

# ХРИСТОЛОГИЈА СВ. АТАНАСИЈА ВЕЛИКОГ

(свршетак)

## 2. ОДНОС ДВЕЈУ ПРИРОДА У ИСУСУ ХРИСТУ

Из описа Христове човечанске природе указују се главне линије мисли, за којом Атанасије иде у разматрању о начину коегзистенције двеју природа у И. Христу. Атанасије је склон у мишљењу више ка пасивној егзистенцији човечанског дела у Христу, док активност остаје готово искључиво на страни Речи Божје, која је носилац личности у Христу. Ово у ствари не говори да је Христова човечанска природа просто „труп“, у који је Реч Божја усађена као глава. Атанасије посматра обадве природе као нераздвојно везане, тако да свака добија један природни комплемент у другој; обадве су интегрални делови једне (εἷς) личности: Реч Божја као субјекат, а човечанска природа као објекат Христове личности.<sup>1</sup> Да је Реч Божја носилац личности у Христу и јединица у њему јесте полазна тачка Атанасијевог учења, које пролази кроз све његове списе. Пре свега Реч је постала човек (Јован I, 14), а није дошла у човека; тако атрибути личности припадају Речи Божјој.<sup>2</sup> За тим, Реч је сама створила своје тело, да би својим делима у њему показала божанску страну у

---

<sup>1</sup> Као формула може служити *Tomos ad Antioch.* 7; *Or.* III. 56, col. 440 B.

<sup>2</sup> *Or.* III. 30; ср. *Or.* I. 45; *Ad Epict.* 11; *Ad Max.* 2.

Христу.<sup>1</sup> Шта више, Реч, будући сама личност у Христу, допустила је себи да изиђе из утробе св. Деве Марије, и тако рећи да буде рођена;<sup>2</sup> или, што је врло важно у ствари односа двеју природа, Реч је сама Син Маријин у смислу: „као тело испуњено Божанством, рођено од ње“ — Марије.<sup>3</sup> Такође и Св. писмо, као и вера Цркве, говоре увек о Речи Божјој као личности и у погледу њеног оваплоћења и односно Њеног божанства.<sup>4</sup> Најзад Атанасије врло радо истиче владавање од стране Христове атрибутима обадвеју природа, и приписује их исто тако и Речи као једној и носиоцу заједничке личности обадвеју природа.<sup>5</sup> На овај начин, због оваквог положаја Речи Божје, ми налазимо извесна парадоксна учења, на која Атанасије нарочито удара гласом, као на пример, да је Реч била у исто време преуносилац и давалац благодати, а такође и њен прималац<sup>6</sup>; или да је Реч страдала и није страдала.<sup>7</sup> Тако ми видимо да прве карактеристичне црте код Атанасија о коегзистенцији двеју природа јесу: 1) јединство личности у Христу и 2) Реч Божја као носилац личности, што су по карактеру црте чисто александријске школе.

Али ако се призна јединство личности и њено носиоштво само од стране Речи Божје, онда се намеће питање: како ће моћи задржати човечанска природа у И. Христу свој идентитет и интегритет, као потпуна човечанска страна у Христу? Зар није права аријанска христологија, када је, збуњена истим проблемом и да би отклонила ту исту тешкоћу, ставила Реч Божју на место душе Христове? Или зар није прав Аполинарије, када је у свом другом такозваном трихо-

<sup>1</sup> De Inc. 18, col. 128 B; ib. 8, col. 109 C.

<sup>2</sup> Ad Epict. 10, col. 1065 C; ib. 11.

<sup>3</sup> Ad Epict. 11, col. 1068 B.

<sup>4</sup> De Sent. Dionys. 9, стр. 493 A: „Онај који је указан у обадва вида — Реч и тело — јесте једна личност; Or. IV, 31, col. 501 C: „εις και αυτός χριστός συναμφότερον“; ср. Ad Adolph. 8, col. 1084 A.

<sup>5</sup> Or. III. 35, col. 367 B: „Знајући шта је својствено свакој природи, и видећи и разумевајући да су обадве ове ствари учињене од једне личности, ми смо прави у вери“; ср. Ad Serap. IV. 14, col. 657 A; Tomos ad Antioch. col. 804/805 C A.

<sup>6</sup> Послан. Филип. II. 9—10; Атан. Or. I. 45, col. 105 A.

<sup>7</sup> ἦν παραδοξὸν ὅτι αὐτός ἦν διάσῳων καὶ μὴ πάσῳων, ad Epict. 6, col. 1060 C.

томистичком периоду<sup>1</sup>, на исти начи, ставио Реч Божју у место разума ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) Христовог? Атанасије уређује ову тешкоћу појмом о јединству ( $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ) двеју природа у једној личности, употребљавајући скоро исти језик као и у претходним проблемима, о јединосущности и саприсутности лица у Божанству.<sup>2</sup> Ипак Атанасије разликује јасно природе као супротне елементе, који стоје један према другога: „Од Марије је и Реч, узевши тело постала човек; а природом и суштином будући Реч Божја, по телу је из семена Давидовог.“<sup>3</sup> Даље, осим већ указаних дефиниција „целокупан човек“ и „целокупни Бог“ у Христу,<sup>4</sup> постоје изрази код Атанасија који описују Христа као „Богочовека“ ( $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$ ), укључујући једну исту личност.<sup>5</sup> Најзад свест да је Реч Божја Син Човечји исто као и Син Божји, ма да налази вербални израз сзмо случајно код Атанасија, ипак је увек потсвесно укључена и служи за Атанасијеве концепције о коегзистенцији двеју природа.<sup>6</sup> Јединство двеју природа Богочовека јесте непојамни факат,<sup>7</sup> и по својој природи једно у истини „божанско јединство“.<sup>8</sup> Кроз ово јединство Реч је била послана у свет, не престајући да буде што је по природи, тако да то јединство ваља разумети као „једну и просту божанску тајну“.<sup>9</sup>

Атанасије не каже изрично у колико се протеже то јединство, или да ли се оно пружа дуж целе Христове човечанске природе; али полазећи са његових сотериолошких премиса можемо с правом извести закључак, да Атанасије претпоставља обухватање јединством целокупне човечанске

<sup>1</sup> Види Н. Lietzmann: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Bd I, стр. 5, 139, 163, 208 и т. д.

<sup>2</sup> Види списак термина код Е. Weigl-а, *op. cit.*, стр. 64; L. Atzbeager, стр. 209.

<sup>3</sup> *Ad Epict.* 12, col. 1068 C: *cp.* *Or.* III. 29, col. 385 A; *Ad Serap.* II. 7 col. 620 A B.

<sup>4</sup> *Or.* IV. 35, col. 524 A.

<sup>5</sup> *Ib.* 36, col. 524 C.

