

О. Георгије Флоровски

Појам стварања код Св. Атанасија Великог*

Идеја стварања била је једна радикална хришћанска новина у области философије. За грчку мисао та се идеја није чак ни постављала као проблем; она је била сама по себи нешто туђе и незамисливо за јелинску философску мисао: *De rerum originatione radicali* (= о кореним пореклу ствари). Грчка је мисао била чврсто везана за појам једног *вечног света*, постојаног и непроменљивог у својој суштинској структури и саставу. Тај свет је једноставно постојао, он јесте. Његово постојање је једна нужност. Свет је једна основна, дата ствар, иза које ни мисао ни фантазија нису могле да продру. Није то да у свету нема кретања, јер се ствари крећу сходно старој схеми, тј. у оквиру цикличког настајања и нестајања. Али је сам свет непроменљив и његова стална и постојана структура поновно и непогрешиво се појављивала у том кружењу. Није то био статичан свет, — у њему је постојао један снажан динамизам. Међутим, то је био динамизам оног неизбежног цикличног кретања. Свет је за јелинску мисао био једно периодично па ипак „нужно“ и „бесмртно“ биће. Његова је „форма“ била изложена променама, налазила се заиста у једном сталном току, али његово унутрашње биће, оно што га је стварно сачињавало, било је вечно. Једноставно, нико није могао логички да се пита за „почетак“ света, за онај први моменат када је целокупна светска грађевина ушла по први пут у један ред, у стање постојања¹). Управо у овој тачки Библијско Откривење представљало је за грчку мисао радикални изазов. И тај изазов за Јелине био је доста тежак.

(Наслов оригинала: *The Concept of Creation in Saint Athanasius*. »*Studia Patristica*«, VI, edited by F. L. Gross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81), с. 36—57, Akademie-Verlag, Berlin 1962. С грчког превео А. Ј.)

¹ Види на пр. J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931. Такође, Jacques Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris 1915. Види и мој чланак: *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, у часопису *Eastern Churches Quarterly*, 8, 1949, и додатак: *Nature and Grace*.

Уствари, философи и до данас не могу лако да поднесу тежину тога изазова.

Библија почиње са историјом *стварања*: „У почетку *створи* Бог небо и земљу” (1М. 1, 1). Ова библијска реч постала је за хришћанску Цркву основни члан вере. Свет више није сматран за једно по себи „саморазумљиво” биће, јер Хришћанска Црква је без колебања нагласила последњу и суштинску зависност света од воље и делатности Божје. Уз то, библијско схватање света пратиле су и још важније последице него што је овај обични „однос”. Свет је, наиме, створен из ничега, то јест он није постојао одувек. Мислећи о свету и разматрајући га, човек је био дужан да открије негде неки почетак — „*post nihilum*”.

Очигледна, дакле, и велика разлика била је између ова два схватања, библијског и јелинског. Јелини и хришћани живели су у два различита духовна света. Зато су категорије грчке философије биле недовољне за описивање света хришћанске вере. Хришћанска вера је управо наглашавала радикално поимање изненадности света, његов „изненадни” улазак у простор, у поредак егзистенције. И стварно, за хришћане, факт постојања света није био нешто друго него један показивач који је указивао на *Другога*, на свога Господара и Творца. Стварање света је схватано и поимано као један власни и слободни акт Божји, а не као нешто што је настало нужно, као нека нужна еманација из самог начина Божјег постојања. На тај начин, случај (или могућност) света имао је своје две стране: с једне стране, са стране света, свет је „могао и да не постоји уопште”; а с друге стране, са стране Творца, Он је „могао да уопште не створи свет”.

Врло је лепо то изразио Etienne Gilson, када је рекао: „Заиста је истинито да један Бог *Творац* јесте *par excellence* хришћански Бог, али нимало није хришћански онај Бог, којему би његово биће наметало да буде једино Творац”²). Постојање света сматрано је од стране хришћана за једну тајну, за једно чудо божанске Слободе.

У међувремену, хришћанска мисао је сазревала. Али то је бивало споро и постепено, на један мукотрпан и противречан начин, као што човек испијава простор пред собом и поново се враћа натраг. Први хришћански писци често су описивали своју нову веру употребљавајући за свој израз стару и већ уобичајену философију. Нису увек били у току и, свакако, нису увек били обезбеђени од опасности двосмислености појмова, што се уосталом неизбежно дешава при једном таквом поступку. Употребљавајући грчке категорије хришћански писци су, и не знајући то, наметали себи један свет радикално различит од онога у коме су они посредством своје вере живели. Зато су често били у тешкоћи да визију своје вере изразе оним недовољним средствима која им је стављао на располагање језик (философски) коме су прибегавали као помоћном средству. Ово и овакво стање треба озбиљно узимати у обзир. Etienne Gilson је једном приликом рекао: „Хришћанство је донело ново вино, али су стари мехови остали још увек јаки; грчка философија је имала подграде (подупираче), које су се супротстављале току нових ствари”³). Наравно, ово

² Etienne Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, 1941, s. 88.

³ Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Deuxième édition revue, Paris 1944, s. 82, p. 1.

је само једна лепа реч, али да ли она не износи доста оптимистички стварно стање ствари? Да ли не улепшава стварност? Несумњиво, стари мехови нису попуцали одједном, и то свакако није помогло хришћанској мисли која се налазила у свом рађању. Али, мехови су уз то још били запрљани, мирис који су одавали био је ружан, и ново вино у њима добијало је један другачији, туђ укус. А све је то било зато, што је хришћанима предстојала неизбежна дужност да „исклешу нова имена” — „кенотомин та ономата” (= стварати, „сећи” нова имена), како то рече Св. Григорије Богослов. Нова вера тражила је нове изразе и категорије да би се изразила онако како треба.

Стварно, радикална могућност стварања прихваћена је и потврђена верно од стране хришћанских писаца од самог почетка. Господство (власт) Божје над светом наглашено је у довољној мери. Једино је Бог признат и исповећен за моћног и вечног. Целокупна творевина „доведена је у биће”, тј. створена је и одржава се „у бићу” једино благодаћу и благовољењем Божјим, Његовом властитом вољом. Егзистенција је увек била схватана као дар Божји. С те стране гледано, чак је и душа људска била „смртна” по својој природи; њена бесмртност је била нешто могуће, уколико се она као творевина држала једино благодати Божје. Свети Јустин Философ говорио је о томе јасно и одређено, насупрот платонским аргументима о „бесмртности”. Јер за њега би „бесмртна” душа свакако означавала „нестворену” душу⁴). Није, међутим, још било разјашњено у каквом односу стоји та творачка „воља” Божја са самом Његовом „суштином”. А управо је то био кључни проблем. У мишљењу првих хришћана идеја о Богу тек се полако и постепено ослободила од „космолошке” поставке, то јест од поставке према којој су Грци обично оформљивали своје појмове које су имали о Богу. Тајна Свете Тројице била је често тумачена у једном двосмисленом, то јест не толико сигурном космолошком оквиру. Тумачење које је давано није било тумачење самог бића Божјег, него је развијано у перспективи творачког и искупитељног дела Божјег и Његовог самооткривења у свету. Тако некако треба гледати на проблем теологије о Логосу код Апологета, код Иполита и код Тертулијана. Сви ови писци нису могли доследно да праве разлику између категорија Божанске „суштине” и Божанског „откривања” *ad extra*, у свету. Уствари, то питање је код њих пре представљало одсуство тачности, стварне недовољности језика, него неку основну догматску погрешку. Апологети ниуком случају нису били ни пре-аријанци, нити присталице аријанских теорија. Епископ George Bull се с правом супротставио сличним оптужбама Патавијевим у његовој књизи *Defensio fidei Nicaenae*. Па ипак, као што је G. L. Prestige правилно рекао, „невине теорије Апологета доспеле су до тога да дадну подршку аријанском начину мишљења”⁵).

