I, 12, („А који га примише даде им власт да буду синови Божји“...) и 2) постоји смисао „по коме је Исак син Аврамов и Јаков од Исака, а патријарси од Јакова“¹. Први је смисао тај, који је дан благодаћу за морално усавршавање; или другим речима: то је усыновљење, које не допушта разлику између усыновљене деце². Други смисао је онај, који ми примењујемо такође према Сину Божјем, пошто то није нешто што се стиче или долази споља, већ као нешто што представља то што је природно рођено³. На овај начин Атанасије удара гласом на одношај по природи, као истинити знак Божанског синовства. Ма да је ово човечански пример, који би могао да нас доведе у забуну у његовој примени према Богу, ипак изучавање његовог значења показује да има друго значење у односу према Богу него ли тај исти израз у односу према човеку⁴. Тако, на пример, рођење Сина Божјег јесте на један други начин него ли рођење човечије⁵. Син Божји је син без деобе бића Свога Оца и без страсти (ἀμερίτος καὶ ἀπαθής); нити овде има изливања (ἐκκροή) нематериалног, нити приток (ἐπιρροή) споља ка Оцу, што чини неопходни услов за човечије рођење⁶. Док су људи синови између многе деце својих отаца, Син Божји је јединородни (μονογενής), то јест једини од Очевог бића. Опет људско синовство везује људе реципрочно, тако да они као синови својих отаца постају сами очеви своје деце, и тако предају имена сукцесивно од једне генерације другој, без сталности у своме очинском или синовљем звању. Следствено, они не могу бити названи у правом смислу нити синови нити оцеви. Док у односу према Сину Божјем његово синовство је „властито“ (κυρίως), јер он

¹ De decret. 6.

² Ib.

³ De decret 10 стр. 441; Or. I, 28.

⁴ De decret. 10; cp. ib, 17, стр. 447C; Or. III, 62.

⁵ Атанасије уопште одбија да примењује предикат „рођени“ (γεννητά) у правом смислу у односу на људе, изузев ако су они причасници Божанске природе (Or. I, 56, стр. 129 B).

⁶ De decret. 11, стр. 444 A.

не мења свој назив нити пак то чини Отац¹. Нити може Син да постане отац нити Отац Син, пошто је сваки увек једно и исто у своме звању².

Тако до сада имамо три главне карактеристике божанског синовства, на име: 1) одношај по природи, 2) право рођење и 3) вечност и неизменљивост и Сина и Оца.

Исто расуђивање примењује се и према називу Реч Божја. Син Божији је такође и Реч Божја, који назив служи за изражај Божје природе, то јест овај назив укључује у себи неисказани начин рођења Синовљевог, као различитог од људских поређења.³ Реч Божја је такође једна, јер је њен почетак (Бог) један⁴. Одрицање једне Речи Божје, која је Син, значило би „незнање истине и непознавање Св. писма“. Ово значи: ако очинство Божје укључује Сина, то неће бити нико други до Реч Божја, јер је овај назив корелативно име за значење Сина⁵. С друге стране Св. писмо нас учи, да постоје многи називи са сличним значењем, као на пример: Премудрост, Слика, Сила, и тако даље, који сви означају једну и исту личност⁶. Опет ови називи нису несагласни један с другим, него претстављају различите аспекте личности Речи Божје. Тако на пример, као што је већ показано, назив „Син Божији“ открива то што је у природи Очевој; „Реч“ пак, док има исто значење, укључује такође и нераздвојност од Оца; „Премудрост“, то што је присуште Божјој унутрашњој природи; „Сила“, то што је властито његовој суштини; „Слика“, сличност Речи Божје са Богом. И тако даље, и тако даље.⁷

Још од првог почетка свога књижевног рада Атанасије наглашује особитост хришћанског учења о Речи Божјој, као

¹ Ог. I, 27 стр. 57 А.

² Ог. I, 22, стр. 57 А; ср. Ad Serap. I, 16, стр. 568 АВ; IV, 6, стр. 645 ВС.

³ „И он (Син) је Божја Реч, под којом се може разумети безстрасна и нераздељива природа Очева, јер ни људска се реч не рађа са страшћу или деобом, а још мање Божја Реч“. (De decretis 11, стр. 444 В; ср. ib. 452 С; Ог. I, 28. Итд.).

⁴ Ог. II, 27, стр. 207 С.; ср. ib. 36; De decret. 17. Итд.

⁵ De decret. 17, стр. 452 С.

⁶ ib.

⁷ ib.; сравни потврду из Св. писма: Ис. XLVIII, 13; Лк. 16; Пс. CIV, 24; Приче Сол. III, 19; Јов. I, 1—3; Јевр. I, 2; 1 Кор. VIII, 6; Кол. I, 12—17.

суштаствено различитог од истог учења у философији. Главна мисао која везује уједно све друге детаље јесте та, да Реч Божја постоји иманентно, као изражај Божјега бића, и јесте независна ма каква била Њена веза са светом¹. Реч Божја није стојички λόγος πνευματικός у сазданим стварима. Таква је реч, каже Атанасије, „без душе и без разума“, јер служи просто као инструменат²; нити је Реч Божја слична људској речи (προφορικός), која је састављена из слогова и изражава се помоћу ваздуха, јер је неадекватна да претстави Бога од кога је рођена. Таква реч нити је жива нити делатна, што је главно обележје Божје Речи³. Такође Атанасије емфатично одбацује теорију о унутрашњој — менталној — речи* (λόγος ἐνδιάθετος), у колико значи само атрибут, али није довољна да изрази вечну и савршену личност Речи Божје⁴. На овај начин Атанасије искључује сваку мисао о каквом ограничењу или развићу у бићу Речи. Реч Божја није κατὰ μετοχήν (по учешћу) у Божанству, нити је њен назив нека особина дана јој споља, слично онима који имају учешће у Речи; него Она има своје сопствено биће — сама је αὐτολόγος, Син Божји и Слика Божја⁵. Као што је Реч Божја исто лице које и Син Божји, то и све особине Синовлѐг рођења примењују се подједнако и на реч Божју⁶.

Ово су опште црте Атанасијевих схватања о Сину Божјем и Речи Божјој, знање којих је потребно ради почетка развијања истог предмета на широј основи. Као што се види, овде су две главне карактеристичне црте: 1) одлучна тенденција да се васпостави идеја Сина — Логоса, као што се налази у Св. писму (код јеванђелиста Јована нарочито), и 2) веома контроверзални карактер Атанасијевих аргумената, не само у односу према аријевцима, као главни противницима доктрине, него такође и према хришћанским учитељима на-клоњеним ка философским схватањима.

¹ De incar. 17.

² C. gentes 40; 46.

³ Or. II—35, стр. 227 В; De synod. 41.

⁴ Expos. fidei I, стр. 201 А; ср. De synod. 26.

⁵ C. gentes 46, стр. 93 В С; ср. Or. I—9.

⁶ De decret. 11; ср. Or. I—28.

2. ОДНОС СИНА БОЖЈЕГ ПРЕМА ОЦУ

(а) ОСНОВНА ТЕРМИНОЛОГИЈА

Из једне серије појмова, који долазе већином из традиционалног језика хришћанске философије и који се садрже у Никејском символу вере, Атанасије гради најважнији део своје христологије, на име: Синоуљев унутрашњи одношај према Оцу. Ови појмови су веома изобилни и богати у перцепцији, као што се у ствари александријска егзегеза уопште одликује својим алегоријским језиком и множином синонима и фигура. Ипак ови појмови могу бити редуцирани на неколико рудиментарних појмова, који чине основу тој целој терминологији на којој почива Атанасијево учење о односу Сина према Оцу. У исто време речи ове основне терминологије биле су лозинке, које су се непрестано појављивале и губиле за време целе аријанске контроверзе, или су произишле као њена последица. Те су речи следеће: 1) οὐσία, 2) φύσις, 3) ὑπόστασις, 4) πρόσωπον и 5) најглавнија од свију ὁμοούσιον, која изражава и садржи у себи све претходне појмове са највећом могућом силом изражавања.¹ На овај начин потребно је, пре него што почнемо излагање самог предмета, да испитамо значење ових речи, на које се предмет односи и са којима је он везан.

Најближи еквивалент у српском језику за реч οὐσία, у смислу у коме је употребљује Атанасије, јесу речи „суштина“ или „биће“.² Οὐσία је то што је општа својина сва Три лица Свете Тројице, и што чини основу њихових личних односа у њој; οὐσία је сам Бог.³ Овој οὐσία односе се такође сви атрибути Божанства⁴ и све разлике у Њему. Тако Св. писмо односи божанске атрибуте овој οὐσία и примењује их и према Сину и према Оцу, чинећи разлику само у личним именима оба двојице, пошто једнога зове Отац а другога Син.⁵ Атана-

¹ Ср. De synodis 41, 42.

² Ср. Stjepan Senc: Grčko-hrvatski rječnik za škole. Zagreb, 1910. стр. 684. Такође, Bethune-Baker: The Meaning of homoousion in the C. P. Creed, стр. 60; J. F. Newman: The Arians of the Fourth Century, стр. 442.

³ Or. IV. 1; De decret 22.

⁴ Thomas Antiochenos 5.

⁵ De synod. 48, 49.

сијева употреба речи οὐσία, као и многих светих отаца¹, слична је више Аристотеловој категорији οὐσία у другостепеном смислу (δεύτερα οὐσία).² Ми налазимо да реч стоји у смислу „првобитне суштине“ (πρώτη οὐσία) само када је примењена насупрот οὐσία у личном смислу, што Атанасије наводи када говори противу савелијеваца, који су називали Сина μονοούσιον (једносушни) у место православног ὁμοούσιον (истосушни)³. Али то није, као што Dr. Робертсон каже⁴, разлика између μόνο — и ὁμο — (οὐσιον), већ у двосмисленом значењу речи οὐσία. Ипак ми не можемо наћи код Атанасија јасну дефиницију разлике између израза πρώτη и δεύτερα οὐσία, то јест о томе шта је опште свима у οὐσία, а шта је насупрот томе као нешто што је искључиво лично својство. Главни објекат његових напора у терминологији јесте увек довољно одређено исказан, а на име: изражавање њоме јединства суштине између Оца и Сина.

Као синоним са речју οὐσία, ради означања заједничког бића Оца и Сина, долази врло често израз φύσις (природа). Веза њиховог јединства јесте μία φύσις (једна природа) Сина и Оца⁵. Атанасије описује и божанска и човечанска бића истом речи, али не иде даље у истраживање односно значења које та реч садржи у њеној примени према датом бићу.

Сложенији у својој употреби јесте израз ὑπόστασις, који је баш у то време прилазио ка своме завршетку у значењу које има данас. Пошто је првобитно дошао од Аристотелове употребе⁶, овај израз је био раван значењу πρώτη οὐσία, „изражавајући есенцијални субстрат“ или „средство за предају свих квалитета“ — τὸ ὑποκείμενον —⁷, и следствено тежећи више ка дефиницији личног субстрата. Доцније овај је израз био употребљаван подједнако као и οὐσία, за исте

¹ Atzberger: Die Logoslehre des hl. Athanasius, стр. 107.

² Аристотело: Категорије, гл. 5 по Atzberger-у стр. 107 нота 2.

³ Expos. fidei 2, стр. 204 А: „Нити пак ми замишљамо неког Сина-Оца, као што чине савелијевци, говорећи једносушни (μονοούσιον) а не истосушни (ὁμοούσιον) и тако рушећи биће Синоуљево.“

⁴ Athanasius, стр. 84 нота 6.

⁵ In ill. omnia 5; De synod 51.

⁶ Metaphis. 4. 395 а 30, цит. по Bethune-Baker, op. cit. стр. 75 нота 2.

⁷ Bethune-Baker стр. 76; Atzberger, стр. 108.

циљеве, без јасне разлике у њиховом значењу, и у пре хришћанској као и послехришћанској философији.¹ Истом примеру видимо да следује и сам Атанасије, мада је у извесним случајевима то и намерно чинио. На првом месту на његову употребу је утицала потреба да заустави извесне јеретичке покрете, који су долазили или од аријеваца или од савелијеваца. При овоме је важно сетити се Атанасијеве полазне тачке за њихово оповргавање; он каже: „Савелијевци морају бити оповргнути од појма о Сину, то јест да је Син хипостатично биће; а аријевци од појма о Оцу, то јест да је Он субстанцијално једнак са Сином“.² На овај начин ми имамо такође овде на два различита начина типове употребе овог израза од стране Атанасија, у сагласности са узроцима који су их изазвали. На другом месту, ми видимо још да је, пошто је овај израз био у употреби са два различита значења и на истоку и на западу, Атанасије наметао његово значење према преовлађујућој употреби једног од та два смисла, у респективном случају са којим је он био у вези. Тако на пример у „De decretis niceanae synodi“, пишући Грцима, он изоставља ὑποστάσεως сасвим из Никејског симбола; док у „Ad Afros“, пишући западној Цркви, он координира значење ὑποστάσεως са οὐσία.³ У смислу личног субстрата Атанасије употребљава ὑπόστασις у односу на целу св. Тројицу свега двапут⁴, означајући Тројицу да није „одвојена“ (μεμερισμένος).⁵ Чинећи тако, Атанасије је следовао такође својим александријским претходницима специјално, а источним уопште⁶. Не постоји једна слична употреба код Атанасија када третира савелијевце⁷ (читај маркелијане); али овде, изгледа, ὑπόστασις није употребљен као контраст изразу οὐσία, већ значи то што постоји у ствари, а не само по имену. Једна чешћа употреба код

¹ Westcott: Ep. to the Hebrews, стр. 513; Bethune-Baker стр. 75 и даље.

² Or. IV, 4.

³ Ad Afros 4.

⁴ Jn illud omnia 6, стр. 220 A; Expos. fidei 2. стр. 204 A.

⁵ ib.

⁶ Види Оригена: Jn Joan. II. 6 C; C. Celsum VIII, 2; Amonius apud Caten. Jn Joan. X. 30; Дионисије Алекс. apud S. Basil.: De Spiritu Sancto и Атан.: De sent. Dionys. 26; Јевсев. ap. Socrat. I, 23; Алекс. Александ. apud Theodoret, Историја I. 30. Итд.

⁷ Or. IV. 25.

