

Мирко Сајловић

Богословски факултет, Универзитет у Источном Сарајеву

Јевсевије Кесаријски — „отац црквене историје“ или „отац Историје Цркве“

Сажетак: У раду се поставља основна проблематика: да ли „Црквена историја“ Јевсевија Кесаријског има христолошко-онтолошки карактер или не. На основу основних тријадолошких и христолошких поставки Јевсевија Кесаријског, аутор долази до закључка да цео историографски опус Јевсевијев нема, и не може имати, ипостасно онтолошку садржину. Стога и Јевсевијев назив „отац црквене историје“, као и назив његовог дела „квена историја“ реба прихватати у њиховом деонтологизованом, а не у истинском христолошко-онтолошком смислу историје Цркве.

Кључне речи: Јевсевије Кесаријски, историја, „Црквена историја“, онтологија, Црква, личност, ипостасис, Отац, Син, Логос, Дух Свети, Никеја, Символ, Арије, аријанизам, Ориген, оригенизам, субортиционизам, природа, једносушни.

Контраверзна и оспоравана личност Јевсевија Кесаријског представља провокацију за савест православних хришћана и данас. Изрећи једноставан суд о њему данас изгледа исто онолико тешко као што је била и у његово време. Просто, на теразијама суда на једној страни имамо његове огромне историографске и апологетске заслуге за Цркву, док су на другој страни његове „двосмислене“ догматске заблуде никада од Цркве до краја поречене или од самог Јевсевија доречене.

Јевсевијева енциклопедијска ученост на цени је и данас као некада на првом васељенском сабору. Тако, уколико не би смо имали на располагању Јевсевијеу „Црквену историју“ и његове друге историјске списе, било би тешко замислити слику Цркве прва три века. То се дугује чињеници што је Јевсевије био еминентни теоретичар и апологета хришћанства као нове вере пред интелектуалном елитом свога времена. Његов утицај на плану креирање јавног мњења империје је огроман. Он је, као нико пре њега, хришћански протумачио целу историју познатог му света, од Адама до Константина. Такође, он је осмислила новонасталог односа Цркве и државе за време Константина Великог. Његова црквено-политичка теорија остаће кроз векове у основи византијске црквено-државне „симфоније“ власти. Истовремено, као царев дворски епископ и саветник, он ће осмислити и византијску владарску идеологију дајући јој трајне константе византијског менталитета. И док су његове заслуге на пољу црквене историје и „политичке теологије“ неоспорно велике, његова ортодоксија увек је била под знаком питања. У почетку он је самостално наступао као „црквено-предашки“ оригениста, потом на Никејском сабору престао се као „псеудоправославац“ или „криптоаријанац“, да би се у постсаборским полемикама отворено придружио аријанцима. При томе, не постоји никакав нагли богословски заокрет или промена у његовим основним богословским становиштима. Напротив, може се рећи да је Јевсевије доследан у свом богословствовању. То видимо и из његових списа где провејава богословска недореченост и могућност двојаког или широког тумачења што је Јевсевије, с времена на време, и

чинио. У периоду доникејског богословског предања, где је још увек „преовладавала“ нејасна икономијска и теолошка перспектива, са наглашеним Оригеновим космогонијским аспектом, Јевсевијева полуаријанска богословска „доследност“ могла је бити толерисана и прихватљива. Међутим, сазрелој и постављеној богословској проблематици Првог васељенског сабора у Nikeји, Јевсевије са својим традиционално оригенистичким богословљем, на само да није могао дати свој прилог, већ његово „дволично“¹ (дводушно) богословље није могла издржати суд Nikeје. У Nikeји је сам Јевсевије био доведен у ситуацију да конкретизује своја богословска становишта али тиме и у опасност да исповеди своја застрањивања по основним питањима хришћанске вере — космологије, христологије и тријадологије.