Случај Оригенов је од посебног значаја. Ориген такође није успео да разликује космолошку и онтолошку димензију у теологији

⁴ Св. Јустин Философ, *Дијалог с Трифуном*, гл. 5 и 6. Види и мој чланак *Васкрсење живота*, *Bulletin of Theological School of Harvard*, 1950—51. Ср. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris 1928, s. 635 i d.

⁵ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, S. P. C. K. 1952 (1936), s. 123.

(Триадологији). Болотов је с правом писао да „логичка веза између рођења Сина и постојања света још није раскинута у Оригеновим схватањима”⁶). Може се тврдити да та веза не само што „није раскинута”, него је још појачана у Оригеновој мисли. Његово последње питање било је управо следеће: да ли је могуће и дозвољено да мислимо о Богу а да Га истовремено не схватамо и као Творца? Негативан одговор на ово питање био је за Оригена једино могућ побожан одговор. Свака другачија претпоставка чинила би му се као тешка хула. Бог никада не би могао да буде нешто што сам одувек већ није био. У бићу Божјем нема ничега само „могућег” (евентуалног), јер је све вечна стварност. То је било основно, најдубље убеђење Оригеново. Бог је увек био Отац јединородног Сина, и Син је савечан са Оцем; свака друга претпоставка представљала би компромитовање неизменљивости Божанског бића. Али, Бог је такође увек Господ и Творац. Ако пак прихватимо да је Бог *Творац*, — а несумњиво је члан наше вере да је Он Господ и Творац —, онда неминовно треба да прихватимо и да је свагда био Господ и Творац. Јер, очигледно, Бог никада не „напредује” ка ономе што сам од раније већ није био. Ово је за Оригена неминовно повлачило и вечност постојања света, свих твари на које се и односило Господство и сила Божја. Сам Ориген је употребљавао израз „Пантократор” (Сведржитељ), којег је сигурно позајмио од грчке Септуагинте. Овај израз он употребљава веома карактеристично. Тај грчки израз далеко је јачи него његови одговарајући преводи у латинском и енглеском језику: *omnipotens*, *almighty*. Ови преводи показују просто силу, док грчка реч „Сведржитељ” нарочито подвлачи активну употребу и вршење те силе. Оштрина Оригеновог аргумента у латинском преводу је на овај начин изгубила своју снагу. „Реч 'Пантократор' не даје нам само идеју силе или моћи, него нам даје пре свега идеју активног остваривања те способности,⁷). Та реч означава Господа, Бога који влада над свима, који у случају да све оно над чим Он влада не би постојало од вечности, сам не би могао да буде вечни Сведржитељ (Пантократор). Сила или моћ Божја треба одувек да има творевину као објект своје динамичности (моћи), те творевина на тај начин постаје вечни пратилац (или последица) Божанског бића. На овом пољу свако јасно разликовање „рађања” од „стварања” практично је било немогуће, јер се обоје ових (тј. и рађање и стварање) показивало као вечни односи, стварно нужни и суштински за Божанско биће. Ориген није могао, није желео, нити пристајао да прихвати неки „случај” или „вероватноћу” (*contingent*) за свет, јер би то, сходно његовом схватању, изазвало неку промену у самом Богу. У његовом систему су вечно постојање Св. Тројице и вечна егзистенција света били повезани неразрешиво и нераздвајно; обоје заједно или се прихватају или одбацују, или стоје или падају. Син Божји је, наравно, вечан и вечно „персоналан” и „ипостасан”.

⁶ В. В. Болотов, *Учење Оригена о Светој Тројици*, Петроград 1879, 380—1. Ово је до сада најбоље излагање Оригеновог учења по овом питању. Ср. и Н. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

⁷ J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1950, 137. Ср. такође и студију Antonio Orbe, S. J., *Hacia la primera theologia de la processión del Verbo*, Рим 1958 (Estudios Valentinianos, t. I, 1, 199, p. 14).

Али Он се рађа вечно у вези са вечно, предвечно ствараним светом⁸). Оригенов аргумент, по његовим основним поставкама, јесте директан, једноставан и доследан. Било би веома непобожно да се претпостави да би Бог могао некада да буде без своје Премудрости, макар само и један једини тренутак — „ad punctum momenti spatiis”. Бог је свагда био Отац свога Сина, који се од Њега рађа „без икаквог почетка” — sine ullo tamen initio. Ову своју мисао Ориген појашњава: „не само онога (почетка) који се може приметити кроз делове времена, aliquibus temporum spatiis, него и онога који се једино умом може замислити, и, да тако кажемо, једино голим интелектом схватити” — nudo intellectu. Другим речима, Премудрост се рађа пре сваког почетка који се може замислити — extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium”. Штавише, примећује Ориген на једном другом месту, „рођење” Премудрости не би се могло протумачити као један тренутни догађај, него као један стални и постојани акт и факат, један однос „бити рађан”, тачно онако као што је зрак спојен нераскидиво и неодвојиво са светлошћу. По књизи Премудрости Соломонових, Премудрост (Божја) и јесте „одсјај вечне светлости” (7, 26). Зато и вели Ориген: „Није Отац родио Сина, него Га увек рађа”⁹). Али, сходно Оригеновом схватању, у бићу Премудрости постоји и подразумева се и сав план творевине. Целокупна твар — universa creatura — унапред је положена у Премудрости¹⁰). Можда је текст овога параграфа некако другојачије формулисан од стране латинског преводиоца (јер грчки оригинал до данас није сачуван), али је сигурно да је главна мисао преведена верно¹¹). Ориген је говорио о некој врсти „предвиђања”, „предзнања” — virtute praescientiae. Међутим, према опет његовом схватању, не би могла постојати нека врста временског поретка, сукцесије: свет „пред-виђан” или „пред-сазнаван” у Премудрости требао је такође предвечно и одувек да се остварује.¹²) У овом управо правцу Ориген је и наставио своје закључке. Изразе „Отац” и „Сведржитељ (Пантократор)” он је поставио напореда један поред другог, и под наводницама. Као што неко не може да буде отац а да нема сина, нити господар а да нема неку својину или неког слугу, тако и ми не можемо Бога да називамо Свемогућим ако не постоји нешто над чиме ће Он пројављивати ту своју силу или моћ. Према томе, ако хоћемо да докажемо да је Бог свемогућ, онда треба да прихватимо постојање света. Али, као што је Бог постојао предвечно и одувек као Господ, тако је и свет у својој целини такође постојао одувек, предвечно: necessario existere oportet¹³). Једном речју, пошто свет треба одувек да сапостоји са Богом,

8) Ср. излагање J. Daniélou у његовом завршном курсу на Католичком институту у Паризу: *Le III^e me Siècle: Clément et Origène. Notes prises au cours par les élèves*, 148—154.