Атанасија била је она, коју је чинио и Никејски символ, то јест као синониме између οὐσία и ὑπόστασις. Тако, на пример, Атанасије одриче да је Син од друге суштине (»ὑπόστασις«) него што је Отац;¹ или он изрично каже да је Син изражај Очеве οὐσία и ὑπόστασις-а.² У својим последњим годинама Атанасије потпуно идентификује оба израза, објашњујући да ὑπόστασις јесте οὐσία, и не значи ништа друго већ само биће, које Јеремија назива „постојањем“ (имовином, ὑπάρξις) (Ср. Gwatkin, 72 п. 2),³ „јер ὑπόστασις и οὐσία и јесте постојање: пошто оно јесте или, другим речима, постоји“.⁴

Из свега овога можемо извести закључак, да Атанасије није утврдио смисао изразу ὑπόστασις, него, као што смо казали, придавао му је онај смисао, који је био потребан у том моменту када је писао. Осим тога сабор у Александрији 362 г. нарочито показује ту Атанасијеву црту, где је његовим мудрим посредовањем задржано двојако значење, источне и западне употребе, овог израза, под условом да га не разумеју: 1) у аријевском и 2) у савелијанском смислу⁵. Но пада у очи, да је од тога времена источњачки смисао те речи свуда преовладао.

Најзад долази реч πρόσωπον (лице) да се расмотри. Она је била од много мање важности за предмет о коме пишемо него ли изрази до сада расмотрени. Првобитно је реч πρόσωπον, слично латинском корелативу „persona“, значила уметничку (глумчеву) маску, „лице“⁶ или улогу која се игра, и уопште јесте еквивалент спољашњој појави неког лица. Тако у овом последњем смислу ми налазимо ову реч у употреби код Савелија, примењену на Бога. Атанасијева употреба ове речи јесте случајна и, у главном, противу савелијанске употребе. Πρόσωπον није појава једне исте личности, под разним видо-

¹ De decret. 27, стр. 465 В: περὶ δὲ τοῦ ἀδίου συνέχει τὸν λόγον τῷ πατρί, καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως.

² Or. III, 65; ср. Or. IV, 1,33; Јевр, I, 3.

³ Јер. IX, 10; LXX.

⁴ Ad Afros, 4.

⁵ Thomos ad Antioch, 5—6.

⁶ Лука XXI, 35; Дела Ап. XVII, 26.

вима, већ је реално и независно биће¹. Атанасије је био упознат са употребом ове речи у односу на лица у Божанству². Првобитно значење ове речи, на име у смислу уметничке улоге, може се опазити у Атанасијевој употреби у случајевима када цитира Св. писмо, долазећи од или везујући је за Бога³.

Атанасијева терминологија била је задовољавајућа, с обзиром на околности и време постанка као и циљу коме је служила. Но, као скоро и све богословље тога времена, ипак је осетно оскудевала у прецизности и сталности. Најбоља илустрација њених недостатака јесу различита тумачења истих речи, не само код аријеваца већ и код православних. Зато, на пример, није никакво чудо што сабор у Александрији 362 г. није био одлучан у погледу дефиниције речи *ὁμοία* и *ὁμοῦσας*, те их допустио обадве са истим и различитим значењем⁴. На овај начин Атанасијев задатак састојао се не у техничком, већ у материалном изграђивању језика христологије. То је био задатак великих кападокиских отаца да дају облик томе што је Атанасије, услед непосредне потребе одбране основних принципа учења о Божанству, могао дати само у главним потезима.

6) ЈЕДНОСУШНОСТ БОЖАНСТВА (*ὁμοούσιον*).

Пошто смо испитали Атанасијеву терминологију о односу Сина Божјег према Оцу, можемо са сигурношћу приступити испитивању самог њиховог односа. Пре свега Атанасије нам напомиње унапред, да обратимо пажњу на две ствари у разумевању тог односа: 1) ми га не смемо схватити на материалистички начин, као људске односе, већ „са чистом мисли и разумом једино“⁵, и 2) да однос Оца и Сина није само етичког већ и суштаственог карактера⁶. Отац је извор Синовљег Божанства; он је почетак (*ἀρχή*) од кога долази Син, и тако Отац одржава јединство Божанства. Отац постоји као

¹ De decret. 14; Or. I, 54; Or. II, 8; De synod. 14.

² De synod 26 (5), 27, (19).

³ C. Gentes 34; De incarn. 3.

⁴ Thomas ad Anthioch. 5—6.

⁵ De decret 24; De synod 42.

⁶ Ad Afros 8; Or. VI, 2, стр. 469 С: „Јер Син, Реч Очева, није без његове суштине нити без бића, већ је у истини од његове суштине“.

лице, а и Син такође, без дељења божанске монаде између њих. Они нису два почетка (ἀρχαί) Божанства, нити су они два или три Оца;¹ него су обадвоје стриктна монархија, из које следује да имају исту суштину и биће². Ипак Отац је ὁ θεός³ и αὐτὸς ὁ θεός⁴, чак и ἡ μὴν⁵ и једино Он ἀγέννητος ὁ θεός⁶, и најзад он је „највећи и свеопшти разум“⁷. Његово очинство је различито од очинства створених бића; Он је истинити Отац, без промене, јер је увек такав, рађајући вечно без страсти или дељења, и Отац само једног Сина⁸. Очева је суштина „корен и извор Сина“, који постоји нераздвојно са Њим⁹. Али ако се Отац назива εἰς θεός и „једини Бог“¹⁰, или „истинити Бог“, то је с обзиром на једно Божанство које укључује сина, или у поређењу са створеним светом¹¹. Син је од Бога (ἐκ Θεοῦ), што значи да он није ἐξ οὐκ ὄντων, слично створењима, већ чисто речено¹² из суштине Божје¹³; или, што је једно исто, јер говорећи Бог или Отац ми разумемо саму суштину¹⁴, Син је од Оца или „од суштине Очевог“. Он није сличан створењима већ је ἑτεροούσιος са њима¹⁵. Атанасије особито наглашава ове речи, пошто су оне израз Никејског сабора (325). Оци на овом сабору били су принуђени да их употребљавају, ма да то нису речи Св. писма, да би избегли аријанско двосмислено тумачење израза „ἐκ Θεοῦ“, који је из Св. писма (1 Кор. VIII, 6; 2 Кор. V, 17), а који су они примењивали и према створеним бићима као и према Сину Божјем;

¹ Or. III, 15.

² οὐσία καὶ ὑπόστασις μία, Or. IV, 1; Ad Serap. I, 28.

³ De sent. Dionys. 21, стр. 512; De decret. 32; Ad. Serap. II, 2.

⁴ Or. II, 2 стр. 149 B.

⁵ Or. IV, 3.

⁶ Expos. fidei I, стр. 200 A.

⁷ De sent. Dionys. 23, стр. 516 A.

⁸ De decret. 11; Or. I. 23.

⁹ De synod. 45; Or. I, 14, 15.

¹⁰ Or. IV, 1; Марко XII, 29; 2 Мојс. III, 14; 5 Мојс. XXXII, 39 Ис. XLIV, 6, 24.

¹¹ Or. III, 6, 9.

¹² De decret. 22.

¹³ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ; ср. Никејски символ.

¹⁴ De decret. 22; De Synod. 53.

¹⁵ Or. I, 58.

док „ἐξ οὐσίας τοῦ Θεοῦ има за циљ да изрази да само Син долази од Оца¹ и да Он није створено биће², те „овом речи неће моћи више увијати безбожници“, аријевци.³ Најзад, када се ово изрази боље и јасније, оно што су из неопходности учинили у Никеји и што садржи и смисао учења Св. писма о односу Сина Божјег према Оцу:⁴ Син је једносуштан (ὁμοούσιον) са Оцем.⁵ То значи да његова суштина није само слична (ὅμοια) Очевој, него апсолутно иста са суштином Очевом⁶. Или опет то значи, да је сличност само недовољна да изрази унутрашњи карактер њиховог суштаственог односа, јер се сличност примењује према створењима исте врсте, као на пример према синовима и оцевима, но они могу бити и далеко један од другог, док Син Божји не само што је сличан но је и нераздвојан од суштине Очеве и један са Њим⁷.

Следствено Син Божји не сме бити сматран као да долази споља од Оца, као нешто што је дошло „случајно“ (συμβεβηκός) или путем „омотавања“ (περιβολή) Очеве суштине, него је од саме суштине, која је Отац⁸. Даље, од те суштине Син није ништа различито у врсти, тако да би могао бити сложен са Очевом врстом; нити је пак Он само споља сличан Оцу, слично злату и месингу, или сребру и цинку, који и ако туђи по саставу и одвојени један од другог називају се сличним. Син Божји мора бити у сваком погледу један у суштини са Оцем⁹.

Атанасије у овом одељку нарочито обраћа пажњу на разлику између израза „сличан по суштини“ (ὅμοιος τῆς οὐσίας) и „једносуштан“ (ὁμοούσιος), о чему је се развила велика

¹ De decret 19; De Synod 41.

² De decret. 19; Ad Afros 5, 6; Ad Serap. II, 5.

³ De decret I, 9.

⁴ De decret. 21; Псал. XLV, 1; CX, 3; Јов. VIII, 46; X, 30; XIV, 10; I, 18; Ad Serap. II, 9.

⁵ De decret 20, стр. 452 B; Or. I, 58.

⁶ De decret. 20, стр. 452 B: „Син је од Оца, и не само сличан већ исти у сличности“, то јест они имају заједнички једну и исту суштину у смислу целокупности свега што су Они.

⁷ De decret 20, ср. Ad Serap. I, 12.

⁸ De decret 22.

⁹ De decret. 23; De Synod. 41.

дискусија између њега, с једне стране, и „хомиана“ (ὁμοιοι) и полуаријеваца с друге. Ὁμοιος у тачном преводу значи нешто више него сличан у обичном смислу, а мање него идентичан или раван у свима стварима.¹ Аристотело пише, да, се ταῦτον односи на супстанцију материје, а ὁμοιον на сличност квалитета, док ἴσον на материјални квантитет.² Другим речима, по грчкој филологији, ταῦτον су оне ствари које имају исту супстанцију, као што су, на пример, две ствари начињене од исте материје ταυτοῦσιον; али ако имају исти квалитет оне ће бити ὁμοιοι, чак ако би њихов квалитет био апсолутно идентичан, као, на пример, што две ствари које имају исти облик нису идентичне али су ὁμοιοι; или ако су насликане истом бојом, оне ће бити ὁμοιοι према њиховој боји.³ На сличан начин разумео је Атанасије реч ὁμοιος. Он је сам употребљавао и одобрава много пута⁴ када је се појавила прилика за помирење са самим аријевцима, после чувене „сирмијске бласфемије“ (357 г.). Тако, на пример, у четири говора противу аријеваца, који су били написани ради тог помирења, Атанасије, док је осећао сагласност у основним питањима са семиаријевцима, опрезно избегава употребу речи ὁμοούσιον (изузев Ор. IV она се јавља само у Ор. I, 9), мада је смисао свију говора одговарао садржини те речи. Ово показује опет да Атанасије није полагао много на формални састав израза, колико на смисао у коме је он употребљен.⁵ Обраћајући се семиаријевцима Атанасије вели: „Ви знате сами, и нико то не може оспорити, да се ὁμοιος не односи на суштину него на спољашњи изглед и квалитете, јер у случају суштине ми не говоримо о сличности (ὁμοιότης) него о идентичности (ταυτότης). На пример, каже се да је човек сличан човеку, не по суштини него по спољњем изгледу и карактеру; јер у суштини људи су једне исте природе. И с друге стране не каже се да човек

¹ Види: R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, стр. 58, нота 2.

² Аристотело: *Μεταφυσικά* 15, стр. 1020—21, т. II, Бекерово издање. Bezolini apud Georgium Reimerum A 1831.

³ Ср. F. Passow: *Handwörterbuch* или Спасский: *Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ*, т. I, стр. 370.

⁴ Ор. I, 20, 21, 26, 40; Ор. III, 22; Ор. III, 26; Ad episc. Aeg. et Lybiae 17; De synod. 38. И т. д.

⁵ Ср. De synod. 53.

није сличан псу, већ да нису једне исте природе по суштини¹. Полазећи од ових предпоставака, Атанасије налази да и изрази $\theta\pi\omicron\iota\text{-}\iota\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\omicron\varsigma$ и $\theta\pi\omicron\iota\omicron\varsigma$ кај' $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha\nu$ нису довољни да одреде тачан однос између Сина и Оца², јер „сличност је квалитет који може привезати за суштину“; тако ако би Син Божји био $\theta\pi\omicron\iota\omicron\varsigma$ Богу, то би значило путем учешћа (партиципације) као и друга створења³. Другим речима Атанасије, налазећи да је то недовољно да изрази јединство божанске суштине, каже да изрази $\theta\pi\omicron\iota\omicron\varsigma$ кај' $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha\nu$ и $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\varsigma$ показују само сличност квалитета и дефиниција, које могу бити само спољне и случајне, али не и идентичне са суштином. Тако да би се избегла унутрашња противречност двају израза ($\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\varsigma$ и $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$), треба ставити пред реч $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha$ предметак $\theta\pi\omicron\iota\upsilon$ уместо⁴ $\theta\pi\omicron\iota\omicron\varsigma$. Следствено $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\upsilon\nu$ је прави израз, који искључује сваку мисао о подели у Божанству и учешћу у њему, ма на који начин⁵.

Реч $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\upsilon\nu$ не искључује унутарње разликовање личности у општој суштини Оца и Сина Божјег. Син је у свем Свом бићу од Оца, и обладава свим што Отац има, изузев онога што чини Оца Оцем и Сина Сином⁶. Преимућство речи $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\upsilon\nu$ састоји се баш у томе, што она укључује у себи и разлику исто као и јединство. Јер ако је Син Божји од Оца, ми морамо правити разлику од онога од кога Он долази, исто тако као и онога ко долази⁷. Права оцена ове детерминације може се видети из сумње изражене од стране св. Василија Анкирског и хомиусијана уопште противу $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\upsilon\nu$, која се оснива углавном на тенденцији да се боље изрази лична независност Синовљевог и Очевог Бића, што $\theta\pi\omicron\iota\text{-}\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\varsigma$ истиче пре свега и много јасније него-ли $\theta\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\iota\varsigma$. Атанасије је сâм осећао да је ова пропозиција исправна, али је сматрао

¹ De synod 53, стр. 888 BC; Ср. ib. 41; De decret 23; Ad Serap. II, 3.

² De synod, 41, стр. 765 A: „Јер рехи сличан по суштини“ далеко је од значења „од суштине“; ср. ib. 53.