Јевсевије Кесаријски као црквени писац

Јевсевије припада такозваној Палестинској богословској школи која се крајем III и почетком IV века формирала на Оригеновом предању и књижној заоставштини његове чувене библиотеке у Кесарији Палестинској. Он је био ученик презвитера Доротеја, а затим ученог оригенисте Памфила. Заједно са Памфилом умногоме је допринео да се обогати Кесаријска библиотека, а Кесаријска богословска школа да се формира по узору на александријски „Дидаскалион“.² Користећи се библиотекама Кесарије Палестинске и Јерусалима, а касније и државног архива, Јевсевије је стекао врло широко и разноврсно образовање. Поседовао је одлично знање из црквене и светске историје, грчке филозофије, библијске историје, археологије, географије, па чак и медицине.³ Био је велики библиофил и неуморни радник. Читав свој живот испунио је писањем. Написао је тако много да се од апостолског времена па до њега, изузмемо ли Оригена, нико не може поредити са његовим списатељским опусом. Број Јевсевијевих списа, са више или мање успеха, покушаван је да се установи још у древна времена⁴. Но несумњиво дело по коме ће остати препознатљив у историји, јесте „Црквена историја“ у 10. књига. Овај спис представља, до тада, прво свеобухватно приказивање црквене историје — од оснивања Цркве до 324. године. При раду на „Црквеној историји“ Јевсевије се служио свом расположивом историјском грађом — хришћанском (Иринеј Лионски, Јулије Африканац, Климент Александријски, Ориген...), као и паганском (Јосиф Флавије, Филон, Игисип)⁵. Његова утемељеност на изворима и коректност цитирања⁶ истих, дају његовом делу епитет поузданог историјског документа. Ово његово дело, иако је у свему задовољавало све стандарде савремене класичне историографије, у неким сегментима се не поводи за класичном историографијом. За разлику од ње, која се

¹ Јевсевијеву личност, поред дипломатског дара, карактерише и „двојезичност“, „дводушност“. Види, П. К. Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, τόμος Γ', Θεσσαλονίκη 1987, 313–314. Исти, Ευσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, (Εκκλησιαστική ιστορία Α-Γ) (ΕΠΕΣ), Θεσσαλονίκη 1977, стр. 11–12.

² Д. Богдановић, *Свети Оци и Учители Цркве*, Београд 1989, 83.

³ П. К. Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, τόμος Γ', Θεσσαλονίκη 1987, 310. Исти, Ευσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, (Εκκλησιαστική ιστορία Α-Γ) (ΕΠΕΣ), Θεσσαλονίκη 1977, стр. 12–13.

⁴ Још је Блажени Јероним у „О знаменитим људима“ настојао установити који су све списи из Јевсевијевог пера. Исто је покушао и Св. Фотије у својој „Библиотеци“. Постоје најмање четири таква древна пописа али ни један није обухватио сва Јевсевијева дела. То се да закључити по називима дела на које се позива сам Јевсевије или други хришћански писци после њега. Неки Јевсевијеви списи су изгубљени или сачувани у одломцима. Ипак већина њих је сачувана и то у свом грчком изворнику. Објављени су у *Patrologia graeca* (PG) 19–24, као и у критичким издањима „Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας“ (ΕΡΕ), Θεσσαλονίκη 1977; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (GSC), Leipzig-Berlin 1897 etc; *Sources Chre, tiennes*, Paris 1942 etc. Види, Euzebije Cezarejski, *Crkvena povijest* (Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac), Split 2004, 19.

⁵ Ευσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, 32.

⁶ Euzebije Cezarejski, *Crkvena povijest*, 39.

углавном бавила историјом политичких и ратних догађаја, Јевсевије више осликава духовне и културне прилике периода о коме говори. При томе, он се служи доста широком методом описа тако да његово дело има на моменте и књижевни карактер.⁷ Сво дело је прожето апологетским карактером. У њему је присутна мисао да је Црква, и поред безбројних прогона, извојевала победу јер је вођена самим Спаситељем. Овај став историчара Цркве — да је Господ присутан у Цркви и да Он крмари својим бродом, постаће правило за све потоње хришћанске историографе.⁸

