

протојереј Георгије Флоровски

ОСНОВНЕ ЦРТЕ БОГОСЛОВСКЕ МИСЛИ У IV ВЕКУ

1. Почетком IV века настаје нова епоха у животу Цркве. Римска Империја у лицу равноапостолног Цесара Константина прима крштење. Црква излази из наметнуте јој затворености и прима под своје свештене сводове боготражитељски, антички свет. Али свет доноси са собом своје немире, своје сумње и саблазне, — доноси и своју велику чежњу, и велику гордост. Ту чежњу Црква је морала утолити, и ту бахату гордост смирити. Кроз буне и сукобе препорађао се и уцрковљавао древни свет. Духовно узбуђење обухватило је цело друштво, и црквено и окоцрквено, од највиших до најнижих слојева. Но и на религиозно трагање могу да се прилепе неоплемењене страсти, — рачуни себичних владара и политичара, лични прохтеви, раздори међу народима . . . Ово време великог победничког ликовања било је за Цркву и време великих искушења и жалости. И није било мало случајева да су исповедници Православља морали још увек да носе ланце и окове, као гоњени и осумњичени, и чак да умиру овенчани славом мучеништва. Довољно је да споменемо житије великог Атанасија и Златоуста . . . Још је било прерано говорити о коначној победи хришћанства. Свет је још увек био „изван“ Цркве, „туђ“ Цркви. Одмах иза црквене ограде настављао се пређашњи многобожачки живот. Још су били отворени пагански храмови. Још су предавали многобожачки учитељи, — и водили полемику са хришћанством. Цела култура је још паганска, препуна многобожачких остатака и успомена. То се осећало на сваком кораку, почев од домаћих обичаја. Зато не треба се чудити што је у IV веку тако привлачан био монашки покрет, хрлење и белство у загрљај пустиње. У томе се није испољила једино устремљеност ка повучености и самовању, него је, заиста, тешко било живети у свету по хришћански . . . Обнова многобоштва под царем Јулијаном Отпадником уопште није дошла тек случајно, — и она је показала да стари свет још није умро. У IV-ом, чак и у V. веку, паганска култура доживљава нов полет. Довољно је поменути Јамвлиха, атинску школу неоплатоничара. А тако је било и на Западу, — сетимо се спора око Олтара Победе, и то још под Грацијаном. У IV веку сукобљавају се два света: хеленизам и хри-

шћанство. И карактеристично је ово: Црква не одбацује и не пориче античку културу, али хеленизам не прихвата хришћанство. Тако је то било и раније, у веку гностицизма, као и у време Плотина и Порфирија, — Порфирије је и отворено иступао против хришћанства (његове приговоре знамо из апологетских одговора Макарија Магнезијског) . . . Сада је тај отпор постао још јачи . . . И ту није тако важна борба споља. Много је болнија и трагичнија била унутарња борба: сваки Хелен је преживљавао и савладавао унутарњу раздвојеност. Неки су се мирили и успокојавали сувише олако. За такве је карактеристичан лик Синесија Птолемаидског, — он је и у чину епископа остао несплатоничар, са вером у снове и гатање . . . У IV веку почео је тешки процес духовног препорода античког друштва. Већина живи још увек у некаквом културном двоверју. И веома споро се преображава душевни поредак античког човека. Завршава се тај процес много касније, — и разрешава се рођењем нове, византијске културе. Дакле, IV век је прелазна епоха. У томе се састоји његова историјска особеност. Он је више личио на финале већ прохујале историје, него на почетак новог периода.

2. Цео IV век пролази у знаку узбуђених богословских спорова. Пре свега — у борби са аријанцима . . . Аријев покрет није био истородан. И треба разликовати питање о пореклу учења самог Арија од питања о узроцима богословске симпатије, којом је он дочекан у различитим круговима. Има доста доказа да је Арије био повезан са Антиохијом, са тамошњим презвитером Лукијаном, чак и са јеретиком Павлом Самосатским. На то је указивао већ од самог почетка свети Александар александријски. „Свој квасац он је добио од неблагочестија Лукијана“, писао је он о лажном учењу аријанском. То ипак не значи да је Арије просто узajмио своје учење од Лукијана. Не може се не признати извесна самосталност Арија . . . О Лукијану се уопште мало зна. И његов лик је загонетно двојак. По свему изгледа да је Лукијан био повезан са Павлом Самосатским, и да је за време понтификата „три антиохијска епископа“ живео под забраном. Али он је умро као мученик, и његово име је уписано у црквене диптихе. У сваком случају, Лукијан је био истакнути библиста који је продужио Оригенов рад око исправљања грчког текста Библије. У том послу он је користио и јеврејски текст, а можда и сиријанску Пешито. Лукијан се школовао у Едеси, код неког Макарија. Управо Лукијанова рецензија текста Седамдесеторице била је општеприхваћена у црквама Мале Азије и у Цариградској области. Као егзегет (тумач Библије), Лукијан је био одлучни противник Оригена, — он се трудио да александријском алегоријском методу противстави метод незаобилазног и буквалног „историјско-граматичког“ тумачења. Антиохијске и александријске теологе, пре свега, је делила несагласност у питањима егзегетског метода. Они су припадали различитим филолошким школама, — јер и антички тумачи древних текстова размимоилазили су се на питањима метода . . . Но упоредо са тим, у својим богословским погледима Лукијан није био много далеко од Оригена. То се види и из тога, што је велики број његових ученика истовремено припадао и оригенистима. То се може рећи и о Арију. Није случајно да се аријанци тако често позивају на Оригена и на Дионисија

александријског. Они су били противници Оригена у егзегетици, али у теологији су били оригенисти. У сваком случају, проблематика аријанског богословља схватива је само са оригеновских претпоставки. Код аријанствујућих теолога осећа се исти страх од модализма, као и код Оригена. Аријански покрет је био могућ једино на оригенистичкој подлози. И зато је борба са аријанством била у ствари битка за савладавање оригенизма. Име Оригена, заједничког учитеља, ретко је спомињано у споровима. Јер и противници Арија били су оригенисти, — пре свега, св. Александар. Сам Ориген није био „аријанац“. Међутим, лако је било извести аријанске закључке и из његових претпоставки, а не само из његових речи и омашки језика. И победа над аријанством историјски је била и победа над оригенизмом, — кроз богословље о Тројици. У то време систем Оригена још није био узет у разматрање као целина, — тек пред сам крај века поставило се питање о његовом правомислију. Одривање од Оригенове теологије о Тројици завршило се некако ћутке. У том погледу карактеристично је, да је и тако доследан оригениста као Дидим, био потпуно слободан од оригеновских мотива у свом учењу о Тројициности Бога. Он је био удаљенији од Оригена, него сам св. Атанасије. Овим се означавало не само одривање од оригенизма, него и превладавање оригенизма. И у томе је позитивни богословски резултат из других спорова са аријанцима.