³ De synod 53.

⁴ Генетив средњег рода од $\theta\pi\omicron\iota\varsigma$ — исти, једнак, сличан.

⁵ De synod. 53.

⁶ In illud omnia 4,5; Or. III. 4; Or. IV. 2, 9, 10.

⁷ Or. IV, 3.

ὁμοούσιον не само технички него и догматички много ширег обима, укључујући у себи како индетичност и истоветност суштине (ἐκ τῆς οὐσίας), тако и сличност њихове личне суштине (ὁμο-и-οὐσίος),¹ што ὁμοούσιον, само за себе, не даје то „по неопходности“. Цела контроверза изгледала је да личи само на неспоразум у томе, шта има да се сачува на првом месту: да ли јединство суштине или независност бића.² Обадве партије старале су се да сачувају своју сопствену формулу, да би истакле опет своју главну тачку; и на тај начин неспоразуми су долазили од неодређене употребе на истоку речи οὐσία и ὑπόστασις. Ипак је преузела маха Атанасијева употреба, а са тим и никејска тачка гледишта, будући да је сигурнија; но била је принуђена да унесе у себе и елементе позајмљене из ὁμοιούσιον.

Да би боље објаснио смисао учења о ὁμοούσιον, Атанасије често употребљава фигуре сунца и његових зракова,³ ватре и светлости⁴ и, не тако често, извора и тока реке.⁵ Ове фигуре имале су за циљ, да објасне постојање једне очевидне логичке несагласности, на име: једносушност бића и унутарње двојство лица, јер та логичка несагласност постоји као факат у овим примерима. Поред тога ови примери су били „заштита противу макаквог другог обрасца, или макакве друге збирке образаца, јер се претпоставља да су такве недовољне“ да објасне мистерију доктрине о ὁμοούσιον⁶. Тако, на пример, фигура светлост (сунце) и зраци означава доктрину, да је Син Божји »ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς“, потпуно и нераздвојно и један са Оцем, као што су једно светлост и њени

¹ De synod 41.

² Према томе Атанасије каже: „Они, међутим, који примају све друго што је одређено у Никеји, а сумњају само и ὁμοούσιον, не морају бити сматрани за непријатеље нити их ми нападамо као ариоманијаке или противнике Очево, већ расправљамо са њима овај предмет као са браћом, која мисле што и ми мислимо и воде спор само око речи“ (De synod 41).

³ De decret. 20; ср. Посл. Јевр. I, 3; књ. Премудр. Солом. VII, 26.

⁴ Or. IV, 2.

⁵ Expos. fidei 2.

⁶ Види Њуманову ноту у Robertson: Athanasius, стр. 167 нота 4.

зраци.¹ Ово потврђује такође исту непроменљивост и неизменљивост заједничке суштине, „јер сунце (светлост) остаје исто и није оштећено зрацима присутим из њега; тако, дакле, ни очева суштина није измењена, мада има Сина као своју слику“.² Такође ово показује да Син Божји има једну природу са Богом Оцем (τοῦτο φῶς ἐστίν) и коегзистира са Њим, као што бива са светлошћу и њеним сјајем.³ Разликовање вечности лица у Божанству је такође представљено у овим фигурама; у појави оне су симултано две ствари, док су једне суштине.⁴

Употребљавајући ове фигуре да објасни доктрину οὐροῦσίου, св. Атанасије је следовао верно примеру својих александријских претходника. Ми налазимо да цитира директно Теогноста, учитеља Александријске школе, Дионисија Александријског и Оригена,⁵ са истим примерима. Но ипак, разуме се, општи извор за све било је Св. писмо, на које се св. Атанасије увек позива.⁶ Атанасије такође покушава да оправда употребу речи οὐροῦσίου и помоћу предања своје цркве.⁷ Ако је сабор у Антиохији 269 године осудио употребу речи οὐροῦσίου противу Павла из Самосате, Атанасије налази да то не противречи оцима Никејског сабора од 325 године, јер су они први осудили само једнострану и телесну употребу те речи.⁸ „И следствено, вели Атанасије, чувајући се од овога, они (оци) су с правом рекли, да Христос није био οὐροῦσίου“.⁹ Сами појам о синовству укључује мисао да је Син Божји οὐροῦσίου са Оцем. Да би ово доказао Атанасије употребљава чак и пример људских — очинских и синовских — одношаја. Као што

¹ De decret. 23; In illud omnia 4; Or. III, 36.

² De decret 25; Or. IV, 33.

³ Or. II, 32, стр. 216 В.

⁴ Or. IV. 10: „Кад кажемо да су Отац и Син двоје, ми опет исповедамо једног Бога; тако опет кад кажемо да постоји један Бог, разматрајмо Оца и Сина као двоје, јер су они једно по Божанству... А нека ватра и њени зраци буду пример.“

⁵ De decret. 25; 27.

⁶ Ср. De decret. 25, стр. 460 В.

⁷ ib.

⁸ De synod. 45.

⁹ ib.

је дете *ὁμοούσιον* по природи са својим оцем, будући да је „природно и сопствено“ (*κατὰ φύσιν καὶ τὸ ἴδιον*) његовој суштини, исто се може применити и према Сину Божјем, у колико је у питању права идеја синовства.¹ Разуме се ми морамо одстранити од њих све границе времена и простора, а такође и друге атрибуте који прате људско синовство.² Најзад, Атанасијево најважније објашњење речи *ὁμοούσιον* долази од Христове мисије на земљи, то јест од потребе за нашим спасењем и јединством са Богом, које има за последицу наше обожење (деификацију). То је у ствари основа ове дискусије о јединству суштине Синовљеве и Очево. Син Божји је био оваплоћен да би нас оспособио да будемо учасници те исте Божје суштине, то јест да нас створи синовима Божјим и боговима. Али да би испунио тај задатак, Син Божји не сме бити један са Оцем само путем учасништва у његовој суштини, као што смо ми кроз Њега, него мора бити „по природи од Оца“, „да би могао сјединити, што је човечје по природи, са Њим који је опет у природи од Божанства; и Његово спасење и обожење (нас) било сигурно“.³ Јер би иначе само Он сам био обожен, ако не би имао ту моћ по природи; и не би могао да нам да то што сам има само као дар, *»ἐκ μετουσίας«*, но иначе није нешто Његово сопствено. Следствено, потребно је, гледано с тачке гледишта циља оваплоћења Г. И. Христа, да Он буде *ὁμοούσιον* са Оцем.⁴

(в) САПРИСУТНОСТ ЛИЦА У БОЖАНСТВУ (*περιχώρησις*).⁵

Категорија *ὁμοούσιον*, због свог буквалног осуства у Св. писму и своје упоредно слабе демонстрације личног елемента у Божанству, није била никад примљена једнодушно у цркви

¹ Or. I, 26, 27; Ad Serap. II, 6; Cp. supra одељак „Син Божји“.

² De synod. 51; Ad Serap. II, 6.

³ Or. II, 70; 41; cp. De synod. 51; C. gentes 40; De decret. 10.

⁴ Cp. Or. III, 6, стр. 332 С. „Јер сопственост Очево суштине јесте Син Божји, у коме је створени свет помирен са Богом“.

⁵ Учење о *περιχώρησις*-у (латински *circumīncessio*) јесте доктрина која потиче из најстаријих времена, основана на Св. писму (Јов. XIV, 11; I, 18), и јесте одбрана и сведочанство о божанском јединству. Још Атинагор,

чак и у време њеног завршног триумфа, после Атанасија и помирења са семиаријевцима.

Постојао је увек извешан део менталног резервисања у погледу личности у Божанству. Атанасије пак са своје стране, док је допуштао донекле оправданост тог поступка,¹ старао је се да учини коликогод је могуће примљивом доктрину о *ὁμοούσιον*, и на начин, који док је с једне стране пажљиво избегавао спорне речи, с друге стране је увећавао обим те доктрине са многим споредним доктринама; а које опет, ако се независно посматрају, предају делимично горњу доктрину; но скупа узете дају њено потпуно значење. Остављајући на страну, за моменат, Атанасијеве оптужбе противу „извртањности“ и „материалистичких“ мисли о Богу,² питање које је тражило одговора, када се одбаци *ὁμοούσιον*, било је најбоље изражено у аријанској формули, наиме: „Како се један може садржавати у Другом и Други у Једном?“, или: „Како се, уопште, може Отац, који је већи,³ налазити у Сину, који је мањи?“. У ствари овде се истиче доктрина о саприсутности лица у Божанству (*περὶ ὁμοούσιου*), која је субстрат доктрине о *ὁμοούσιον*, и која је представљала критеријум православља у то време. Мада Атанасије не употребљава сам назив *περὶ ὁμοούσιου*, он ту доктрину предаје на многе начине и помоћу многих израза, који могу бити подељени у две групе: 1) једна група која укључује категорије јединства божанске суштине (*ἐνότης τῆς οὐσίας*) и идентичност Божанства (*ταυτότης τῆς Θεότητος*) Оца и Сина,⁴ и 2) друга група која описује Сина као Оног, који припада суштини Очевој.⁵

Климент Александријски, Григорије Неоцесаријски и Дионисије Римски говоре о њој (види J. H. Newman: *The Arians of the Fourth Century*, 7th Edition, стр. 173), а у време Атанасија била је критериум за православље као противтежа арианизму.

¹ Види на пример Ad Afros 9, где он предлаже епископима на сабору у Арминимуму (Римини) да замене *ὁμοούσιον* „простијим изразима“, ако одбаце арианизам.

² Or. III, 1.

³ Ср. Or. I, 58.

⁴ Изразе *ἐνότης* и *ταυτότης* Атанасије употребљава као синониме, и следствено употребљава их и односу према *οὐσία* и *Θεότης*.

⁵ *ἰδιον* или *οἰκεῖον* τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς; Or. III, 3, 4; Or. II, 23. De synod. 52. Итд.

мистерију коју наш разум није у стању да схвати. Све што нам је дано да знамо јесте однос Сина Божјег ка суштини

Ми не можемо знати шта је лице самог Сина Божјег, одељено од Његове опште суштине са Оцем, јер то саставља Очевој, која је, међутим, такође и Синовљева.¹ Отац и Син Божји сједињени су том суштином тако, да јединство те суштине јесте по природи јединство Сина као и Оца.² Ако нам је потребна контемплација или знање о Сину Божјем, ми морамо знати извор Синовљеве суштине — Оца — да би добили прави појам о ономе шта је Син.³ Јер објекат контемплације, биће Сина Божјег, јесте заједничко оба двојици. Тако то што се односи на Оца, односи се и на Сина; атрибути Очеве суштине јесу Синовљеви; почаст која се даје Оцу, једноремено се даје и Сину Божјем; онај који верује у Оца, верује и у Сина.⁴ Св. Атанасије особито наглашава бројно јединство како суштине тако и божанства Оца и Сина, као делове који укључују *περιχώρησις*. Јединство суштине у Оцу и Сину значи савршено и потпуно владавање суштином и од стране Оца и од стране Сина Божјег. Владавање суштином није у смислу да се сваки излије у другог и тако испуни празнину другог, него је сваки од њих на овај начин потпуни и савршени господар општег Божанског бића: док је Отац пун (*πλήρης*) и потпун у Божанству, Син Божји је пуноћа (*πληρωμα*) Божанства.⁵ На тај начин живот Синовљев, мада има свој извор у Оцу, није добивен од Оца да би наставио свој сопствени живот, него Син сам, будући у Оцу, јесте тај сами

¹ Види ближе Њуманову ноту у Robertson Athanasius стр. 414; Ср. In illud omnia 4.

² In illud omnia 4, стр. 216 В; Or. IV. 17.

³ In illud omnia 4, стр. 216 С: „Ако пак желите да нешто схватите о Сину научите шта је у Оцу, јер то је што ви морате веровати да је у Сину“; ср. ib. 5; Or. I. 16; Or. III. 5.

⁴ In illud omnia 4; Or. III, 3. 5; Ad Serap. II, 2; De synod. 49.

⁵ Or. III. 1, стр. 324 В: „Јер када се каже: „Ја сам у Оцу и Отац у мени“ — Јов. XIV, 10 — они нису дакле, као што аријевци претпостављају, изливени један у другог, испуњујући један другог као у случају празних судова, тако да Син испуњује празнину Очеву и Отац Синовљеву, а сваки од њих за себе није потпун и савршен; јер Отац је пун и потпун, а Син је пуноћа Божанства; Or. III, 6, стр. 332 В: „Пуноћа Очевог божанства јесте биће Синовљево“; Ср. Ad episc. Aeg. 17.

живот,¹ тако да и Отац такође има свој живот у Сину.² Они се на непојамни начин садрже један у другом, то јест као πλήρωμα опште суштине Син је целим својим бићем у Оцу и јесте ἰδιον τοῦ Πατρὸς οὐσίας (присушт Очевој суштини).³ На овај начин, у таквом јединству суштине, контемплација Сина Божјег јесте у ствари то што се садржи у самој Очевој суштини. С друге стране, од исте мисли, Отац је у Сину, јер га производи из Себе и Син је „сопствен“ (ἰδιον) његовој суштини, као што се у зраку садржи сунце или као што је у речи изражена мисао.⁴ Јединство суштине (Јов. XIV, 10) значи такође идентичност божанства⁵ Сина и Оца (ταὐτότης τῆς Θεότητος, Јов. XIV, 30); у колико су сједињени јединством суштине (ἐνότης τῆς οὐσίας), Они имају и идентичност једног божанства (τὴν ταὐτότητι τῆς μίας Θεότητος). Они не деле између себе нити своју суштину (οὐσία или φύσις) с једне стране, нити пак божанство с друге. Сваки је од њих ὁλος θεός (у целини Бог) узет за Себе; сваки је Бог као да нема других лица него Он сам, и ипак без штете по јединство.⁶ Сваки од њих је одвојено супстантивно божанско лице, мада је бројно само један Бог: Отац је Отац, због Његове личне карактеристике — рађања Сина; а Син је Син, због тога што је Он Очева γέννημα (оно што је рођено). На овај начин они су два, али не бројно два као кад би сачињавао одвојено божанство исте врсте (као две раздвојене ствари); нити су пак Они једно без разлике у њима, нити опет само носе различита имена у различита времена.⁷ Као што је суштина једна и општа за обадвојицу,

¹ Or. III, 1.

² In illud omnia 4 fin.

