Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis 3-2006, 61-79

УДК 13:27-144/.894

Владимир Цветковић
Филозофски факултет, Ниш
Центар за црквене студије, Ниш - Србија

БОГ И ВРЕМЕ У *АПОЛОГИЈИ* ЕВНОМИЈА АНОМЕЈЦА

***Апстракт**: Рад има за циљ да представи основе Евномијевог учења изложеног у његовом делу Апологија или Liber Apologeticus, са посебним освртом на проблем односа Бога и времена. У првом делу рада Евномијево учење ће бити представљено на основу његове три карактеристике, и то: именовање Божије суштине као нерођеност, хијерархије бића која води од Бога, преко нерођеног до Светог Духа, и логичког метода који он примењује. У исто време направиће се покушај да се порекне да Евномије основне карактеристике свог учења заснива на античкој филозофској традицији. У другом делу рада истраживаће се веза која постоји између Божијег рађања Сина и времена. Евномијево учење о Богу заснивало се на суштинској разлици између Бога и Сина Божијег на основу појмова нерођеност и рођеност. Поред овога Синовљево рађање је, према Евномију, повлачило и постојање интервала или растојање између Бога и рађања Сина. Тиме су Отац и Син доведени у однос временског следа. Поричући да је Син од вечности са Оцем, као и његово рађање у времену, Евномије га смешта у векове. Евномијева хијерархија бића у односу на временске и безвременске категорије јесте следећа: једино Бог постоји у вечности, док су Син Божији, Свети Дух и остале духовне силе смештене у векове. На крају ове пирамиде налази се чулни свет, чија је одлика промена и у коме се налази време.*

***Кључне речи:** нерођени, јединородни, суштина, дејство, вечност, време, векови, раздаљина, интервал.*

Проблем односа времена и Бога није престао да буде ствар полемике ни после званичних осуда Аријевог учења на Сабору у Никеји и на низу сабора који су уследили после Никеје. Аријанство се од учења александријског презвитера развило у покрет који је имао и политичких аспирација. Од Константиновог времена па на даље проблем аријанства постао је део империјалне политике, која се често опредељивала за ово учење, користећи га као маску да реши одређене политичке проблеме у своју корист. Црквена политика ништа се мање није разликовала од државне. Често су се и епископи и клир опредељивали за подршку овог учења када је однос политичких снага превагнуо на ту страну. Најпознатије Аријеве присталице још у раној фази били су његови савременици Јевсевије Никомидијски, Јевсевије Кесаријски и Астерије. Док су се прва двојица више бавила „дворском политиком“, Астерије је за собом оставио неколико дела, од којих је најпознатија одбрана Арија *Синтагматион* (Συνταγμάτιον), која се често налазила на мети критика Светог Атанасија.

Аријево учење имало је и своје наследнике, који често нису заступали хомогене ставове, већ су се доста разликовали међу собом. Може се генерално

направити разлика између оних следбеника Аријевог учења који нису прихватили никејску формулу ὁμοούσιος, оставши тиме верни своме учитељу, и оних који су ову формулу у одређеним фазама полемике прихватали, обавезани саборским одлукама, али су остајали на становишту које однос између Оца и Сина није описивао овим термином. Док се прва група, позната као аномејци или неоаријанци[1] задржала на основним претпоставкама учења Арија и Јевсевија Никомидијског и даље инсистирајући на изразу ἀγεννησία као најважнијој карактеристици Божијег бића, дотле је друга група, без великог интересовања за филозофску потку проблема, ишла у правцу избегавања било каквог одређења односа Оца и Сина у терминима οὐσία. За њих би се могло рећи да су следбеници Јевсевије Кесаријски коју је највише заступао ову линију решавања проблема[2]. Пошто је ова група аријанаца или семиаријанаца представљала више политички покрет него филозофско учење, ми ћемо наше интересовање усмерити према првој групи, са којима ће Свети Кападокијци доћи у сукоб.

Аномејци или неоаријанци јесте група присталица Аријевог учења предвођена пре свих Аетијем и Евномијем. Назив аномејци добили су по грчкој речи ἀνόμοιος, која значи неједнакост, односно различитост, и којом се у оквиру њихових учења описује однос Оца и Сина, односно указује на различитост њихових природа. Израз аномејци користили су Свети Василије и Свети Григорије Ниски да би именовали припаднике овог учења. Други назив неоаријанци уведен је од стране Копечека у његовој дисертацији[3] и имао је за циљ да превазиђе недоследност назива аномејци, јер су заговорници овог учења често тврдили да они не уче да је Син ἀνόμοιος Оцу, већ да је исти на основу воље, али не и на основу суштине[4]. У сваком случају, под овим су називом пре свих познати Аетије и његов ученик Евномије. Предмет нашег интересовања овде ће бити пре свега Евномијево учење, зато што су са њим највише полемисали Свети Василије Велики и његов млађи брат Свети Григорије, док ћемо се његовог учитеља Аетија дотаћи у мери у којој је то потребно да бисмо сагледали какав су став по питању времена имали ови аутори.

Евномије је најпроминентнији настављач аријанског учења у његовој позној фази. Пореклом је из Кападокије, на шта је био поносан и што је увек истицао у полемикама са Светим Василијем и Светим Григоријем. Отац му је био земљорадник и од њега је стекао прво образовање. Касније се школовао за писара, затим беседника, да би у Антиохији, на крају периода свог школовања, стекао образовање и из теологије. Био је Аетијев ученик током његовог боравка у Александрији, негде око 355. године. Епископ Евдокије Антиохијски га је, по његовом повратку у Антиохију 358. године, рукоположио за ђакона. Пар година касније исти епископ предложио је

---

1 О историји аријанског учења видети у обимној студији R.P.C Hanson-a., *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clarc, Edinburgh, 1988. О позној фази аријанства видети у дисертацији T. Kopeceka, *A History of Neo-Arianism*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, MA, 1979.

2 Хансон ће настанак овог учења или боље рећи покрета везати за 357. годину, осносно за II сабор у Сирмијуму, и по његовом мишљењу оно се пре тог датума не може посебно издвојити из корпуса аријанског учења. За ову групу он ће користити назив хомејци (Homoian Arians) насупрот називу аномејци, под којим је позната друга група. Овај назив долази од грчке речи ὅμοιος, и њоме жели да се укаже на истост Оца и Сина, што се, у одређеној мери, може означити као обележје овог учења. Више о томе у његовој *The Search for the Christian Doctrine of God*, стр. 557-597.

3 Kopecek T., *A History of Neo-Arianism*.

4 Hanson, R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, стр. 598-636.

да буде рукоположен за епископа града Кизика, што је и било прихваћено. Евномије ће на епископској столици остати све до тренутка свог опозива. Њега ће опозвати сабор који је, на захтев самог цара, сазван од стране истог епископа Евдокија, али сада Цариградског, због оптужбе да је заступао аномејско учење. Порекавши то пред самим Евдокијем у Цариграду, са Евномија бива скинута оптужба, али се он не враћа на своју катедру у Кизик због непријатељског односа своје паствe, већ одлази у родно село Дакору у Кападокији, где и завршава свој животни пут. Код Созомена и Теодорита могу се наћи и други подаци о њему, али ово је довољно да створимо општу слику о његовом животу. Евномије је био сигурно један од најконтроверзнијих аутора свог времена. О овоме сведочи податак да су скоро сви значајни аутори тог времена побијали његово учење, и то: Аполинарије, Свети Василије Велики, Дидим Слепи, Диодор Тарски, Свети Григорије Ниски, Теодор Мопсуестијски, Теодорит Кирски[5]. У модерној науци сматра се како једним од најдубљих и најсуптилнијих теолога који је наставио Аријево учење, тако и највећим дијалектичарем аријанске партије.[6]

Од Евномијевог опуса мало је остало и то мало се, у највећој мери, може реконструисати на основу полемичких дела Светих Василија и Григорија уперених против њега. У последњим годинама IV века, наредбом цара Аркадија, а на основу извештаја о јеретичком деловању у царству новоуспостављеног Патријарха Цариградског Светог Јована Златоустог, већи део Евномијевог опуса је уништен[7].

На основу сведочанства Кападокијаца, Евномије је између осталог за собом оставио неколико догматских дела писаних у полемичком духу. Прво од његових дела које је у потпуности реконструисано познато нам је под насловом *Апологија* или *Liber Apologeticus.* Ово дело у великој мери може да се реконструише[8] на основу Св. Василијевог дела насловљеног *Против Евномија (Adversus Eunomius).* Остатак нама познатог Евномијевог опуса заправо представља одбрану његових ставова од напада који су уследили од стране Светог Василија, и састоји се од друге апологије или *Апологије апологије (Apologia Apologiae)* и његовог *Исповедања вере.* У овим делима Евномије одговара Светом Василију на оптужбе и побијање изнетом у делу *Против Евномија.* Ова дела позната су нам на основу списа Светог Григорија *Против Евномија (Contra Eunomium).* Свети Григорије после смрти свог брата Светог Василија наставља полемику са Евномијем пишући неколико књига уперених против Евномијеве друге апологије, као и књигу уперену против Евномијевог *Исповедања вере*.