3. Арије је полазио у својим расуђивањима од појма о Богу као савршеном јединству, као самозатвореној монади. И та божанска Монада за њега је Бог Отац. Све остало, што стварно постоји, туђе је Богу по суштини, и има другачију, своју сопствену суштину, различиту од Божје. Довршеност Божанског бића чини искљученим да би Бог могао дати или доделити било коме другом своју суштину. Зато је Логос или Син Божији, као Ипостас, као стварно Постојећи, безусловно и потпуно туђ и неподобан (несличан) Оцу. Он добија своје биће од Оца и по вољи Оца, као и остала створења, — настаје у битију као посредник између Бога и творевине, ради саздања света. Према томе, постоји као неки „размак“ између Оца и Сина, — и у сваком случају Син није са-вечан Оцу... Иначе би било два „беспочетних“, то-јест „два начела“, — и тиме би истина једнобожија била нарушена... Другим речима, „беше, када Њега не беше“, — када не беше Сина Божијег. Није Га било, па је постао, — дошао је у битије, изникао је. А то значи да је Син „из не-суштних“ *Екс Ук онтон*. Он је „твар“, „створење“, то-јест биће које је настало. И зато има „промену“ природу, као и све остало што је настало. Божанска слава је Њему додељена споља, — „по благодати“. Уосталом, — по Божијем Предведенију (Предзнању) будућности — то Му је било дано одмах и унапред...

Такво је било у општим цртама учење Арија, колико ми можемо знати на основу сачуваних фрагмената из његових списа, као и по сведочењу његових савременика. Оно је у суштини порицало Тројициност Божанских Личности. Код Арија Тројициност је нешто надовезано, нешто што је касније настало. Она је поникла у времену, подељена је „временским размацама“ (диастима), јер Божанске Личности (Ипостаси) нису једна другој сличне, него су туђе једна другој и не-са-

вечне, — „бесконечно су несличне међу собом“. То је некаква Тројица у којој се Личности смањују, некакав савез или „удружење“ трију несличних бића (примедба св. Григорија Богослова), савез уједињених „трију личности“. Другим речима, то су три заједничке воље, али „различите по суштини“. Другим речима, то су три бића... Арије је био строги монотеиста, нека врста јудаиста у богословљу. За њега Тројица није један једини Бог. Постоји један једини Бог, али то је само — Отац. Син и Дух су виша и првобитна створења, посредници у стварању света. У овом Арије, стварно, иде стопама Павла Самосатског, и уопште понавља учење заблуделих монархијана-динамиста. Али он је још много ближи Филону Јеврејину. И лако се разуме зашто су расуђивања Арија изазвала добар одјек међу александријцима, међу оригенистима. Одмах може се осетити колико је цело богословље Арија повезано са проблемом времена и са питањем стварања и постања света. То је било за њега основно питање. Стварање је за њега управо постанак. Створено је оно што је постало, што постоји не само од себе, не по себи, него од другог, — оно није било пре него што је настало. И зато је „рођење за Арија неразличиво од „стварања“, пошто је и једно и друго у знаку постанка. Постанак, међутим, Арије није могао другачије да мисли до у времену. С тим је повезана двосмисленост у његовом појму „начела“. Оно што је настало, то има почетак, има узрок свог бића изван самог себе, и пре самог себе. Али „начело“ има двојаки смисао: најпре, то је основ или извор бића; затим, то је почетак, тренутак времена. За Арија оба ова смисла се поклапају. „Безначелни“ („беспочетни“) или ванвременски за њега значи и онтолошки првобитан. Стога он оспорава „безначелност“ („беспочетност“) или вечност Сина. Јер тиме би се оспорило да је Он „рођен“ и да „има порекло“, — а онда би Логос (Реч) био неки други и независан Бог. Ако је Логос од Оца, онда је Он постао. Иначе Он не би био од Оца. Из светог Предања Арије зна да је Логос (Реч Божија) Бог откривења, најнепосреднији узрок стварања света. Но творевина је променлива, јер постоји у времену. То Арију пружа нови повод да повеже биће Логоса са временом...

Очигледно, Арије се никако није слагао са Оригеном. Ориген је отворено учио о вечности рађања Сина, — и у прилог томе наводио је непроменљивост бића Божијег. Међутим, Ориген је из овог извлачио претеране закључке: њему се чинило да свако настајање противречи Божијој непроменљивости; и зато је он учио и о вечном стварању света, — стварање Богом започетог света у времену њему се чинило немогуће. И за Оригена рођење Сина и стварање света једнако су подпадали под појам настајања. Тако, у име Божије непроменљивости, Ориген у суштини одриче могућност било каквом настајању. Ничему из постојећег он се не усуђује да каже: беше, када тога не беше... Он долази до закључка да је све што постоји вечно, и све је са-вечно Богу. Овим је Ориген веома близак Аристотелу и његовом учењу о вечности света. Свет за Оригена престаје да буде творевина. Овај закључак био је неприхватив за његове следбенике. Но одбацујући закључак, они нису напустили предпоставке Оригена. Управо тако је мислио и Арије. Он оспорава вечност света. Сав жар његовог система је у тврђењу временског карактера свега што је настало, свега што

има „начело“ свог бића у другом. Но из овог излази, да се и Син рађа у времену... Арије се мимоилази са Оригеном у закључивању, али је истомишљеник у предпоставкама... И Оригеновом систему наметала се безизлазна алтернатива: или да се призна вечност света, или да се одбаци вечно рођење Сина... Изићи из овога круга било је могуће једино одбацивањем Оригенових предпоставки... Ето због чега је систем Арија био привлачан за упорне следбенике. Оригена, који су се одрекли учења о вечности света.