9) На пророка Јеремију омилија IX. Изд. Klostermann, 70. Ср. латински превод »Апологије« Памфилове, PG 17, 564.

10) *De princip.* I, 2, 2, Изд. Kötschau, 29—30.

11) Види одломак на грчком у спису Методија Олимпског, *О створењима*, који наводи св. Фотије у својој »Библиотеци«, кодекс 235.

12) Ср. Orbe, 77, 176 и даље.

13) *De princip.* I, 2, 10; Kötschau 41—42. В. грчки цитат код цара Јустинијана, *Epist. ad Mennam*, Mansi IX, 528.

онда треба да Му је и савечан. Сапостојећи једнако је савечан. Наравно, Ориген је мислио на онај првобитни свет духова. За Оригена и није постојало друго него један вечни јерархијски систем бића, један „ланац бића”. Он никада није могао да избегне космолошки образац средњег Платонизма¹⁴).

Исто тако, изгледа да је Ориген схватио рођење Сина као један акт воље Очеве: „Родио се из воље Оца”¹⁵). С друге стране, са подозрењем је гледао на израз „из суштине Оца”, и врло је вероватно да је тај израз формално и одрицао. За њега је та фраза била обмањива и опасна, оптерећена „материјалистичким” нагињањима и подсећала је на некакву поделу и деобу у Божанској суштини¹⁶). Текст који имамо као сведочанство није јасан, нити може да доведе до коначног закључка¹⁷). Можда је истина да је у овој тачци Ориген побијао гностичке идеје, особито Валентиново схватање о „еманацији”, и да је хтео да оправда изразито духовни карактер Бога¹⁸). У сваком случају, постоји једна очигледна двосмисленост: и рођење Сина и стварање света подједнако се приписују вољи или хтењу (савету) Бога Оца. Моје бар мишљење је, вели Ориген, да један акт који произилази из Божанске воље — *voluntas patris* — треба да је довољан и моћан да обезбеди одржавање онога што Бог хоће. Јер када нешто усхте, Он не употребљава никакво друго средство, не ставља у дејство ништа друго осим онога што произилази из хтења (одлуке) воље Његове — *nisi quae consilio voluntatis profertur*. На тај начин се и биће Сина рађа тако исто од Њега — *ita ergo et Filii ab eo subsistentia generatur*¹⁹). Смисао овога текста је нејасан, а немамо његов оригинални грчки текст²⁰). Али у сваком случају, Син се и овде још једанпут савим јасно сапоставља са створењима²¹).

Потојало је једно неизјашњено противљење, нешто као унутрашњи скривени отпор против Оригеновог система, и то је довело до једног такође унутрашњег сукоба, и на крају, до отвореног разилажења оних теолога који су били под дубоким утицајем његове

¹⁴ Ср. Orbe, 165 и д. и нарочито резиме, с. 185. »Origenes discurre siempre vinculando la Subiduria personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor definida que en ninguno de sus contemporáneos; pero las múltiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generación natural del Verbo y la libertad de la generación intencional del mundo en El. Los límites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino«. Ср. такође P. Aloysius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i/W 1938, 162 — 208; i Endre von Ivanka, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben*, Beč 1948, 24 — 27.

¹⁵ Цитат из Јустинијана, Mansi IX, 525.

¹⁶ На Јеванђеље Јованово XX, 18, изд. Preuschen 351. *De princip.* IV, 4, 1, Kötschau 348. В. и цитат код Маркела Анкирског како нам га даје Јевсевије, *Contra Marcellum* I, 4, изд. Klostermann 21.

¹⁷ Ср. Crouzel, 98 и д.

¹⁸ Ср. Orbe, 674 и д., и нарочито одељак »Origenes y los Arrianos«.

¹⁹ *De princip.* I, 2, 6, Kötschau 35.

²⁰ Ср. Crouzel, 90 и д.

²¹ Ср. Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 329—340.

снажне мисли. Може се ипак тврдити да је Оригенова Тријадологија била по суштини православна, наравно пре-никејска, али у том смислу што је тумачење његових схватања, дато од Светог Атанасија Великог и од Кападокијских Отаца, било правилно и оправдано, и, пре свега, истог карактера са оним што је представљало његову основну визију. Јер је Ориген заиста снажно подвлачио вечност Божанског рођења Сина и у том погледу је био одлучни против-аријанац. Свети Атанасије нас уверава да је Ориген јасно нападао све оне који су се усудивали да алудирају на то да је „било када није био” Син, па ма који они били²²). Међутим, с друге стране, општа шема Оригенове теологије била је на сваки начин недовољна у многим важним тачкама. У сваком случају, сукоби и супротности теологије четвртога века могу да буду правилно схваћени једино у перспективи оригеновске теологије и проблематике, јер је пресудни философски проблем, који је лежао у основи тих теолошких разлика, уствари био проблем времена и вечности. Унутар тог истог система није се могло иначе него да се заузме један од два става: одбацити вечност света, или довести у сумњу вечност Логоса Божјег. Овај последњи став заузео је Арије и сви они који су га из разних разлога симпатисали. Њихови пак противници били су дужни да инсистирају на временскости света. Проблем дакле *стварања* био је пресудни философски проблем овог дијалога. То јест, није могла бити постигнута никаква јасноћа у учењу о Богу док се није решио и правилно поставио проблем света. Наравно, суштина овог неслагања била је религиозне природе, проблем је био радикално теолошки, али сама вера и побожност нису могле саме да се оправдају на овој историјској раскрсници друкчије него философским аргументима и оружјем. Ово је већ био схватио Св. Александар Александријски, који је, по речима историчара Сократа, „философирајући богословствовао” (I, 5). Свети Александар је учинио први покушај да учење о Богу ослободи од уплитања истог у традиционални космолошки контекст, док је сам истовремено остајао близак оригеновским токовима мисли.²³)

Сам пак Арије тврдио је да је Логос Божји „створење”. Створење, наравно, изузетно и више од свих других створења, али ипак ништа више него једно створење које је рођено из воље Божје. Према томе, за Арија је Бог био пре свега *Творац*; ван тога врло мало или скоро ништа се није могло рећи за неизрециво и несхватљиво биће Божје, непознато и самом Сину. Није, дакле, у стварности уопште било места за „теологију” у систему Аријевом. За њега је једини стварни проблем био проблем космологије, тј. један чисто јелински приступ стварима. Арије је имао задатак само да одреди појам *стварања* и твари. Зато су формулисане две главне тачке: прво — потпуна несличност између Бога и свих осталих реалности које су „имале почетак”, почетак *сваке* врсте; и друго — сам по себи тај „почетак”. Син је исто тако имао свој почетак — Оца, једноставно зато што Му је син. Једино је Бог беспочетан у правом смислу те речи. Изгледа да

²² В. цитат Оригенов код св. Атанасија, *De decretis*, 27.

²³ В. добар и исцрпан чланак Д. А. Лебедева, *Св. Александар Александријски и Ориген*, у »Труди Киевској Духовној Академији«, 1915, окт-дец. 244—273 и 388—414. Ср. такође његов чланак: *Проблема происхожденија арианизма*, у »Богосл. вјестник«, 1915, мај, 133—162.