³ Or. III, 3.

⁴ Or. III, 3.

⁵ Да суштина — οὐσία — значи Божанство — Θεότης — види De decret. 22.

⁶ Ad Serap. I. 28, стр. 596 В: „Као што је Отац апсолутно биће (ὁ ὢν) тако је и Реч апсолутно биће и Бог над свима“; Ср. Or. II, 2; Or. III, 4, стр. 339 А: „И божанство Сина јесте Очево, јер су они нераздвојни и тако је један Бог“; Or. III, 6, стр. 332 В: „Пуноћа (плирома) Очевог Божанства јесте Синовојево биће, и Син је у целости Бог“; Ср. Exp. Fid. 1; Or. III, 15; De synod. 48. 51; C. Gentes 46. Итд.

⁷ Or. IV, 2 стр. 469 С: „Јер као што Отац истинито постоји тако постоји у истини Премудрост (Син). У овом погледу они су два; не због тога, како каже Савелије, што су Отац и Син исто, него због тога што је Отац Отац а Син је Син; а једно су зато што је Син од суштине Очеве по при-

тако је и божанство једно исто; Синовљево божанство је у Оцу и Очево у Сину, а опет је један Бог а не два.¹ Они су слични извору и реци, где иста вода тече и у извору и у реци; тако и божанство Очево прелази у Сина и обратно, без губитка или поделе у два дела.² Атанасије сумира целу ствар на следећи начин: „Ако је Син различит, као рођен од Оца (γέννημα), Он је исти као Бог; а Он и Отац су једно у обладавању и особитости природе, и у идентичности једнога божанства“.³

Да би изложио боље унутрашње биће Сина и Његово супстанцијално јединство са Оцем, то јест да би јасније осветлио доктрину о саприсутности лица у Божанству (παρυσχρησις), Атанасије употребљава два синонимна израза: εἶδος и μορφή (облик, обличје, форма) у вези са бићем Сина Божјег.⁴ Његова употреба речи εἶδος и μορφή супстанцијално је иста као и употреба у грчкој филозофији и код апостола Павла⁵. Оба су израза идентична (као и код Аристотела) и не односе се на неки спољни материјални квалитет (Платон).⁶ Они се односе управо на цело Божанско биће, и представљају само Божанско биће у толико у колико је њима описано лице Сина Божјег.⁷ Форма божанства (εἶδος) обухвата у себи опште божанство Оца и Сина и даје му израза у покрету.⁸

роди, и постоји као његова сопствена Реч“; *Ог. III. 4*, стр. 328 С: (Отац и Син) „нису два као једна ствар двапут именована, тако да исти постаје једанпут Отац а други пут свој сопствени Син... него су два зато што је Отац Отац а не Син, а Син је Син, а такође и не Отац“; *Ср. Ог. III, 11; Ad Serap. I. 16; Ог. IV. 9, 10. Итд.*

¹ *Ог. III. 4*, стр. 329 А: „Тако је такође и Синовљево божанство Очево, мада није раздвојено. И на тај начин постоји један Бог и нема другог осим Њега“; *Ср. Ог. III. 5, 6; Ог. IV, 12; Ad Serap. I. 16; De synod. 52.*

² *Expos. fid. 2.*

³ *Ог. III. 4*, стр. 328 С.

⁴ Види на пр.: *Ad episc. Aeg. 17. Ог. I, 20* и т. д.

⁵ Види *J. B. Lightfoot: Saint Paul's Epistle to the Philippians*, стр. 127.

⁶ Види *Lightfoot. op. cit.*

⁷ *Ог. III. 3*, стр. 328 В: „Јер док је облик (εἶδος) и божанство Очево и биће Синовљево, следује да је Син у Оцу и Отац у Сину.

⁸ *Ог. III, 5* и *6*, стр. 332 В: „Ово је што је речено: „који, будући у обличју Божјем“ и „Отац у Мени“: није ово обличје божанства само делимично, него је Синовљево биће пуноћа Очева божанства, *ib. 6*, стр. 332С: „Која је дела учинио Син јесу дела Очева, јер Син је обличје Очевог божанства, које је учинило та дела“.

На овај начин ми у „обличју“ (εἶδος) контеплирамо и Оца и Сина Божјег као једног у другом.¹ Али обличје Божанства је бројно једно, као што је и Божанство. Тако Син Божји је носилац обличја, у колико то долази у састав његовог бића као лица Сина Божјег; тако је он и „обличје Очевог божанства“ и „Очево обличје“. Ипак Син Божји будући у Оцу целим својим бићем јесте и своје сопствено обличје (εἶδος Сина Божјег) и такође и обличје свога Божанства,² то јест Атанасије има намеру да изрази, да Божанско биће има једно обличје и наличје Божанства, које је једновременно и у Оцу и у Сину. Тако доктрина о обличју Божанства, док с једне стране изражава супстанционално јединство између Оца и Сина, с друге стране укључује у себи претпоставку о сваком лицу у Божанству, да је сваки одвојено Бог у целокупности — ὁλος Θεός.³

Јединство божанске суштине и истоветност божанства Оца и Сина има као последицу јединство божанске воље⁴, што је резултат њиховог најдубљег слагања које лежи у божанској природи. Аријевска доктрина о унутрашњој „симфонији“ воље Оца и Сина, следствено, не може се примити, јер је воља резултат јединства суштине, а не основа њиховог суштаственог јединства. Како аријевци уче тако може бити свако створено биће једно с Богом, док су Син Божји и Отац једно по суштини.⁵ Воља Оца и Сина јесте акт суштине, који долази симултано од обојице; не постоји ништа што унапред служи за мотив, нити постоји нека несагласност као последица. Отац је принцип израза εἰπεῖν (рећи), а Син речи γενεσθαι (постати), што има вредност, као акт једне комплетне воље, само ако је учињено заједнички.⁶ Очева и Синовљева воља

¹ Ог. III, 6, стр. 332В: „У очевом обличју показује се Отац, и тако је Отац у Сину“.

² Ог. III, 6, стр. 332С. „И опет пошто божанство и обличје Синовљево није друго него ли Очево, због овога Он каже: „Ја сам у Оцу“; Ог. III, 15, стр. „Ово је обличје Божанства које је и у Речи Божјој; ср. Ог. III, 3, стр. 328 В; е De syn. 52, стр. 785 С.

³ Ог. III, 16, стр. 356.

⁴ In Illud omnia 5, стр. 217 В.: „Једна је воља и жеља Оца и Сина, јер је њихова природа такође једна и нераздељива“. Ср. Ог. III, 6.

⁵ Ог. III, 10, 11.

⁶ Ог. III, 31; ср. ib. 61,

као акт апликације не односи се на њих, пошто би то значило хотење или нехотење свог сопственог бића,¹ док се то примењује у апсолутном смислу према створеним бићима.² Такав један акт воље подразумева субординацију, коју Они врше над створеним бићима. Упражњавање једне воље Оца и Сина манифестује се путем јединства њиховог делања у свету ($\mu\iota\alpha \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$): Отац ствара, врши провиденцију над светом и даје своју благодат за просвећивање кроз Сина.³ Син Божји није само пасивни преносилац божанског акта, него у извршењу тог акта он уноси своју сопствену активну вољу.⁴ Али да би било сигурно јединство таквог делања, мора се претпоставити јединство њихове суштине, од које јединство делања зависи, и што сложено заједно јесте једини начин њиховог делања.⁵ Опет јединство суштине мора бити основа за јединство делања самим фактом Синовољевог постојања, кроз кога се и врши делање; ми не можемо одрицати Очево сведовољност и извршивање дела, али је Син онда непотребан ако не припада Очевој суштини. Следствено, ако Син Божји постоји, и његово постојање може бити оправдано кроз дела која је Он учинио, Он мора бити једно са Оцем. Благодат Божја не може се предати иначе осим кроз Сина, јер то је природна последица њиховог јединства.⁶ Атанасије обраћа пажњу нарочито на делење благодати при крштењу. Крштење има вредност само онда, ако је извршено с правом вером и

¹ Ор. III, 63, 65.

² Ор. III, 60, 61.

³ Ор. III, 12, стр. 345 В.: „Нема ничег што се чини а да Отац кроз Сина не дела“. Ср. Ор. II, 2, стр. 152 А.: ($\delta \Delta\omicron\gamma\omicron\varsigma$) $\epsilon\nu\omicron\beta\alpha\iota\omicron\varsigma \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \epsilon\sigma\tau\iota$ — Реч је суштаствена енергија; ср. De decret. 24; In illud omnia 1; Ор. II, 41. Ор. III, 11, 36 fin; Ad Serap. I, 20. 31; Ad Serap. III, 5.

⁴ Ор. III, 11, стр. 344 С.: „Када Отац даје благодат и мир, такође даје и Син“; ib. 11. стр. 345 А.: „Једна је и иста благодат од Оца у Сину“. Ср. Ad Serap. I, 14, 30.

⁵ Ор. III, 12, стр. 345 В.: „Нико не би, на пример, молио да добије од Бога и анђела, или од неког другог створења... него од Оца и од Сина, због њиховог јединства и јединства њиховог давања... јер тако је благодат сигурна ономе који је добија“. Ad Serap. I, 28, стр. 596 А.: „А слична и неразвојна је она (Тројица) по природи и једна је њена енергија“.

⁶ Ор. II, 41; ср. Ор. III. 12; Ор. IV. 4 fin.

знањем учења о суштаственом јединству Оца и Сина.¹ Иначе је крштење јеретика, према овоме, „некорисно“, и „онај који је од њих поквашен пре је упрљан безбожништвом него ли спасен“.²

Други део доктрине о саприсутности лица у Божанству (περιχόρησις), као што са то даје сабрати из Атанасијевих догматских списа, јесу оне категорије, које се односе на Сина Божјег као на својственог (ιδίος) Очевој суштини. Другим речима: ако је Син у Оцу и Отац у Сину, тада се намеће питање: Шта је веза њихове личности у једној суштини и Божанству? Или опет: Шта је узрок тог јединства међу њима? Изрази: ιδίος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας (својствен Очевој суштини) или τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως³, често су употребљени од Атанасија као најпогоднији изрази, који предају мистичне појмове о начину Њиховог јединства. Бити својствен (ιδίος) суштини Очевој значи бити присутан невидљиво са њим на такав начин, да постојање оба двојице, Оца и Сина, не подразумева макакав моменат оскуца једног од другог, и да само њихово биће не би могло бити замишљено ако не би постојало као Отац и Син.⁴ Начин на који њихово узајамно цостојање добија облик, и на који се „својственост“ (ιδιότης) Сина проузрокује, јесте рађање (γέννησις) Сина од Оца. Рађање је основа њиховог суштаственог јединства, кроз које се општа сопственост предаје од Оца Сину. Какав је процес кроз који то бива, остаје неисказана мистерија коју би узалуд било истраживати, пошто превазилази све човечје мисли.⁵ У овој ствари Атанасије особито настоји на разлици између рађања човековог и рађања Сина Божјег. Нема ничег сличног у том погледу између њих, изузев имена, о чему су људски примери само просте сенке његовог правог архитипа у Божанству.⁶ Рађање Сина Божјег јесте један унутрашњи, непроменљиви факат, који је, као што

¹ Or. II, 42, стр. 237 A.: „Јер не крштава онај који просто каже „Господе“, већ који са тим именом има и праву веру“.

² Or. III, 43.

³ Or. I, 9; Or. III, 65. И т. д.

⁴ Ad Serap. I, 14, стр. 565 B; Or. II, 41 fin., Cp. Or. III, 3 - 6, De Sent Dionys, 17. И т. д.

⁵ De decret. 12; Or. II 36.

⁶ Or. I, 21, 23.

је речено, недостижан за наше разумевање. Ипак овде се може достићи приближна претстава о његовој неиспитаности кроз извесне фигуре, које нам даје Св. писмо. Но ове фигуре су исте као и оне употребљаване за *ὁμοούσιον*, о чему је доктрина о рађању Сина Божјег само део, а на име: светлост и њен одблесак (Јевр. I, 3), „извор живота“, „светлост од светлости“ (Псал. XXXVI, 9). И тако даље. Ове фигуре нам, дакле, омогућавају да познамо две главне карактеристичне црте божанског рађања, на име: Његову нераздвојност (*ἀδιαίρησις*) и Његову вечност и сталност.¹ Рађање Сина Божјег је такво, да Он потпуно учествује² у Очевој суштини, а што с тим значи само рађање.³ Отац се укључује сав у оно што се зове Синовљево биће, али тако да је Његова суштина без остатка у Њему као и у Сину. Једном речи: рађање је стално самоостваривање Оца и Сина, које својим дефинитивним карактером мора бити вечно по постанку и непрекидно по трајању. Отац је носилац те специјалне црте његове личности, да Он увек рађа (*γεννητικός*), као што је, на пример, и увек добар.⁴ Божанска суштина, која припада Њему подједнако као и Сину, јесте у непрекидној активности (*καρποφόρος οὐσία*) и својом природом не може бити непродуктивна (*ἔρημος*), као што светлост не може бити без одблеска.⁵ Највиши услов божанске суштине да буде потпуно савршена, лежи баш у факту тог вечног рађања Сина Божјег.⁶ Но ако је Син Божји неопходни производ Очеве природе која рађа, да ли то не значи да је Отац под притиском једног акта противу Своје воље (*θέλησις*)? Као, с друге стране, да ли то не значи да Син Божји постоји једино по вољи (*ἐκ βουλήσεως*) Очевој? Атанасије поставља дискусију на широку линију,⁷ и стара се особито да избегне макакву солуцију која би могла да наговести огра-

¹ De dectet 12; Epist. ad episc. Aeg. et. Lib.: „Ко не може видети да одблесак не може бити одвојен од светлости, него да је по природи њој својствен, и постоји заједно са њом и не постоји после ње — светлости“. Ср. Or. II. 32; Or. I. 28.

² Ову последњу реч Атанасије употребљава по неопходности, да би сузбио аријевце истим оружјем — Or. I, 16.

³ Or. I. 26, стр. 65 С; Or. II, 33.

⁴ Or. III. 66; Or. IV. 4.

⁵ Or. II. 2.

⁶ Or. I. 14; ср. Or. I. 29.

⁷ Or. III. 59—67; Or. I. 29; Or. II. 2.