У том погледу, утицају Арија највише је подлегло богословље Евсевија Кесаријског. Али ни он се не слаже у свему са Аријем, — он јасно и гласно одбацује основну мисао Арија о „постанку“ Сина „из не-постојећих“... Међутим, он истовремено оспорава „са-безначалност“ („са-беспочетност“) Сина Оцу, — јер као узрок или начело Сина, Отац „предпостоји“, мада и не у времену. Биће Сина за Евсевија у сваком случају везано је са временом. Пре свога стварног рођења Син постоји „у Оцу“, али постоји нерођено, „потенцијално“. И тек потом Он се рађа, као постојећа и самостална Ипостас (Личност), чак и као „друга суштина“ (или „друго суштаство“) упоредо са Оцем, — а рађа се по вољи и из воље Оца. По свом бићу Син је окренут овом свету, и у том смислу Он је „прворођени целе творевине“. Он је творац, демиург, саздатељ свих видивих и невидивих бића, — а ту спада, пре свих, и Дух Утешиатељ. Као биће које је непосредно створио Отац, Син је својствен Оцу. Али као настајући од Оца, Он је мањи Њега, Он је нека „средња“ сила између Оца и света, Син је „други Бог“, а не први. Он је чак „добрио почаст као Божанство“, али то је само „почаст“... Он је ипак само створење Божије, мада „и не као остала створења“... Као Арије, и Евсевије се бави у суштини космолошким, а не богословским проблемом. Он стално говори о „постанку“... Постојање Сина, „по самој својој Ипостаси“, за њега је тесно повезано са постојањем света. И зато, да не би брисао границу између Бога и света, он оштро дели Сина од Оца, — јер „постојање Сина није неопходно за пуноту битија и пуноту божанства Оца“... Постојање Сина за Евсевија везано је са временом због тога што је са временом везано и постојање света. Он разликује постање Сина од стварања света, генесис и демиургија, но није могао да се извуче из апорије „постанка“. Та апорија „постанка“ управо је и била главна тема аријских спорова. У извесном смислу аријанство, као и оригенизам, може се назвати јересју о времену. Управо у томе је била основна погрешка Аријеве мисли.

4. Аријанство је ставило пред богословско сазнање философски задатак. Стога је на аријанску саблазан Црква одговорила философским појмовима и речима. Већ је св. Александар александријски, изобличавајући Арија, према запису историчара Сократа, „богословисао философски“. И богословисао је пре свега • времену. Св. Александар такође полази од идеје Божанске непроменивости и наглашава потпуну неразделивост Оца и Сина. „Бог је увек, Син је увек; заједно Отац, заједно и Син; Син са-битише са Богом“... Ата и Аеи — таквим одредбама искључена је свака постепеност у Битију Свете Тројице: „Отац не постоји пре Сина ни за најмањи тренутак“. Увек и непрекидно Он је Отац свога Сина. Син се рађа „из самога суштога

Оца“, и Он је зато Његов „тачан лик“, јер Он поседује у потпуности природу Оца и савршено је сличан Њему у свему. Само „нерођеност“, својствена је једино Оцу, као Његово „лично обележје“, она „недостаје Сину“. А пошто је Његово рођење вечно, оно не нарушава са-вечност Сина и Оца. И св. Александар је био оригениста, али он је развијао друге мотиве Оригеновог система. Он се потпуно ослободио космолошког проблема и трудио се да појми и објасни рођење Сина, као унутарњи чин унутар-Божанског живота, а не као тренутак „постанка“. Из његовог богословског исповедања јасно се види колико је од самог почетка суштински значај у борби са аријанством имало питање времена и вечности, јер оно се доводи у тесну везу са учењем о суштеству или суштини Бога. У анатематизмима, доданим уз Никејски символ вере, одбацују се, с једне стране, све временске одредбе („беше, када Га не беше“, „из непостојећих“, променивост, тварност Сина), са друге стране, — постанак „из друге суштине или ипостаси“. Вероватно је Осије Кордовски, послан од Императора у Египат да умири аријанску смуту, по саопштењу Сократа, први ставио на дневни ред „питање о суштини и ипостаси, и учинио га предметом новог надметања“.

5. И Никејски сабор је осудио аријанство у стилу философских одредби. Сав смисао Никејске догматске делатности, „догмат 318 светих отаца“, — сажет је у две речи: *омоусиос* и *ек тис усиас* — („Једносуштни“) и „из суштине“. Употребом ових израза Црква је показала своју власт учитељства. По писању Евсевија Кесаријског, ови изрази били су на Сабору подвргнути „озбиљном истраживању“, — „тим поводом давана су питања и одговори, и смисао тих речи био је брижно испитан“. Могуће је, да је појам „једносуштни“ („истосуштински“) на сабору предложио Осије, који је, како вели св. Атанасије, „изложио веру у Никеји“. Ако је веровати Филосторгију, још на путу за Никеју св. Александар и Осије решили су да изаберу реч „омоусиос“ (једносуштни, истосуштински). На Западу тај појам, или тачније његов латински превод, био је уобичајен. У тројичном богословљу овде су се држали Тертулијана и његове одредбе: *Tres unius substantiae*. На грчки то се морало превести управо кроз реч „омоусиос“. О „једној суштини“ и „о заједници по суштини“ (*communio substantiae ad Patrem*) у Светој Тројици говорио је и Новатијан. Дионисије римски прекорео је Дионисија александријског због неупотребљавања појма „једносуштни“. То, свакако, у Александрији још нису заборавили. То је касније помињао св. Атанасије. „Древни епископи, који су живели пре 130 година, епископ великог Рима и епископ нашег града, писмено су осудили оне који тврде да је Син створење и да није исте суштине са Оцем“. Ових израза нема у Светом Писму, али су они узети из текуће црквене употребе, а никејски оци — наглашава св. Атанасије, — позајмили су их „из древних времена“ од својих предходника „имајући за то сведочанство отаца“... Међутим, латински изрази нису се поклапали са грчким, и *unius substantiae* није спасло Тертулијана од пада у јерес субординатизма. На Истоку реч „омоусиос“ („истосуштински“) била је давно позната, али на њу је пала тамна сенка, чак и жиг саборске осуде. У философској књижевности она се сретала веома ретко. Може се наћи мало цитата. Аристотел је