У овом раду бавићемо се превасходно Евномијевом првом *Апологијом*, на основу које је Свети Василије и сачинио своје полемичке списе усмерене против Евномија. Посебну пажњу посветићемо проблему времена. Утисак који може да створи летимично читање *Апологије* јесте да проблем времена, или боље речено проблем Бога израженог темпоралним категоријама, није више карактеристика аријанског учења, и да више нема спорења по том питању. Евномије не употребљава

---

5 Види R. P. Vaggione, увод у Eunomius, *The Extant Works*, Clarendon Press, Oxford, 1987, стр. 13.

6 Види Anastos, M. V, 'Basil's *Κατὰ Εὐνομιου*, A Critical Analysis' у Fedwick, P. J., *Basil of Caeserea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundred Anniversary Symposium*, vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, стр. 67-136, посебно стр. 72.

7 Cod. Theodo. xvi. 5, 34. (Mommsen i, pars post., стр. 866)

8 Потпуну реконструкцију прве Апологије, као и превод на енглески од стране R. P. Vaggione-а видети у Eunomius, *The Extant Works*.

фразе попут оне „беше када не беше“ (ἦν πότε οὐκ ἦν), која је представљала угаони камен раног аријанског учења, и један од повода да се ово учење нађе на удару критике православне стране. Међутим, погледајмо прво целокупни мисаони оквир Евномијевог учења изнет у првој *Апологији* да бисмо могли да имамо представу о месту које питање времена заузима у овом систему.

Кардинал Данијелу[9] представиће Евномијево учење на основу три карактеристике. Прва је мистична теорија имена као нечега што је Богом дато, Тројична теологија или тријадологија заснована на хијерархији која води од јединства ка мноштву, и склоност ка примени рационалног или логичког метода у теологији. Све ове три одлике Евномијевог учења ће, према Данијелу, имати своје порекло у античкој филозофској традицији, и то: прва у теорији имена изложеној у Платоновом *Кратилу*, друга у новоплатонистичким хијерархијским системима и трећа у аристотеловској логици. Иако се ово Данијелуово становиште нашло на мети критика и у великој мери доведено у питање[10], чињеница је да се Евномијево учење мање-више одликује трима наведеним карактеристикама, али је тешко доказати да његово учење има порекло у грчкој филозофској традицији.

Почнимо анализу Евномијеве *Апологије*, првом карактеристиком која по Данијелуу одликује његово учење, његовом теоријом имена. Иако има основа говорити о теорији имена код Евномија, о њој тешко да се може говорити на основу Евномијеве прве *Апологије*. Учење по коме су имена дар Божији резултат је полемике које Евномије води са Светим Василијем и може се наћи у другој Евномијевој *Апологији*. У сваком случају, у првој *Апологији* могу се наћи њени зачеци. Зашто се теорија имена, рекло би се једно бенигно питање, нашла у средишту теолошке дебате? Евномије је питање имена сагледавао у контексту именовања Бога. Проблем именовања Бога није било ништа ново, већ је као такав дубоко био укорењен у јудаистичкој традицији из које је и доспео у хришћанство[11]. Поред разних имена која се могу приписати Богу на основу његових дејстава, по Евномију би морало да постоји и једно име које би описало суштину његовог бића. То име требало би да означи природу именованог и не би требало да буде заједничко, односно да покрива и класу предмета. Евномије ће поћи од тврдње из свог исповедања вере,[12] по којој је Бог један, и да у биће није дошао ни својим деловањем ни деловањем неког другог.

---

9 Danielou, J., ‘Eunome l’Arien et l’exégèse platonicienne du Cratyle’, *REG* 69 (1956), стр. 412-32.

10 Види Wickham, L. R., ‘The Syntagmation of Aetius the Anomoean’, *JThS* 19 (1968), стр. 532-569, и Rist, J. M., ‘Basil’s “Neoplatonism”’ Fedwick, P. J., *Basil of Caeserea: Christian, Humanist, Ascetic*, vol. 1, стр. 137-220, посебно стр. 185-8.

11 Становиште по коме Бог нема име развијено је у намери да се очува Божија трансценденција. Јустин Философ ће учити да је немогуће именовати неизрецивог Бога и да имена ка што су Отац, Бог, Творац представљају изуме којима се људи обраћају Богу. Међутим, постоји и разлика између ових назива који се Богу придају (προσρήσεις) и имена (ὄνομα) Бога Оца којима се крштава (видети *I Апологија* 61, 10-11 и *II Апологија* 6, 1-2). Ориген ће исто указати на постојање разлике између назива које придајемо Богу и одговарајућих имена која могу да опишу шта Бог јесте. Прва група представља изразе којима се, по Оригену, служимо у етици, физици или теологији и који могу при лошој логичкој употреби довести до погрешке, док се друга односи на имена која се могу наћи у Светом писму. Ориген посебно подвлачи значај библијског имена „Онај који јесте“ (Видети *Commentarii in Genesim* (fragmenta), PG 12, 89; *Exhortatio ad martyrium* 46; *Commentarii in evangelium Joannis* II, 13, 95).

12 Овде се не ради о његовом касном делу које је познато под овим насловом (ΕΚΤΘΕΣΙΣ, Expositio Fidei), већ о 5. поглављу његове *Апологије* у којој износи тзв. кратки Символ вере, који се разликује од дужег који се налази на крају *Апологије*, у њеној 28. глави.

Пошто је и Творац, онда је морао да претпостоји стварима које је створио. Према томе, Евномије ће закључити да:

„Бог није постојао пре себе, нити је било шта друго постојало пре њега, већ је Он пре свих ствари, из чега следи да је Он нерођен (=нестворен), или пре да је Он нерођена суштина“[13].

У анализи овог Евномијевог пасуса можемо приметити да Евномије и даље користи темпоралне категорије попут пре и после (πρότερον, ὕστερον) да би описао однос Бога и онога чега је Он творац. Но питање темпоралног вокабулара оставићемо за касније. Сада ћемо наше интересовање усмерити ка питању зашто Евномије тврди да је ἀγέννητος оно што Бог јесте, односно да је то суштина његовог бића?

Ово питање заправо повлачи два питања. Прво, како је могуће да се само једним изразом опише Божија суштина, и друго, зашто је баш израз ἀγέννητος тај који у потпуности или у већој мери објашњава суштину Божијег бића?

Евномије сматра да Божије име стварно одражава Божије биће, односно његову суштину. Он своје учење, по коме Бог има име, повезује са местом из Мојсијеве књиге *Изласка* 3, 14, где се Бог представља Мојсију као „Онај који јесте“ (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Евномије ово становиште јасно износи када апелује на семиаријанце да признају да ако се Бог и Син, разликују у именима (ἀγέννητος и γέννημα), морају се разликовати и у суштинама (παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καὶ τὰς οὐσίας)[14]. Учење по коме имена одражавају суштину ствари заступао је Кратил у истоименом Платоновом дијалогу. На везу Платоновог *Кратила* и Евномијевог учења указано је доста рано, међутим, поставља се питање у којој мери је Евномије баштиник платонистичке традиције. Сам Евномије бранио се од напада својих опонената који су тврдили да он хришћански језик замењује језиком филозофије, првенствено заснивајући своје учење о Божијем имену на горенаведеном месту из Мојсијеве књиге *Изласка*. Он се по овом питању разликује од Филона, који је тврдио да је ὁ Ὤν заправо није право име Божије, јер нема имена које се може придати Богу, јер је он изнад сваког именовања[15]. Фундаментална разлика огледа се у чињеници да Филон полази од претпоставке да је Бог изнад сваког људског сазнања, па самим тим и изнад именовања, попут Платонове идеје добра која је ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[16]. Евномије, међутим, стоји на становишту да је Бог „биће“, односно „сушчи“[17], и као такав он мора као и остала бића бити подложан именовању. Који су разлози за овакво Евномијево становиште? Прво, као што смо већ рекли, Евномије своје учење заснива на Светом писму, не би ли својим опонентима избио из руку аргумент да Бога описује филозофским језиком. Овај разлог, међутим, није суштинске природе.

---

13 *Апологија* 7, 9-11: οὐκοῦν εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ, μήτε ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτὸς, ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητονῥ μᾶλλον δὲ αὐτό ἐστιν οὐσία ἀγέννητος.

14 *Апологија* 17, 10-15.

15 *De vita Mosis* 1, 75, 2-4: ... ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ᾽ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.

16 *Држава* 509b 9.