је Арије стављао главни акценат на однос зависности као такве, док је елеменат времена био релативно неважан, безначајан за његову аргументацију. Стварно, у његовом познатом писму Јевсевију Никомидијском, Арије јасно говори да је Син ушао у биће „пре времена и векова”²⁴). Сам Свети Атанасије се жали како Аријанци избегавају израз „време”²⁵). Међутим, они су јако тврдили да су све „створене” ствари на неки начин ушле у битисање, тј. на начин на који је стању бића макар логички претходило једно стање „небића”, из којег су оне произашле „из непостојећег” („екс оук онтон”). У том смислу, нису постојале пре него што су настале, — „ук ин прин геннити”. Очигледно је да је за Аријанце „стварање” означавало нешто више него једну обичну зависност: повлачило је за собом суштинску несличност са Богом, а такође и нешто пролазно, тј. неко ограничење. С друге пак стране, они су наглашавали да се сва твар (и стварање) заснивало на вољи и хтењу (одлуци, савету) Божјем, — „телимати ке вули”, како је сам Арије писао Јевсевију. Овај последњи мотив био је очигледно оригенистички. Уствари, Арије је отишао много даље од Оригена: Ориген је одбацивао само познато гностичко учење о „еманацији” (истицању из Бога), док је Арије одбацивао сваку природну сродност Логоса са Богом. Арије није ништа имао да каже о животу Божјем, осим Његовог односа са творевином, и у том погледу Аријева мисао је била потпуно архаична.

Од веома је великог значаја чињеница да је сабор у Антиохији (324—5. године, тј. пре Никеје) схватио сва ова питања и позабавио се свим тим главним проблемима. Тај Сабор вели да се Син рађа од Оца на неки неописиви и неизрециви начин, а не „из ничега” (из небића); рађа се не као створење, не „вољом”, него као сами *пород* (γεννημα). Постојао је одувек, и није било момента када Он није постојао. „Јер Он је обличје („икона”) не воље нити било чега другог, него саме ипостаси („ипостасеос”) Очево”²⁶). Због свега тога, вели Сабор, Син не може бити сматран за „створење”. На овом Сабору ништа није речено о творевини и стварању, али би се лако могло наслутити шта је за Оце овога Сабора означавало *стварање* и „твар”. Сви они елементи који доприносе разликовању између „рађања” и „стварања” већ се налазе у одлуци овога Сабора. Али, тек Свети Атанасије Велики ће бити онај који ће највише и одсудно допринети

²⁴ Код св. Епифанија, *Против јереси*, LXIX, 6, изд. Holl, 156. И код Теодорита, *Црквена историја* I, 4, 63, изд. Parmentiez, 25.

²⁵ *Против аријанаца*, I, 13.

²⁶ Од овог Антиохијског сабора 324—5. г. остала је једна посланица. Тај важан документ сачуван је само у сиријском преводу, који је први објавио и обратно превео на грчки Edward Schwartz у *Zur Geschichte des Athanasius*, VI. (Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1905, 272—273. Поново издана у *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, 136—143). Енглески превод Kelly са грчког Шварцовог, *Early Christian Creeds*, 209—210. Ауторитет Антиохијског сабора порицао је Харнак, и други. Најбоља анализа сведочанстава и убедљива одбрана аутентичности дата је у серији чланака Д. А. Лебедеза, *Антиохијски сабор 324. г. и Посланица Александру епископу солунском*, у »Христијанскоје чтеније«, 1911, јул—август 831—858, септ. 1008—1023. *Питање Антиохијског сабора 324. г. и великог и светог сабора Анкирског*, у »Труди Киев. Дух. Академији«, 1914, апр.—јул (»Богосл. вјестник«, јул—август), 428 — 512.

правилном расправљању о овом разликовању, када је тај проблем ушао у следећу фазу свога развоја.

II

Већ у својим првим списима, још пре но што се појавио аријански спор, Свети Атанасије се мучио проблемом *стварања*. Схватио је да је оно било у тесној вези са најважнијом истином хришћанске вере — са искупитељним оваплоћењем Божанског Логоса. И стварно, његово тумачење Искупљења, како га је изложио у свом делу „О очовечењу (сваплоћењу) Логоса“, заснива се на једном посебном схватању света. Постоји, по Атанасију Великом, један радикални расцеп, један *hiatus* између апсолутног бића Божјег и бића света, насталог не по неопходности. Тако се уствари јављају два начина постојања, егзистенције, потпуно различита и сасвим неслична. То су, с једне стране, суштина Бога који је „бесмртан“ и „непропадљив“, и с друге — ток света, који пролази и који је суштински изложен промени и пропадљивости. Последње онтолошко растојање налазило се баш у тој тачци: у Божанској нетљености (непропадљивости) и у светској текућости, пролазности. Пошто је сва твар једном почела „из ништа“ вољом и благовољењем Божјим, у природи свих сазданих ствари налази се једно унутрашње дубоко стремљење ка опадању, ка трошности. Већ по самој својој природи све твари су суштински непостојане, текуће, немоћне, смртне, подложне пропадању. „Јер природа створених (насталих) ствари, пошто је створена из небића, сама по себи је текућа и слаба и смртна“²⁷). Према томе, биће ствари се показују као несигурно; а ако у свету ипак постоји неки поредак и стабилност, онда је то одозго од Бога Логоса, који „обухвата и одржава“ сву творевину и који је спречава и одвраћа од оног унутрашњег стремљења њеног ка пропадљивости. Сва твар је, наравно, дело Божје, резултат Његове делатности (енергије), али тим самим она је унутрашње ограничена, тиме што је творевина. Свети Атанасије је формално одбацивао идеју о „сперматичким логосима“ (= семенима ствари), који се иманентно налазе урођени у самим стварима. Сва творевина се држи благодарећи једино непосредном интервенисању Божанског Логоса. Свет је створен „из небића“ једним првобитним и моћним Божјим „Нека буде“, и продужава такође да постоји благодарећи сталном старању Творчевом. Човек такође учествује у тој „природној“ нестабилности света, као једно „сложено“ биће које је добило свој почетак из небића: „настали смо из небића“. По самој својој природи човек је пропадљив и смртан — „ката фисин фтартос“ (по природи трулежан), — и једино благодаћу Божјом и заједничарењем у енергијама Логоса Божјег може да избегне то стање: „Благодаћу заједничарења у Логосу можемо избећи оно што је по природи“. Сам човек нема никакве силе вечности: „Није могуће по самом принципу постанка пребивати (остати) вечно“²⁸). Форма оваквог схватања очигледно је платонска, али Свети Атанасије мисли мудро и разборито. У његовом схватању веома јако је наглашена личност

²⁷ Св. Атанасије Велики, *Против Јелина*, 41.

²⁸ *Против Јелина*, 40—43; *О оваплоћењу Логоса* 2, 3, 5.