говорио о једносуштију свих звезда. Порфирије је разматрао питање: да ли су душе животиња једносуштне са нашим. Код Порфирија „једносуштије“ означава, с једне стране, — „из једнога материјала“, а са друге стране, — „једног рода“. У том смислу ту реч је употребио и Плотин. У језик религије овај израз први су увели гностици, валентинијани, да би означили јединство и истоветност међу еонима. Они су наглашавали да се у границама једне „природе“ рађа увек „једносуштно“ (истосуштно) биће... У црквени језик тај израз је ушао, вероватно, пре свега кроз превод гностичких текстова, а у гностичкој употреби та реч је имала еманацијски призвук. Овим се објашњава одречан или, у сваком случају, уздржан однос Оригена према изразима: „из суштине Оца“ или „једносуштан“. Њему се чинило да они имају сувише груби и материјални смисао, да они наводе на мисао о некаквом делењу и дробљењу у битију Божјем, — „слично оном како се то представља код бременитих“. За Оригеном избегава ту реч и Дионисије александријски, — вероватно из истих разлога. Касније су омиусијани наглашавали да „једносуштије“ („истосуштије“) означава вештаствене (материјалне) везе, непрекидност материје; зато, као и Ориген, они су сматрали да је овај израз незгодан у богословљу. Није јасно на основу чега је употреба речи „једносуштни“ била осуђена и одбачена на Антиохијском сабору 269. године, који је сазван против Павла Самосатског. Св. Атанасије и Иларије Пиктавијски не слажу се у објашњењу тог факта. По свој прилици, у праву је св. Иларије, — да је разлог антиохијске забране био у томе што је Павле Самосатски дао том изразу модалистичку боју у схватању Тројице, тврдећи да је божанству својствена строга јединичност, а разликовање Трију Личности само је номинално: *quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum esse Patrum et Filium praedicabat*. Другим речима, — код Павла Самосатског „једносуштије“ је означавало модалистичку сливеност Божанства. Тако су објашњавали антиохијску анатему и омиусијани; св. Иларије је само поновио њихово објашњење...

Уопште узев, реч „једносуштни“ имала је различита значења, и из историје догматских спорова IV. века знамо какве је све неспоразуме она изазвала. Тим поводом веома је карактеристично писмо Аполлинарију Лаодикијском приписивано перу св. Василија Великог. Чак ако то писмо и није Василијево, оно, у сваком случају, припада његовом добу и тачно одражава тадање стање умова. Аутор испитује значење израза *омоусиос*. Да ли „једносуштије“ означава неки „општи род“, под који подпада и Отац и Син, као његови „видови“, или оно означава јединство предпостојећег „телесног“ субстрата, из којег једнако настају Отац и Син, кроз одвајање? У својој књизи о саборима св. Иларије Пиктавијски, бранећи Никејску веру, ограђује се и допушта да реч „омоусиос“ може имати и да је у прошлости имала „лоше значење“. И он указује на три случаја или три начина лажног и неблагочестивог поимања „једносуштија“. Прво, „једносуштије“ може бити схваћено у смислу монархијанског искључивог једнобожија, према којем се Отац и Син разликују само по имену, као стања једне исте Личности. Друго, „једносуштије“ се може тумачити као „расподела“ једне исте божанске суштине између Оца и Сина, који су само

њени „сунаследници“, као две буктиње од једне једине светлости... И треће, — појму „једносуштија“ може се прилепити еманцијски смисао — представа о Сину као делу Очеве субстанције, као „одсечку“ Оца, тако да се једна једина „ствар“ дели и распоређује на двоје и међу двојцом. Треба приметити да тога призвука еманатизма није било лишено ни учење Тертулијана о Сину, који је извод и одрезак Оца (*Derivatio* или *Portio*). Требало је оправдати се од свих тих лажних призвука у појму „једносуштија“, па их јасно и разговетно одстранити из богословског језика. Управо на те призвуке су указивали строги Аријанци на Никејском сабору. По њиховом мњењу „називати неког једносуштиним, значи указивати на то да он произлази из другог било кроз клијање, као биљка из корена, било истеком, као деца из отаца, било кроз деобу, као две или три златне посуде из злата“. Њима се чинило да појам „једносуштија“ има укус са-материјалности... Све ово објашњава зашто су се тадањи богослови уздржано односили према Никејском догмату и његовом словесном изразу. Требало је да он буде тачно протумачен, а то је било могуће само повезивањем и уклапањем у целовити систем вероучења. Тек тада би се открио његов тачан смисао, ограђен од сумњивих тумачења. Због тога је требало најпре разјаснити појам „суштина“, *усиа*. У древној философији тај појам у разним школама стекао је разне призвуке. У платонизму и неоплатонизму „суштина“ означава нешто опште, заједничко. И за стојичаре, такође, појам „суштина“ (латински *substantia*) означава заједнички и безкаквотни субстрат (т.ј. материју) насупрот разликујућим се формама. За Аристотела и његове следбенике, напротив, *усиа* означава пре свега неделиво, индивидуално биће, индивидуалну и јединиту ствар у свој пуности њених непроменливих одредби, — то је проти *усиа*. И тек на другом месту суштина може да значи и општи, заједнички род, који обједињава и обухвата појединачна бића, — по Аристотелу, то је девтера *усиа* (друга суштина). Уосталом, код Аристотела реч „*усиа*“ нема тачно разграниченог значења, она се понекад слива по смислу са појмом битија или „подмета“. Уз то, појам суштине за Аристотела је повезан са појмом постанка и настајања — *генесис*. У IV. веку у широкој употреби та реч „*усиа*“ имала је управо тај уски аристотеловски смисао. У том смислу је не само суштина, него и суштаство, неко биће.