17 Сиј, односно Сушчи словенски је превод јеврејског JXBX, односно Јахве, и грчки: ὁ ὤν, и представља партицип из кога је изведена словенска именица суштина, која је и данас у употреби у модерном српском језику, али без свог корелатива сушчи, зато што се у модерном српском језику одустало од коришћења партиципа. Више о теолошкој поставци имена Божијег видети у Јевтић, Атанасије, Хришћанско схватање личности у историји, у www.verujem.org/teologija/hristorija.htlm.

Оно што је Евномију много важније, а што га и удаљава од Арија, јесте становиште по коме је Бог сазнатљив. Сведочења црквених историчара поклапају се по питању његовог учења о Божијој сазнатљивости. И Сократ Схоластик и Епифаније Кипарски и Теодорит Кирски сагласни су да је Евномије учио да се Бог може спознати у оној мери у којој се може имати и знање о себи[18]. Овако изричита тврдња се, међутим, не може наћи ни код Евномија, ни код Аетија, коме је Епифаније приписује, већ највероватније представља закључак који су црквени историчари извели на основу аномејске основне премисе да је Божија суштина сазнатљива. Евномије ће учити да сазнати Божију суштину значи сазнати да је она изнад сваког узрока и неподложна ниједном закону који је створен[19]. Свако ко се, према Евномију, са „добром намером упусти у процес сазнавања Божије суштине, биће вођен упутствима саме суштине да одбаци свако њено поређење са било чим другим што је страно законитости њене природе“[20]. Слично овоме ће учити и Евномијев учитељ Аетије. По Аетију нерођена суштина неупоредива је по себи, без обзира на то што се на њу указује упоредо са рођеном природом којој је узрок. Међутим, по Аетију, то не указује да је она несазнатљива за нас, већ да је неупоредива и недостижна по себи, зато што је нерођена[21].

Сазнање Божије суштине би према Евномију, а и Аетију, онда значило нешто друго од онога што су им приписивали црквени историчари да је сазнање и разумевање Бога потпуно једнако разумевању сопственог бића. Евномије је желео да покаже неколико ствари. Прво, да је сазнање Божије суштине могуће, јер би у противном подразумевало да је суштина нешто неразложно, јер се разумом не може сазнати. Друго, да је Божија суштина трансцендентна и јединствена. Трећа ствар која се може претпоставити јесте да Евномије одбацује могућност сазнања Бога кроз мистично сједињење са његовом суштином[22].

Шта је Евномије заправо хтео да постигне учењем о могућности сазнања Божије суштине? Да ли се ово његово становиште може протумачити као побољшање претходног аријанског учења? Свака Аријева тврдња изречена о Богу била је подложна критикама баш због његовог становишта по коме је Бог несазнатљив. Православни опоненти приговорили су Арију да ако учи да је Бог несазнатљив, како зна да Син није исте суштине са Оцем, или да рађање Сина није од вечности. Порицањем несазнатљивости Бога Евномије ће не само да обезбеди Аријево учење од напада православне стране већ и да добије оружје које може сада да употреби против оних који су га нападали. Према овоме, ако се заузме становиште

---

18 Сократ Схоластик, *Црквена историја* 4, 7, 13-14; Епифаније, *Панарион* 76, 4, 2; и Теодорит, *Haereticarum fabularum compendium* 4, 3.

19 *Апологија* 20, 1-4.

20 *Апологија* 20, 12-14: ΄Οτι ἡ μὲν ἀνωτέρω βασιλείας καὶ πάντη γενέσεως ἀνεπίδεκτος, τούτοις παιδεύουσα τὴν μετ᾽ εὐνοίας προσιοῦσαν διάνοιαν, ἀπωθεῖν ὡς πορρωτάτω παρακελεύεται νόμῳ φύσεως τὴν πρὸς ἕτερον σύγκρισιν.

21 *Синтагматион* 29: κθ. Εἰ τῇ τοῦ γεννήματος οὐσίᾳ συνεμφαίνεται ὡς αἰτία ἡ ἀγέννητος ὑπόστασις, κατὰ πάσης αἰτίας τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, αὐτοουσία ἐστὶν ἀσύγκριτος, οὐκ ἔξωθεν συνεμφαίνουσα τὸ ἀπρόσιτον, αὐτὴ δὲ ὑπάρχουσα ἀσύγκριτος καὶ ἀπρόσιτος, ἐπειδὴ καὶ ἀγέννητος. Критички текст Аетијевог *Синтагматиона* може се наћи у Wickham, L.R., ‘The Syntagmation of Aetius the Anomoean’, стр. 540-544. Текст је реконструисан на основу *Панариона* Тодорита Кирског и *Дијалога о Св. Тројици* Псеудо-Атанасија (у PG 28. 1173-1201).

22 Више о овоме видети у Wickham, L.R., ‘The Syntagmation of Aetius the Anomoean’, стр. 565-6.

да је тајна Божијег бића несазнатљива, онда се не може са сигурношћу тврдити да је нечије становиште по том питању погрешно. Ако, међутим, насупрот православној страни Евномије тврди да је Божије биће сазнатљиво, онда свака његова тврдња о Богу тиме бива доследна, док на то исто не могу да претендују његови опоненти. Но, да ли је то била Евномијева намера? Пре би се могло рећи да је Евномије, како то професор Wiles[23] тврди, имао нешто друго на уму. Евномијево становиште о сазнатљивости Бога треба пре тумачити као одговор на неразрешену сотириолошку дилему. Питање спасења заснивано је на два приципа. Први прицип јесте да онај који спасава мора бити у потпуности Божанство, јер само Бог може подарити спасење, и други, да у исто време Бог мора имати нешто заједничко са нама да би спасење могло бити делотворно. Очувати ова два начела било је од суштинског значаја, што, додуше, није увек успевало и што је опет водило у различите расправе, које су често делиле Цркву[24]. Евномијево становиште покушало је да помири ова два услова по којима би спасење заиста било могуће. Прво, Евномије је очувао Божију трансценденцију јер само потпуно трансцендентан Бог вредан прослављања, и друго, кроз учење да је сазнатљив, он нам је Бога учинио доступним јер на тај начин ми знамо шта прослављамо. „Мистификација“ Божијег бића од стране Кападокијаца је, према Евномију, доводила у питање други принцип потребан за спасење, а то је да смо сигурни да прослављамо правог спасиоца. Зато ће Евномије и поставити питање православној страни, која је одрицала могућност сазнања Бога, да ли они знају шта прослављају или не[25], на које ће Свети Василије одговорити у Писму 234. Иако се Евномијеви разлози за учење о Божјој сазнатљивости, па самим тим и могућности именовања, не могу наћи у првој *Апологији*, већ се могу извести само на основу целине познатог нам опуса, морали смо да изађемо из нашег првобитно уоквиреног поља истраживања његове прве књиге да бисмо проникли у логику његовог учења. Именовање Бога, као и осталих ствари, јесте тако само наш израз познавања стварности. Не треба мислити да је Евномије сматрао да ће именовање, односно да ће језик моћи у потпуности да опише саму суштину ствари, већ пре да ће објективно именовање гарантовати да је сазнање стварности заиста могуће[26]. Према томе би се код Евномија пре могло говорити о реалној теорији језика, него о мистичној, како то сматра кардинал Данијелу.

Пређимо сада на питање зашто је баш израз ἀγέννητος тај који у потпуности или у већој мери објашњава суштину Божијег бића. Евномије ће писати да када кажемо „нерођени“, ми не желимо да славимо Бога само по имену које одговара људској помисли већ по имену које одговара стварности, одајући му почаст која изнад свега и припада Богу „потврђујући да Он јесте оно што јесте“[27].

---

23 Wiles, Maurice, ‘Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?’ у *The making orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, стр. 157-172, посебно стр. 162-165.

24 Овај проблем није само карактеристичан за аријанску кризу већ ће се и касније јавити у полемиици око броја Христових природа, дејстава и воља и постојаће латентно у византијској Цркви све до времена Светог Григорија Паламе.

25 Евномијево питање засновано је на *Јеванђељу по Јовану* 4, 22, где Христос на питање жене Самарјанке коме Богу треба да се клањају одговара: „Ви се клањате ономе што не знате; а ми се клањамо ономе што знамо; јер је спасење од Јудејаца“.

26 Више о овоме видети у Vaggione, Richard, ‘Aspects of Faith in the Eunomian Controversy’ (необјављена докторска дисертација), Oxford, 1976, стр. 278.

27 *Апологија* 8, 1-3: Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον, κατ᾽ ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην, σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτιννύναι δὲ αὐτῷ τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τῷ Θεῷ τὴν

Израз ἀγέννητος Евномије не примењује на Оца, већ на самог Бога, и то не као једну од низа карактеристика којима се може описивати Божје биће, већ као његову главну одлику.