Логоса Божјег, Његова космичка или „творачка“ функција, а да се при том ни мало не превиђа Његово трансцедентно Божанство. Јер у читавом овом аргументу божански карактер Логоса преставља основну и унапред дату поставку. Логос је, по Св. Атанасију, „јединородни Син“ који је рођен предвечно од Оца, као од свог извора. Између Логоса и свих створења постоји једна апсолутна несличност. Логос је присутан у свету, али само „динамички“, што ће рећи — кроз Своје „силе“, док је по Својој „суштини“ изван света: „По суштини Он је изван свега, а у свему је присутан Својим силама“²⁹). Трагове овог разликовања између „суштине“ и „сила“ можемо да откријемо уназад све до Платона и Плотина, и код Апологетâ и Климента Александријског. Па ипак овде, код Светог Атанасија, имамо један потпуно нови допринос: имамо промену терена, или тла, на коме се ово разликовање примењује. Атанасије не употребљава то разликовање никада када говори о односу између Бога и Логоса, као што је то чинио Ориген. Светитељ Александријски ово разликовање употребљава са једним новим циљем: да апсолутно разликује унутрашњу суштину Божју и Његове творачке или „промислитељне“ енергије (дејства) *ad extra*, тј. према створењима и твари уопште. Свет дугује своје биће моћној и властној вољи и доброти Божјој; он се држи над безданом своје сопствене немоћи *sola gratia*, само животворном благодаћу Божјом. Свет постоји и стоји зато што у њему пребива благодат Божја³⁰).

У својој борби са Аријанцима Свети Атанасије је отишао још даље са тим истим претпоставкама и истим ставовима. Главна гранична линија за њега пролази између Творца и твари, а не између Оца и Сина, како су тврдили Аријанци. Логос Божји је Творац, али је Творац баш зато што је потпуни и савршени Бог, „неизменљива икона Оца“. Он није један обичан „орган“, оруђе, средство, него је онај непосредни и последњи реализаторски (стваралачки) узрок. Његово биће и суштина потпуно се разликују од твари, од творачког плана о свету. У овом погледу Атанасије Велики је био сасвим јасан: „Логос Божји није постао ради нас, него смо пре ми постали ради Њега, јер је „у Њему све саздано“ (Кол.1,16). Нити је ради наше слабости Он, који је моћан, постао (тј. створен) од самога Оца, да би нас кроз Њега као кроз оруђе Отац створио, — не дај Боже! То није тако. Јер да је Бог хтео и да не створи твари, Логос би и тада ништа мање био код Бога и у њему би био Отац. Према томе, твари није било могуће да постану без Логоса, те су тако и постале кроз Њега, и сасвим правилно. Јер пошто је Син Логос, по природи

²⁹ О оваплоћењу Логоса, 17.

³⁰ В. А. Gaudel, *La théologie du Logos chez Saint Athanase*, у *Revue des sciences religieuses*, II, 1931, 1—26. J. B. Berchem, *La rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après Saint Athanase*, у *»Angelicum«*, 1938, 201—232 и 515—558. Нарочито Louis Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase*, Paris 1943. Такође Régis Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952. Проф. Московске Духовне академије И. В. Попов, у својој књизи: *Личност и учење Атанасија Великог*, 1917, даје одличан преглед историје овог разликовања суштина-енергија од Филона до Ареопагита, I, 330—356. Ср. такође А. И. Бриљантоз, *Утицај источног богословља на Западу у делима Ј. С. Еригене*, Петроград 1898, 221 и д.

својствен суштини Оца, и из Њега је и у Њему је, како је Сам рекао, онда створења нису могла не постати кроз Њега³¹). Ако би и то предпоставили да Отац није замишљао да икада створи свет, или један део његов, Логос би ипак и тада постојао „са Оцем” и Отац „у Њему”. То је срж аргументације Атанасијеве. И заиста, у описивању најунутрашњијег односа између Оца и Сина од стране Св. Атанасија, пажљиво се избегава свака веза са Божанским домостројем (стварања и спасења света), и у томе је био највећи и најодлучнији његов допринос Тријадологији у овом критичном периоду спора са Аријанцима. Ово значи да *Теологија*, у оном првобитном значењу те речи, и *Икономија* (Домострој) треба потпуно да се разликују и да се разграниче, што, наравно, не значи да треба раскидати њихову тесну повезаност. „*Биће*” или „*Суштина*” („Усиа”) Божја има апсолутну суштинску предност и суштински (онтолошки) превазилази дела (акције) и вољу Његову. Бог је нешто далеко више него Творац. Када Га називамо „Отац” тиме означавамо нешто далеко веће и више од једног простог односа према створењима³²). Још „*пре*” него што је Бог створио било шта, „далеко пре” — „полло протерон” — Он *јесте* Отац, и твори (ствара) кроз Свога Сина. За Аријанце Бог није био ништа више, вели Св. Атанасије, него Творац и уредитељ Универзума. Они нису признавали код Бога нешто што би се налазило више од воље Његове, нешто „то иперкименон тис вулисеос” (= што је изнад воље). Међутим, очигледно је да *суштина* стоји пре воље, те, према томе, и „рађање” такође превазилази вољу: „рађање надмаша вољу”³³). Све ово, наравно, није друго него један поредак логички: у Божанском бићу, у Божанском животу не постоји никаква временска сукцесија. Али овај логички поредак има онтолошко значење. Јер Тројична имена показују унутрашњи карактер Божји, Његово унутрашње Биће, те су зато онтолошка имена. Постоје уствари две различите групе имена (или назива) која можемо да употребљавамо за Бога: једна група имена односи се на енергије Божје, тј. на вољу и хтеће (одлуке) и делање Његово, а друга — на суштину Његову. Свети Атанасије је инсистирао на томе да ове две врсте имена треба јасно и доследно разликовати. Ово пак разликовање представља нешто више од обичног мисаоног или логичког разликовања; разликовање („диакрисис”) постоји у самој реалности. Бог јесте оно што јесте — Отац, Син и Свети Дух. То је једна последња реалност која се јасно показује и открива из Светог Писма. Стварање и створења су дело Божанске воље и та воља је заједничка свим Трима Лицима Једнога Бога. На тај начин *Очинство* нужно претходи „Твораштву”, стваралаштву. Биће и постојање Синово истиче предвечно из суштине Очеве, или, боље рећи, припада тој суштини. Насупрот томе, биће и постојање света налази се ван те суштине и заснива се једино на вољи Божјој. Постоји извесни елеменат „случајности” (евентуалности, могућности), неки карактер случајнога у примени и откривању творачке воље, у мери у којој та примена и откривање одражавају карактер и суштину Божју. С друге пак стране, постоји апсолутна нужност у Тројичном

³¹ Против аријеваца II, 31.

³² Против аријеваца I, 33.

³³ Против аријеваца II, 2.

бићу Божјем. Ове речи могу да изгледају чудне и изненађујуће, и, наравно, Свети Атанасије их не употребљава директно и буквално. Ово би Оригена и још многе друге довело у недоумицу као нешто што повређује Божје савршенство: не значи ли то да Бог подлеже неком ограничењу или неком фаталистичком детерминизму? Наравно да не, јер „нужност“ у овом случају не значи друго него једно друго име за „биће“, за „суштину“ Божју. Бог не изабира Своје Биће, Он једноставно јесте. Због тога са мисаоне, рационалне стране ни једно друго питање преко овога не може бити стављено, ни постављено. Свакако да Богу приличи да ствара, тј. да изражава Себе *ad extra*, али то изражавање је *акт воље Његове*, и ни на који начин није неко продужење или ширење Бића Његовог. Због свега овога, не треба уопште говорити о вољи или хтењу Божјем када описујемо вечни однос између Оца и Сина, тврдио је Свети Атанасије јасно и дефинитивно. Његова борба против Аријанизма зависила је на крају крајева од овог основног разликовања између „суштине“ и „воље“, јер једино је то разликовање могло недвосмислено да буде основа за стварну разлику између „Рађања“ и „Стварања“. У богословској мисли Светог Атанасија „Тројична визија“ Бога и појам *стварање* живели су заједно, били су органски и тесно повезани³⁴).