Други појам Никејског вероучења, *ипостасис*, ушао је доста касно у философску употребу, у сваком случају после Аристотела. И дуго се он употребљава у буквалном смислу: „под-стојећи“; али може се приметити и нови призвук: *катх' ипостасин* већ код Аристотела означава „стварно“, за разлику од „привидно“. У Библији Седамдесеторице „ипостас“ има разни смисао, између осталог она значи „основа“ (темељ дома, основа наде), састав итд... Код Филона „ипостас“ углавном означава самосталност и самосвојност. Реч „ипостас“ код светог Павла означава „суштину“ (Јеврејима 1:3 „обличје бића Његова“), — на другим местима у неодређеном смислу: са значењем уверености (2 Кор. 9:4; 11:17; Јевр. 11:1), састава и др. Појам „ипостас“ стиче термилошку јасност најпре у неоплатонизму. Плотин назива „ипостасима“ облике самооткривања Једнога и, можда, као да разликује појмове „*усиа*“ и „ипостас“ на тај начин што „*усиа*“ покрива то

είναι (уопштено битије), а „ипостас“ τί είναι (појединачно биће). У сваком случају Порфирије је доследно спровео ту разлику. Карактеристично је за Плотина да он сматра појам „ипостас“ неприкладним за Прво начело, као, уосталом, и појам „суштина“, јер „Једно је изнад сваке суштине“. Као да за Плотина у појам „ипостас“ улази моменат настајања. Истовремено са Плотиним говорио је о „трима ипостасима“ и Ориген, а после њега и Дионисије александријски. Међутим, појам „ипостас“ био је и даље неразграничен са појмом суштине, — и зато је богословски језик Дионисија александријског узнемирио римске теологе. Уопште узев, може се рећи да су до половине IV. века појмови и термини „суштина“ и „ипостас“ били узајамно-замениви. Блажени Јероним је отворено говорио: „школа световних наука није знала за друго значење речи „ипостас“, до само „суштина“... И у анатематизмима Никејског сабора „суштина“ и „ипостас“ очитледно су истозначни („из друге ипостаси или суштине“). Поистовећивао их је и св. Атанасије. Треба напоменути да је за ова два грчка термина латински језик имао само један, — јер и „усиа“ и „ипостас“ једнако су превођени речју „substantia“.

У Никејској дефиницији вере лебдела је и даље сенка нејасноће. Наглашавањем „једносуштија“ одбрањена је савршена „истоветност суштине“ у Оцу и Сину. Али зар је онда могуће говорити о рађању Сина „из суштине Оца“? Та термилошка тешкоћа је касније била уклоњена, — на Цариградском сабору, приликом довршавања Символа вере, изостављен је израз „из суштине Оца“. На основу списка св. Атанасија може се ипак рећи да у мисли Никејских отаца није било никаквих противречја ни колебања; а изрази „из суштине“ и „једносуштан“ раскривали су за њих једну исту ствар: праисконску и безусловну саприпадност Оца и Сина у истоветности неизменивог заједничког живота. Противстављајући аријанском изразу „из хтења“ или „из воље“ свој одлучни израз „из суштине“, Никејски оци су желели да нагласе иманентни и онтолошки карактер Божанског рађања, као унутарњег, вечног и некако неопходног стања (радије него акта) Божанског живота и битија... „Из суштине“ значило је за њих „суштински“ или „у суштини“, а то је искључивало пре свега сваку везу Синовог рођења са вољом или саветовањем. Рођење и „Биће из суштине“ у Никејском појимању се поклапају и стоје насупрот аријанском пару појмова: створење и Биће (које је настало) по хтењу или вољи Бога. Недореченост Никејске формуле осећала се у другом: није постојао јасан термин за означавање Трију Личности у јединству Божанства. И зато су јединство и неразделивост Божанског битија били оштрије и одређеније изражени, него Тројичност и разлика између Трију Божанских Личности. Говорило се: једна (Божанска) суштина и Три, — само број без именице...

6. Око Никејског вероопредељења ускоро после Сабора распламсао се жестоки спор између богослова. Са историјско-догматске стране не заслужују посебну пажњу они политички, друштвени и лични мотиви, који су ослужењавали овај спор, дајући му прекомерну оштрину и страсност. За спор је било довољно и чисто богословских разлога. Многе је збунио Никејски начин изражавања, — необичан и, чинило се, нетачан. У односу на тадањи говор образовних, Никејска

формула, изгледало је, није довољно снажно и јасно изражавала ипостасне одлике и особине Сина-Логоса. На то се прилепила и саблазан Маркелијанства, према којем су се Никејци, па и сам Атанасије, односили са претераном благошћу. Гледајући са догматске стране састав тако-зване „антиникејске опозиције“ био је шарен. Количински у њој су преовладале конзервативни епископи Истока, који су се уздржавали од Никејског начина изражавања у име ранијих, уобичајених израза црквеног предања. Поред тога они су се ујединили из бојазни од савелијанске јереси. Најактивнији у тој групи били су „Евсевијевци“, како их је називао св. Атанасије, — они су се упорно држали Оригена и његовог субординатизма, и свесно су одбацивали Никејски језик и Никејску веру. Њима су били блиски већ прави, али притајени, јеретици.

По причању историчара Сократа, ставивши реч „једносуштни“ у центар својих разговара и истраживања, епископи су изазвали међусобни рат, и тај рат „ни у чему се није разликовао од битке у мраку, јер ни једна ни друга страна није знала зашто се туку“. Једни су се клонили речи „једносуштни“ сматрајући да присталице те речи васкрсавају јерес Савелија, и зато су их називали богохулницима, јер им се чинило да они поричу Сина Божјег као посебну Божанску Личност. Други епископи — који су бранили Никејско једносуштије — подозревали су да њихови противници васкрсавају многобожије, и гнушавали су се на њих као на обновитеље паганства. Страхујући од тобожњег повампиреног савелијанства конзервативни антиникејци су постајали до безбрижности неопрезни према аријанцима. Опраћујући се од њих уопштеним и недовољно јасним анатематизмима, они су се упињали да новим одредбама замене „никејску веру“. Отуда је настао читав „лабиринт верских дефиниција“, по речима историчара Сократа. Нема потребе да улазимо у подробност тих спорова око дефиниција вере. Довољно је да нагласимо главне мотиве. Прво, у свима дефиницијама из тога доба пада у очи намерно избегавање никејске терминологије. Друго, главни задатак је био да се разради учење о разлици и раздељености Божанских Ипостаси. Већ у другој антиохијској формули (341 године) може се наћи израз: Три Ипостаси, чему је као противтежа стављен веома слаб израз: „једно Божанство по сагласности“.