ничење Божје моћи или Синовлеву суштаствену субординацију. На синтетички начин Атанасије утврђује, и ако је то на први поглед довољно парадоксално, да је Син Божји и по Очевој вољи и да Он није по Очевој вољи. Бити „по вољи“ (ἐκ βουλήσεως), по Атанасију, јесте првенствено категорија која се односи на створена бића¹ и има двојако значење: 1) укључује почетак постојања (μή εἶναι ποτε) и могућност избора у субјекту који хоће (ἐπ' ἑμψω ροπὴν ἔχει)². Оба се предиката не могу односити на Сина Божјег као на „својственог“ (ἰδιος) Очевој суштини, јер ће иначе значити, прво, да време раздваја Сина од Оца,³ или друго, да Отац не би могао штети Сина; или ако га хоће, он има да изврши избор, пошто је Син то из чега се састоји Очево биће⁴. Следствено, Син је на овај начин по вољи Очевој (ἐκ βουλήσεως τοῦ πατρὸς). Али онда: да ли је Син и по неопходности од Оца (ἀναγκή)? Атанасије сасвим одбија импликацију неопходности за Бога⁵. Атанасије одговара да је рођење Синовлєво нешто што је изван неопходности (ὑπερκείμενον) и воље; то је од природе Божанства, која оет са своје стране укључује и неопходност и вољу које у овом случају немају исто значење, као у односу на створена бића, него долазе овде по Божјој природи, мада не одвојено од ње.⁶ Другим речима, кад Божја природа по себи рађа Сина, Она не може да га нема и не може да га неће, јер код ње рађати значи симултано: 1) и акт рађања, који припада природи и неопходан је њој, и 2) тада акт који је по вољи Божјој. Само у реду наших претстава неопходност (природа) стоји прво,

¹ Ог. III, 6, ср. Ог. III, 61; Ог. I, 29; Ог. II, 2.

² Ог. III, 66, стр. 464 В.

³ Ог. III, 61, стр. 452 С. „Када кажу „по вољи“ онда стављају време испред Сина“.

⁴ Ог. III, 66 и 63 стр. 456 С: „Јер изгледа да онај размишља о самом себи, који се саветује о ономе што је својствено Његовој суштини“.

⁵ Ог. III, 62, стр. 453 Б: „Који је тај, о зли људи, који намеће Њему, Богу, неопходност“?

⁶ Ог. II, 2, стр. 149 С: „Јер ако приписују — аријевци — Богу хотење о стварима које не постоје, зашто не признају у Богу то што лежи више воље? То је нешто што прелази вољу (рађање), да он треба да буде по његовој природи и треба да буде отац своје сопствене Речи“; Ог. III, 62 стр. 453 В: „Јер као што је оно, што је изван циља, противно вољи, тако и оно, што је по природи, превазилази и претходи саветовању“. Ср Ог. III, 66.

а воља за њом. Тако, ако није Син Божји по вољи Очево, (ἐκ βουλῆσεως) у горе поменутом смислу, ипак је Он још мање против ње. Принцип рођења од Оца, по Атанасију, јесте принцип божанске љубави.¹

Отац љуби Сина и на тај начин Он жели (θέλει) Сина, као што жели своју сопствену суштину (ὁμοστασις, οὐσία). Шта више Син Божји је објекат Очеве љубави и жеље (θέλησις), што значи: да док Син нема основу свога хипостатичког бића у себи него у Оцу, Отац није постојао не желећи Синовљево постојање, у коме он реализује своју љубав и вољу. Дакле, Син није у овом смислу »ἀβούλητον« према Оцу, већ је ἐκ βουλῆσεως — по вољи Очевој.² Али, с друге стране, Син Божји исто тако жели Оца, који је такође објекат Синовљеве љубави и поштовања. Једина разлика између њихових љубави јесте, да у првом случају Синовљево биће добија реализацију кроз Очеву љубав, док у Синовљевој љубави Очева егзистенција ставља се у једну вашу реалност.³ У обадва случајај дакле, показује се унутрашња разлика личности, где Отац долази на прво место у процесу самореализације, а Син на друго место, као њен неопходни резултат. Остаје још да се забележи, да Атанасије потпуно успева у завршетку идеје о Божјој свемоћи и његовој вечној и непрекидној активности у рађању Сина. Али мада идеја о вечном рађању није била нешто ново (она се налази и код Оригена), ипак тако обрађена код Атанасија она искључује идеју координације Сина и Оца, као да Они долазе од трећег лица.⁴ Опет, с друге стране, мада је Атанасије пажљиво избегавао макакво рђаво разумевање рађања Сина Божјег, крајњи резултат његове теорије мора бити у извесном смислу Синовљева субординација Оцу, као своме пореклу, не своме узроку рађања. Јер у поређењу са створеним бићима не значи да је Отац виши од Сина, него, као што Атанасије сâм допушта, отац је »већи«

¹ Ог. III, 66, стр. 464 В.: „Као и у случају светлости и одблеска . који је по вољи светлости која га рађа... тако исто и у примеру Оца и Сина може се с правом рећи, да Отац има љубав и добру вољу према Сину, и Син има љубав и добру вољу према Оцу“.

² Ог. III. 66.

³ Види ближе Н. Voigt: Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, стр. 69—70.

⁴ Ср. Ог. I. 14; De Syn. 51.

(μεῖζων) не у сили или у времену, него као резултат те исте личне карактеристике која чини да Он рађа Сина, то јест као ἀρχὴ Сина; а Сина да буде субординиран Оцу, пошто је Његов γέννημα (оно што је рођено).¹

Као што смо видели раније, Атанасије, да би боље објаснио однос између Оца и Сина, употребљава категорије Сина Божјег и Речи Божје као комплементарне идеје једна другој, мада оне могу стајати независно, претстављајући једно и исто лице. Тако на паралелни начин са Сином Божјим, да би потврдио предмет до сада расправљан, Атанасије доводи нас помоћу идеје о Речи Божјој до идеје о начину Синовљевог рађења, и идентификује Његов однос са Оцем са одношајем људског интелекта (ὁ νοῦς) према његовом изражају (ὁ λόγος). Реч Божја, као што смо видели, није слична по своме бићу макаквој врсти људских речи, јер Син је οὐσιῶδης Λόγος (Реч по суштини) и у исто време једносуштан са Оцем. Но као и у нашем интелекту, тако и у Богу, ми чинимо разлику између νοῦς-а (интелекта) који производи и Λόγος-а (речи) која је произведена: једно је извор из кога друго проистиче.² Али они никако нису раздвојени, јер нити је νοῦς без изражаја нити Λόγος без свога аутора који га је изразио. Тако исто и божански интелекат (ὁ νοῦς) јесте аутор своје Речи (ὁ Λόγος), од које је Он откривен; или Очев интелекат (νοῦς) може бити упоређен са унутрашњом речи, којој је Син спољашњи интелекат на тај начин, што цела садржина те унутрашње речи стално прелази у њен спољашњи интелекат, који предаје свету знање о обадвојици.³ Процес откривења божанске Речи и божанског интелекта једно другом, и свету, може бити упоређен са вечним рађањем Сина, као адекватни израз те мистерије; или, да се то изрази јасније: само рађање Сина, Божјег јесте процес који је ближи истини, ако се упореди са интелектуалним процесом произилажења Речи Божје из Очевог разума.⁴ Шта више Атанасије сматра, да је Син Божји принцип разума (интелекта) у Богу,⁵ и да се Његово рађање, или самооткривење једно другом, предаје речима управо кроз

¹ Ср. Or. I 58.

² C. gentes 45; De sent. Dionys. 23.

³ De sent. Dionys. 23 стр. 513 C.; Ср. Or. II. 33.

⁴ Ср. Or. I, 28.

⁵ De Incarn, 11.

начин произилажења речи (расуђивања) из разума; то јест, тим процесом Отац долази до свести о Себи, чији је израз Реч Божја.¹ Реч Божја је на тај начин духовно биће Очево, а такођа је и посредник помоћу кога Божје мисли налазе израза у видљивом свету, то јест, Реч реализује идеје нуменалног евета у свету феноменалном. На тај начин, дакле, Реч Божја мора бити савршена, да би на одговарајући начин претстављала биће Очево, и зато је Она *Σοφία τοῦ Πατρὸς* (Премудрост Божја). Али будући у непрекидном покрету давања самосвести Оцу, а свету откривења, Реч је следствено и „Сила Божја“ (*δύναμις τοῦ Θεοῦ*).² Другим речима Премудрост Божја и Сила проистичу из тог унутрашњег живота у Божанству, који Реч Божја садржи у себи, а Отац производи.

Нејасније пак од стране Атанасија представљено је Божје синовство помоћу категорије „слике Божје“ (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), као врхунац симбола нераздвојности и суштаственог јединства између Сина и Оца. Ово је у исто време и термин из Св. писма за друго лице св. Тројице, и на основу употребе Св. писма (Колош. I, 15; I. Мојс. I, 26) Атанасије, у главном, оснива свој поглед на Сина као на „Слику Божју“.³ Слика (*εἰκὼν*) у правом смислу има за циљ да претстави свој оригинал на најсавршенији начин, тако да све што се приписује оригиналу мора се исто тако показати и у његовој слици.⁴ Тако Син, као слика Божја, влада свим што припада Оцу⁵ и јесте израз те унутрашње једнакости по природи са Оцем (*ἀπαράλλακτος εἰκὼν*).⁶ На овај начин, идући за овом теоријом, а у сагласности са погледима свога времена, Атанасије претставља јединство Божанства у Оцу и у Сину још и путем фигуре римског императора и његове статуе.⁷ Статуа императорова, којој је одавана почаст у место самог императора, јесте у такој мери слична свом оригиналу, вели Атанасије, да као што се сам император види или обожава у њој, тако на

¹ Or. II. 33; Ср. Or. I. 28; De decret. 11; De synod. 41.

² C. gent. 46; Or. IV, 1.

³ De decret. 17.

⁴ Or. I, 21.

⁵ In illud omnia 5.

⁶ De synod. 38; C. gentes 41, 46.

⁷ Види о томе ближе објашњење у Њумановој ноти у Robertson: Athanasius, стр. 396, § 5 нота 5. и 6.

сличан начин и Син Божји обладава сопственошћу бића Очевог.¹ Ова илустрација, — императора и његове статуе — ако стоји за себе, може изгледати од сумњиве вредности, али ако се узме заједно са оним што следује о Сину Божјем као обличју (*εἶδος*) Божанства,² или „тачном печату“ (*σφραγὶς ἰσότητος*) Очевом³, неће бити рђаво схваћено право значење овог примера. Једно важније тумачење термина „слике Божје“ јесте његово неопходно свезивање са идејом Сина Божјег.⁴ Постојање Божанства у једној слици, јесте, као и синовство, природно својство савршеног Божанства и постоји вечно и нераздвојно са Њим. Слика Божја јесте саморепродукција Његовог унутрашњег бића, у коме Он, имајући контемплацију своје сопствене суштине, сазнаје Сliku (*εἰκών*) као објект својих божанских осећаја („радује се“). Дакле, као што Бог не може постојати без сазнања о себи и изражаја својих осећаја, тако Он не може бити и без своје Слике, у којој испуњава у себи тај део свог унутрашњег живота.⁵

Ми смо до сада изложили главне тачке, које су од интереса, у језику којим је описан код Атанасија однос Сина Божјег према Оцу. Сада ћемо бацити један кратак, ретроспективни поглед на целу ствар, да би нашли шта је есенцијално у свему томе, и да би дали оцену вредности свега према добивеним резултатима. Из свију ових тачака види се одмах, да Оне служе једној централној идеји, која се непрестано понавља и којој је потчињена сва друга мисао, на име: да је Син Божји изнад свију створених бића и да је од увек постојао са Оцем. То суштаствено јединство Њихових бића састоји се из три главне тачке: 1) апсолутни идентитет бића, 2) потпуна њихова нераздвојност, по којој се једно лице налази у другом, и на тај начин је јединство позитивно одређено, и 3) рађање Сина у смислу происхођења из Очевог интелектуалног бића, у облику Божје самосвести и самоизражаја кроз њега. Све три тачке везане су једна за другу, тако да само као целина дају потпуну идеју односа Сина Божјег к Оцу, као једносушног са Њим.

¹ Or. III, 5.

² Or. III, 6.

³ In illud omnia 5.

⁴ Or. II, 2, стр. 149 В.: „Јер ако није Син, није ни слика Божја“.

⁵ Or. I. 20.

За прву тачку ми налазимо да очевидно утиче на остале две: то није неко апстрактно јединство суштина исте врсте, него се оснива на обостраној узајамној промени свога бића путем интелектуалног процеса рађања. Та промена бића не значи да је Очево биће удвостручено у Сину, нити да су они само аспекти исте суштине; него као што отац остаје један, прост недељив у суштини и независан у личности, тако је и Син иста проста суштина и личност, не дотичући се нити простоте Очеве суштине нити његове личности. Они не постају два бога, нити они уопште могу бити бројени, него као што видимо једнога такође под истом визијом видимо и другога; тако да сваки када се посматра по себи јесте цело Божанско биће, пошто има у себи целу супстанцију Божанства, и ипак је сваки различит: један као Отац а други као Син.

Ова Атанасијева констатација изгледа несумњиво *contradictio in adjecto*, која прелази област нама могућих претстава. Но ипак је то истина која се мора примити с вером, и коју је Атанасије, пошто је био притешњен између Сциле аријанизма и Харибде савелијанства, само пропустио да изрази мало јаснијим језиком. И тако ова констатација постаје противречна, не само у изразима већ и у идејама које изражава.¹ Ипак солуција овог чвора противречности лежи у факту божанског рађања, које, пошто је акт Њихове природе, мири у Оцу и Сину Божјем јединство њихове суштине и личне разлике у њој. Рађање Сина Божјег, као што је описано код Атанасија, у поређењу са људским разумом не исцрпљује Њихов однос у пуном смислу те речи. То је само једна констатација, да је рађање Сина интелектуални процес Божје самосвести, док истинско владавање Божјег бића јесте прави смисао тога процеса и чини Сина обличјем Божанства и сликом Очевом.

Атанасијево учење о односу између Сина и Оца јесте најдрагоценији елеменат његовог богословља уопште, а христологије на по се: то је управо оно због чега он носи епитет „отац православља“. Ипак и ово учење је далеко од тога да буде савршено. Његови се недостаци могу видети на

¹ Види ближе Њуманове ноте у Robertson: Athanasius, стр. 409, гл. 28. нота 7; стр. 366, гл. 33 нота 1.