„Ако није ни проста замисао, нити представља оскудицу, као што је претходно изведено, нити се односи само на део (пошто је без делова), нити постоји нешто унутар њега као засебно (пошто је прост и несложен), нити поред њега (он је један и једини нерођен) онда „нерођен“ мора бити нерођена суштина“[28].

Евномије одбацује могућност да је израз ἀγέννητος пука људска помисао (ἐπίνοια)[29], и да указује на неко лишавање, као и да Син напоредо са Оцем дели једну Божанску суштину, јер би према томе суштина била нешто што није просто, већ се састоји од делова. Именом ἀγέννητος приписаном Богу, Евномије прави јасну разлику Оца у односу на Сина који је рођен и на Светог Духа који происходи. Постулирајући Божанску суштину као нерођену, односно нестворену, Евномије нас упућује на најмање два закључка. Први, да нема поделе Божије суштине приликом рађања, односно да Божија суштина остаје нерођена, и други, да Божија суштина не може имати истовремено карактеристике и нерођености и рођености. Евномије ће по овом питању бити веран следбеник свог учитеља Аетија, који је у свом *Синтагматиону* учио да:

„Ако је Божанство по суштини нерођено, оно што је рођено није рођено раздвајањем суштине, већ је дејством установљено. Не постоји ваљани разлог по коме би суштина могла бити и нерођена и рођена“[30].

Оваквим именовањем Божије суштине Евномије отклања могућност да се Бог као ἀγέννητος покрива класу објеката. Евномијева намера била је да именовањем Бога ἀγέννητος, направи разлику између Оца и Сина, прво на основу имена да би на основу тога увео и разлику у суштинама. На ово упућује место из *Апологије* на коме Евномије тврди да име Син означава суштину Сина, док име Отац представља само дејство онога који рађа (γεννήσαντος ἐνέργειαν), али не и његову суштину[31]. Тако име Отац није име којим би могао да се Бог назове, већ је само један од израза на основу којих је познато Божије дејство, односно његова енергија.

Да ли је израз ἀγέννητος Евномијева терминолошка конструкција или овај појам припада предању у коме Евномије жели да се утврди? Наравно, овај се израз

τοῦ εἶναι ὅ ἐστιν ὁμολογίαν.

28 *Апологија* 8, 14-18: Οὐκοῦν, εἰ μήτε κατ᾽ ἐπίνοιαν, μήτε κατὰ στέρησιν, μήτε ἐν μέρει (ἀμερὴς γὰρ), μήτε ἐν αὐτῷ ὡς ἕτερον (ἁπλοῦς γὰρ), μήτε παρ᾽ αὐτὸν ἕτερον (εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητοσ), αὐτὸ ἂν εἴη οὐσία ἀγέννητος.

29 Евномије овде користи израз ἐπίνοια који се може наћи у претходном предању, и за Филона, Оригена, Арија, Св. Василија и Св. Григорија Ниског представља легитиман израз да се укаже на неизрецивост Божијег бића. Међутим, Аетије и Евномије одустају од овог израза јер по њима примена овог израза чини Бога сложеним бићем (видети Филосторгије, *Црквена историја*, 10, 2-4). Употребу овог израза налазимо у стојичком појмовном вокабулару, као и у Светом писму (Дела Апостолска 8. 22). О историји појма видети у Stead, C., ‘Logic and the Application of Names to God’ у *El’Contra Enomium I’ en ka produccion literaria de Gregogorio de Nisa*, ed. L. Mateo Seco and J. L. Bastero, Pamplona, 1988, стр. 303-320. Израз ἐπίνοια ћемо преводити углавном са помисао, у сагласности са решењем које је предложила Комисија Светог Архијерејског Синода СПЦ при преводу овог израза у Делима Апостолским.

30 *Синтагматион* 5: ε. Εἰ ἀγέννητός ἐστιν ὁ θεὸς τὴν οὐσίαν, οὐκ οὐσίας διαστάσει τὸ γεννηθὲν ἐγεννήθη, ἀλλ' ἐξ οὐσίας ὑποστησάσης αὐτό. τὴν γὰρ αὐτὴν οὐσίαν καὶ γεννητὴν εἶναι καὶ ἀγέννητον οὐδεὶς λόγος εὐσεβὴς ἐπιτρέπει.

31 *Апологија* 24, 20-23.

може наћи код Аетија, и пре тога код Арија. Али ако се вратимо мало уназад видећемо да Ориген, на пример, за суштинску карактеристику Божијег бића узима непромењивост[32]. У скорашњим истраживањима[33] позног аријанизма указано је на *Апостолски устав* као на могући извор за овакво учење. На неколико места се у овим ранохришћанским литургијским текстовима Бог помиње као нерођен или једини нерођен (ἀγέννητος, μόνος ἀγέννητος)[34]. Међутим, највећи број места у којима се Бог помиње као ἀγέννητος, налази се у молитвама за које се сматра да имају јеврејско порекло, односно које су до компилатора дошле из јеврејских писаних и усмених извора, и почеле су да круже хришћанским срединама у Сирији, негде око 300. године после Христа[35]. Ово на неки начин пружа одговор на питање порекла Евномијевог учења о Божијој нерођености. Пошто је Арије, а касније и Аетије и Евномије, своје образовање стекао у Антиохији, готово да нема сумње зашто је о Богу мислио у терминима ἀγεννησία. Ова чињеница потврђује Евномијеву тврдњу да када о Богу говори као о ἀγέννητος, он хришћански језик не замењује филозофским.

Погледајмо сада и остале карактеристике Евномијевог учења. На први поглед може се запазити сличност између Евномијевог хијерархијског система са оним који се може наћи код Плотина. На врху се налази „нерођени“, који пре свих рађа и ствара „јединородног“ (γεννήσαντα καὶ ποιήσαντα πρὸ πάντων μονογενῆ θεὸν), и кроз Сина ствара Светог Духа (μήτε τῷ δι᾽ αὐτοῦ γενομένῳ ἁγίῳ πνεύματι)[36]. Међутим, ова сличност са Плотиновим хијерархијским системом, на коју је указао Данијелу, само је површна, и то се може показати по два основа. Прво: иако Евномије прихвата хијерархију бића, он одбацује Плотиново учење традиционално прихваћено као учење о еманацијама, замењујући га учењем о разлици између суштине и дејства. Поред тога, Евномијева хијерархија заснива се на сложености бића. На врху пирамиде налази се Бог, односно „нерођени“ који је апсолутан, затим иде Син који има однос са Богом, али је јединствен баш на основу свог односа са „нерођеним“. На трећем месту се налази Свети Дух који је још сложенији на основу односа које има и са „нерођеним“ и са Сином, али је у потпуности јединствен. Ван Евномијеве Тројице простире се класа створених бића (γεννητὰ)[37]. Поред тога код Евномија нема трага Плотиновом учењу о окретању (ἐπιστροφὴ). Син и Свети Дух према Евномију су већ кроз рађање, односно стварање добили своја бића и они имају јединствене односе са Богом, и не задобијају свој потпуни идентитет попут Ума, а затим и нижих слојева бића, кроз окретање (ἐπιστρέφειν) према Једном.

Други основ, по коме се сличност између ова два аутора може оповрћи, јесте

---

32 По Оригену „Онај који јесте“ (ὁ ὢν) је ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος (видети *De oratione* 24, 2).
33 Видети Kopecek, T. A., ‘Neo-Arian Religion’, у Gregg, R. C., *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia Patristic Foundation, 1985, стр. 153-5, и Vaggione, R. ‘Aspects of Faith in the Eunomian Controversy’, стр. 116-20.
34 *Constitutiones Apostolorum*, 7, 44, 4; 8, 5, 2; 8, 6, 44; 8, 12, 38; 8, 47, 209; 8, 48, 5.
35 *Constitutiones Apostolorum*, 8, 5,1; 8, 6, 8; 8, 12,6. Више о овоме видети у Fiensy, David A., *Prayers alleged to be Jewish. An Exemination of the Constitutiones Apostoloorum*, Brown Judaic Studies 65, Chico, California, 1985, стр. 90-99. и 234. Треба овде поменути да су још први противници аријанизма основу овог учења видели у јудаизму због порицања да је Исус Христос, односно Син Божији потпуно Божанство.
36 *Апологија* 26, 7-11.
37 О томе видети Wickham, L. R., ‘The Syntagmation of Aetius the Anomoean’, стр. 540. и 558.