На крају крајева, после дуге и мутне борбе, замршене насиљем царева, као и лукавством, дволичењем, издајом, постало је јасно да ниједан символ вере, сем Никејског, није у стању да моћно изрази и заштити православну веру. У томе смислу св. Атанасије је назвао Никејски символ „забележена истина“. Он је далековидо прозreo у будућност, да овај раздор и немир неће престати све док „антиникејци“ не дођу себи и не кажу: „Уставши, пођимо ка оцима својим и рецимо им „анатемисхемо Аријеву јерес и признајемо сабор Никејски“... Св. Атанасије јасно је сагледао опасност у богословском противљењу Никејским изразима. У околностима аријанских омамних саблазнивања то противљење је под видом борбе против савелијанства уздрмало основе православља. Стари и старомодни богословски системи показали су се двосмислени. Нови непоколебиви систем могао је бити саграђен само на никејском темељу, то-јест једино ис-

ходећи из појма „једносущија“ на основу којег је требало преуредити и ускладити сав логички састав богословља. И пре свега требало је разрадити Никејску веру, указати на њене предпоставке и закључке — у том се и састојала богословска делатност св. Атанасија. То што он није стигао да доврши урадили су велики Кападокијци, и то је опет било везано са стварањем нових термина. Разликовање појма „суштине“ од појма „ипостаси“, као и тачно дефинисање ипостасних признака и својстава дали су систему тројичног богословља његову завршеност и гилкост.

7. Средином шездесетих година IV века неопрезна и несмотрена борба против никејског начина употребе теолошких речи припремила је спољну победу и рецидив крајњег аријанства. Спољни знак те победе била је тако-звана *Друга Сирмијска формула* (357), — „ботохулење Осија и Потамија“, по речима св. Иларија. То је био насилнички и дрски покушај да се то теолошко питање скине са дневног реда и прогласи да је оно решено. Сав притисак ове „аријанске подмуклости“, смишљене не из неких догматских побуда, него тактиком прилатођења, састојао се у забрани Никејских израза, као туђих Светом Писму, „неразумивих народу“ и уопште недостижних за меру човековог ума и разумења. Католичанско учење Цркве своди се овде на исповедање „две Божанске Личности“ (но не и два Бога), при чему је Отац већи по части, достојанству, Божанству и самом имену Оца, а Син је подчињен Њему са свим оним што Му је Отац подчинио.

Међутим, овај покушај прећуткивања спорног питања остао је бесплодан. Борба се опет разбуктала са новом оштрином. У току 356 године почео је у Александрији да проповеда „аномијство“ („несличност“ Оцу Сина) Аетије, који је успео да образује овде кружок својих ученика. Ускоро је он прешао у Антиохију. Његово тумачење је имало огромни успех, који је још повећао његов ученик Евномије. Аетије, по речима Созомена, је био вешт у техници умозакључивања и искусан у надмудривању“. Свети Епифаније каже о њему: „Он је могао од јутра до вечера да се бави књигама, напрежући се да измисли дефиницију о Богу помоћу геометрије и фигура“. У његовом поступку догматика се претварала у игру и дијалектику појмова, па се још и хвалисао да „он зна Бога боље него самога себе“. Евномије је додао његовој дијалектици логичку строгост и довршеност. Евномије полази од појма о Оцу као „бесконечно једином Богу“, „који се из једне суштине не преображава у три ипостаси“ и „који нема заједничара у Божанству“. У Евномијевој дефиницији Бога главни и „суштински“ признак је Његова нерођеност (*АГЕННЕСИА*), и зато је суштина Бога непреносива ни на кога. Зато је немогуће „једносуштно“ рађање Сина, рађање „из суштине“ Оца, јер би то значило разделити и нарушити Божију простоту и неизменивост. Из истог разлога немогућа је тројност Божанских ипостаси, која би нарушила јединичност и јединственост Бога. Зато је Син „иносуштан“ и „несличан“ Оцу, јер свако поређење или домагање поредивости Сина са Оцем неспојиво је са уникалношћу Оца који превазилази све. Син је створење и није постојао пре свог настанка. Уосталом, код Евномија појмови „рођење“ и „стварање“ значе исто. У низу створова Син се одликује тиме да је Он саздан Оцем *непосредно*, док су сва

остала бића (укључујући и Светога Духа) саздана већ посредно кроз Сина. Према томе Син је сличан Оцу „превасходном сличношћу“, као што савршено дело носи на себи отисак уметника, Он је слика и печат Сведржитељеве енергије или воље...

Пред наступом овог обновљеног најдоследнијег аријанства одмах се показала сва немоћ расклиматаних формула којима су се служили противници „никејске вере“. Међу антиникејцима који су у души остали православни настала је узбуна. Отпор аријанству најпре се оваплотио у покрету тако-званих „омиусијана“, окупљеном око Василија Анкирског.

Омиусијанско учење било је први пут изражено на Анкирском сабору 358. године. Оци тог Анкирског сабора су изјавили да „желе што је могуће тачније да изложе веру католичанске Цркве“, али ће истовремено у то излагање унети „нешто своје“. То нешто ново или своје своди се на појам СРОДНОСТИ или јединства по СРОДНОСТИ између Јединородног Сина и Оца (ГНИСИА). Тиме се, у ствари, прихватало донекле разводњено једносуштије. На тај начин, пажња анкирских отаца обраћа се не на наглашавање раздвојености и разлике, него на откривање заједнице и јединства у Тројици. Наглашавајући тајанственост Синовства, Василије Анкирски (он је, и вероватно, сам саставио „Посланицу“ Анкирског сабора) разликује „рађајућу енергију“ Оца од Његове „творачке енергије“. У рађању Сина пројављује се не само воља и власт Оца, него и Његова „суштина“. У рађању испољава се сличност по суштини, — јер уопште бити отац значи бити отац једног бића „сличне суштине“. Са друге стране, Василије Анкирски настоји да заснује „ипостасност“, то-јест самостално битисање Божанских Личности. О Сину морамо мислити као о „самосталној ипостаси“, подвлачи он, као о „другачијем од Оца“. Речју „ипостас“, додаваној уз реч „лице“ (просопон), омиусијански богослови, према њиховом каснијем објашњењу, хтели су да изразе „самостална и стварно постојећа својства“ Оца, Сина и Духа, избегавајући тиме Савелијански модализам. Без потпуне јасности овде се указује на разлику између појма „суштине“ и појма „ипостаси“, — „ипостас“ се схвата као „суштина“ гледана са стране њене самосвојности. „Самосвојност“ Друге Божанске Личности састоји се у Синовству, у рођености од Оца. Јединство Божанских Личности означава се овде општим појмом „Духа“. Узевши у целом, ова богословска схема потпуно искључује аријански начин мишљења, мада су омиусијани ослабили њен домашај анатематизмом против „једносуштија“, схваћеног, уосталом, у смислу истовестности Оца и Сина. У сваком случају, аномији и њихови истомишљеници са огорчењем су устали против овог омиусијанског вероизложења (III Сирмијске формуле 358. године). Под притиском и насиљем омиусијани су били приморани да замене свој израз „подобосуштни“ (омиусиос) „сличан по суштини“, двосмисленим изразом „сличан у свему“ („омиос ката панта“), мада се приликом подписивања тако-зване „датироване вере“ Василије Анкирски опрадио од смисла који се даје изразу „сличан у свему“, додавши „не само хтењем, него и ипостасју и битијем“ — па је дописао још и анатему на све оне који би ограничавали сличност на само „нешто једно“. Сама та „датирована вера“ (IV Сирмиј-