<sup>6</sup> *Ср.* *De decret.* 14, col. 440 B; *Tom. ad Antioch.* 7, col. 804 B C; *Or.* I. 45; *Or.* IV.

<sup>7</sup>  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\phi\rho\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  — *Or.* IV. 32, col. 517 A; *Ср.* Јован I. 14; 2. Коринћ. V. 4.

<sup>8</sup>  $\theta\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ , *Or.* IV. 32, col. 517 B.

<sup>9</sup> *Or.* IV, 32, col. 517 B; *cp.* *Or.* I. 41, col. 96 B.

природе. Реч Божја је намењена да буде супституција за про-падљивост и смрт у човеку,<sup>1</sup> елементи чега су постали човечја природа после пада<sup>2</sup>. Тако Реч Божја је обухватила целокупну Христову човечанску природу, да би ишчупала „сваки ујед змије“<sup>3</sup>, а почетак тог јединства је од самог момента када су речи благе вести од стране Арханђела биле речене св. Деви Марији.<sup>4</sup> Као формула Атанасијеве концепције о двама природама у Христу може служити његов следећи пасус: „Ми не обожавамо створено биће... Већ обожавамо Господа створења, оваплоћеног, Реч Божју. Јер ако је тело такође у себи део створеног света, ипак је оно постало Божје тело. И нити ми делимо тело, као такво, од Речи Божје и обожавамо га по себи, нити пак ми кад желимо да обожавамо Реч Божју одвајамо је од тела; него знајући, као што смо казали, да је Реч постала тело, признајемо њу такође као Бога пошто је дошла у тело.“<sup>5</sup>

Главне су тачке две:

1) Постоји једно органско јединство, слично дефиницији о енхипостазији; и

2) постоји принцип нераздвојности двеју природа. Обе тачке носе трагове Атанасијевог учења о односу између Сина и Оца, у колико је могуће применити их у овом случају, што ће јасније бити показано када будемо додиривали праву терминологију. Дакле, овакав је Атанасијев дескриптивни део о јединству двеју природа у И. Христу.

Концептивни део, или боље рећи учење о јединству двеју природа дано кроз изразе које Атанасије употребљава, јесте, као што смо поменули, врло сличан старим концепцијама о иманентном јединству у Божанству. Пошто је Атанасије сматрао јединство двеју природа у Христу као реално јединство, то ми налазимо код њега и одговарајућу терминологију. Јединство је по њему  $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  (сједињење), што је најориги-

<sup>1</sup> De Inc. 44.

<sup>2</sup> Ib. 3, col. 101 C; 4, col. 104 B.

<sup>3</sup> De Inc. 44, col. 173 C; Or. II. 69, col. 293 B. и т. д.

<sup>4</sup> Лука I. 35; ср. Or. IV. 32, col. 517 C; Ad Epict. 9.

<sup>5</sup> Ad Adelph. 3, col. 1073 D/1076 A; ср. ib. 5, col. 1080 A: ἀδιαίρετος ἐστὶν ἡ σὰρξ ἀπὸ τοῦ Λόγου; ср. Or. IV. 31, col. 516 C.



налнији и највернији израз који представља Атанасијеву теологију, нарочито с обзиром на његову употребу у сотериолошком смислу.<sup>1</sup> Слични овом изразу јесу термини: *ὄνομα* — заједница, заједничко борављење и *ὄνομασις* — свеза<sup>2</sup>, који се односе у истом циљу на комплементарни начин. Но најјачи изрази и најважнији с христолошке тачке гледишта јесу *ἕνωσις* и *κοινωνία* (јединство и заједница), који долазе, мада ретко, већином у списима које је написао Атанасије пред крај свога живота.<sup>3</sup> Постоји такође и један старији термин који изражава јединство — *ἐπιβασις* (станованье, приближавање)<sup>4</sup>, — и који Атанасије употребљава у пантеистичком смислу. Ово није његово сопствено мишљење, него је примљено само ради аргумента и не појављује се нигде више. Тако лично јединство двеју природа у Христу није било напуштано од Атанасија<sup>5</sup>, него је термин *ἐπιβασις* употребљаван, као што Др. Робертсон каже<sup>6</sup>, као „*argumentum ad homines*“. Ови изрази обележавају највишу тачку коју је Атанасије достигао у борби противу аријанске христологије<sup>7</sup> и неких Аполинаријевих тенденција свога времена (посланица Епиктету). Ови изрази нису употребљавани само у опште одређеном смислу, него су имали задатак да комбинују, на један пријемљиви начин, различите елементе један с другим, не чинећи човечанску природу Г. Исуса Христа иманентном у Божанству и јединосусном са св. Тројицом<sup>8</sup>.

Пошто смо испитали учење о јединству, као главном принципу коегзистенције двеју природа, ми прелазимо сада да видимо у чему се оно састоји. Атанасије заузима своје гледиште на тој основи: да однос двеју природа, као и јединство у једном лицу, ни најмање не утиче на иманентну природу Речи Божје, нити пак престају функције Речи Божје у свету. Оваплоћена Реч Божја није мање Бог у телу него што је иначе, нити пак тело ограничава Њено божан-

<sup>1</sup> Or. II. 70, col. 296 B; Or. III. 35, col. 393 B; Or. IV. 7, col. 477 B. 32, col. 517 B.

<sup>2</sup> Or. IV. 22, col. 501 A B.

<sup>3</sup> Ср. Ad Epict. 9, col. 1065 B; Or. IV. 32. col. 517 B; 35, col. 521 B;

<sup>4</sup> De inc. 20, col. 132 B.

<sup>5</sup> Ср. ib. 17.

<sup>6</sup> Athanasius, стр. 53, нота 6.

<sup>7</sup> Види посланицу Аделфију, епископу Онуфијском.

<sup>8</sup> Ad Epict. 9, ср. 4 и 8.

ство<sup>1</sup>. Напротив, и у свом оваплоћењу Реч је била присутна симултано и са Оцем, и „цео свет је лежао под њеним ногама“.<sup>2</sup>

Атанасије потврђује нарочито принцип непроменљивости Речи Божје при оваплоћењу, и у вези са тим личну идентичност Речи Божје са историјским Христом. Атанасије почиње опет од принципа праве личности обеју природа, и додаје у то сотериолошке разлоге. Тако Реч Божја, 1) као апсолутно биће по себи и још 2) прокламована као сигурна гаранција нашега спасења, не може бити предмет макакве промене, чак и пошто је узела на себе пропадљиву природу.<sup>3</sup> Омиљено Атанасијево позивање јесте на посланицу Јеврејима XIII. 8 (на такође на Псал. С II. 26-28 и књигу Поновљ. Закона XXXII, 39 Малах. III. 6), чиме он покушава да докаже, да Реч „поставши човек показује своју идентичност и непроменљивост“<sup>4</sup>. Ова два принципа — непроменљивост и идентичност Речи Божје са историјским Христом — јесу од велике важности за расветљење Атанасијеве христологије. Они нам много помажу да разумемо шта је Атанасије мислио под изразом „Реч“, а што под „Христос“. Идентитет Речи Божје са Христом изгледа да је привлачио Атанасијеву пажњу више пред крај његовог живота, када су христолошке контроверзе јаче изишле на видик. Ипак Атанасијева тврђења односе се више на божанску личност Христову, која у себи уједињује обадве природе Камен спотиња за извесне „следбенике Павла Самосатског“ биле су, како Атанасије каже, речи св. Петра: „Реч што посла синовима Израиљевим, јављајући мир кроз Исуса Христа она је Господ свима“ (Дела Ап. X. 36), где су они схватили израз „реч“ као Реч Божју, и разликовали је од Сина Божјег кога су идентификовали са Христом.