на основу разлике са Плотиновим учењем о „двоструком дејству“[38]. Према овој теорији рађање Сина од стране „нерођеног“ требало би да буде његово спољашње дејство, које би се разликовало од унутрашњег дејства везаног за саму суштину[39]. Плотин учи да „оно што припада суштини јесте дејство сваке ствари, док друго дејство произлази из првог, и нужно га следи, али бива различито од саме ствари“[40]. Покушајмо да применимо овај прицип на Евномијево учење. Ако је суштина Божијег бића његова „нерођеност“, то би значило да је то и унутрашње дејство његове суштине. Бог је усмерен само на своју суштину, односно на своју „нерођеност“, као на његово основно и примарно дејство. Рађање Сина би према томе било секундарно или спољашње дејство и представљало би нуспродукт основног дејства његове суштине које представља „нерођеност“. Очигледно је да ово није Евномијево становиште. Прво, Евномије тврди да Јединородни постоји не као резултат суштине, већ као резултат дејства[41]. Разлика између суштине и дејства, по Евномију, јесте у томе што је суштина „беспочетна, проста и бесконачна“, док дејство „није ни беспочетно ни бескрајно“[42]. На овом примеру очигледно је одударање од Плотина, код кога не постоји никакав интервал између основног дејства суштине Једног и спољашњег дејства чији је производ Ум (νοῦς), већ се ради о истовременом процесу. Ако би Евномије прихватио овакво становиште, онда би морао да призна и савечност Сина Богу, што би напоредо поставило нерођену и рођену суштину и угрозило приоритет првог нерођеног принципа. Једино место које се може протумачити у складу са Плотиновим учењем о двоструким дејствима јесте оно где Евномије говори о Божијем предзнању Сина и пре његовог рођења[43], али на ово место ћемо се касније вратити.

Трећа карактеристика која по Данијелуу одликује Евномијев опус јесте примена рационалног метода, односно логичког извођења доказа, на основу чега кардинал овог аутора повезује са аристотеловском традицијом. Наравно, за тако нешто итекако постоје основе у Евномијевом делу. Евномијев терминолошки апарат врло је близак како Аристотеловим, тако и Хрисиповим[44]. Већ смо видели да Евномије употребљава изразе οὐσίᾳ и ἐνέργεια, који несумњиво припадају филозофском вокабулару. Поред тога Евномије користи и типично аристотеловске термине попут ἕξις и στέρησις, када пориче да нерођеност указује на лишеност. Још један од разлога да Евномија сврстамо у баштиника аристотеловске традиције јесте то што га и његови опоненти сматрају аристотеловцем. Свети Василије посебно се осврће на место на коме Евномије каже да израз ἀγέννητος не указује на лишеност, јер лишеност је лишеност само у погледу својствених особина нечега[45], док Бог није

38 Више о учењу о двоструком дејству Једног видети у Emilsson, E. K., ‘Remarks on the Relation between the One and the Intellect in Plotinus’ у Cleary, J. J., (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Hampshire, Vermont, 1999, стр. 271-90.

39 Више о овоме у Tolefssen T. T., *Genaration, Creation, Transformation*, (дело у припреми), посебно у поглављу 3.2. Eunomius’ doctrine of God.

40 *Енеаде* V, 4.2, 27-30: Ἐνέργεια ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ᾽ ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστουῥ καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ᾽ ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦῥ

41 *Апологија* 24, 1-4.

42 *Апологија* 23, 5-7.

43 *Апологија* 24, 10-14.

44 На ово ће указати још Свети Василије Велики. Видети *Против Евномија* I, 5.(PG 29, 520a), исто у *Soureces Chrétiennes*, vol. 299, стр. 173.

45 *Против Евномија* I, 8, 532a 5-8: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ στέρησινῥ εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ

прво рођен па онда лишен те особине постао нерођен, већ је нерођеност основно својство његовог бића. Свети Василије тврдиће да ово Евномијево резоновање води порекло из Аристотелових *Категорија*[46]. И Свети Григорије Ниски оптужује Аетије, па самим тим и Евномија да су прихвативши Аристотелову рђаву вештину (Ἀριστοτέλους κακοτεχνία)[47], мислећи на логику, постали гори од Арија. Евномије је аристотеловски вокабулар преузео од свог учитеља Аетија, који је сличан доказ имао за одбрану термина ἀγέννητος[48]. Међутим, можемо да приметимо да Евномије у *Апологији апологије* оптужује Светог Василија да је аристотеловац зато што попут Аристотела пориче постојање судбине[49]. Ово само указује на чињеницу да се атрибут да је неко следбеник Аристотела употребљавао у негативном смислу, и придавао се некоме ко се користио силогистичким методом или је учио нешто што је било слично Аристотеловом учењу, да би се тај дискредитовао. То опет не искључује да су се они користили и Аристотеловом логиком и вокабуларом, али је она у IV веку представљала само један део еклектичког терминолошког арсенала. Циљ Евномија, као и његовог учитеља Аетија, није био ништа друго до да искористе логички и дијалектички апарат не би ли одбранили оно за шта су држали да има основу у Светом писму, а то је учење о Божијој нерођености.

Из претходног се да видети да и поред језичке и формалне сличности са одређеним филозофима или филозофским школама, сврставање Евномија и аномејаца у античку филозофску традицију тешко да се може научно утемељити. Основа на којој Евномије гради своје учење је библијска.

Погледајмо сада како се у ово Евномијево учење уклапа питање времена. Прво што се да запазити код Евномија јесте одсуство познатих аријанских фраза попут ἐξ οὐκ ὄντων и ἦν ὅτε οὐκ ἦν, које су осуђене на сабору у Никеји. Евномије не само да изоставља аријанску фразу по којој је Син створен ни из чега већ и јасно ставља до знања да они (аномејци) не укључују суштину јединородног у ствари које су у постојање дошле ни из чега, јер небиће није суштина[50]. Разлика између света и Сина огледа се у томе што је свет производ Божије воље, док Син „Јединородни Бог“ који је исто тако рођен актом Божије воље, представља дејство Божије у том свету и самим тим је нераскидиво везан за Бога, што се не може рећи и за свет. Ово је други основ, поред питања Божје сазнатљивости, по коме се Евномије разликује у односу на рани аријанизам. Евномије пориче Аријево становиште по коме је Син, који је створен, добио своје место поред Бога на основу заслуга. Што се тиче фразе ἦν ὅτε οὐκ ἦν, ту је ситуација мало другачија. Евномије износи становиште по коме Синовљева суштина је рођена и није постојала пре но што је дошла у постојање[51]. Иако ова Евномијева тврдња није уобличена у Аријевом облику „беше када не беше“ Сина, она на то подсећа. Међутим, контекст у коме се ова дефиниција може наћи у *Апологији*, који је веома полемичан по духу, изгледа да указује на нешто друго. Евномије овде не жели да афирмише чињеницу да беше када Сина не беше, већ жели

στερήσεις εἰσὶ στερήσεις, καὶ τῶν ἕξεων δεύτεραι. Исто у *Апологија* 8, 7-10 (Vaggione).

46 *Против Евномија*, I, 9, 532a 8-11.

47 *Против Евномија* I, 1, 55 и I, 46, 3.

48 *Синтагматион* 19.

49 Свети Григорије Ниски, *Против Евномија*, II, 411, 1.

50 *Апологија* 15, 8-11: Οὐ κοινοποιοῦμεν, φησὶ, τοῦ Μονογενοῦς τὴν οὐσίαν πρὸς τὰ ἐκ μὴ ὄντων γενόμενα, ἐπείπερ οὐκ οὐσία τὸ μὴ ὄν·

51 *Апологија* 12, 10-13: [Τὴν οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ] γεγεννῆσθαι μὲν οὐκ οὖσαν πρὸ τῆς ἰδίας συστάσεως, εἶναι δὲ γεννηθεῖσαν πρὸ πάντων γνώμῃ τοῦ Πατρός.

да побије учење по коме беше Сина пре рођења од стране Оца. Показујући да све постаје оно што претходно није било, Евномије напада своје опоненте што тврде да је нешто постало оно, што је већ претходно било[52]. Ради се заправо о учењу по коме је Син и пре свог рођења од стране Оца постојао у неком облику. Више о овоме може се наћи код Аетија. Наиме, Аетије у свом делу побија два становишта по којима је Син постојао пре свог рођења од стране Оца. Прво становиште претпоставља постојање Сина, кога Аетије назива γέννημα, у облику заметка (σπερματικῶς) унутар нерођеног Бога. Према другом становишту, γέννημα је постојала у потпуности (εἰ τέλειον) у нерођеном, пре но што је била рођена. Аетије прво становиште побија тврдећи да у случају да је Син постојао у облику заметка у нерођеном Божанству, онда би он постао у потпуности зрео после свог рођења стичући додатна својства, те би комплетно постојање задобио не рођењем, већ стицањем тих својстава[53]. Ако би, међутим, постојао у потпуности пре свог рођења, био би γέννημα на основу иманентних својстава нерођеног, а не на основу онога што нерођени рађа. То би зачило да рођена природа постоји у оквиру нерођене, што је по Аетију немогуће[54]. Прво становиште, по коме је Син постојао у Богу у облику заметка, слично је учењу о Сину као унутрашњем и изреченом Логосу (ἐνδιάθετος/προφορικὸς λόγος). Ово учење већ је било предмет спорења у аријанској дебати, и представљало је становиште коме су се аријанци супротстављали. На семиаријанском Сирмијумском сабору (351. године) ово учење је и званично осуђено[55]. Иако Евномије у *Апологији* ово учење не помиње, на основу сачуваних фрагмената може се закључити да га побија[56]. Евномије пориче да је Син рођен из Божије суштине, јер је она нерођена, да је рађењем дошло до било каквог одвајања или поделе суштине, јер је она непропадљива, да постоји нека подлежећа основа из које се Син рађа, и на крају закључује да Сина није било пре рођења[57]. Овде је очигледно да се Евномије залаже за учење да је Син рођен из непостојања (μὴ ὢν γεγέννηται), насупрот својим опонентима који су учили да је постојао пре но што је рођен (πρότερον ἦν καὶ τότε ἐγεννήθη)[58]. Иако Евномије одлучно одбацује да је Син постојао у било каквом облику пре свог рођења, он допушта да је постојало Божије предвиђање Сина и пре његовог рођења. Објашњавајући значење термина икона Св. Апостола Павла[59], Евномије тврди да он упућује „не на суштину, већ на дејство које је без рађања било

52 *Апологија* 13, 11-14.