ска формула 359. године) понављала је ранија изложења, али је у њој додата посебна забрана да се у вези са Богом употребљава појам „Суштине“, кога нема у Светом Писму и који изазива саблазан у народу. На Цариградском сабору 361. године у новом вероизложењу изостављено је објашњење ката панта и само рођење Сина је оглашено за недоступно разумевању. Поново је забрањен термин УСИА, као и термин ИПОСТАСИС. На тај начин, самим својим противљењем омиусијанцима неправославне групе су сведочиле о православном усмерењу омиусијанских формула. И заштитници Никејске вере давали су им исту оцену. Због борбе са аријанством у Галији, прогнани на Исток епископ пиктавијски Иларије видео је у покрету омиусијанском и у Анкирском сабору појаву светлости и зрак наде, јер по његовом тумачењу „подобосуштије“ („сличност по суштини“) значи исто што и Никејско „једносуштије“ — јединство рода, а не савелијанско јединство личности. И сам свети Атанасије у свом напису „о саборима“ признаје да „са људима као што је Василије (анкирски) не треба се односити као са непријатељима, него их треба сматрати за браћу, која се разликују од нас само употребом једне речи, а углавном мисле као и ми“. Јер „подобосуштије“ (ОМИУСИА), појам који је сам по себи расплут и недовољан, али ако му се дода да је рођење Сина „из саме суштине“ Оца, онда је то истозначно са „једносуштијем“ Никејског сабора. Термин „сличан у свему“ сретао се већ код св. Александра александријског, и на „сличност“ („подобје“) указивао је и сам св. Атанасије кад је објашњавао „једносуштије“. Овоме није сметала филолошка нескладност термина „омиусиос“ („сличан по суштини“), пошто је још Аристотел указивао да се „сличност“ („подобје“) односи на „каквоте“ или својства разних предмета, а не на њихову „суштину“. Ако постоји јединство по суштини онда треба говорити о истоветности, а не о сличности. На то је указивао и св. Атанасије. Но по смислу, уз прикладна објашњења, „подобосуштије“ стоји према „једносуштију“ као што стоји признање „једнаке“ суштине према признању „једне“ суштине у Тројици — а у првом случају донекле је јаче наглашен моменат разликовања употребљених величина. На Александријском сабору 362. године, где је председавао св. Атанасије, поново је преиспитан смисао појмова УСИА (суштина) и ИПОСТАСИС (Личност). После напорног разматрања уважено је да православну истину исповедају и они који говоре о „једној ипостаси“ у смислу „једне суштине“ и „истоветности природе“ у Тројици, као и они који говоре о „Трима ипостасима“ али и о „једном начелу“, желећи тиме да изразе своје знање о Тројици, која постоји „не само по називу, него истински битише и пребива“... После Александријског сабора изрази „једносуштни“ и чак и „из суштине Оца“ улазе у богослужбену употребу по многим црквама Истока (у Лаодикији, Антиохији, Кападокији и др.). Истовремено разбистрава се разлика између појмова и термина УСИА и ИПОСТАСИС као између општег и посебног. У заснивању и разради те нове употребе ових речи састоји се историјско-догматски рад и подвиг великих Кападокијаца, „њих тројице, који славише Тројицу“. Од тада улази у општецрквену употребу формула: *једна суштина и три Ипостаси*, — МИА УСИА, ТРЕИС ИПОСТАСЕИС. Али неочекивано је требало много времена и труда да се Западу докаже пра-

вилност употребе овакве дефиниције, и да се она поклапа са древном западном формулом: TRES PERSONAE. Свети Григорије Богослов је говорио да „западњаци, због сиромаштва свог језика и због недостатка терминологије, нису у стању да разликују суштину и ипостас“, означавајући на латинском и једно и друго термином: SUBSTANTIA. У формули „Три Ипостаси“ западњаци су зазирали од тритеизма, наиме, бојећи се у тој источној дефиницији од три суштине или три бога. Са друге стране, за источне богослове, а нарочито за св. Василија Великот, израз „три лица“ (триа просопа, трес персоне) — и на грчком и на латинском — задржао је опасну двосмисленост. Антички свет није знао тајну личносног бића. А у древним језицима није ни постојала реч којом би се тачно означила личност. Грчки појам „*προσωπον*“ означавао је пре „личину“ (маску) него личност, а поред тога на њега је пала сенка савелијанске привидности. Зато је св. Василије Велики сматрао да је недовољно и опасно говорити о Светој Тројици као „Три Лица“, него треба рећи „Три Ипостаси“, пошто је оно прво за њега звучало сувише бледо. То исто треба рећи и за латинску реч PERSONA. Седамдесетих година IV-ог века Антиохијци су зазирали од вере блаженог Јеронима зато што није хтео да исповеда „Три Ипостаси“, а он, са своје стране, плашио се те новотарије о „Три субстанције“, стављајући томе насупрот своје вероисповедање: једна субстанција и три персоне (три лица). Тек пошто је св. Григорије Богослов у својим делима објаснио да су појмови Ипостас и Лице (Персона) истоветни, тек после Другог Васеленског сабора, усаглашен је богословски речник Истока и Запада. Али већ у V-ом веку блажени Августин окреће леђа богословљу Кападокијаца и тражи друге путеве.