Ипак се и сам Атанасије стара да протумачи ту реч не у буквалном смислу, као што стоји (Дела Ап. X. 36), већ у оном смислу који даје I посланица Коринћанима (I. 7 и 8),

<sup>1</sup> De decret. 14, col. 440 D; De Inc. 17; 8, col. 109 A.

<sup>2</sup> Or. I. 42; De Inc. 17, col. 125 C.

<sup>3</sup> Or. I. 35, col. 85 A; ib. 49, col. 113 C; 51, col. 117 B C.

<sup>4</sup> Or. I. 36, col. 85 C; ср. ib. 48, col. 112 C; Or. II. 7, col. 160 B; 15, col. 173 A.

<sup>5</sup> „Ви који чекате откривење Господа нашега Исуса Христа, који ће вас и утврдити до самога краја, да будете прави на дан Господа нашега Исуса Христа“.

где је име Христово поновљено у смислу Његове личности, а дан према Његовом имену.<sup>1</sup> За Атанасија Св. писмо има одлучујућу силу, и оно посматра Христа на два начина: као Бога и као човека<sup>2</sup>, тако да онај који одваја човечанску природу од Христове божанске природе, каже Атанасије „унизио је појам учења о божанском оваплоћењу“, и „придржава се незнабожачких мисли“, на име, да оваплоћење значи промену Речи Божје<sup>3</sup>.

Ипак ако атрибути непроменљивости и идентитета Речи са самим собом, у човечанској природи, треба да се приме као необориво учење, с горе указане тачке гледишта (апсолутно биће Речи и сотериолошки разлози), какво је онда место Христове човечанске природе, независно узете, у односу према овим атрибутима? Или, какво је тада место Речи Божје у односу према „немоћима“ (ἀσθένεια) човечанске природе? Зар није вероватно да тај однос буде редуциран на логички докетизам? Ова питања траже разматрање најкарактеристичнијег дела ове главе, који једино може оправдати Атанасија као христолошког писца у правом смислу те речи. Још од почетка свог књижевног рада Атанасије је тврдио, да је „Реч Божја „присвојила себи тело“ као орган у коме је становала као у храму да би га исправила<sup>4</sup>. Другим речима, уопште говорећи, Реч Божја није била изван свога тела, него тако сједињена да је тело било лична својина (ἰδίον) Речи, без кога она не би могла бити замишљена као потпуно оваплоћено лице. Тако, на пример, с обзиром на Њену људску природу, наше обожавање Христа не сме раздвајати Реч Божју од њеног тела, тако да ми обожавамо само њу као Реч Божју. Него, на против, одбацујући обожавање створеног бића у Господу света, ми га обожавамо као целину, то јест у обадвема природама<sup>5</sup>.

Опет, с обзиром на божанску природу, атрибути и функције тела приписују се и самој Речи Божјој, на основи њеног

<sup>1</sup> Or. IV. 30.

<sup>2</sup> Or. III. 29, col. 385 A.

<sup>3</sup> Or. IV. 31, col. 517 A; ср. Ad Epict. 11–12; Ad Maxim. 2.

<sup>4</sup> De Inc. 9. col. 109 C; Ad Adelph. 8.

<sup>5</sup> Ad Adelph. 3, col. 1083 C D; ib. 7; ср. Or. I. 42, 43; II. 16; III. 32,

обладавања телом и као носиоцу личности обадвеју природа<sup>1</sup>. На овај начин ми налазимо да су проблеми, који су пред нама, решени у правцу теорије о *communicatio idiomatum*, ма да без употребе одговарајућег термина.<sup>2</sup> Преношење атрибута једне природе на другу, или боље рећи језика израза с једне на другу,<sup>3</sup> потврђује се код Атанасија специалним ударањем гласом у односу приписивања Речи Божјој човечанских атрибута. Понекад је то склоно да буде једнострано протумачено, као на пример Атанасијево учење о „пројављивању“ (φανερώσις) Божанства путем Христовог напредовања, што коинсидира са једним сличним Аполинаријевим погледом;<sup>4</sup> док је преношење божанских атрибута на тело много ређе, или се може рачунати само у толико у колико тело има локалну заједницу са Речју Божјом, и да је Реч давала учешће телу у својим атрибутима с намером његовог поступног обожења. Тако за прву категорију преношења, када је рођено тело Речи Божје, каже се да је рођена сама Реч<sup>5</sup>; или када је Христос страдао на крсту или осећао недостатке људске природе, као глад, жалост, плач и т. д., опет се каже да је то сама Реч Божја која је имала ова искуства<sup>6</sup>. С друге стране дела Речи у телу, ма да нису учињена од ње као Речи Божје, јесу међутим „дела тела“ само у колико инструментално припадају телу, које је „служило“ Речи Божјој<sup>7</sup>. Атанасије сумира заједнички одношај двеју природа следећим пасусом: „Када је тело страдало, Реч није била изван њега, и с тога

<sup>1</sup> Ог. III. 31, col. 389: „Будући Бог Он је имао своје сопствено тело, и употребљавајући га као орган, он је ради нас постао човек. Због тога се каже да су својства тела његова, пошто је Он био у њему“; ср. Ог. I. 45, col. 105 В.

<sup>2</sup> О употреби наведеног термина види Њуманову ноту у Robertson: Athanas. стр. 410 нота 11 и стр. 352 нота 3.

<sup>3</sup> Ср. Ог. II. 55.

<sup>4</sup> Ср. Newman, ib. стр. 422 нота 8; Lietzmann: op. cit. Fragm, 48, стр. 215;

<sup>5</sup> Ог. III. 35, col. 393 В.