53 *Синтагматион* 9: θ. Εἰ σπερματικῶς ἦν ἐν τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ τὸ γέννημα, μετὰ τὴν γέννησιν ἔξωθεν προσλαβὸν ὡς ἂν εἴποι τις ἠνδρώθη. τέλειος οὖν ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκ ἐξ ὧν ἐγεννήθη, ἀλλ᾽ ἐξ ὧν προσέλαβε.

54 *Синтагматион* 10: ι. Εἰ τέλειον ἦν τὸ γέννημα, ἐν γεννητῷ γέννημά ἐστι καὶ οὐκ ἐξ ὧν ὁ ἀγέννητος αὐτὸ ἐγέννησεν. γεννητὴν γὰρ φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι.

55 Видети Св. Атанасије Велики, *De Synodis* 27, 3, 8: Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν <λόγον> λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Ово је осма анатема првог Сирмијумског исповедања вере, донетог вероватно на другом Сирмијумском сабору, 351. године. На истом сабору у првој анатеми се осуђују они који тврде да је Син настао „ни из чега“ (ἐξ οὐκ ὄντων). Више о томе видети у Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, стр. 325-9.

56 Видети Св. Кирил Александријски, *Коментари на Јеванђеље по Јовану* 1, 46 и *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 325c. Видети исто у Vaggione, R. P., *Eunomius. The Extant Works*, стр. 184.

57 *Апологија* 15, ..., μήτε τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ προσιεμένης γέννησιν, μήτε μὴν ἑτέρας τινὸς ὑποκειμένης εἰς Υἱοῦ γέννησιν, μὴ ὄντα φαμὲν τὸν Υἱὸν γεγεννῆσθαι.

58 О овоме видети у Псеудо Атанасије, *De Sancta Trinitate dialogi* 1184a.

59 *Колошанима* 1, 15-16.

садржано у Божијем предвиђању (τῇ προγνώσει), пре (πρὸ) настајања прворођеног и свих ствари створених кроз њега“[60].

Овде би наравно било умесно поставити најмање два питања. Прво, „зашто Бог није раније родио Сина, када га је већ имао у предзнању?“, или постављено у августиновском облику „шта је радио пре него што је родио Сина?“. Одредба за време πρὸ, коју Евномије користи у претходно неведеном цитату, у сваком случају указује на период пре рађања Сина. Друго питање, које је опет изведено из првог, али са нагласком на Божију моћ да рађа, било би „зашто Бог који вечно има моћ да рађа, није рађао до одређеног тренутка?“. Почећемо са другим питањем, и кроз одговор на њега покушаћемо да дамо и одговор на прво питање. Ако је Бог имао моћ да рађа, а није рађао, онда постоје најмање два разлога за то. Први разлог је да је његова моћ да рађа била на неки начин ограничена, те је није могао преточити у дејство рађања до оног тренутка у коме је почео да рађа. Овакво образложење би, међутим, довело у питање Божију свемоћ, а самим тим и природу самог Божанства, те ћемо га одбацити. Други разлог би више одговарао Евномијевом духу и био би да је рађање акт Божије воље, па према томе Бог је почео да рађа Сина онда када је то зажелео. То би опет могло да значи: Бог то није желео да роди Сина пре него што је то зажелео. У том случају би се у непромењиво Божије биће увела промена јер Бог прво није желео, па онда када је зажелео, тада је и родио Сина. Међутим, ако узмемо да жеља за променом не значи и промену воље, онда опет долазимо до онога што Евномије заправо и тврди и, што смо видели малопре, да је Син одувек постојао у Очевом предзнању или предвиђању. Наравно овде можемо опет да поставимо почетно питање: „Зашто Бог, који је одувек имао предзнање Сина, није његово рађање актуелизовао раније?“, али бисмо се тиме само вртели у кругу. Оно што нас изводи из тог круга био би Евномијев евентуални одговор (сличан касније Августиновом): пошто је Бог вечно и безвремено биће, што Евномије и тврди[61], на њему не могу да се примене временске категорије пре или после, јер је време настало са стварањем света. Како би се тврдња по којој је Божије биће вечно могла помирити са тврдњом да је у једном тренутку поред вечног Бога почело да постоји још једно биће које пре тога није постојало, а да то не указује на промену унутар самог Божијег бића, односно не уводи време у Бога? Да бисмо ово избегли, морали бисмо да тврдимо или 1) да природа дејства у времену повлачи са собом да онај који делује и сам мора бити временит или 2) да вечно биће не може да делује у времену[62]. Пошто смо већ рекли да је Бог вечно биће и да ни на који начин не може бити временито, претпоставку 1) ћемо одбацити. Што се тиче претпоставке 2), направићемо изузетак те њено важење нећемо примењивати у случајевима у којима је могуће а) деловање вечног бића на начин по коме се његово дејство може сместити у време и б) деловања вечног бића на начин по коме се производ његовог дејства може сместити у време. Пошто је Божије биће вечно, односно безвремено, логично следи да је и деловање вечног бића безвремено, те ћемо а) одбацити. Што се тиче могућности б) ту не постоји никакава препрека да вечни и свемоћни Бог може да делује на начин по коме би производ његовог дејства био временит. Такав је случај, као што знамо, са стварањем света у времену од стране вечног Бога. Али, оно што нас интересује јесте да ли ово може да се примени на Евномијево учење о рађању Сина?

---

60 *Апологија* 24, 11-13

61 *Апологија* 10, 1-12.

62 Ток аргументације о односу вечног бића и времена видети у Stump, E. и Kretzmann, N., ‘Eternity’, стр. 447-8.

Пођимо од основне премисе Евномијевог учења, по којој вечни Бог у једном тренутку рађа Сина, кога пре тога није било. Православне оптужбе против Евномија биле су да овакво учење, без обзира што није уобличено аријанском фразом да је било када Сина није било, успостављањем одређеног почетка Синовљевог постојања уводи време у Бога. Логично би било претпоставити да је могући начин да се Евномије одбрани од оваквих напада применити решење б). Ако би се рађање Сина као акт Божијег дејства ставило у време, тиме би се сачувала вечност самог Бога. Међутим, Евномије бира другачије решење да изађе из ове ситуације, односно он прави два фронта одбране од ових напада. Његова је позиција по овом питању следећа: Бог који је вечно биће рађа Сина, који није вечно биће, али није ни временито. Разлози за овакво становиште леже у библијском учењу по коме је Син постојао пре времена, те Евномије радије следи библијски ауторитет, но што прибегава лаком логичком решењу. Без улажења у дубље разлоге Евномијеве одлуке, долазимо до додатно усложњене ситуације. Евномије сада треба не само да покаже 1) „Како неко вечно биће ствара биће које није вечно?“, већ и 2) „Како је то исто биће које није вечно у исто време и невременито?“.

Да би доказао 1) да вечно биће ствара невечно биће, Евномије ће прибећи решењу које смо и ми понудили у једној од горепонуђених премиса. Наиме, Евномије ће кренути од премисе по којој се дејство вечног Бога не може сместити у време, али истовремено није ни вечно. Евномије ће по овом питању упослити аристотеловску тријаду οὐσία - δύναμις - ἐνέργεια[63] да би дошао до њему потребног решења. У једном од сачуваних Евномијевих фрагмената можемо прочитати:

„Ми такође исповедамо да је Син савечан Оцу, јер је Отац имао моћ да га роди и пре него што га је родио“[64].

На овом месту Евномије јасно показује да је Син почео да постоји тек рођењем, али да је намера о рођењу Сина вечно постојала, да се тек кроз Божије дејство и остварила. Евномије прави јасно разликовање између Божије суштине и Божије воље. Божија суштина је беспочетна, проста и бескрајна, док дејство увек има почетак и крај, те се не може тврдити да је и резултат истог дејства према томе савечан Богу[65].