зраци.¹ Ово потврђује такође исту непроменљивост и неизменљивост заједничке суштине, „јер сунце (светлост) остаје исто и није оштећено зрацима просутим из њега; тако, дакле, ни очева суштина није измењена, мада има Сина као своју слику“.² Такође ово показује да Син Божји има једну природу са Богом Оцем (τοῦτο φάσκει) и коегзистира са Њим, као што бива са светлошћу и њеним сјајем.³ Разликовање вечности лица у Божанству је такође представљено у овим фигурама; у појави оне су симултано две ствари, док су једне суштине.⁴

Употребљавајући ове фигуре да објасни доктрину о ὁμοούσιον, св. Атанасије је следовао верно примеру својих александријских претходника. Ми налазимо да цитира директно Теогноста, учитеља Александријске школе, Дионисија Александријског и Оригена,⁵ са истим примерима. Но ипак, разуме се, општи извор за све било је Св. писмо, на које се св. Атанасије увек позива.⁶ Атанасије такође покушава да оправда употребу речи ὁμοούσιον и помоћу предања своје цркве.⁷ Ако је сабор у Антиохији 269 године осудио употребу речи ὁμοούσιον противу Павла из Самосате, Атанасије налази да то не противречи оцима Никејског сабора од 325 године, јер су они први осудили само једнострану и телесну употребу те речи.⁸ „И следствено, вели Атанасије, чувајући се од овога, они (оци) су с правом рекли, да Христос није био ὁμοούσιον“.⁹ Сами појам о синовству укључује мисао да је Син Божји ὁμοούσιον са Оцем. Да би ово доказао Атанасије употребљава чак и пример људских — очинских и синовских — одношаја. Као што

¹ De decret. 23; In illud omnia 4; Or. III, 36.

² De decret 25; Or. IV, 33.

³ Or. II, 32, стр. 216 В.

⁴ Or. IV. 10: „Кад кажемо да су Отац и Син двоје, ми олет исповедамо једног Бога; тако опет кад кажемо да постоји један Бог, разматрајмо Оца и Сина као двоје, јер су они једно по Божанству... А нека ватра и њени зраци буду пример.“

⁵ De decret. 25; 27.

⁶ Ср. De decret. 25, стр. 460 В.

⁷ ib.

⁸ De synod. 45.

⁹ ib.

је дете *ὁμοούσιον* по природи са својим оцем, будући да је „природно и сопствено“ (*κατὰ φύσιν καὶ τὸ ἴδιον*) његовој суштини, исто се може применити и према Сину Божјем, у колико је у питању права идеја синовства.¹ Разуме се ми морамо одстранити од њих све границе времена и простора, а такође и друге атрибуте који прате људско синовство.² Најзад, Атанасијево најважније објашњење речи *ὁμοούσιον* долази од Христове мисије на земљи, то јест од потребе за нашим спасењем и јединством са Богом, које има за последицу наше обожење (деификацију). То је у ствари основа ове дискусије о јединству суштине Синовљеве и Очево. Син Божји је био оваплоћен да би нас оспособио да будемо учасници те исте Божје суштине, то јест да нас створи синовима Божјим и боговима. Али да би испунио тај задатак, Син Божји не сме бити један са Оцем само путем учасништва у његовој суштини, као што смо ми кроз Њега, него мора бити „по природи од Оца“, „да би могао сјединити, што је човечје по природи, са Њим који је опет у природи од Божанства; и Његово спасење и обожење (нас) било сигурно“.³ Јер би иначе само Он сам био обожен, ако не би имао ту моћ по природи; и не би могао да нам да то што сам има само као дар, »ἐκ μετουσίᾱς«, но иначе није нешто Његово сопствено. Следствено, потребно је, гледано с тачке гледишта циља оваплоћења Г. И. Христа, да Он буде *ὁμοούσιον* са Оцем.⁴

(в) САПРИСУТНОСТ ЛИЦА У БОЖАНСТВУ (*περιχώρησις*).⁵

Категорија *ὁμοούσιον*, због свог буквалног осуства у Св. писму и своје упоредно слабе демонстрације личног елемента у Божанству, није била никад примљена једнодушно у цркви

¹ Or. I, 26, 27; Ad Serap. II, 6; Cp. supra одељак „Син Божји“.

² De synod. 51; Ad Serap. II, 6.

³ Or. II, 70; 41; cp. De synod. 51; C. gentes 40; De decret. 10.

⁴ Cp. Or. III, 6, стр. 332 С. „Јер сопственост Очево суштине јесте Син Божји, у коме је створени свет помирен са Богом“.

⁵ Учење о *περιχώρησις*-у (латински *circumincessio*) јесте доктрина која потиче из најстаријих врелена, основана на Св. писму (Јов. XIV, 11; I, 18), и јесте одбрана и сведочанство о божанском јединству. Још Атинагор,

чак и у време њеног завршног триумфа, после Атанасија и помирења са семиаријевцима.

Постојао је увек извешан део менталног резервисања у погледу личности у Божанству. Атанасије пак са своје стране, док је допуштао донекле оправданост тог поступка,¹ старао је се да учини коликогод је могуће примљивом доктрину о *ὁμοούσιον*, и на начин, који док је с једне стране пажљиво избегавао спорне речи, с друге стране је увећавао обим те доктрине са многим споредним доктринама; а које опет, ако се независно посматрају, предају делимично горњу доктрину; но скупа узете дају њено потпуно значење. Остављајући на страну, за моменат, Атанасијеве оптужбе противу „извраћености“ и „материалистичких“ мисли о Богу,² питање које је тражило одговора, када се одбаци *ὁμοούσιον*, било је најбоље изражено у аријанској формули, наиме: „Како се један може садржавати у Другом и Други у Једном?“; или: „Како се, уопште, може Отац, који је већи,³ налазити у Сину, који је мањи?“. У ствари овде се истиче доктрина о саприсутности лица у Божанству (*περιχώρησις*), која је субстрат доктрине о *ὁμοούσιον*, и која је представљала критеријум православља у то време. Мада Атанасије не употребљава сам назив *περιχώρησις*, он ту доктрину предаје на многе начине и помоћу многих израза, који могу бити подељени у две групе: 1) једна група која укључује категорије јединства божанске суштине (*ἐνότης τῆς οὐσίας*) и идентичност Божанства (*ταυτότης τῆς θεότητος*) Оца и Сина,⁴ и 2) друга група која описује Сина као Оног, који припада суштини Очевој.⁵

Климент Александријски, Григорије Неоћесаријски и Дионисије Римски говоре о њој (види J. H. Newman: *The Arians of the Fourth Century*, 7th Edition, стр. 173), а у време Атанасија била је критериум за православље као противтежа арианизму.

¹ Види на пример *Ad Afros* 9, где он предлаже епископима на сабору у Арминимуму (Римини) да замене *ὁμοούσιον* „простијим изразима“, ако одбаце арианизам.

² *Or.* III, 1.

³ *Ср.* *Or.* I, 58.

⁴ Изразе *ἐνότης* и *ταυτότης* Атанасије употребљава као синониме, и следствено употребљава их и односу према *οὐσία* и *θεότης*.

⁵ *ἴδιον* или *οἰκεῖον* τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς; *Or.* III, 3, 4; *Or.* II, 23. *De synod.* 52. Итд.

мистерију коју наш разум није у стању да схвати. Све што нам је дано да знамо јесте однос Сина Божјег ка суштини

Ми не можемо знати шта је лице самог Сина Божјег, одељено од Његове опште суштине са Оцем, јер то саставља Очевој, која је, међутим, такође и Синовљева.¹ Отац и Син Божји сједињени су том суштином тако, да јединство те суштине јесте по природи јединство Сина као и Оца.² Ако нам је потребна контемплација или знање о Сину Божјем, ми морамо знати извор Синовљеве суштине — Оца — да би добили прави појам о ономе шта је Син.³ Јер објекат контемплације, биће Сина Божјег, јесте заједничко оба двојици. Тако то што се односи на Оца, односи се и на Сина; атрибути Очеве суштине јесу Синовљеви; почаст која се даје Оцу, једновременно се даје и Сину Божјем; онај који верује у Оца, верује и у Сина.⁴ Св. Атанасије особито наглашава бројно јединство како суштине тако и божанства Оца и Сина, као делове који укључују *περιχώρησις*. Јединство суштине у Оцу и Сину значи савршено и потпуно владавање суштином и од стране Оца и од стране Сина Божјег. Владавање суштином није у смислу да се сваки излије у другог и тако испуни празнину другог, него је сваки од њих на овај начин потпуни и савршени господар општег Божанског бића: док је Отац пун (*πλήρης*) и потпун у Божанству, Син Божји је пуноћа (*πληρωμα*) Божанства.⁵ На тај начин живот Синовљев, мада има свој извор у Оцу, није добивен од Оца да би наставио свој сопствени живот, него Син сам, будући у Оцу, јесте тај сами

¹ Види ближе Њуманову ноту у Robertson Athanasius стр. 414; Ср. In illud omnia 4.

² In illud omnia 4, стр. 216 В; Or. IV. 17.

³ In illud omnia 4, стр. 216 С: „Ако пак желите да нешто схватите о Сину научите шта је у Оцу, јер то је што ви морате веровати да је у Сину“; ср. ib. 5; Or. I. 16; Or. III. 5.

⁴ In illud omnia 4; Or. III, 3. 5; Ad Serap. II, 2; De synod. 49.

⁵ Or. III. 1, стр. 324 В: „Јер када се каже: „Ја сам у Оцу и Отац у мени“ — Јов. XIV, 10 — они нису дакле, као што аријевци претпостављају, изливени један у другог, испуњујући један другог као у случају празних судова, тако да Син испуњује празнину Очеву и Отац Синовљеву, а сваки од њих за себе није потпун и савршен; јер Отац је пун и потпун, а Син је пуноћа Божанства; Or. III, 6, стр. 332 В: „Пуноћа Очевог божанства јесте биће Синовљево“; Ср. Ad episc. Aeg. 17.

живот,¹ тако да и Отац такође има свој живот у Сину.² Они се на непојамни начин садрже један у другом, то јест као πλήρωμα опште суштине Син је целим својим бићем у Оцу и јесте ἰδιον τοῦ Πατρὸς οὐσίας (присушт Очевој суштини).³ На овај начин, у таквом јединству суштине, контемплација Сина Божјег јесте у ствари то што се садржи у самој Очевој суштини. С друге стране, од исте мисли, Отац је у Сину, јер га производи из Себе и Син је „сопствен“ (ἰδιον) његовој суштини, као што се у зраку садржи сунце или као што је у речи изражена мисао.⁴ Јединство суштине (Јов. XIV, 10) значи такође идентичност божанства⁵ Сина и Оца (ταὐτότης τῆς Θεότητος, Јов. XIV, 30); у колико су сједињени јединством суштине (ἐνότης τῆς οὐσίας), Они имају и идентичност једног божанства (τῇ ταὐτότητι τῆς μίας Θεότητος). Они не деле између себе нити своју суштину (οὐσία или φύσις) с једне стране, нити пак божанство с друге. Сваки је од њих ὁλος θεός (у целини Бог) узет за Себе; сваки је Бог као да нема других лица него Он сам, и ипак без штете по јединство.⁶ Сваки од њих је одвојено супстантивно божанско лице, мада је бројно само један Бог: Отац је Отац, због Његове личне карактеристике — рађања Сина; а Син је Син, због тога што је Он Очева γέννημα (оно што је рођено). На овај начин они су два, али не бројно два као кад би сачињавао одвојено божанство исте врсте (као две раздвојене ствари); нити су пак Они једно без разлике у њима, нити опет само носе различита имена у различита времена.⁷ Као што је суштина једна и општа за обадвојицу,

¹ Or. III, 1.

² In illud omnia 4 fin.

³ Or. III, 3.

⁴ Or. III, 3.

⁵ Да суштина — οὐσία — значи Божанство — Θεότης — види De decret. 22.

⁶ Ad Serap. I. 28, стр. 596 В: „Као што је Отац апсолутно биће (ὁ ὢν) тако је и Реч апсолутно биће и Бог над свима“; Ср. Or. II, 2; Or. III, 4, стр. 339 А: „И божанство Сина јесте Очево, јер су они нераздвојни и тако је један Бог“; Or. III, 6, стр. 332 В: „Пуноћа (плирома) Очевог Божанства јесте Синовљево биће, и Син је у целости Бог“; Ср. Exр. Fid. 1; Or. III, 15; De synod. 48. 51; C. Gentes 46. Итд.

⁷ Or. IV, 2 стр. 469 С: „Јер као што Отац истинито постоји тако постоји у истини Премудрост (Син). У овом погледу они су два; не због тога, како каже Савелије, што су Отац и Син исто, него због тога што је Отац Отац а Син је Син; а једно су зато што је Син од суштине Очеве по при-

тако је и божанство једно исто; Синовљево божанство је у Оцу и Очево у Сину, а опет је један Бог а не два.¹ Они су слични извору и реци, где иста вода тече и у извору и у реци; тако и божанство Очево прелази у Сина и обратно, без губитка или поделе у два дела.² Атанасије сумира целу ствар на следећи начин: „Ако је Син различит, као рођен од Оца (γέννημα), Он је исти као Бог; а Он и Отац су једно у обладавању и особитости природе, и у идентичности једнога божанства“.³

Да би изложио боље унутрашње биће Сина и Његово супстанцијално јединство са Оцем, то јест да би јасније осветлио доктрину о саприсутности лица у Божанству (παριχώρησις), Атанасије употребљава два синонимна израза: εἶδος и μορφή (облик, обличје, форма) у вези са бићем Сина Божјег.⁴ Његова употреба речи εἶδος и μορφή супстанцијално је иста као и употреба у грчкој филозофији и код апостола Павла⁵. Оба су израза идентична (као и код Аристотела) и не односе се на неки спољни материјални квалитет (Платон).⁶ Они се односе управо на цело Божанско биће, и представљају само Божанско биће у толико у колико је њима описано лице Сина Божјег.⁷ Форма божанства (εἶδος) обухвата у себи опште божанство Оца и Сина и даје му израза у покрету.⁸

роди, и постоји као његова сопствена Реч“; Ор. III. 4, стр. 328 С: (Отац и Син) „нису два као једна ствар двапут именована, тако да исти постаје једанпут Отац а други пут свој сопствени Син... него су два зато што је Отац Отац а не Син, а Син је Син, а такође и не Отац“; Ср. Ор. III, 11; Ad Serap. I. 16; Ор. IV. 9, 10. Итд.