У корпусу патролошке књижевности, као и у општој богословској литератури, допринос Јевсевија Кесаријског највећи је на плану црквене историографије и црквено-политичке теорије, док је његов богословски допринос занемарљив⁹. Наравно, оваква констатација у принципу је прихватљива али се не сме занемарити и значај његових богословских списа, ако ништа друго оно за изучавање богословске свести и прилика у Цркви у првој половини IV века. То пре свега стога што Јевсевије представља изданак највишег достигнућа, у Цркви толерисаног али „слабог“, доникејског богословља оригенистичке традиције. Разлози његовог непрестављања и скрајнутости у литератури као богослова су вишеструки. Прво, он сам у своме огромном списатељском опусу „запоставља“ богословске теме и даје предност другима. Тиме је већ он о себи створио слику као човека експерта за црквену историју, библијску историју и географију, библијску ерминевтику, црквену дипломатију, а не богословском зналцу по горућим питањима свога времена. Друго, а што би могло бити и прво, јесте његово превелико ослањање на Оригена у богословљу при чему се више приближио аријанском тумачењу Оригена него православно. Из тих разлога православни се врло ретко, или никако, позивају на његова богословска дела док су се аријанци њиме обилато користили.¹⁰ Све то утицало је на стварање слике о Јевсевију као „сумњивом православцу“ или полуаријанцу, што је он у истину и био. Али са овом констатацијом никако се не би смело стати у оцени Јевсевијевог богословља. Не заборавимо, реч је о „најобразованијем“ човеку прве половине IV века чији научни ауторитет није долазио у питање нити од стране православних нити од аријаномислећих. Такође, није мали број ни његових богословских списа, а који су у аријевској кризи Цркве IV века били веома цењени. Међутим, процењивати Јевсевијево богословље на основу свих његових богословских, па и других, списа свакако превазилази оквири овога рада. Наша намера је да прикажемо природу богословља историје Јевсевија Кесаријског из призме његовог поимања начина Оваплоћења Бога Логоса. То стога што христолошко питање представља најслабију „карику“ Јевсевијевог богословља. Чак шта, питање је да ли је ова христолошка „карика“ код Јевсевија уопште повезујућа јер ће пре бити да се ту, у његовом богословљу, губи веза између Бога и света. С друге стране, баш овај сегмент његовог богословља индикативан је за сагледавање природе његових историјских списа односно богословља његове историје. Овакав аспект сагледавања (процењивања) његових богословско-историјских становишта нисмо узели као неку задату фикцију, већ напротив из разлога што је христолошко питање у основи свих богословских исходишта, па тако и богословља Јевсевијевих списа. Такође, питање христолошке онтологије „Црквене историје“ Јевсевија Кесаријског ве-

⁷ Eusebii Caesariensis, *Apanta ta erga* 1., 32.

⁸ Eusebii Caesariensis, *Apanta ta erga* 1., 32.

⁹ Сократ Схоластик, *Црквена историја*, Шибеник 2002, 3. „Сва његова мисао отишла је тим путем“ а „тек овлаж“ се бавио актуелним богословским проблемима.

¹⁰ Не дуго после Јевсевијевог смрти, једна аријевска заједница прибројала га светим. О томе сведочи један мартирологиј на сиријском језику. Euzebije Cezarejski, *Crkvena povijest*, 20–21.

зано је за горуће христолошко питање његовог времена. Тиме је задовољен и један од основни принцип историјске методологије да се историјски извори, и проблематика везана за њих, сагледавају у њиховом амбијенту. Истовремено, то налаже и сама методологија изучавању предмета „Историје Цркве“ као богословско научне дисциплине. Писање Историје Живота Цркве има за предпоставку познавање природе, учења Цркве, тј., њена богословска становишта. Дакле, писац Историје Цркве има своју изграђену перцепцију времена и простора засновану на учењу Цркве. Међутим, то не значи да је историчар Цркве условљен (детерминисан) чврстим ставовима Цркве и да његова историја Цркве представља рационалну дедукцију откровењских истина (Св. Писма или неког догмата Цркве) ради његовог „измирења“ са овоземаљским ходом историје. Напротив, историја Цркве, као богочовечанског организма, је пре визија коју су доживели светитељи, сведочење о стварима невидљивим и несазнајним, а чија се аутентичност мора проверавати сведочењем Св. Писма и Св. Предања. Истинити историчар Цркве је онај који је видео и доживео садржину богословља. Зато су најбољи писци и креатори историје Цркве светитељи или пак људи који су „видели“ или разумели њихов живот. Тај опис доживљаја човековог подвига обожења, борбе Цркве, није само ствар интелекта пишчевог него и „духовног ока“¹¹ сагледавања Живота Цркве.