<sup>6</sup> Ad. Max. 2, col. 1088 В: „Распети је био истинити Син Божји. Јер тело које су гледали није било неког човека, већ Божје“; ср. Ad Adelp. 3, col. 1076 В; Ог. IV. 31. col. 389 А: „И због тога (што је постао човек) својства тела се приписују Њој — Речи — пошто је Она била у њему, као на пример глад, жеђ, страдање и т. д.“; ср. ib. 32; 38, col. 405 В; 54, col. 436 В; 56, col. 440 В С; De Inc. 20, col. 132 В С.

<sup>7</sup> Ог. III. 31, col. 389 А В; ib. 41, col. 412 А; De Inc. 14, col. 1213. 54, col. 192 В.



се каже да је то Њено страдање; и када је Она божански чинила дела Свога Оца, тело није било изван Ње, него их је Господ чинио у самом телу“.<sup>1</sup>

Ипак и у таквој заједници атрибута постоји строго разликовање онога што припада Речи Божјој θεϊκῶς (божански) а што ἀνθρώπινως (човечански). Тако на пример, васкрсење Лазарево (Јов. XI) и враћање вида слепом човеку (Марко VIII, 22) јесу омиљени Атанасијеви примери за илустрацију разлике, где је Христос истраживао као човек, а подигао из мртвих и повратио вид као Бог.<sup>2</sup> Али изгледа, као што каже кардинал Њуман,<sup>3</sup> да је Атанасије човечанске атрибуте сматрао као „сасвим пристављене уз Реч Божју“, и да су само од важности у односу на циљеве оваплоћења. Тако Реч Божја, када је инвестирана са њима, није била „повређена“ у својој божанској природи, него су се човечански атрибути односили само на човечанску природу Речи.<sup>4</sup> На овај начин Реч Божја остаје недирнута као Реч, и ништа се од човечанскога не може применити на њу.

Ово двојство, или боље рећи — као Атанасије — овај парадокс<sup>5</sup>, односно Речи Божје, која је и субјекат људских атрибута и ипак, после свега, није у ствари њихов субјекат, објашњава се од стране Атанасија сотериолошком неопходношћу. Тако, вели Атанасије, „Христос је умро и био узвишен као човек; исто тако као човек, каже се, узео је оно што је као Бог увек имао, да би до нас дошао такав дар благодати“<sup>6</sup>; или боље речено: „Због наше је потребе Реч Божја, иако је Творац, претрпела речи које се односе на створена бића, а које нису својствене Њему него су наше, који смо створени у Њему“<sup>7</sup>. Ова сотериолошка неопходност има у виду три главне тачке: (1) поступно откривење Христа као Сина Божјег, и кроз то предају знања о Оцу<sup>8</sup>; (2) потврду,

<sup>1</sup> Or. III. 32, col. 389 C.

<sup>2</sup> Or. III. 41; ib 32; 46; Tomos ad Antioch. 7.

<sup>3</sup> Robertson: Athan. стр. 418 § 45, нота 2.

<sup>4</sup> Or. III. 55. col. 437 B; ср. ib. 34; 41, col. 409 C, De decret, 14, col. 440 C; De Inc. 54, col. 192 C.

<sup>5</sup> Ad Epict. 6, col. 1060 C.

<sup>6</sup> Or. I, 42, col. 100 A; ср. ib. 47, 48, 50.

<sup>7</sup> Or. II, 56, col. 265 B; ср. 74; III. 56, col. 440 C; Ad Epict. 6, col. 1060 C.

<sup>8</sup> Or. III. 52, col. 433 A; De Inc. XVIII, 54.



путем страдања, да Христос није био докетска личност, већ да је имао истинско човечанско тело<sup>1</sup>; и (3) поступно усавршавање и обожење своје човечанске природе, пролазећи кроз сва искуства човека<sup>2</sup>.

Ово је општа схема односа двеју природа у Исусу Христу, како га је нарочито атанасије израдио у правцу теорије о *communicatio idiomatum*. Наше напомене су се тичале у главном оних идеја којима се најкарактеристичније обележава Атанасијева мисао. Ипак, као што смо их изложили, главне су следеће тачке: (1) однос двеју природа јесте њихово јединство у једном лицу; (2) Реч Божја јесте господарећи принцип обадвеју природа; (3) њихово јединство јесте дефинисано по угледу на јединство Сина Божјег са Оцем (нарочито у односу на терминологију); (4) постоји потпуни идентитет између Речи Божје и историјског Христа, и (5) постоји међусобно пренашање атрибута обадвеју природа у правцу *communicatio idiomatum*. Све ове тачке су неразводно везане са Атанасијевим учењем о Христовој божанској природи. Основни принцип, јединство, сличан је принципу иманентног односа Сина Божјег са Оцем и Духом Светим. И као што је тамо јединство суштине, тако овде имамо јединство лица; или, као што су Отац и Син нумерички једно у суштини, тако у односу обадвеју природа постоји онтолошко јединство<sup>3</sup>.

Из ових основних мисли могу се извући како главни недостаци тако и главне заслуге Атанасијевог учења о овом предмету. Тако, на пример, Атанасије не каже на који је начин Реч Божја израз личности Своје човечанске природе, или каква је разлика између личности Речи Божје и личности Њење човечанске природе. Реч *ὁλόβταβις* осуствује потпуно у Атанасијевој употреби у односу двеју природа. Божанска и човечанска дела творе се кроз једну личност и без поделе<sup>4</sup>; ипак, изузев просте својствености и њеног сотериолошког значења, ми не налазимо другог објашњења како се то чини.

<sup>1</sup> Or. III. 41, col. 412 A; Ad Max. col. 1089 A; Ad Serap. II. 2, col. 264 A; IV. 14, col. 657 A;

<sup>2</sup> Or. I. 45, col. 105 B: „Примио на се човека да га узвиси; а узвишење је било у томе да га обожи“; ср. Or. I. 48; III. 43.

<sup>3</sup> Atzberger, op. cit. стр. 203.

<sup>4</sup> Or. III. 35, col. 397 B; Ad Serap. IV. 14, col. 657 A;

Другим речима: ми немамо изрично оправдано хипостатично јединство обадвеју природа, мада је то осећао Атанасије. Он је дете свога века, и за њега се може рећи оно што Тихегонт каже за оце тога века: „Они нису још довољно прекували своје идеје нити пречистили свој језик, да би дали христолошком проблему једну апсолутно задовољавајућу и дефинитивну солуцију“<sup>1</sup>. Али осим ових недостатака Атанасије баш у овој области има такође и заслуга. Тако, на пример, њему је била потпуно туђа свака подела човечанске природе Христове у смислу Антиохијске школе или несторијанизма уопште. Ово се најбоље види из оно мало докумената, као Синодалног писма од 362 г. (Thomos ad Antioch. гл. 7), посланица Епиктету, Аделфију и Максиму. Опет у учењу о присвајању тела са свима његовим предикатима од стране Речи Божје, изгледа као да је Атанасије предосећао несторијанску контроверзу о томе предмету<sup>2</sup>, и то је та велика Атанасијева заслуга, која је несумњиво оставила трага на следећим поколењима, нарочито у Александрији.