¹ Ор. III. 4, стр. 329 А: „Тако је такође и Синовљево божанство Очево, мада није раздвојено. И на тај начин постоји један Бог и нема другог осим Њега“; Ср. Ор. III. 5, 6; Ор. IV, 12; Ad Serap. I. 16; De synod. 52.

² Expos. fid. 2.

³ Ор. III. 4, стр. 328 С.

⁴ Види на пр.; Ad episc. Aeg. 17. Ор. I, 20 И. т. д.

⁵ Види J. B. Lightfoot: Saint Paul's Epistle to the Philippians, стр. 127.

⁶ Види Lightfoot. op. cit.

⁷ Ор. III. 3., стр. 328 В: „Јер док је облик (εἶδος) и божанство Очево и биће Синовљево, следује да је Син у Оцу и Отац у Сину.

⁸ Ор. III, 5. и 6., стр. 332 В: „Ово је што је речено: „који, будући у обличју Божјем“ и „Отац у Мени“: није ово обличје божанства само делимично, него је Синовљево биће пуноћа Очево божанства, Ib. 6. стр. 332С: „Која је дела учинио Син јесу дела Очево, јер Син је обличје Очевог божанства, које је учинило та дела“.

На овај начин ми у „обличју“ (εἶδος) контеплирамо и Оца и Сина Божјег као једног у другом.¹ Али обличје Божанства је бројно једно, као што је и Божанство. Тако Син Божји је носилац обличја, у колико то долази у састав његовог бића као лица Сина Божјег; тако је он и „обличје Очевог божанства“ и „Очево обличје“. Ипак Син Божји будући у Оцу целим својим бићем јесте и своје сопствено обличје (εἶδος Сина Божјег) и такође и обличје свога Божанства,² то јест Атанасије има намеру да изрази, да Божанско биће има једно обличје и наличје Божанства, које је једновремено и у Оцу и у Сину. Тако доктрина о обличју Божанства, док с једне стране изражава супстанционално јединство између Оца и Сина, с друге стране укључује у себи претпоставку о сваком лицу у Божанству, да је сваки одвојено Бог у целокупности — ὁλος Θεός.³

Јединство божанске суштине и истоветност божанства Оца и Сина има као последицу јединство божанске воље⁴, што је резултат њиховог најдубљег слагања које лежи у божанској природи. Аријевска доктрина о унутрашњој „симфонији“ воље Оца и Сина, следствено, не може се примити, јер је воља резултат јединства суштине, а не основа њиховог суштаственог јединства. Како аријевци уче тако може бити свако створено биће једно с Богом, док су Син Божји и Отац једно по суштини.⁵ Воља Оца и Сина јесте акт суштине, који долази симултано од обојице; не постоји ништа што унапред служи за мотив, нити постоји нека несагласност као последица. Отац је принцип израза εἶπεν (рећи), а Син речи γένεσθαι (постати), што има вредност, као акт једне комплетне воље, само ако је учињено заједнички.⁶ Очева и Синовљева воља

¹ Ор. III, 6, стр. 332В: „У очевом обличју показује се Отац, и тако је Отац у Сину“.

² Ор. III, 6, стр. 332С. „И опет пошто божанство и обличје Синовљево није друго него ли Очево, због овога Он каже: „Ја сам у Оцу“; Ор. III, 15, стр. „Ово је обличје Божанства које је и у Речи Божјој; ср. Ор. III, 3, стр. 328 В; е De syn. 52, стр. 785 С.

³ Ор. III, 16, стр. 356.

⁴ In Illud omnia 5, стр. 217 В.: „Једна је воља и жеља Оца и Сина, јер је њихова природа такође једна и нераздељива“. Ср. Ор, III, 6.

⁵ Ор. III, 10, 11.

⁶ Ор. III, 31; ср. ib. 61,

као акт апликације не односи се на њих, пошто би то значило хотење или нехотење свог сопственог бића,¹ док се то примењује у апсолутном смислу према створеним бићима.² Такав један акт воље подразумева субординацију, коју Они врше над створеним бићима. Упражњавање једне воље Оца и Сина манифестује се путем јединства њиховог делања у свету (*μία ἐνέργεια*): Отац ствара, врши провиденцију над светом и даје своју благодат за просвећивање кроз Сина.³ Син Божји није само пасивни преносилац божанског акта, него у извршењу тог акта он уноси своју сопствену активну вољу.⁴ Али да би било сигурно јединство таквог делања, мора се претпоставити јединство њихове суштине, од које јединство делања зависи, и што сложено заједно јесте једини начин њиховог делања.⁵ Опет јединство суштине мора бити основа за јединство делања самим фактом Синонљевог постојања, кроз кога се и врши делање; ми не можемо одрицати Очево сведовољност и извршивање дела, али је Син онда непотребан ако не припада Очевој суштини. Следствено, ако Син Божји постоји, и његово постојање може бити оправдано кроз дела која је Он учинио, Он мора бити једно са Оцем. Благодат Божја не може се предати иначе осим кроз Сина, јер то је природна последица њиховог јединства.⁶ Атанасије обраћа пажњу нарочито на делење благодати при крштењу. Крштење има вредност само онда, ако је извршено с правом вером и

¹ Ор. III, 63, 65.

² Ор. III, 60, 61.

³ Ор. III, 12, стр. 345 В.: „Нема ничег што се чини а да Отац кроз Сина не дела“. Ср. Ор. II, 2, стр. 152 А.: (*ὁ Λόγος ἐνοσίχως ἐνέργεια ἐστὶ* — Реч је суштаствена енергија; ср. *De decret.* 24; *In illud omnia* 1; Ор. II, 41. Ор. III, 11, 36 *fin*; *Ad Serap.* I, 20. 31; *Ad Serap.* III, 5.

⁴ Ор. III, 11, стр. 344 С.: „Када Отац даје благодат и мир, такође даје и Син“; *ib.* 11. стр. 345 А.: „Једна је и иста благодат од Оца у Сину“. Ср. *Ad Serap.* I, 14, 30.

⁵ Ор. III, 12, стр. 345 В.: „Нико не би, на пример, молио да добије од Бога и анђела, или од неког другог створења... него од Оца и од Сина, због њиховог јединства и јединства њиховог давања... јер тако је благодат сигурна ономе који је добија“. *Ad Serap.* I, 28, стр. 596 А.: „А слична и неразвојна је она (Тројица) по природи и једна је њена енергија“.

⁶ Ор. II, 41; ср. Ор. III, 12; Ор. IV, 4 *fin*.

знањем учења о суштаственом јединству Оца и Сина.¹ Иначе је крштење јеретика, према овоме, „некорисно“, и „онај који је од њих поквашен пре је упрљан безбожништвом него ли спасен“.²

Други део доктрине о саприсутности лица у Божанству (περιχώρησις), као што са то даје сабрати из Атанасијевих догматских списа, јесу оне категорије, које се односе на Сина Божјег као на својственог (ιδίος) Очевој суштини. Другим речима: ако је Син у Оцу и Отац у Сину, тада се намеће питање: Шта је веза њихове личности у једној суштини и Божанству? Или опет: Шта је узрок тог јединства међу њима? Изрази: ιδίος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας (својствен Очевој суштини) или τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως³, често су употребљени од Атанасија као најпогоднији изрази, који предају мистичне појмове о начину Њиховог јединства. Бити својствен (ιδίος) суштини Очевој значи бити присутан невидљиво са њим на такав начин, да постојање обадвојице, Оца и Сина, не подразумева макакав моменат осутва једног од другог, и да само њихово биће не би могло бити замишљено ако не би постојало као Отац и Син.⁴ Начин на који њихово узајамно цостојање добија облик, и на који се „својственост“ (ιδιότης) Сина проузрокује, јестерађање (γέννησις) Сина од Оца. Рађање је основа њиховог суштаственог јединства, кроз које се општа сопственост предаје од Оца Сину. Какав је процес кроз који то бива, остаје неисказана мистерија коју би узалуд било истраживати, пошто превазилази све човечје мисли.⁵ У овој ствари Атанасије особито настоји на разлици између рађања човековог и рађања Сина Божјег. Нема ничег сличног у том погледу између њих, изузев имена, о чему су људски примери само просте сенке његовог правог архитипа у Божанству.⁶ Рађање Сина Божјег јесте један унутрашњи, непроменљиви факат, који је, као што

¹ Or. II, 42, стр. 237 A.: „Јер не крштава онај који просто каже „Господе“, већ који са тим именом има и праву веру“.

² Or. III, 43.

³ Or. I, 9; Or. III, 65. И т. д.

⁴ Ad Serap. I, 14, стр. 565 B; Or. II, 41 fin., Cp. Or. III, 3-6, De Sent Dionys, 17. И т. д.

⁵ De decret. 12; Or. II 36.

⁶ Or. I, 21, 23.

је речено, недостижан за наше разумевање. Ипак овде се може достићи приближна претстава о његовој неиспитаности кроз извесне фигуре, које нам даје Св. писмо. Но ове фигуре су исте као и оне употребљаване за *ὁμοούσιον*, о чему је доктрина о рађању Сина Божјег само део, а на име: светлост и њен одблесак (Јевр. I, 3), „извор живота“, „светлост од светлости“ (Псал. XXXVI, 9). И тако даље. Ове фигуре нам, дакле, омогућавају да познамо две главне карактеристичне црте божанског рађања, на име: Његову нераздвојност (*ἀδιαίρησις*) и Његову вечност и сталност.¹ Рађање Сина Божјег је такво, да Он потпуно учествује² у Очевој суштини, а што с тим значи само рађање.³ Отац се укључује сав у оно што се зове Синовљево биће, али тако да је Његова суштина без остатка у Њему као и у Сину. Једном речи: рађање је стално самоостваривање Оца и Сина, које својим дефинитивним карактером мора бити вечно по постанку и непрекидно по трајању. Отац је носилац те специјалне црте његове личности, да Он увек рађа (*γεννητικός*), као што је, на пример, и увек добар.⁴ Божанска суштина, која припада Њему подједнако као и Сину, јесте у непрекидној активности (*καρπογόνος οὐσία*) и својом природом не може бити непродуктивна (*ἔρημος*), као што светлост нê може бити без одблеска.⁵ Највиши услов божанске суштине да буде потпуно савршена, лежи баш у факту тог вечног рађања Сина Божјег.⁶ Но ако је Син Божји неопходни производ Очевог природе која рађа, да ли то не значи да је Отац под притиском једног акта противу Своје воље (*θέλησις*)? Као, с друге стране, да ли то не значи да Син Божји постоји једино по вољи (*ἐκ βουλήσεως*) Очевој? Атанасије поставља дискусију на широку линију,⁷ и стара се особито да избегне макакву солуцију која би могла да наговести огра-

¹ De dectet 12; Epist. ad episc. Aeg. et Lib.: „Ко не може видети да одблесак не може бити одвојен од светлости, него да је по природи њој својствен, и постоји заједно са њом и не постоји после ње — светлости“. Ср. Or. II. 32; Or. I. 28.

² Ову последњу реч Атанасије употребљава по неопходности, да би сузбио аријевце истим оружјем — Or. I, 16.

³ Or. I. 26, стр. 65 C; Or. II, 33.

⁴ Or. III. 66; Or. IV. 4.

⁵ Or. II. 2.

⁶ Or. I. 14; ср. Or. I. 29.

⁷ Or. III. 59—67; Or. I. 29; Or. II. 2.

ничење Божје моћи или Синовлеву суштаствену субординацију. На синтетички начин Атанасије утврђује, и ако је то на први поглед довољно парадоксално, да је Син Божји и по Очевој вољи и да Он није по Очевој вољи. Бити „по вољи“ (ἐκ βουλῆσεως), по Атанасију, јесте првенствено категорија која се односи на створена бића¹ и има двојако значење: 1) укључује почетак постојања (μή εἶναι ποτε) и могућност избора у субјекту који хоће (ἐπ' αὐτῷ ῥοπήν ἔχει)². Оба се предиката не могу односити на Сина Божјег као на „својственог“ (ἰδιος) Очевој суштини, јер ће иначе значити, прво, да време раздваја Сина од Оца,³ или друго, да Отац не би могао штети Сина; или ако га хоће, он има да изврши избор, пошто је Син то из чега се састоји Очево биће⁴. Следствено, Син је на овај начин по вољи Очевој (ἐκ βουλῆσεως τοῦ πατρὸς). Али онда: да ли је Син и по неопходности од Оца (ἀναγκή)? Атанасије сасвим одбија импликацију неопходности за Бога⁵. Атанасије одговара да је рођење Синовлєво нешто што је изван неопходности (ὑπερκεῖμενον) и воље; то је од природе Божанства, која опет са своје стране укључује и неопходност и вољу које у овом случају немају исто значење, као у односу на створена бића, него долазе овде по Божјој природи, мада не одвојено од ње.⁶ Другим речима, кад Божја природа по себи рађа Сина, Она не може да га нема и не може да га неће, јер код ње рађати значи симултано: 1) и акт рађања, који припада природи и неопходан је њој, и 2) тада акт који је по вољи Божјој. Само у реду наших претстава неопходност (природа) стоји прво,

¹ Ог. III, 6, ср. Ог. III, 61; Ог. I, 29; Ог. II, 2

² Ог. III, 66, стр. 464 В.

³ Ог. III, 61, стр. 452 С. „Када кажу „по вољи“ онда стављају време испред Сина“.

⁴ Ог. III, 66 и 63 стр. 456 С: „Јер изгледа да онај размишља о самом себи, који се саветује о ономе што је својствено Његовој суштини“.

⁵ Ог. III, 62, стр. 453 Б: „Који је тај, ози људи, који намеће Њему, Богу, неопходност“?

⁶ Ог. II, 2, стр. 149 С: „Јер ако приписују — аријевци — Богу хотење о стварима које не постоје, зашто не признају у Богу то што лежи више воље? То је нешто што прелази вољу (рађање), да он треба да буде по његовој природи и треба да буде отац своје сопствене Речи“; Ог. III, 62 стр. 453 В: „Јер као што је оно, што је изван циља, противно вољи, тако и оно, што је по природи, превазилази и претходи саветовању“. Ср. Ог. III, 66.