После овога да испитамо детаљније неке карактеристичније одломке из познатих „Логоса“ (Слова, трактата) Св. Атанасија „Против Аријанаца“. Тачно одређивање хронологије ових дела није повезано са циљем нашег чланка.

I, 15: Бог се у Светом Писму описује као Извор Премудрости и Живота; Син је Његова Премудрост. Ако би се прихватило заједно са Аријанцима да је „било некад када није било“ Сина, то би значило да је извор некада био сүв, или боље рећи да каквог извора није ни било. Јер извор из којег ништа не извире уствари и није извор. Ова идеја, карактеристична за Светог Атанасија, често се појављује у „Логосима“. На пример, у II, 2: када Логос не би био истински Син Оца, сам Отац не би био Отац, него само уредитељ створења и твари. Плодност Божанске природе би у том случају угаснула, пресахла; природа би Божја била „пуста... неплодоносна“. Била би то једна ствар сүва, једна светлост без сјаја, један извор пресахли: „као светлост која светли, и извор пресушени“. Исто тако и у I, 14: „Био би извор бесплодан и сүв, и светлост без сјаја“. Или у II, 33: „Сунце без сијања“. Ова слика и упоређење налазило се већ код Оригена: „*Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum*“³⁵). Али, као што смо већ видели, код Оригена је тај аргуменат био погрешан, крио је у себи једну нејасноћу. То се код њега дешавало зато што није било места за чисто разликовање између „бити“ и „деловати“; било је погрешно зато што је он толико тесно повезивао „рађање“ и „стварање“ да се није могла повући никаква гранична линија између њих. Насупрот њему, Атанасије Велики разборито избегава такву замку. Он никада не употребљава тај аргу-

³⁴ Ср. Ernst Benz, нав. дело. 340—342; »Разликовањем ипостаси и енергије (воље) дата је најтешња ипостасна веза Оца и Сина, а такође је дата и основа стварања из ничега«.

³⁵ *De princip.* III, 5, 2, Kötschau, 272.

менат, тј. Божанску плодност, у односу на вољу и одлуку Божју, и у том погледу с правом одбија да следује за Оригеном, мада његово име и не спомиње изричито.

I, 20: Бог никада није био сам без нечега Свог: „Када то Бог беше без онога што Му је својствено?” Створења немају никакво сродство, никакву сличност са Творцем: „(Твари) ништа слично по суштини немају са Створитељем”, оне су „изван Њега”. Створења су добила своје биће благодаћу и благовољењем Логоса Божјег: „Постала су благодаћу и вољом Његовом кроз Логоса”, „тако да могу опет и престати некада ако би то захтео Творац”, додаје карактеристично Св. Атанасије. Јер, закључује он, „такве је природе оно што је постало”. (Ср. такође и II, 24 и 29: „Све твари имају свој постанак из небића”). На овом месту Свети Атанасије побија једну примедбу својих противника. Аријанци су, наиме, говорили: Зар Бог не треба да је Творац увек, будући да моћ стварања није придошла Богу негде касније („не придође Њему моћ стварања”)? Из тога они закључују да би свет у том случају требао да је од пре векова, вечан. Важно је овде то да је ова аргументација Аријанаца уствари била Оригенов аргуменат, који се базирао на анализи израза „Пантократор”, само што је закључак био различит. Наиме, док је Ориген заиста тврдио да су створења вечна, дотле је за Аријанце такво схватање било чиста хула. Овим су они уствари хтели да доведу до апсурда и доказ о предвечном рођењу; они су се ту борили колико против Оригена толико и против Св. Атанасија. На ову њихову оптужбу Атанасије одговара у истим својим текстовима. Две енергије (делатности), „рођење” и „стварање”, пита он, да ли су заиста сличне између себе, имају ли нешто слично, тако да оно што би могли рећи за Бога — Оца, можемо рећи и за Бога — Творца? Сво тежиште Атанасијевог противнапада против Аријанаца лежи управо у овом питању. Јер стварно, између ове две енергије (или делатности) постоји потпуна разлика. Син је „својствени пород суштине” Очеве, насупрот томе, створења су „изван” Творца и зато за њих не постоји никаква неопходност да буду вечна: „нема нужности („анагки”) да буду свагда”. Рођење не подлеже вољи: „рођено („то геннима”) хтењу не подлеже”, него је „својство суштине”. Исто тако, једног човека можемо да назовемо „творцем” пре но што је ишта створио, али никога не можемо назвати „оцем” пре него што добије сина. Тако би се и Бог могао да назове Творац пре него што је стварао, вели Св. Атанасије. Овај његов закључак претставља један суптилни али врло јак моменат његове аргументације. Атанасије нас учи да је Бог могао да је хтео да створи свет предвечно, одувек, али сам свет не би могао да постоји предвечно, јер је створен из ничега — „екс ук онтон” —, и зато „није постојао пре но што је постао”. Јер „како би (свет) могао сапостојати са вечно постојећим Богом”? Овај нови моменат аргументације Атанасијеве од великог је значаја. Јер стварно, ако би се, онако како је то радио Ориген, пошло од вечности и неизменљивости Божје, онда је тешко видети како је могло нешто што је заиста и стварно „временско” („хроничко”) да уопште и постоји. Све енергије (акције, делатности) Божје треба да су вечне, и Бог једноставно не може да је некада „почео”. Али, у том случају негира се природа и карактер самих створења, она се равнодушно превиђају и заоби-

лазе. Управо то је и хтео да каже Велики Атанасије. „Почетак” спада у најунутрашњију природу створења, временских ствари, зато и не могу створења да сапостоје са Богом. Оно у самој природи ствари урођено ограничење ни на који начин не омаловажава моћ и силу Творца, а Свети Атанасије тврди само то да код *рађања* постоји идентичност природе, док код *стварања* постоји разлика *природа* (ср. I, 26).

I, 36: Пошто дакле, као што рекосмо, створења настају из ничега, њихова егзистенција је неминовно једно стање тока, течења: „(Твари) имају променљиву природу”. Ср. тако исто и I, 58: Биће твари је непостојано, оне могу чак и сасвим да пропадну. То не значи да ће оне нужно и да пропадну, али ако се то не дешава то је само благодарећи благодати Божјој. Једино Син Божји, као пород суштине Очеве, поседује једну суштинску, унутрашњу моћ и силу да „сапостоји” вечно са Оцем: „(Сину је) својствено да вечно јесте и да сапостоји са Оцем”. Такође и у II, 57: Биће онога чија је егзистенција (постојање) некада почела може се уназад пратити до неког првобитног момента његовог.