Ако желимо да дамо једну детаљнију слику онога што је горе речено, остаје нам да размотримо укратко неколико главних црта односно јединства природа и заједнице атрибута. Ми смо изабрали оне специјалне црте које нам изгледају најкарактеристичније за наше намере. Узимамо пре свега име Христос — Χριστός (Mašiasch), које по Атанасију укључује и преегзистивну природу Речи Божје и човечанску природу сједињену са Њом. Дефиниција о томе шта је Христос гласи овако: „Бог у телу и такође Господ, то је Христос“<sup>3</sup>. Ма да је личност у обадвема природама Реч Божја, име Христос је у главном ограничено на оваплоћену Реч, чије присуство у телу јесте хризма његове човечанске природе<sup>4</sup>; чак и ако Св. писмо, ради циљева тела, по каткад приписује име Христос искључиво човечанској природи Речи Божје<sup>5</sup>. Тако, само разматрајући обадве природе можемо

<sup>1</sup> Tixeront: Histoire des dogmes, т II. стр. 130.

<sup>2</sup> Ср. Њуманове ноте у Robertson: Athanasius, стр. 232 нота 3 и 410 нота 11; такође Dr. W. Bright: Three Great Fathers. Append. II, стр. 197.

<sup>3</sup> Or. II. 12; col. 172 C; ср. 17.

<sup>4</sup> Or. IV. 36, col. 524 B; ср. Or. I. 47, col. 109 B. Христос није такође само ψιλός ἀνθρώπος (Or. IV. 33 col. 520).

<sup>5</sup> Or. IV. 35, col. 521 A; ср. Дела Ап. X, 38; II, 22; XVII, 31.

имати право значење имена Христос<sup>1</sup> по Атанасијеном учењу.

Други символ јединства двеју природа јесте име θεοτόκος (Богородица), дано св. Деви Марији. Ово име у односу према св. Деви употребљавано је уопште од Атанасијевих претходника, почињући од Оригена па надаље<sup>2</sup>, као и од последника (св. Кирило Алекс.)<sup>3</sup>, док најзад није санкционисано од стране Четвртог васељенског сабора<sup>4</sup>. Употреба имена θεοτόκος од стране Атанасија, дакле, јесте традиционална и није позитивно утврђена<sup>5</sup>; оно му служи као кондензовани израз личног божанства Христовог. Св. Дева Марија јесте у ствари μήτηρ τοῦ βίουτος<sup>6</sup>; но пошто је Реч Божја присвојила себи тело, то су квалификације рођења пренесене на саму Реч — θεός, и следствено св. Дева Марија је θεο-τόκος<sup>7</sup>. Овај ће се назив боље разумети ако се сетимо Атанасијевог мишљења, да је Реч Божја била сједињена са својим телом од момента благе вести св. Деви<sup>8</sup>, и следујући томе Атанасије учи да је сама Реч Божја „из Деве Марије изишла“<sup>9</sup>.

Последњи и вероватно најинтересантнији знак Атанасијевог разумевања односа између двеју природа, њихове заједнице атрибута у Христу, јесте објашњење Христовог незнања, што је у ствари објашњење места из јеванђеља по Матеју XVI, 13; по Јовану XI, 34; по Марку XIII, 32. Изгледа да Атанасије на овом предмету показује боље него икада, докле је у решавању дошао у то време христолошки проблем. Да би се боље разумело значење Атанасијеве солуције, потребно је имати на уму два главна факта: (1) да је Атанасије излагао своје учење о предмету појаве извесних незнања код Христа, борећи се противу аријанског гледишта, то јест про-

<sup>1</sup> Ib. 34 col. 520 B.

<sup>2</sup> За Оригена види Ruth: Reliquae Sacrae II, стр. 322; за Александра Александријског код Теодорита: Црквена Историја I, 4; сравни W. Bright: S. Leo on the Incarnation, стр. 126, нота 3.

<sup>3</sup> Cat. X, 19, итд.; ср. Њуманову ноту код Robertson-а стр. 111. § 33, нота 3.

<sup>4</sup> Bright; op. cit. стр. 126.

<sup>5</sup> Ср. Or. III. 14, col. 173; 29, col. 385 A.

<sup>6</sup> Or. II. 7, col. 161 BC.

<sup>7</sup> Or. III. 33, col. 393 B.

<sup>8</sup> Or. IV, 32 col. 517 B.

<sup>9</sup> Ad Max. 2, col. 1088; De Inc. 37, col. 160 C; Ad Epict. 11, col. 1068 B.

тиву њиховог одрицања Христу божанског знања; и (2) да је Атанасије показао значајан прогрес у формулисању те доктрине у својој другој посланици еп. Серапиону (гл. 9). Атанасијева је главна идеја увек, да Реч Божја, као принцип познања у Христу, није могла бити без знања, јер „у Божанству нема незнања“<sup>1</sup>. Ово мишљење је основано у главном на Атанасијевој метафизичкој концепцији Речи, као другог лица св. Тројице и ὁμοούσιον са Оцем<sup>2</sup>. Ипак Атанасије је разликовао три врсте незнања у Христу. Једно није право незнање, већ само привидно или по Атанасијевим речима, Христос γινώσκων ἐπερωτᾷ<sup>3</sup>. Ову врсту незнања Христос је показао у случају васкрсења Лазара (Јов. XI, 34) и у питању које је Христос поставио својим ученицима (Мат. XVI, 13). Друга врста незнања јесте економска — домостројна — врста, која проистиче директно из циљева оваплоћења Речи Божје<sup>4</sup>. И ова врста незнања не додирује апсолутно биће Речи Божје, него је показана τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ λειτουργίας<sup>5</sup>. Најзад постоји право незнање Христово, које припада само Његовој човечанској природи<sup>6</sup>. Кад саберемо све три врсте незнања, ми налазимо потврђено наше мишљење, да је Атанасије следовао својој централној мисли, наиме: да Реч Божја, која је Логос, није била без знања. Главни цитат за пробу из јеванђеља по Марку XIII, 32 Атанасије доказује помоћу контекста и илустрација из обичног живота<sup>7</sup>, на име: да се речи „нико не зна... ни Син“ (Мк. XIII, 32) односе на Синовљеву човечанску природу, и следствено, ма да је рекао „нико“, ипак је Он знао<sup>8</sup>.

Изван обима је нашег предмета да испитамо у колико је Атанасије прав у позивању на цитате које је помињао у односу на човечанску природу Сина Божјег. Али морамо

<sup>1</sup> Or. III, 37, col. 404 B; ср. ib. 43, col. 413 B; 45, col. 417 C.