Из претходног цитата може се видети да Евномије у пар суштина (οὐσία) – дејство (ἐνέργεια), уводи и средњи члан, а то је моћ (δύναμις). Евномије ће направити сличну разлику између Божије моћи и дејства, какву већ прави између суштине и дејства. Божија моћ је нешто што представља потенцијал суштине да врши неко дејство, па је према томе попут суштине вечна. Дејство Божије, међутим, представља актуализацију моћи и мора да има свој почетак и крај, и да има нешто за свој резултат, на основу кога и просуђујемо да је дошло до дејства[66]. То Евномије показује и неколико редова даље тврдећи да ако се узме да је Син у потпуности савечан Оцу, онда би то значило да га Отац није родио у смислу да није издејствовао

63 Више о овој тријади појмова видети Аристотеловим *Категоријама* и у Θ књизи његове *Метафизике*.

64 Кирил Александријски, *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 69, 10-13 (PG 75): Συναΐδιον, φησὶ, καὶ αὐτοὶ τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦμεν εἶναι, καθὸ τὴν τοῦ δύνασθαι τεκεῖν αὐτὸν ἐξουσίαν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὶν αὐτὸν τέκῃ. Исто видети и у Vaggione, R.P., *Eunomius. The Extant Works*, стр. 181.

65 *Апологија* 23, 6-7.

66 Када говори о разлици између суштине и дејства, Евномије упозорава да не смемо бити заведени јелинским софистеријама те поистовећивати дејство са суштином, јер тиме свет чинимо савечан Богу. (*Апологија* 22, 10-12)

његово рођење (γέγονεν ἐνεργὸς). Према томе, ако је Бог дејствовао на начин да је његово дејство почело, завршило се и као разултат родило Сина, онда, по Евномију, оно што је рођено мора имати почетак свога постојања[67]. На основу ове аргументације можемо видети да Синовљев почетак указује на то да он није вечан. Да ли то онда указује да је почетак временит? Евномије одриче и да је тај почетак у времену.

Евномије, као и његов учитељ Аетије, одбацивао је све оптужбе својих противника да уводи време у Божије биће. Они су не само сматрали да су те оптужбе биле изопачење њихових учења већ су мислили да су њихови опоненти заправо ти који уводе време у Божију суштину. То се да видети по томе што Аетије своје опоненте назива Χρονῖται, што би се могло превести са временици. Ко су заправо они којима Аетије приписује овај назив и због чега? Највероватније се ради о православној страни која је, као што знамо, оптуживала аријанце да поричући вечност Сина заправо тврде да постоји одређени временски интервал када Сина није било. Аномејци су опет мислили да њихови опоненти тврдњом да вечни Отац рађа вечног Сина, они уводе време у Божију суштину. Разлог за то је што, по неоаријанцима, свако рађање мора да буде у времену јер указује на неко претхођење. Погледајмо мало ближе аргументе по којима аномејци оптужују православне да уводе време у Божију суштину.

У Аетијевом и Евномијевом делу могу се приметити одјеци учења који они желе да побију, не би ли тиме сачували Божију суштину од довођења у везу са временом. Тврдња православне стране, према аномејцима, да нерођени и рођени имају заједничку суштину[68], значила би да је рађањем дошло до поделе те суштине, што указује не постојање промене, а промена уводи и време у Божије биће[69]. Друго, аномејци оптужују своје противнике да уводе време у Божије биће зато што уче да је Син истовремено исте суштине са Оцем, а да је други по поретку у односу на Оца[70]. Уводећи Очево првенство и Синовљево следовање, према аномејцима, православни у Божију суштину, која је по њима заједничка и Оцу и Сину, уводе време, јер првенство и следовање може бити једино у времену. Трећи аномејски аргумент огледа се у томе што православни тврде да постоји заједничка суштина Оца и Сина, и да је у оквиру исте „рођени“ у свему једнак „нерођеном“, једино се разликује по питању рађања. Таквом тврдњом, према аномејцима, православни желе да рођеног уздигну на исти ниво са нерођеним, што опет указује на неку промену, која носи и време. Аномејци су зато и искључивали могућност да рађање може да буде унутар Божије суштине јер то носи промену, а промена уводи време. Још један аномејски приговор православним је на разликовању између рађања и стварања, јер по њима се само рађање не разликује од стварања пошто носи промену. Да би избегли промену у Божијој суштини, они су одрицали сваку везу Божије суштине, како са рађањем тако и са стварањем. Учинивши и рађање и стварање актом Божије воље, аномејци су обезбедили да Божија суштина остане непромењива. Разлика Бога и Сина је по Евномију у томе што је Бог по суштини ἀγέννητος, што опет значи да је истовремено и ἄναρχος и ἀΐδιος. Са друге стране, пошто Син није ἀγέννητος, он не може бити ни беспочетан ни вечан. Разлика је у томе што је Божија суштина да буде ἀγέννητος, док

67 *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 69, 38-41.
68 *Апологија* 10 и 22; *Синтагматион* 4-5.
69 Више о аномејским аргументима видети у Wickham, L. R., ‘The Syntagmation of Aetius the Anomoean’, стр. 550.
70 *Апологија* 10, 1-3.

је Синовљева суштина да буде γέννημα. Синовљева суштина је производ Божијег дејства, које није вечно већ има свој почетак и крај.

То би значило да бисмо на основу тврдње да је Син производ Божијег дејства, које није вечно већ има свој почетак и крај, могли да закључимо да поред тога што постоји почетак Синовљевог постојања исто тако постоји и крај. Међутим, иако Божије дејство није бескрајно (ἀτελεύτητος), то по Евномију не значи да је и Син коначан. Син је по њему непропадљив и бесмртан (ἄφθαρτον καὶ ἀθάνατον)[71] и бесконачно јесте (ἐστὶν ἀτελευτήτως) оно што и само име каже, γέννημα[72]. Ово опет баца ново светло на разумевање Божијег дејства. Ако је Син производ Божијег дејства, које није ни беспочетно ни бескрајно и у исто време је непропадљив и бесмртан, што можемо да претпоставимо да значи да на основу ових особина неће престати да постоји, онда је Божије дејство започело рађањем Сина и завршило се у тренутку када је Син био рођен. То Евномије и потврђује у фрагменту сачуваном код Кирила Александријског, речима:

„Да одговорим онима који кажу да је Син савечан Оцу: да ли је Отац престао да рађа? Јесте. Онда Син има почетак свог бића у Очевом престанку да рађа“[73].

Друго, када Евномије каже да Син бесконачно јесте оно што јесте, а то је γέννημα, то значи истовремено да он никад неће моћи да буде оно што није, тј. ἀγέννητος, али истовремено да никад неће престати да буде оно што јесте, односно да је његово биће бесконачно.

Видели смо како Евномије доказује да Син није вечан, а сада је остало да видимо како Евномије одговора на друго питање: „Како Син има свој почетак који није у времену?“, односно да видимо у каквом односу стоје Бог, односно Отац и Син према времену.

Евномије ће устати против учења својих опонената по којима је „Божија суштина заједничка и Оцу и Сину, и да се разлика међу њима огледа само у временском првенству Оца у односу на Сина“[74]. Тврдња да се временом може описати однос између Оца и Сина за њега је неприхватљива, „јер се ни време, ни бескрајни векови, нити поредак не могу повезивати са Божијом суштином“[75]. Поредак (τάξις) не може да се примени на Бога јер је он производ онога који све уређује и који је изнад сваког поретка. Ни време, као ни векови, не могу се повезати са Божијом суштином.

„Време је (не)одређено кретање звезда, а звезде не само да су настале после суштине нерођеног и осталих словесних бића већ и после првих телесних ствари“[76].

Евномије једну филозофску дефиницију времена, која је била у оптицају у

---

71 *Апологија* 21, 16-17.

72 *Апологија* 27, 1-2.

73 *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 60. 55 (PG 75): Λεγέτωσαν ἡμῖν, φασὶν, οἱ τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν συναΐδιον εἶναι φάσκοντες, ἐπαύσατο τοῦ γεννᾷν ὁ Πατήρ; Ἐπαύσατο δέ. Ἀρχὴν οὖν ἔχει τοῦ εἶναι ὁ Υἱὸς, τὴν ἐν τῷ γεννᾷν κατάπαυσιν τοῦ Πατρός. Исто видети и у Vaggione, R. P., *Eunomius. The Extant Works,* стр. 180.

74 *Апологија* 10, 1-3.

75 *Апологија* 10, 4-5: οὐ συνέζευκται δὲ τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν, οὐ τάξις. Грчки израз αἰὼν преводимо са векови, али не у смислу столећа већ у смислу немерљиво великог временског протока.