У 2. делу свог III „Логоса” Свети Атанасије се опширно бави аријанским мишљењем да се Син родио вољом и хтењем Очевим: „вољом и хтењем се родио Син од Оца”, веле они (III, 5). Овакви изрази или називи, протестује Св. Атанасије, немају нимало места у овом контексту. Аријанци једноставно настоје да под покривачем ових двосмислених речи прикрију своју јерес. Атанасије тврди да су они своје идеје позајмили од Гностика и као доказ за то наводи Птолемеја. Птолемеј је учио да је Бог најпре замислио а затим захтео и учинио, тј. дејствовао. Слично њему, вели Св. Атанасије, и Аријанци тврде да је воља Очева претходила рођењу Сина, и као доказ за то он наводи на том месту Астерија³⁶. Међутим, тачно је само то да се изрази „воља” и „хтење” (одлука) односе само на произвођење творевина и ствари. Аријанци су међутим говорили да, ако постојање Сина неби било зависно од Оца, онда би изгледало као да Бог има Сина „по нужди” и без Своје воље: „анагки ке ми телон”. У одговор на ово Св. Атанасије вели да такав начин мишљења само показује њихову неспособност да схвате основну разлику која постоји између „бити” и „дејствовати”. Бог не размишља, не саветује се са Собом о Свом бићу и постојању. Било би заиста бесмислено да тврдимо да су милост и доброта само вољни (вољевни) обичај Божји, а не део природе Његове. Ако је пак тако, да ли онда то значи да је Бог невољно добар и милостив? Наравно не, јер „оно што је по природи превазилази и претходи хтењу (вољи)”. Пошто је Син пород сопствене суштине Оца, Бог Отац не „размишља” или „одлучује” о Њему, нити „хоће”, јер би то означавало „размишљање” и „хтење” о Свом сопственом бићу. Зато и вели: „Бог Свога Логоса, који се из Њега по природи рађа, унапред не замишља или хоће (одлучује) οὐ πρὸ βουλεύεται”. Јер Бог је Отац Свога Сина по природи, а не по вољи: „Не вољом, него природом има сопственог Логоса”. Све оно што је створено створено је вољом и благовољењем Божјим, али Син није дело воље, последица благовољења Божјег, као што су то створења, него је по

³⁶ Ср. Orbe, нав. дело, 465, 692 и 751.

Својој природи пород сопствене суштине Очеве: „Није Он касније настао као творевина воље, као што је твар, него је по природи сопствени пород суштине”. Примењивање израза „воља” и „хтење” (одлучивање) на односе између Оца и Сина, то је, по Св. Атанасију, једна груба и бесмислена идеја (III, 60, 61, 62).

Ако сада резимирамо ово што смо да сада рекли, видећемо следеће: Богословски списи Светог Атанасије то су углавном дела настала неким спољашњим поводом, тј. настала по захтеву потреба свога времена. Атанасије је увек расправљао оне горуће проблеме у споровима који су тада вођени. Тумачио је спорна места из Светог Писма, тачно пазећи на изразе и терминологију; одговарао је на нападе; водио полемику. Никада није имао времена за једно бестрасно и систематско излагање. Можда и време за систематизацију још није било дошло. Па ипак, постоји једно савршено јединство и доследност у његовим теолошким визијама, које су јасновидне и коренито основане. Његово схватање проблема и проблематике било је необично сигурно и поуздано. У бури једне ватрене дискусије он је био способан да јасно разликује и схвати онај стварно пресудни моменат и спорну тачку. Из црквеног предања Атанасије Велики је наследио католичанску (саборну) веру у Божанство Логоса и та је вера била стварна осовина његове богословске мисли. Није било довољно само исправљати објашњења и тумачења, побољшавати терминологију, отклањати погрешна схватања. Оно што је у доба Светог Атанасија требало да се исправи то је била — општа теолошка перспектива. Била је неопходна потреба заснивања једне „Теологије”, тј. учења о Богу, које би било способно да изрази веру црквену на сопственој основи и тлу. Тајну Свете Тројице требало је схватити саму по себи и за себе, и зато „Логоси” Светог Атанасија (Против Аријанаца) полазе од самог почетка с тим циљем. Louis Bouyer, у својој вредној књизи о Атанасију Великом, правилно је рекао да у својим „Логосима” Атанасије приморава читаоца да замисли „божански живот у самоме Богу, пре него што тај живот буде саопштен и јављен нама”. Из те перспективе која доминира у „Логосима”, може се, по речима Bouyer-а, лако видети она радикална разлика која постоји између Бога и твари. Види се апсолутност Божанске трансцендентности: Бог нема потребе за Својим створењима, сам за Себе је потпун и савршен. Та најунутрашњија реалност Божја јесте оно што нам се открива у тајни Тројице³⁷. Али, овде је по среди заиста двострука тајна. Постоји, наиме, стварно тајна Божанске егзистенције и суштине, али постоји и једна друга тајна која ову прати, тајна Божанског стварања, тајна Божанске Икономије (Домостроја). Никакав стварни напредак не може се достићи у области *Теологије*, док се не постави неки поредак у области *Икономије*. Ово је свакако и био разлог

³⁷ Louis Bouyer, нав. дело, 47 и даље: »Значајно је да први нови елеменат списка »Протиз аријеваца« јесте то да нас нагони да посматрамо божански живот у самом Богу пре но што нам он буде дат. То посматрање је основно надахнуће целокупног дела, јер у себи садржи најдубље разлоге оног основног разликовања између Бога и твари, разликовања које до темеља руши аријанске позиције. Божанска трансцендентност је стварно апсолутна, јер Бог нема никакве потребе у својим створењима. Он поседује живот у себи и тај се живот састоји у односима које одржава са својим Логосом«.

који је навео Светог Атанасија да се на проблем *стварања* упути још у својим првим делима, која на неки начин сачињавају његово богословско исповедање. С једне стране, значај и смисао искупитељног Оваплоћења може се схватити јасно и правилно само у перспективи првобитног стваралачког дела Божјег. С друге стране, да би се потпуно показало свемогућство Божје неопходно је да се покаже у крајњој линији случајни и акцидентални настанак света, његова потпуна зависност од воље Божје. У перспективи аријанске борбе наметале су се две дужности, међусобно тесно повезане: прва — да се покаже тајна Божанског рађања као суштински карактеристична за Божанско Биће по себи; и друга — да се нагласи случајност створеног света, случајност коју такође можемо да видимо и на самом поретку бића. У светлости овог основног разликовања између „бића” и „воље” могао је Свети Атанасије Велики да изложи ова два апсолутно неупоредива начина постојања. Божји унутрашњи живот ни на који начин се не одређује откровењским самојављањем Божјим у свету, нити самим Божјим планом стварања. Свет је један парадоксални „додатак”, један „сувишак” у поретку бића. Свет је изван Бога, или боље рећи он је то само „изван”. Свет међутим постоји на свој начин и у својој димензији. Свет настаје и одржава се једино вољом Божјом. Воља Божја се пројављује у временском периоду Божанске Икономије (домостроја), док је биће Божије неизменљиво и вечно. Два начина постојања — Бога и света — могу се окарактерисати као „нужни” и „случајни”, као „апсолутни” и „условни”, или, по речима једног истакнутог немачког теолога прошлог века, F. A. Staudenmeier-a, као *Nicht — nicht — seyn — könnende* и *Nicht — seyn — könnende* („немогуће не бити”, и „могуће не бити”). Ово тачно одговара разликовању између Божанског бића и Божанске воље³⁸. Ово разликовање је схватио и доследно оформио Свети и Велики Атанасије, епископ Александријски, у жару своје борбе против Аријанске јереси. То је био велики корак даље од Оригена. Атанасије Велики није био само један истакнути и искусни борац, него и велики богослов са свим одликама које овоме припадају.