<sup>2</sup> Or. III, 44.

<sup>3</sup> Or. III, 37, col. 404.

<sup>4</sup> Опет случај са Лазаром; ср. Or. III, 38, col. 405 A; Ad Serap. II, 9, col. 624 A.

<sup>5</sup> Or. III, 44, col. 416 A.

<sup>6</sup> Or. III, 33, col. 404 C: σαρκός ἐστι τὸ ἀγνοεῖν; Or. III, 43, col. 416 A; 46, col. 220: »ἀνθρώπου γὰρ ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν«.

<sup>7</sup> Описивање онога што је пред градом вели Атанасије, претпоставља познавање града, Or. III, 42.

<sup>8</sup> Or. III, 43, col. 413 C.



признати, да овај поглед, који, ма да је служио добром циљу, може да буде рђаво схваћен. Јер ради чувања Христових божанских прерогатива Атанасије губи из вида могућност божанског самоограничења ради човека, и, следствено, сасвим је могуће рећи: „нико не зна . . . . ни Син, до Отац.“

Опет имамо на индиректан начин слабе покушаје са стране Атанасија, да измири два психолошка стања: све-знање и незнање у Христу, помоћу истинитих историјских примера. Тако Атанасије упоређује Христово стање знања и незнања са интелектуалним стањем апостола Павла и пророка Јелисија после њихових чудноватих искустава (2 Кор. XII, 2; 2 Цар. II, 11). По Атанасију апостол Павле и пророк Јелисије нису знали шта је се догодило, али „због обиља откривења“ и “због тога што је наш Спаситељ казао: Ја не знам, и они су такође казали: Ја не знам“<sup>1</sup>. Ови примери привидног незнања наводе нас, са кардиналом Њуманом, на мисао<sup>2</sup>, да је овде просто наметање незнања Христу, док у ствари ствар сасвим друкчије стоји.

Благодарећи своме принципу заједничког пренашања атрибута обеју природа у Христу, Атанасије допушта једну врсту илузивног незнања у Христу. Спаситељ је рекао да Он не зна (Мк. XIII, 32) као човек, али из ових разлога: (1) „Да га не би они (ученици) питали даље, и онда би Он ожалостио ученике својим ћутањем, и (2) говорењем Он би могао да створи предубеђење код њих и код нас“<sup>3</sup>. Истина, ово је речено у поучној намери, али ако хоћемо да будемо доследни, Христово незнање је моралног значења, али је сумњиво као психолошко стање.

Ми не смемо бити нагли у давању суда о овом Атанасијевом учењу, као што пастор Stülcken чини, називајући такву интерпретацију места из Мк. XIII, 32 Христовом „побожном лажи“ (fromme Lüge)<sup>4</sup>. Проблем, како је решен код Атанасија, показује само знаке непотпуне солуције. Додуше Атанасије поступа конзеквентно: Реч Божја је принцип личности у Христу, и следствено не може бити код Ње

<sup>1</sup> Or. III. 47.

<sup>2</sup> Robertson, стр. 418, § 45 нота 2.

<sup>3</sup> Or. III. 48, col. 425 A, ib. 49.

<sup>4</sup> Stülcken, op. cit. 135.



незнања. Али Атанасије пропушта да каже у каквом односу овде стоји човечанско незнање Речи према Речи као личности. Све што Атанасије каже у облику позитивног учења јесте то, да је разлика између Христовог човечанског и божанског знања исчезла после васкрсења. Јер после васкрсења „није више личило Њему (Христу) да одговара по телу (Дела ап. I, 7), већ је учио надаље по божанском начину“<sup>1</sup>.

Са овим ми можемо сматрати да смо завршили излагање и ове главе, па и Атанасијеве христологије уопште. Као што смо казали у почетку нашег излагања, Атанасијева христологија садржи специјални смисао те речи. Зато, ако је наше излагање и приближно тачно, онда ће то њен први утисак потврдити. Први део нашег излагања Атанасијеве христологије припада, строго говорећи, пре области систематског, доктриналног богословља, него ли области христологије у правом смислу те речи. Међутим, било би потпуно неразумевање Атанасија и његовог времена ако би применили наше савремене методе и погледе према времену када је постала Атанасијева христологија. Главни је циљ Атанасијеве христологије био, дакле, не да се ломи око апстрактних концепција о Логосу и с оним што је у вези око тог предмета, него живи Христос и наша вера у Њега као Бога. Тај циљ, божански Христос, јесте главна тежња Атанасијеве христологије, тако да су га све његове христолошке пропозиције водиле на ту страну личности Христове.

Ако је утврђен факат да су Атанасијеви интелектуални напори били управљени готово искључиво на божанску природу Христову, ми не можемо пропустити а да не оценимо те драгоцене прилоге богословској науци које је Атанасије учинио такође и у разумевању Христове човечанске природе. Тако, на пример, Атанасије, док је на једној страни достигао највеће дубине у разумевању Троједног Бога, с друге стране је положио основ принципу карактера Христове човечанске природе и односа између двеју природа, што је био први корак за развиће праве христологије како ју је развио св. Кирило Александрички, и најзад како је дефинисана на Халкидонском сабору. Да су у Христу једна личност и две потпуне природе, и да оне међусобно постоје на извештан појмљиви начин,

<sup>1</sup> Or. III. 48, col. 425 B.

показали смо у нашем горњем излагању, ма да то учење има извесних недостатака свога времена и Атанасијевог неаучног језика. Но тај принцип, принцип јединства двеју природа у једној личности, јесте оно што ми сматрамо да је Атанасијев принос у чисто христолошку ризницу, и због чега га ми називамо христолошким писцем вишег реда.

### 3. ЗАКЉУЧАК.

Остаје нам да дамо један општи преглед Атанасијевог учења, како смо га изложили, и да из тога извучемо закључак. Једно од првих начела за разумевање Атанасија јесте знање историје тога времена и тих околности, које су пратиле развиће његових богословских мисли. У почетку свога рада, са својим апологетским списима „Противу незнабожаца“ и „О оваплоћењу Речи Божје“, изгледало је да је Атанасије узео систематско излагање као образац изражавања својих мисли. Ми примећујемо, у горенаведеним списима, један правилно развијен план рада и једну дефинитивну књижевну форму — апологију. Да верско одушевљење не одаје каткад његову младост, та дела се могу рачунати у најбоље примере те књижевне врсте тога доба. Ипак Атанасијево мирно развијање у наукама брзо је прекинуто, и млади обожавалац Оригена и његових следбеника полази новим путем, на коме му је живот заповедао како и шта да пише. Није више било његове редовне експанзије у развићу, већ је настала нередовна контракција, која је имала за резултат удубљивање свију принципа његове младалачке вере. Ово је речено у општим изразима, но када се стави у конкретну форму, то значи да Атанасије, и ако је заузимао скромну позицију ђакона и секретара архиепископа Александра Александријског, ипак чврсто корача напред ка племенитој задаћи браниоца Православља<sup>1</sup>. Са овим његов ток и, и живота и мисли, чини једно оштро скретање у правцу који му је Провиђење, према потребама тога времена, било доделило.