а воља за њом. Тако, ако није Син Божји по вољи Очево, (ἐκ βουλήσεως) у горе поменутом смислу, ипак је Он још мање против ње. Принцип рођења од Оца, по Атанасију, јесте принцип божанске љубави.¹

Отац љуби Сина и на тај начин Он жели (θέλει) Сина, као што жели своју сопствену суштину (ὕπόστασις, οὐσία). Шта више Син Божји је објекат Очеве љубави и жеље (θέλησις), што значи: да док Син нема основу свога хипостатичког бића у себи него у Оцу, Отац није постојао не желећи Синовљево постојање, у коме он реализује своју љубав и вољу. Дакле, Син није у овом смислу »ἀρρόλητον« према Оцу, већ је ἐκ βουλήσεως — по вољи Очевој.² Али, с друге стране, Син Божји исто тако жели Оца, који је такође објекат Синовљеве љубави и поштовања. Једина разлика између њихових љубави јесте, да у првом случају Синовљево биће добија реализацију кроз Очеву љубав, док у Синовљевој љубави Очева егзистенција ставља се у једну вашу реалност.³ У обадва случајај дакле, показује се унутрашња разлика личности, где Отац долази на прво место у процесу самореализације, а Син на друго место, као њен неопходни резултат. Остаје још да се забележи, да Атанасије потпуно успева у завршетку идеје о Божјој свемоћи и његовој вечној и непрекидној активности у рађању Сина. Али мада идеја о вечном рађању није била нешто ново (она се налази и код Оригена), ипак тако обрађена код Атанасија она искључује идеју координације Сина и Оца, као да Они долазе од трећег лица.⁴ Опет, с друге стране, мада је Атанасије пажљиво избегавао макакво рђаво, разумевање рађања Сина Божјег, крајњи резултат његове теорије мора бити у извесном смислу Синовљева субординација Оцу, као своме пореклу, не своме узроку рађања. Јер у поређењу са створеним бићима не значи да је Отац виши од Сина, него, као што Атанасије сам допушта, отац је „већи“

¹ Or. III, 66, стр. 464 В.: „Као и у случају светлости и одблеска . који је по вољи светлости која га рађа... тако исто и у примеру Оца и Сина може се с правом рећи, да Отац има љубав и добру вољу према Сину, и Син има љубав и добру вољу према Оцу“.

² Or. III. 66.

³ Види ближе Н. Voigt: Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, стр. 69—70.

⁴ Ср. Or. I. 14; De Syn. 51.

(μεῖζων) не у сили или у времену, него као резултат те исте личне карактеристике која чини да Он рађа Сина, то јест као ἀρχὴ Сина; а Сина да буде субординиран Оцу, пошто је Његов γέννημα (оно што је рођено).¹

Као што смо видели раније, Атанасије, да би боље објаснио однос између Оца и Сина, употребљава категорије Сина Божјег и Речи Божје као комплементарне идеје једна другој, мада оне могу стајати независно, претстављајући једно и исто лице. Тако на паралелни начин са Сином Божјим, да би потврдио предмет до сада расправљан, Атанасије доводи нас помоћу идеје о Речи Божјој до идеје о начину Синовољевог рађења, и идентификује Његов однос са Оцем са одношајем људског интелекта (ὁ νοῦς) према његовом изражају (ὁ λόγος). Реч Божја, као што смо видели, није слична по своме бићу макаквој врсти људских речи, јер Син је οὐσιώδης λόγος (Реч по суштини) и у исто време једносуштан са Оцем. Но као и у нашем интелекту, тако и у Богу, ми чинимо разлику између νοῦς-а (интелекта) који производи и λόγος-а (речи) која је произведена: једно је извор из кога друго проистиче.² Али они никако нису раздељени, јер нити је νοῦς без изражаја нити λόγος без свога аутора који га је изразио. Тако исто и божански интелекат (ὁ νοῦς) јесте аутор своје Речи (ὁ λόγος), од које је Он откривен; или Очев интелекат (νοῦς) може бити упоређен са унутрашњом речи, којој је Син спољашњи интелекат на тај начин, што цела садржина те унутрашње речи стално прелази у њен спољашњи интелекат, који предаје свету знање о оба двојици.³ Процес откривења божанске Речи и божанског интелекта једно другом, и свету, може бити упоређен са вечним рађањем Сина, као адекватни израз те мистерије; или, да се то изрази јасније: само рађање Сина, Божјег јесте процес који је ближи истини, ако се упореди са интелектуалним процесом произилажења Речи Божје из Очевог разума.⁴ Шта више Атанасије сматра, да је Син Божји принцип разума (интелекта) у Богу,⁵ и да се Његово рађање, или самооткривење једно другом, предаје речима управо кроз

¹ Cp. Or. I 58.

² C. gentes 45; De sent. Dionys. 23.

³ De sent. Dionys. 23 стр. 513 C.; Cp. Or. II. 33.

⁴ Cp. Or. I, 28.

⁵ De Incarn. 11.

начин произилажења речи (расуђивања) из разума; то јест, тим процесом Отац долази до свести о Себи, чији је израз Реч Божја.¹ Реч Божја је на тај начин духовно биће Очево, а такођа је и посредник помоћу кога Божје мисли налазе израза у видљивом свету, то јест, Реч реализује идеје нумералног евета у свету феноменалном. На тај начин, дакле, Реч Божја мора бити савршена, да би на одговарајући начин претстављала биће Очево, и зато је Она *Σοφία τοῦ Πατρὸς* (Премудрост Божја). Али будући у непрекидном покрету давања самосвести Оцу, а свету откривења, Реч је следствено и „Сила Божја“ (*δύναμις τοῦ Θεοῦ*).² Другим речима Премудрост Божја и Сила проистичу из тог унутрашњег живота у Божанству, који Реч Божја садржи у себи, а Отац производи.

Нејасније пак од стране Атанасија представљено је Божје синовство помоћу категорије „слике Божје“ (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), као врхунац симбола нераздвојности и суштаственог јединства између Сина и Оца. Ово је у исто време и термин из Св. писма за друго лице св. Тројице, и на основу употребе Св. писма (Колош. I, 15; 1. Мојс. I, 26) Атанасије, у главном, оснива свој поглед на Сина као на „Слику Божју“.³ Слика (*εἰκὼν*) у правом смислу има за циљ да претстави свој оригинал на најсавршенији начин, тако да све што се приписује оригиналу мора се исто тако показати и у његовој слици.⁴ Тако Син, као слика Божја, влада свим што припада Оцу⁵ и јесте израз те унутрашње једнакости по природи са Оцем (*ἀπαράλλακτος εἰκὼν*).⁶ На овај начин, идући за овом теоријом, а у сагласности са погледима свога времена, Атанасије претставља јединство Божанства у Оцу и у Сину још и путем фигуре римског императора и његове статуе.⁷ Статуа императорова, којој је одавана почаст у место самог императора, јесте у такој мери слична свом оригиналу, вели Атанасије, да као што се сам император види или обожава у њој, тако на

¹ Or. II, 33; Cp. Or. I, 28; De decret. 11; De synod. 41.

² C. gent. 46; Or. IV, 1.

³ De decret. 17.

⁴ Or. I, 21.

⁵ In illud omnia 5.

⁶ De synod. 38; C. gentes 41, 46.

⁷ Види о томе ближе објашњење у Њумановој ноти у Robertson: Athanasius, стр. 396, § 5 нота 5. и 6.

сличан начин и Син Божји обладава сопственошћу бића Очевог.¹ Ова илустрација, — императора и његове статуе — ако стоји за себе, може изгледати од сумњиве вредности, али ако се узме заједно са оним што следује о Сину Божјем као обличју (εἶδος) Божанства,² или „тачном печату“ (σφραγίς ἰσότητος) Очевог³, неће бити рђаво схваћено право значење овог примера. Једно важније тумачење термина „слике Божје“ јесте његово неопходно свезивање са идејом Сина Божјег.⁴ Постојање Божанства у једној слици, јесте, као и синовство, природно својство савршеног Божанства и постоји вечно и нераздвојно са Њим. Слика Божја јесте саморепродукција Његовог унутрашњег бића, у коме Он, имајући контемплацију своје сопствене суштине, сазнаје Сliku (εἰκών) као објекат својих божанских осећаја („радује се“). Дакле, као што Бог не може постојати без сазнања о себи и изражаја својих осећаја, тако Он не може бити и без своје Слике, у којој испуњава у себи тај део свог унутрашњег живота.⁵

Ми смо до сада изложили главне тачке, које су од интереса, у језику којим је описан код Атанасија однос Сина Божјег према Оцу. Сада ћемо бацити један кратак, ретроспективни поглед на целу ствар, да би нашли шта је есенцијално у свему томе, и да би дали оцену вредности свега према добивеним резултатима. Из свију ових тачака види се одмах, да Оне служе једној централној идеји, која се непрестано понавља и којој је потчињена сва друга мисао, на име: да је Син Божји изнад свију створених бића и да је од увек постојао са Оцем. То суштаствено јединство Њихових бића састоји се из три главне тачке: 1) апсолутни идентитет бића, 2) потпуна њихова нераздвојност, по којој се једно лице налази у другом, и на тај начин је јединство позитивно одређено, и 3) рађање Сина у смислу происхођења из Очевог интелектуалног бића, у облику Божје самосвести и самоизражаја кроз њега. Све три тачке везане су једна за другу, тако да само као целина дају потпуну идеју односа Сина Божјег к Оцу, као једносушног са Њим.

¹ Or. III, 5.

² Or. III, 6.

³ In illud omnia 5.

⁴ Or. II, 2, стр. 149 В.: „Јер ако није Син, није ни слика Божја“.

⁵ Or. I. 20.

За прву тачку ми налазимо да очевидно утиче на остале две: то није неко апстрактно јединство суштина исте врсте, него се оснива на обостраној узајамној промени свога бића путем интелектуалног процеса рађања. Та промена бића не значи да је Очево биће удвостручено у Сину, нити да су они само аспекти исте суштине; него као што отац остаје један, прост недељив у суштини и независан у личности, тако је и Син иста проста суштина и личност, не дотичући се нити простоте Очеве суштине нити његове личности. Они не постају два бога, нити они уопште могу бити бројени, него као што видимо једнога такође под истом визијом видимо и другога; тако да сваки када се посматра по себи јесте цело Божанско биће, пошто има у себи целу супстанцију Божанства, и ипак је сваки различит: један као Отац а други као Син.

Ова Атанасијева констатација изгледа несумњиво *contradictio in adjecto*, која прелази област нама могућих претстава. Но ипак је то истина која се мора примити с вером, и коју је Атанасије, пошто је био притешњен између Сциле аријанизма и Харибде савелијанства, само пропустио да изрази мало јаснијим језиком. И тако ова констатација постаје противречна, не само у изразима већ и у идејама које изражава.¹ Ипак солуција овог чвора противречности лежи у факту божанског рађања, које, пошто је акт Њихове природе, мири у Оцу и Сину Божјем јединство њихове суштине и личне разлике у њој. Рађање Сина Божјег, као што је описано код Атанасија, у поређењу са људским разумом не исцрпљује Њихов однос у пуном смислу те речи. То је само једна констатација, да је рађање Сина интелектуални процес Божје самосвести, док истинско владавање Божјег бића јесте прави смисао тога процеса и чини Сина обличјем Божанства и сликом Очевом.

Атанасијево учење о односу између Сина и Оца јесте најдрагоценији елемент његовог богословља уопште, а христологије на по се: то је управо оно због чега он носи епитет „отац православља“. Ипак и ово учење је далеко од тога да буде савршено. Његови се недостаци могу видети на

¹ Види ближе Њуманове ноте у Robertson: Athanasius, стр. 409, гл. 28. нота 7; стр. 366, гл. 33 нота 1.

дав начина: (1) по њиховом историјском порасту и (2) по потсвесном утицају јереси против којих се баш Атанасије борио свом снагом. Побијање арианизма изазивало је увек у Атанасију тенденцију ка савелијанству, и обратно. Разуме се корен овог недостатка био је у неадекватном знању и разликовању разноврсних концепција научне терминологије, узрок чега опет лежи у његовим несигурним принципима у области теорије познања.¹⁾ Тако, пре свега, Атанасије нема категорију за опис личности у Божанству. Син се једва може распознати од Оца у Својем бићу као лице; нема других личних атрибута који га чине различитим од Оца, изузев Свога имена. Син и Отац су једнаки, идентични у свему, изузев онога што они чине. Ипак и овде није опасност преброђена. Атанасије, када говори о Сину као рођеном од Оца, губи једну одређену идеју Синонског бића: Син је Очева Реч, али се не разликује од обичног атрибута. Истина је да Отац не може без њега, али Реч је само у толико лице у колико је део Очевог бића, чија је Она органска неопходност. Последица тога је пре свега та, што су аријевци имали донекле право исмејавајући православно објашњење бића Божјег, називајући га „нерођенорођеним“ — ἀγεννητογενής²⁾ — што би се лако могло избећи, да је се Реч Божја увек везивала са идејом Сина Божјег или са историском личношћу Господа Исуса Христа. Са исте тачке гледишта може се посматрати и објаснити Атанасијево искључиво приписивање Оцу највиших атрибута. Отац је само αὐτός ὁ Θεός или ἡ μόνος и тд., а Син је то само у толико у колико спада у ту божанску суштину као њен неопходни предикат.

Ипак св. Атанасије је позајмио све ове концепције о Оцу и Сину Божјем из Св. писма, помоћу кога једино и можемо да га разумемо. Своју главну задаћу, због које је и учинио извесне дигресије у објашњењу ове догме, извршио је Атанасије с успехом: уздићи Сина Божјег изнад створених бића и подигнути га у небеса, као Бога од Бога. На то је Атанасије сконцентрисано све своје напоре. Ниједан богословски мислилац пре њега није стигао до тако високе идеје о бићу Божјем. Атанасијева заслуга, у поређењу са хришћан-

¹⁾ Види: А. Azberger: Die Logoslehre des hl. Athan., стр. 128.

²⁾ Види Аријево писмо Јевсевију Никомидијском у Теодоритовој Цркв. историји I, 4.

ским покољењима пре њега, састоји се највише у очишћењу хришћанске концепције о Сину Божјем од идеја паганске филозофије¹⁾ и враћању ка првобитној идеји о Богу као предмету живе вере. Хришћанска покољења пак после Атанасија нису ништа више учинила у том погледу, него што су само бољим језиком изразила те мисли и идеје обилато посејане од Атанасија, а које се још и данас држе у Цркви.

Др. Драгомир Марић,

професор

(Наставиће се)