III

Атанасијево разликовање између „рађања” и „стварања”, са свим последицама његовим, било је опште прихваћено од стране Цркве његовог времена. Нешто мало касније, Свети Кирило Александријски само ће поновити свог великог претходника. Његова књига „Ризница о Светој и Једносушној Тројици” у великој је мери зависна од Атанасијевих „Логоса”³⁹. Једино што, уместо о „вољи” Св. Кирило је говорио о „енергији”: „Стварати је дело енергије, а природе — рађати; а природа и енергија нису једно исто”⁴⁰. Тако исто и Св. Јован

³⁸ F. A. Staudenmeier, *Die christliche Dogmatik*, III, Freiburg 1848.

³⁹ Jacques Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, 19—43. Noël Charlier, *Le Thesaurus de Trinitate de Saint Cyrille d'Alexandrie*, у *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 45, 1950, 25—81.

⁴⁰ Ризница . . . 18 PG 75, 313, ср. 15 (PG 75, 276): »Пород . . . произлази природно из суштине родитеља, (тзар) је . . . изван као туђе«. Ср. 32, PG 75, 564—5.

Дамаскин, у свом „Тачном изложењу Православне вере“, понавља Светог Атанасија и Светог Кирила: „Ми говоримо да је од Њега, то јест из природе Очевог рођење Сина. Ако неби веровали да Син, који је рођен од Оца, од почетка сапостоји са Оцем, онда би тиме уводили промену у Очевој ипостаси: не будући Отац, Он касније постаде Отац. А што се тиче твари, која је касније постала, она није из Божанске суштине, него је из небића у биће приведена (тј. створена) вољом и силом Његовом, те се тако промена не дотиче природе Божје. Јер рађање је: да из суштине родитеља произилази оно што се рађа, истоветно по суштини; док стварање и творење је: да споља и не из суштине саздатеља и творца настаје оно што се твори и саздава, потпуно неслично по суштини“. Божанско рађање је, дакле, резултат природе, „природне плодности“, док, насупрот томе, стварање је један акт одлуке и воље — „телисеос ергон“⁴¹. Ова антитеза између плодности (или рађања) и воље (или хтења, одлучивања) јесте једна од најкарактеристичнијих одлика Источног богословља⁴². Ово важно богословско разликовање добило је своју систематску обраду у каснијој византијској теологији од Светог Григорија Паламе (1296—1359 г.).

Свети Григорије Палама је говорио да, ако не спроведемо јасно разликовање између „суштине“ и „енергије“ у Богу, онда не може бити никаквог разликовања између „рађања“ и „стварања“⁴³. Ово разликовање је нешто касније поново наглашавао и Свети Марко Ефески (за време Флорентијског сабора)⁴⁴. Тако је овај Атанасијев богословски мотив поново и поново избијао на први богословски план.

Сада се поставља следеће питање: Разликовање Суштине и Енергија у Богу да ли је право и онтолошко разликовање — *in re ipsa*? Или је можда то само једно интелектуално или логичко разликовање, тј. „по замисли“ само, а да се не схвата објективно, из страха да се не би довела у питање *простота* Божанског бића?⁴⁵ Нема никакве сумње да је за Светог Атанасија Великог ово разликовање било стварно и онтолошко. Иначе, његов главни аргуменат против Аријанаца био би ослабљен и пропао би. Нема сумње да тајна остаје тајна: сушти-

⁴¹ Тачно изложење православне вере I, 8. PG 94, 812—813.

⁴² Ср. Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Troisième série: Théories Grecques des Processions Divines, Pariz 1898, 263 и даље: »Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils« (169).

⁴³ Ср. напр. Григорије Палама, *Главе физичке, богословске* . . . 96 (PG 150, 1181): »Ако се нимало не разликује божанска суштина и божанска енергија, онда се ни стварање, које је дело енергије, неће нимало разликовати од рађања и исхођења (Сина и Духа), које је ствар суштине. . . И створења се ни по чему неће разликовати од Рођенога (Сина) и Произведенога (Духа)«. Види мој чланак: *Свети Григорије Палама и светоотачко предање* у *Greek Orthodox Theol. Review* 2, 1960, 128—130. Види такође Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Париз 1959, особито стране 279 и даље.

⁴⁴ Ср. »Силогистичке главе« св. Марка Евгеника, код W. Grass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald 1849, Appendix II, 217: »Ако је исто суштина и енергија, онда је свакако исто да Бог неминозно заједно са егзистирањем и дејствује, те ће дакле твар бити савечна Богу, који, по Јелинима, одувек ствара«.

⁴⁵ Ова моменат је недавно обрадио проф. Endre von Ivanka, *Palamismus und Vätertradition*, у *L'Eglise et les Eglises*, II, Chevetogne 1955, 29—46. Аргументи проф. Иванке нису убедљиви; промакао му је најодлучнији моменат. И управо то, тј. компромис у питању расправљања о Богу и његовом Бићу, био је општи став западне теологије, особито у Римокатоличкој цркви.

на Божја је несхватљива за човека и његов ум, — то је заједничко уверење свих Отаца Цркве 4. века, Светих Кападокијаца, Светог Јована Златоуста, и осталих. Али ипак, постоји и довољно места за схватање, за познавање Бога (а то је могуће благодарећи Његовим енергијама, дејствима, јављањима). Разликовање, које смо горе навели, није само у томе да смо га ми учинили (у уму), и није само то што разликујемо. Јер не разликујемо само „биће“ и „вољу“ у Богу (него и Три Ипостаси и једну Суштину). А ни за самог Бога није исто да „јесте“ и да „делује“ (ради, ствара). Такво је било најдубље уверење Светог и Великог Атанасија.

SUMMARY

Fr. Georges Florovsky

THE CONCEPT OF CREATION IN SAINT ATHANASIUS

The well-known patristic scholar and authority on the philosophy and theology of the Holy Fathers, Georges Florovsky speaks of a very important element in Athanasian theology which proved very important for later Eastern theology.

Having beforehand shown the absence of a concept of *creation* (from nothing — *ex nihilo*) in Greek philosophy and the problematics of Origen's understanding of creation, the author presents St. Athanasius' concept of creation as an act of will (or action) of God, completely different from the concept of *begetting*, as that which is related to (which belongs to) the *being* itself or the *essence* of God. For St. Athanasius there exists in God Himself a real distinction between these two acts, one internal and natural — *begetting*, and the other external and a result of willing — *creation*. This real distinction of St. Athanasius was used as his argument against the heresy of Arianism. With such a precise theological distinction he liberated pre-Nicene theology from much of its ambiguity and danger. Pre-Nicene theology did not always distinguish between *theology* and *economy*, but St. Athanasius insisted on precisely that distinction. This understanding of creation as an act not by nature, but by the will or energy of God, St. Athanasius bequeathed to the Eastern Fathers following him up until St. Gregory Palamas and St. Mark of Ephesus.

We direct our English speaking readers to the full text of this article by Georges Florovsky in »*Studia Patristica*«, VI, ed. by F. L. Gross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81, p. 36—57, Akademie—Verlag, Berlin 1962).