<sup>1</sup> По мишљењу кардинала Њумана, има сигурних знакова да је Атанасије писац чувене посланице Александра Александријског од 320. или 321. године противу аријеваца, а ми знамо из Атанасијеве Апологије противу аријеваца (гл. 6) да је он узимао учешћа при догматским расправама на Првом васељенском сабору.

Ми нећемо улазити у оцену питања колика је штета од тога, што Атанасије није наставио излагање својих мисли у форми једног система; то је можда подједнако и добро и зло. Али не смемо заборавити факат, да његови списи носе трагове изванредне интелектуалне интензивности и снаге, која га може ставити у исти ред са најугледнијим богословским мислиоцима. Благодарени своме методу, Атанасије посматра сваку хришћанску истину у сагласности са општом структуром хришћанског учења. Ово, узето заједно са израђеном диалектиком и самосвешћу једног хришћанина, даје му ту чврстину аргумената којом се нарочито одликују његови Говори противу аријеваца. Разуме се, Атанасије није могао потпуно развити и тачно формулисати све хришћанске доктрине. То није улазило у његову задаћу и није могло бити учињено због његове разноврсне полемичке и догматске делатности, која је највише била управљена на одбрану самих основа хришћанства. Од тих задаћа, које су биле поверене његовој вештини, најглавнија је била — као што смо више пута рекли — одбрана и објашњење хришћанског учења о божанству Исуса Христа, као најважнијег принципа наше вере и наде. И то учење јесте средиште око кога се скупљају сва остала.

Ми не можемо позитивно рећи колико је Атанасије унео нових елемената у богословље својим учењем о *ὁμοούσιον* и *περιχώρησις*, и св. Тројици уопште, тако да би учинио тиме извештан принос науци. Вероватно у основи ништа новог. Али је Атанасије учинио један огроман корак унапред, учинивши те догме јаснијим и достижнијим нашем разумевању. Као више практичан него ли спекулативан богослов, Атанасије није имао никаквих личних доктрина, већ је само ставио свеје интелектуалне и моралне способности у службу ширења и објашњења већ постојећег материјала вере Црква Христове, који је материал имао потребу да добије једну одређену форму. Овде Атанасије потпуно успева. Под његовим интелектуалним разматрањем и најсуптилније и најузвишеније истине, као *ὁμοούσιον*, *περιχώρησις*, и т. д., бивају доведене на најближу могућу интелектуалну дистанцију, коју може да поднесе слаби људски ум. То што је раније било само предмет вере, сада је омогућено да се прими као најпуније и најтачније убеђење. У овом случају Атанасије се може сматрати као

први од отаца, који је на задовољавајући начин изложио учење о унутрашњем животу у Божанству као једном у Тројици, не падајући при том ни у какву јерес.

Ми немамо потребе да понављамо слабе тачке Атанасијеве чак и код такве обраде доктрине, јер су оне више или мање остаци времена у коме је Атанасије живео. У ствари критике наша пажња треба да буде окренута ка предмету другог дела наше студије, који се може више подвргнути критици него ли први. Атанасије је се подухватио разматрања Христове човечанске природе тек пред крај свога живота, но и тада под сличним околностима као и разматрања божанства Г. И. Христа. С једне стране притисак аријанске контроверзе о Христовој човечанској природи (види посланице еп. Аделфију и Максиму), и с друге стране пријем писма од еп. Епиктета Коринтског, односно расправљања у његовој епархији питања о односу историјског Христа према вечном Сину Божјем, учинили су да Атанасије буде изразитији и јаснији у овом питању. Ово питање — човечанска природа И. Христа — ма да је било уређено самим околностима, тако да оно мора бити решено исто као и питање Христовог божанства, било је супстанцијално различито у своме крајњем резултату. Ми мислимо да је овоме главни узрок тај, што Први васељенски сабор, као полазна тачка за Атанасија, није додиривао ту доктрину изузев општих израза: *Διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα*. Тако је Атанасије био остављен без компаса, који би га водио у развићу овог дела христологије. Истина је да у овом делу — учење о човечанској природи И. Христа — Атанасије показује више креативне моћи, али такође и мање ортодоксије. Атанасије разуме врло добро да тежиште лежи у јединству Христове личности, и да је Реч Божја њен носилац. Он покушава да реши тешки проблем заједнице атрибута у правцу *communicatio idiomatum*, али се не упушта даље у анализу Христове човечанске природе, осим да покрије његов божански изглед људском формом. Атанасије несумњиво учи о једној потпуној човечанској природи у И. Христу, али када проанализирамо ту природу ми налазимо само њен ембрион, док Христова божанска природа излази у целокупном свом сјају. Ово је тачка у Атанасијевој христо-



логији коју је он, вољно или невољно, превидео и која чини слабу страну његове христологије.

При испитивању Атанасијеве христологије, да би јој се потпуно одредила вредност, немогуће је, ако се жели права оцена, испустити из вида Атанасијеве личне карактеристике, пошто су оне имале заједничко учешће са његовим интелектуалним способностима у стварању изложене христологије. Век у коме је Атанасије живео био је „век неуређености и напора, наглих промена и бурних контроверза“.<sup>1</sup> Довољно је сетити се, дакле, века и искушења кроз која је прошао Атанасије, да би се признало како је сјајно хармонисао његов живот са његовим учењем. Атанасије је заиста писао онако како је и живео. У тој епоси општег падања вере и морала он служи за пример једне ентузијастичке вере и идеалне скромности. А за такво понашање у животу не може се наћи никакав други мотив осим Атанасијеве побожне „преданости једном личном и божанском Христу“.<sup>2</sup> Са ревношћу која се равна са самопожртвовањем, Атанасије се борио са небројеним непријатељима, како политичким тако и религиозним. Може се рећи да је било момената када је он стајао сам противу целога света, и када је цео свет био противу њега. Ипак је он био чврст и никад није дао ни једне јоте од принципа које је исповедао. Римски цареви: Констанције, Јулијан Апостата и за неко кратко време и Валенс, вероватно да нису никада имали већег неуспеха, моралног и политичког, него ли у гоњењу Атанасија. Он је дао ванредан пример и своје политичке мудрости и моралне издржљивости за истину.