8. По свом унутарњем смислу богословски покрети IV-ог века имали су *христолошки* карактер. Живим средиштем црквене мисли био је двоједини лик Христа, као Богочовека, као Логоса Ваплоћеног. Раскривање једносуштија Сина-Логоса са Оцем значило је прихватање пуноте Божанства у Христу и то је било тесно повезано са прихватањем Ваплоћења, као основног момента у искупитељском делу Христа. Та међусобна повезаност и хармонија међу догматским истинама појавила се потпуно и јасно већ у богословском систему светог Атанасија. Порицање „једносуштија“ повлачи за собом порицање стварности Искупљења, порицање сјединења и општења творевине са Богом. Са исте православне тачке гледишта просуђује се и одбацује „духоборство“, које је поникло из истог аријанског корена. „Духоборство“ је омаловажење или порицање једносуштија Духа са Оцем, односно, то је порицање потпуне и савршене Божанствености Духа Светога, а пошто је Дух извор и сила освећења и обожења творевине, онда, ако Он није савршени Бог, узалудно и недовољно би било освећење од Њега даровано...

Учење о Светом Духу постаје предмет расправе 50-их година IV-ог века и добија тачну дефиницију већ у делима св. Атанасија, затим у одлукама Александријског сабора 362. године, и коначно у списима светих Кападокијаца, нарочито код св. Григорија Богослова...

Раскривање учења о Божанству Слова-Логоса предпостављало је, дакле, јасне судове о смислу Ваплоћења. Али није одмах било постављено питање, нити је дат јасан одговор, о начину сјединења Божанства и човечанства у Христу. Тај одговор је дао Васеленски сабор у Халкидону (451. год.). А требало је још више од два века богословских напора и тумачења, да би се Халкидонски догмат потпуно усвојио. Уосталом, „христолошки“ проблем искрснуо је већ у IV-ом веку, у вези са лажним учењем Аполинарија Лаодикијског.

Од „безбројних“ списа Аполинарија није много сачувано: неколико одломака и цитата у делима писаним против њега, као и неколико Аполинаријевих дела која су спасена благодарећи томе што су подметнута под именом св. Григорија Чудотворца, папе Јулија... У првим годинама своје делатности Аполинарије је ревностно бранио Никејску веру. Но још пре 362. године он је почео да износи своје христолошке погледе, вероватно када је критиковао учење Дидора Тарсијског, који је тада био на челу антиохијске школе. Аполинарије се трудио да објасни услове, који у Ваплоћењу Речи Божије обезбеђују стварно сјединење Божанства и човечанства путем савршеног јединства Христове личности. При томе он није разликовао „природу“ и „ипостас“, па је стога у Христу налазио не само једну личност и Ипостас, него и једну природу „Бог и плот (саркс, Саго) спојише се у једну природу, — сложену и састављену“... Јер јединство личности, по Аполинарију, могуће је само при јединству природе. „Из двојице савршених“, није могуће образовати „савршено јединство“. Ако би се Бог сјединио са савршеним (то-јест потпуним) човеком, који се састоји из духа (ума), душе и тела, онда би се ту имало неразрешиво двојство. Тачније, — ако би Син-Логос усвојио у Себе и ум човечији, који је извор слободе и самоопределења, онда — чинило се Аполинарију — ту не би било стварног сјединења, јер би постојала два средишта и два начела у Христу. И не би био постигнут искупитељски циљ Ваплоћења, пошто не би умро Бог као човек, него само неки човек. Сем тога, ум човечији, са очуваном својом слободом и „самолетењем“, не би могао победити у души заметке преха. То може једино Божански Ум. Зато је Аполинарије порицао потпуност или трочланост човековог бића у Ваплоћеном Слову-Логосу, па је тврдио да човеков ум није био преузет Њиме у сјединењу, него да је место ума заузео Логос, који се сјединио само са душом и телом. На тај начин, по Аполинарију, десило се ваплоћење, али не и УЧОВЕЧЕЊЕ Логоса. Аполинарије је сматрао да се живо тело Христа „слило“ и да је „срасло“ са Логосом, који је постао у њему покретач и извор сваке делатности, а на тај начин Он као да је прешао у нови начин постојања — „у јединство сложене ваплоћене божанске природе“ (*μία φύσις τῷ Θεῷ Λόγῳ σαρκομένη*).

Аполинарије је имао много следбеника. Борба против његовог учења почела је већ на Александријском сабору 362. године. 70-их година IV-ог века појавио се напис „Против Аполинарија“, смештен међу делима св. Атанасија. У то исто време њега оштро осуђује св. Василије Велики. И после низа осуда на помесним саборима, аполинаризам је био одбачен на Другом васеленском сабору. Као про-

тивтежу аполинаризму свети оци IV-ог века (и то највише св. Григорије Нисијски и св. Григорије Богослов) развијали су православно учење о јединству двеју природа у једној ипостаси, о потпуности усвојеног и тиме спасеног човечанског композита у Христу: Христос је један из двеју стварности...

Тиме је била припремљена каснија Халкидонска дефиниција вере. И том приликом наново је покренуто питање тачности појмова: требало је разликовати и одредити појмове: „природа“ (фисис, усия), „лице“ (просопон) и „личност“ (ипостасис), као и достојно објаснити смисао Богочовечанског јединства. У IV-ом веку тај рад је само започет. У Антиохији појавила се крајност, супротност аполинаризму — код Диодора Тарсијског и Теодора Мопсуестијског, у којима су касније препознали зачетнике несторијанства.

9. Кроз богословске спорове развија се и јача верско сазнање. Тако се и апостолско предање вере прима и дознаје као благодатна премудрост, као највише мудрољубје (или философија), — као разум истине и истина разума. Кроз то умодоступно откривање и усвајање искуства вере преображава се и мења се сама стихија мисли. Изграђује се нови низ појмова. И уопште није случајна пажња и упорност коју су древни Оци посветили терминолошким питањима. Они су се трудили да нађу и искују „богодостојне“ речи, које би тачно и крепко изражавале и штитиле истине вере. То није било цепидлачење око речи, око празних речи. Реч је одежда мисли. А појмовна тачност одражава разговетност и јачину мисленог видења и познања. Светоотачко богословље је управо стремило ка разговетности умодоступног исповедања вере, ка учвршћењу живог предања Цркве кроз гипке форме богословског погледа на свет. Тај богословски подухват је био и тежак и буран. У светоотачком богословљу има много образаца и праваца. Али сви они имају заједничку основу, у њиховом јединственом, заједничком доживљају Цркве — „ево тајне Цркве, ево предање отаца“...

(Из књиге: *Восточные Отцы IV-го века*. Париз 1931. Стр. 7—25)
Превео са руског Еп. Данило.