Богословље Јевсевија Кесаријског

Разумевање природе историје Јевсевија Кесаријског, односно њеног онтолошког карактера, превасходно је сагледиво из перспективе његовог христолошког учења. Управо одавде је најбоље „почети јер уколико се ово покаже трулим и све остало таквим се показује.“¹² Тајна Христа, која је тајна спасења света, јесте јединство Бога и човека у Личности Бога Логоса кроз Духа Светога. Кључна места за разумевање Јевсевијево историје из његове христологије јесу: начин оваплоћења Сина Божијег, преко којег треба да се уједини цела природа са Богом у Личности Истога Сина кроз Духа Светога као циљ човековог усавршења и остварења циља стварања; и друго, јединство човека и преко њега целе природе са Сином Божијим као човеком у Духу Светом, а што и јесте Црква — „све у свему Бог“. Стога, уколико Јевсевије не исповеда Господа Исуса Христа за истинског Сина Божијег, тј. ако у његовој христологији нема ипостасног јединства божанске и човечанске природе, ако нема онтолошке садржине у јединству односа Бога и човека, онда и његова историја не може се назвати Историјом Цркве, већ пре њена спољашња, „околоцрквена“ историја. Историја о Цркви а не „Историја Цркве“.

У својим списима Јевсевије дефинише своја богословска становишта као учење Цркве — „*διδασκαλίαν της Εκκλησίας*“, или богословље Цркве — „*θεολογία της Εκκλησίας*“, док је уствари реч о аријански-оригенистичким субордионистичким гледиштима његовог времена. Јевсевијево изворно богословско учење пре би се могло назвати оригенистичким него аријанским. Познато је да између Арија и Оригена не постоји непосредна повезаност или „предањски“ богословски мост који би их довео у везу. Арије самостално наступа у свом богословском излагању. Но, без обзира на то, несумњива је њихова истоветност филозофско-богословских полазишта и закључака. У распону разликовања између богословског учења Арија и Оригена, Јевсевије је ближи и изворнији Оригену од крајних аријанаца његовог

¹¹ Ј. Мајендорф, *Византијско догословље*, Крагујевац 1985, 10–11.

¹² Αθανασίου Αλεξανδρείας του Μεγάλου, *Επιστολή προς Επικτήτον Κορίντου εναντίον των αιρετικών* (ΕΠΕ, Απάντα τα έργα 4, Δογματικά Γ'), Θεσσαλονίκη 1975, 293.

времена — Арија, Јевсевија Никомидијског и др. Имајући за своје богословско полазиште Оригенову перцепцију монархистичке субординације у Богу, Јевсевије је читав свој животни век, са више или мање успеха, варирао између две богословске струје: православне, с једне стране, и са друге стране оригенистичко-аријанске. Међутим, у даљој надградњи својих основних богословских поставки, као што ћемо видети, неминовно се морало показати несагласје између једног предањског оригенисте, какав је био Јевсевије, и Предања Цркве.