76 *Апологија* 10, 6-8: Ὅ τε χρόνος ἀστέρων ποιά τίς ἐστι κίνησις· ἀστέρες δὲ οὐ τῆς ἀγεννήτου μόνον οὐσίας καὶ νοητῶν ἁπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν πρώτων σωμάτων γεγόνασιν ὕστεροι.

аристотеловским и стојичким круговима[77], уклапа са местом из Мојсијеве књиге постања (1, 14), по коме су звезде настале четвртог дана као знаци временима и данима и годинама. На основу ове Евномијеве тврдње видимо да се поредак односи на темпоралне категорије. Прво, одређено кретање звезда, које представља знаке временског тока и промене, указује на проток времена у чулном, односно телесном свету и Евномије ово време назива χρόνος. Поред овог времена (χρόνος), Евномије говори и о (бес)коначно дугом трајању које назива вековима (αἰῶνες). Иако Евномије експлицитно нигде не говори ко борави у царству векова, можемо претпоставити да по овом питању дели слично становиште са Кападокијцима, према којима се у царству бесконачних векова налазе нетелесна словесна бића[78]. Евномије следећи Писмо које јасно каже да је „Бог постојао пре векова“ закључује да Божија суштина надилази и (бес)коначне векове[79]. Међутим, Евномије тврди да само Божија суштина постоји пре векова (προαιώνιος), а пошто се Син разликује од Божије суштине, то значи да он није пре векова. Па где би онда требало да се нађе Син? Евномије, пратећи Светог Апостола Павла, тврди да Јединородни носи назив прворођени зато што је настао заједно са стварима које су створене у њему[80]. То би значило да је Син настао на почетку творевине. Међутим, пошто Евномије прави ралику имеђу χρόνος и αἰῶνες, при чему су αἰῶνες, као царство бестелесних сила изнад χρόνος, које представља време у чулном свету, онда је и стварање бесконачних векова и претходило стварању времена.

Пошто Јединородни, према Евномију, није рођен у времену, а није ни вечан попут нерођеног, што смо малопре и видели, онда он и не постоји у ова два царства. Знамо да у вечности није, првенствено зато што је вечност атрибут само Божије суштине и зато што је очигледно да за аномејце рођење носи промену, а промена уноси и време. Временит, опет није зато што је време настало по Евномију кретањем зваезда, па је и настало са звездама. Онда се Син налази негде између вечности и времена. Једино место где би Син, према томе, могао да буде су бесконачни векови (αἰῶνες). Везујући Синовљево постојање за векове (αἰῶνες), али не ограничавајући га у потпуности њима, Евномије и може да тврди да је Син рођен пре свих времена.

Према томе, Евномијева шема могла би да буде следећа. На врху хијерархијске пирамиде стоји Бог, који је проста и „нерођена“ суштина и он је једини вечан. Својим дејством Бог рађа Сина, који је различит по природи од Бога и други по поретку после Бога. Затим Бог у Сину ствара Духа Светог, који је трећи по поретку и трећи по природи у односу на Бога Оца и на Сина. Међутим, Син је истовремено и прворођени целе творевине зато што Отац све у њему ствара, а Свети Дух је по поретку први међу свим бестелесним бићима. Царство бесконачних векова почиње рођењем Сина. Паралелно са рођењем Сина и стварањем осталих небеских сила у царству αἰῶνες, Бог ствара, опет у свом Сину, и чулни свет који се одликује променом и пропадљивошћу. Овај свет је свет са којим настаје и време, чији се ток огледа у промени ствари у том свету. Време, по Евномију, представља кретање звезда. У овако представљеном систему, као што видимо, не постоји могућност да се

77 О вези Аристотелове и Хрисипове дефиниције времена са Евномијевом видети у уводу Sesboüé, B., de Durand, G-M. и Doutereleau, L., у делу Basil de Césarée, *Contre Eunome*, tome 1, Soureces Chrétiennes, vol. 299., Paris, 1982. стр. 86-9.

78 Свети Василије, *Против Евномија*, II, 13 (596b) 20-22.

79 *Апологија* 10, 8-10: Περὶ δὲ αἰώνων τί δεῖ καὶ λέγειν, τῆς Γραφῆς σαφῶς διαγορευούσης, πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχειν τὸν Θεόν;

80 *Апологија* 24, 16-18.

на било који начин ни Бог, а ни Син доведу у везу са временом, за шта су православни оптуживали Евномија.

Зашто су онда православни оптуживали Евномија за то? Кападокијци су пошли од Евномијеве тврдње да Син има свој почетак и ишли су следећом логиком: ако Син има свој почетак, и није вечан, онда постоји одређени интервал или раздаљина (διάστημα) било у времену, било у вековима између Оца и његовог рађања Сина. Тај интервал или раздаљина између Оца и Сина морао би да буде коначан јер би било незамисливо да буде бесконачан. У случају да је интервал између Оца и сина бесконачан онда не би ни могло да се мисли рађање Сина. То би опет значило да ако је интервал коначан, онда он мора да буде и мерљив. Ово у крајњој линији оправдава оптужбу коју је православна страна упутила Евномију да ако је интервал мерљив, он може бити мерљив само у односу на живот Оца, па према томе и Отац има почетак у времену.[81]

Иако се на крају долази до закључка да тврдња да Син има почетак било у времену или у вековима у крајњој инстанци доводи на позицију да време постоји у Богу, то не мора бити тако. Прво, зато што почетна премиса да Син има свој почетак није била само Евномијева већ је то исто и Свети Василије тврдио, па ипак није на крају дошао до закључка да време постоји у Богу. Друго, постоји још неколико ствари у којима су се Кападокијци и аномејци разилазили. Основна разлика је наравно била у томе што су аномејци учили да су Отац и Син различитих суштина док су Кападокијци учили да су исте суштине. Поред тога, однос рађања Сина и стварања света је различито био схваћен код једних а, различито код других. Аномејци су сматрали да свако одвајање рађања од стварања са собом повлачи промену, што доводи до времена, зато су их и поистовећивали и оба представљали као акт Божије воље који није у времену. Кападокијци су сматрали да је рађање Сина процес унутар Божије суштине, док је стварање акта Божије воље.

Овде треба имати на уму да иако су се обе стране позивале на исто предање, првенствено библијско, и имали заједничке ауторитете, основне претпоставке њихових учења биле су толико различите да се у принципу може говорити о дијаметрално супротним прилазима истој ствари. Супротстављене стране, при оповргавањима противничких учења, нису полазиле из целине система који су критиковале, већ су се делови најчешће једног система извлачили из целине учења, и излагали критици која је полазила од сасвим других почетних претпоставки. Зато савременом читаоцу, који се без дубљег познавања историје проблема, упусти у читање ових полемика, дуги низови аргумената којима ова дела обилују, изгледаће више као борба речима (λογομαχία), која са времена на време прелази у цепидлачење, него пут да се дође до истинског решења. Међутим, полемички дух Кападокијаца у овим делима, далеко од тога да је имао за циљ интелектуално надметања, већ је пре свега вођен намером да сведочећи истину о живом Богу, одбрани могућност спасења људског рода у Христу.

У крајњој линији ова целокупна полемика двеју супротстављених страна тицала се само једног питања: „Да ли је Син по својој суштини Бог или није?“. Овде смо могли видети какав је одговор дошао од Евномија Аномејца, а одговор Кападокијаца познат нам је кроз Свето Предање на коме се Црква Христова темељи.

81 Видети Свети Григорије Ниски, *Против Евномија* 3, 1, 79-82.

Vladimir Cvetkovic

GOD AND TIME IN APOLOGY OF EUNOMIUS THE ANOMEAN

The aim of the article is to show the basics of the teaching of Eunomius exposed in his work *Apologia* or *Liber Apologeticus*, with special interest to his position towards the relationship between God and time. In the first part of the article are presented the three main characteristics of Eunomius' teaching: the expressing of the essence of God by the term unbegotten, the hierarchy of beings starting with God, over the Son to Holy Spirit, and the logical method in his theology. At the same time an attempt will be made to refute the positions that the main characteristics of Eunomius' work were derived from the ancient philosophical tradition. In the second part of the article the attention will be focused on the relationship between God's begetting of the Son and time. Eunomius' teaching about God is based on the essential difference between God and the Son of God in regard to the concepts unbegotten and offspring. Apart of this difference, Eunomius stresses that there is the interval between God and his begetting of the Son, which means that the Son did not exist before his begetting. By rejecting that the Son of God is eternal and that He is begotten in time, Eunomius places his being in ages. Thereby Eunomius hierarchy of beings in the connection to temporal and non-temporal categories looks as it follows: only God exists from eternity, the Son of God, Holy Spirit and the other spiritual powers are placed in ages, and at the end of the ontological pyramids of being is sensual world subjected to change and to time.