Енергичан и пун такта, али без гордости, Атанасије није био неприступачан у опхођењу нити арогантан у говору. Како према пријатељима тако и према непријатељима био је нежан и љубазан, ма да је с почетка снисходио више него што једна доследна непристрасност треба да допусти. Примери његовог пријатељства према Маркелу Анкирском и пасивна резистенција према Фотину показују, колико је далеко Атанасије могао ићи у снисхођењу према онима са којима је био везан везом заједничког страдања за општу ствар. Но и ако је Ата-

<sup>1</sup> A. M. Gwatkin: *The Meaning of Ecclesiastical History. An Inaugural Lecture.* Cambridge 1891, стр. 6.

<sup>2</sup> Dr. W. Bright: *Three Great Fathers*, стр. 26.



насије нерадо хтео да их напада, коректно, не помињући им имена, ипак их он међутим није остављао да сасвим без казне злоупотребљују своје црквено достојанство. Напротив, Атанасије их је нападао на један мање откривени начин, но не са мање ефекта<sup>1</sup>.

Истина да је према својим отвореним непријатељима Атанасије био мање снисходљив, али зато никада није употребио грубу силу или макакву моћну интригу да их убеди или да им наметне своје доктрине, као што су они то покушавали да чине са њим. Шта више он исказује велико жаљење што су аријевци одведени на странпутицу у разумевању главних доктрина, и кадгод је било макакве наде за измирење, Атанасије је био готов да то учини, називајући их чак и браћом<sup>2</sup>

Поред тога дух хумора, који је увек карактеристична црта људи од успеха, био је, као што Дин Станли вели, код Атанасија у изобиљу<sup>3</sup>. Сцена као она на сабору у Тиру 335. године, када је Атанасије прво открио лице а за тим једну за другом руке Арсенијеве, за кога је био оптужен да му је одсекао једну руку и када је обрнувши се рекао свима оцима редом: „Нека нико не тражи сада и трећу“ (руку), остаће образац приче за здрави смех, ма да можда оцима тога сабора није било онда толико до смеха. Због својих личних особина Атанасије је био веома популаран међу својим земљацима. Ентузијастичне акламације које су биле приређене за време његовог избора за Архиепископа александријског, продужене су кроз изразе симпатија и добродошлица после свакога повратка из његових многобројних изгнанстава. Такође интимност и братска љубав, која је постојала између Атанасија и његових помоћника — епископа и свештенства, најбоље је претстављена у Атанасијевој наивној изјави о њиховој једнодушности у вери, тако да, Атанасије вели, „ми увек потписујемо један другога, ако се деси да неко није ту“.<sup>4</sup> Ипак у односу према себи и својим способностима Атанасије је био увек скромног мишљења, жалећи се на своју неспособност да изрази своје мишљење, па чак назива себе и брбљивцем.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ср. Or. IV.

<sup>2</sup> Ср. Or. II. 43; De synod. 4.

<sup>3</sup> Stanfey: History of the Eastern Church, стр. 231, издање од 1894 г.

<sup>4</sup> Ad Afros 10, col. 1045 C.

<sup>5</sup> Ad Monachos I, 1, col. 693 A; D; Ad Epict. 12. col. 1069 B.

Ако желимо сада да оценимо Атанасијеву важност за историју догмата и за Цркву уопште, ми ћемо се срести са задањом која је подједнако велика као и излагање његове христологије. Довољно је сетити се факта, да је Атанасијево богословље постало образац доктрина православног народа и сабора. Његов утицај од следећих генерација био је особито велики на његове наследнике. Један од Атанасијевих обожавалаца иде тако далеко па вели о његовим списима, да „кадгод се сретнете са реченицом из Атанасијевих дела, а немате хартију при руци, запишите је на својим хаљинама“.<sup>1</sup>

Утицај Атанасијев у модерно време још је жив међу најбољим мислиоцима. Поред факта да је Атанасије званични претставник црквеног учења, позивања на његово велико име, ради утврђивања доктрина, долазе од свију хришћанских цркава. Као најкуриознији пример тих позивања може служити једна брошура написана од стране једног унитарног свештеника, Dr. Сиднеја Мелона, у којој он, са мало успеха, покушава да докаже, да је Атанасије био један потпуни модерниста унитарног типа<sup>2</sup>. Једна озбиљнија претензија на Атанасијев модернизам јесте књига Dr. Мелвина Скота, који срањује Атанасијеву сотериологију са сотериологијом Richard-a Rothe-a и Du Bose-a<sup>3</sup>. Ови куриозитети показују најбоље како се дуго још осећа Атанасијев утицај кроз векове, и вероватно неће никад престати.

Није мања Атанасијева важност за Цркву. Атанасије је сматрао себе за члана Цркве кроз цео свој живот и учио је, да је Исус Христос био унутрашње сједињен са Црквом као што је био сједињен са својим телом<sup>4</sup>. Јединство Оца и Сина Божјег било је за Атанасија, као и за јеванђелиста Јована, символ јединства у Цркви<sup>5</sup>. Благодарени том принципу, Атанасије је био веома поштован и на Истоку и на Западу, нарочито на Западу, где су били много пажљивији према њему за време тешких дана његових изгнанстава. Због тих веза са

<sup>1</sup> Козма, индијски морепловац. Montfaucon, Coll. nos. Patrum Graece I. 2., стр. 316; ср. Dean Stanley, op. cit. стр. 234.

<sup>2</sup> Ср. S. H. Mellone: Athanasius the Modernist. An Essay. 1915. London. Lindsey Press.

<sup>3</sup> Melville Sectte: Athanasius on the Alonement, стр. 128. Stafford 1941; види Robertson: Athanasius: Prolegomena стр. LXXI (d).

<sup>4</sup> De Inc. 24.

<sup>5</sup> Or. III. 20.

Западном црквом Атанасије је, вероватно, најпоштованији и најпознатији источни отац на Западу. Западњаци му дугују шта више и један дуг части, због довођења к њима египатских монаха и пренашања институције монаштва у области Рајне<sup>1</sup>.

На Истоку Атанасије није мање познат него ли на Западу, ма да тамо није био увек тако одушевљено приман. Ипак Источна православна црква рачуна Атанасија међу своје највеће светитеље, и даје му почасну титулу „оца православља“.<sup>2</sup> Његово име је познатије него ли макога другог великог богослова — свеца, кога је дао Исток; а благодарни следбеници јесу неисцрпни у похвалама о Атанасију. Многобројне оде и епитети, као на пр. „стуб Цркве“ (св. Григорије Назијанзин), „основа цркве“ (св. Јован Дамаскин), и т. д., јесу обични изрази о Атанасију. Источна православна црква поштује Атанасија<sup>3</sup> као провиденцијални дар Божји, кога је Он послао у право време да спасе Источну цркву од падања у квареж светског живота, и да је врати на пут истините религије. Ову задаћу испунио је Атанасије у своје време најбоље.

*Др. Драгомир Марић*