Своје христолошко учење Јевсевије је изнео у контексту свога времена и његовог богословског гибања. Тако, поред прихваћених Оригенових принципијелних богословских становишта, оно што карактерише његово богословље јесте борба против сваког вида савелијанства и очување јединства Божијег. При томе, посебан акценат у његовим списима стављан је на борбу против примеса савелијанског модализма у „богословљу Цркве“. Као изразити антисавелијаниста он је видео савелијанство не само код Маркела Анкирског већ и код самих православних. Ипак, треба приметити, да Јевсевијево наглашено антисавелијанство није било само плод изазова времена у коме је живео већ и логични закључци ка коме су га водили Оригенови богословски оквири. Темељно богословско полазиште Јевсевијево, као и Оригеново и Аријево, јесте да је Бог један — једно Божанство, и да под појмом Бога подразумева Бога Оца. У првом члану Кесаријског Символа он то и исповеда — „Верујемо у једнога Бога Оца“. Међутим, да реч „Отац“ није тек празна језичка одредница Бога већ да је Он „истински“ Отац, да Он постоји као Отац, указују и задњи чланови Кесаријског Символа. Они су, чини се, придодати Кесаријском Символу, управо за време првог васељенског сабора у Никеји, са јасном намером да се нагласи конкретност постојања Личности и Оца и Сина и Светога Духа, и тиме искључи свака могућност савелијанско-модалистичког тумачења Божанских Лица. Све речено у Кесаријском Символу било је прихватљиво и за православне да Јевсевије није давао своје тумачење изложеном тексту. Под појмом Бога, односно јединства и јединствености Божанске природе (суштине), он је подразумевао једну савршену и апсолутну монаду, један заокружени и затворени Апсолут који је апсолутно несаопштив по својој природи у односу на све што је неапсолутно.¹³ Он је један и једини истинити Бог и Јевсевије га изједначава са Личношћу Оца. Божанска природа Бога Оца не потиче од неког или из нечега већ је независна од свега другог што постоји. Он је „први и нерођени (αγγέντος) и једини Бог“, без почетка (ἀναρχος) и истовремено „прво почело почетка сваке мисли која се обликује“. Отац је Бог свега — „ο Θεός των όλων“, Творац свега „видљивој и невидљивој“. Бог све твори својом „стваралачком речју“ — λόγω δημιουργικόν. При томе Јевсевије пази да Божански творачки акт ничим не наруши или унесе промену у савршено биће (природу) Божје, јер изменљивост или промењивост су својства трошне (створене, смртне) а не Божанске природе. Стога, Божанско стварање и довођење свега у биће, Јевсевије приписује ономе што се назива „το θεῖον νεύμα“ — божански миг, „знак главом“. Све створено, пак, није из несаопштиве Божанске суштине већ је створено ни-изчега и вољом Божијом доведено и оддарено битијем, постојањем — γενήτων. У том смислу Јевсевије и назива сва створења — γενήματα του Θεού, створења или пород Божији. У почетку аријанске кризе, сматрао је исто као и Арије да је Син „савршено створење (κτίσμα)“¹⁴ Божије, али не као једно од ство-

¹³ А. В. Карташов, *Васељенски сабори*, том I, Београд 1995, 18.

¹⁴ У једном, од неколико писама, које је писао Александру Александријском, пре сабора у Никеји (325), Јевсевије је и дефинитивно изложио своје вероисповедање, где каже: „После онолике борбе и оволиких најора, ојей су се појавиле твоје посланице. Ти грује окривљујеш за то како говоре, као да је Син на-

рења.¹⁵ У вријеме Никејског саборовања, пак, Јевсевије као да се мало приближио православним. Он, на свој начин, прихвата „изразе: „рођеног, несазданог“ јер „творити“, то је општи појам за све ствари које је Син створио, али са којима Он нема, ничега сличног. Дакле, Он сам није створен, као што су ствари које је Он створио, него је Он биће суштаствено узвишеније од свега створеног а та суштина (суштатственост), као што учи Свето Писмо, родила се од Оца на начин (του τρόπου της γεννήσεως) неизразив и непојмљив целој створеној природи.¹⁶ Видимо да Јевсевије не одступа ни у Никеји од својих, односно Оригенових, субордионистичких ставова. Иако је потписао никејско исповедање вере за њега Син остаје само првостворено створење Божије, али створено (рођено) на тако савршен начин који он назива рођењем — της γεννήσεως.¹⁷ У том смислу Јевсевије тумачи и „Прворођеноја све твари, пре свих векова од Оца рођеноја“ односно „створеног — рођеног“ на Божански савршенији начин него сва друга створења али је Он, ипак, створење. Из тих разлога Јевсевије и исповеда само Бога Оца за истинског Бога који је несаопштив и безграничан, док је Син нешто друго. Он је нижи од Оца, ближи је свету и његов старатељ,¹⁸ као неко Очево средство у стварању и одржавању света.

Јевсевијево принципијелно исповедање Сина за створење по природи, али тако савршено створење које он назива и породом Божијим, јесте место разлике између њега и Арија. За Арија Син је увек само створење (κτίσμα) Божије које је облагодаћено, а никада „пород“ и никако „једносуштан“ Оцу. Истина, и Јевсевије ове термине користи доста двосмислено, али је чињеница да их користи и ту је негде ближи православним. Поготово термин „једносуштан“ у никејском смислу он никада није изворно користио. То стога јер су термини „суштина“ и „ипостаси“ за Јевсевија били истозначни (синоними) па је никејска „једносушност“ Лица (Ипостаси) за њега представљало савелијанство које побија веру у стварност Личности Свете Тројице. Изворни Оригенов смисао термина „једносуштан“ доследнији је Никеји и ту Јевсевије одступа од великог александријца.¹⁹

Јевсевије се очито плашио да изјави пуноћу божанства Бога Логоса јер би га савелијанци оптужили за двобоштво — два савршена Бога: Отац и Син. У том смислу он каже: „Црква Божија не йројоведа два боја; нији йак два нерођена нији два безначелна ... нији две исјочасне суштинине йроизашле једне из друге, јер нису два

сјао из нейсјојећеј. Па они су ји већ йослали белешку у којој су изложили своју веру. Па зар они не исповедају Боја закона и йророка и Новој Завешта који је родио Јединородној Сина, пре вечної времена, ймоћу која је Он створио и све друге и све друје. Најрављен је йо својој вољи као неизменљив и нейроменљив, као савршена йтворевина Божија, и йо не као једна од йтворевина... А у йшвом йисму их окривљујеш као да они йоворе да се Син родио као једна од йтворевина. Да ли ји овим ойеј не дајеш йовода да и они йеде окривљују и да йе осйоравају? Како они йврде, на основу йшојих оййшужди, чудно је ойеј и йо да је Сушјиј родио (йосле Себе) Сушјијој. Чудим ји се искрено, — зар је мојуће йосле овоја још нейшйо рећи? Ако йосјоји само Један Сушјиј, онда је јасно да све шшо је йроизашло из њеја, йојавило се йосле њеја, јер би иначе било два Сушјија.“ А. В. Карташов, исто, 28.

¹⁵ Εὐσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, 44, „κτίσμα του Θεού τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων“

¹⁶ Код Сократовог излагања текста Јевсевијевог писма има суштинских недостатака у односу на исти текст који доноси Св. Атанасије Велики. Стога се наш превод базира углавном на Атанасијевом старогрчком тексту и његовом новогрчком преводу. Αθανασίου Αλεξανδρείας του Μεγάλου, *Περί της εν Νικαία Συνόδου*, 126–129. Види и, Сократ Схоластик, *Црквена историја*, Шибеник 2002, 17.

¹⁷ Маријан Мандац, у своме правдању Јевсевија као православног, управо се позива на овај исказ — της γεννήσεως, за који сматра „да је то temeljna i ključna Euzebijeva tvrdnja o Božjem Logosu. Druge slične treba shvatiti i tumačiti u njezinom svjetlu i smislu.“ Euzebije Cezarejski, *Crkvena povijest* (Preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac), Split 2004, 102. До оваквих, неодрживих, закључака М. Мандац је дошао углавном идући етимолошким путем значења неких Јевсевијевих речи, а не сагледавањем његовог учења о Логосу из перспективе Јевсевијевих принципијелних богословских поставки.

¹⁸ *Εὐαγγελική απόδειξις* 4, 1; Εὐσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, 46.

¹⁹ Εὐσεβίου Καισαρείας, *Απάντα τα έργα* 1, 47–48.

δοῖα, већ је једно начело и (један је) Боῖ и, како учих, овој је Οἷαц јединородноῖ и љубљеноῖ Сина.²⁰ Он је „икона Очевоῖ Божанσῖва и заῖшо (ἵρεко њеῖα) Боῖ“²¹, али не истински бог већ „друῖи доῖ иза Оноῖ коῖу је највиши и над свим“²², као што су то говорили Јустин и Ориген пре њега. Син је учесник Очевог Божанства и то на такав начин што се пуноћа Очевог Божанства прелила и на Сина и у потпуности га испунила. Стога ми, каже Јевсевије, можемо назвати Сина Богом али он своје божанство дугује Богу Оцу. И друго, како се синовљево божанство излило „као из извора“ од Оца на Сина, тј. као нешто што је придодато Сину стога божанство није ни својствено по природи Сину. Бог Син, према томе, није без почела — ἀναρχος, већ своје почело, извор свога божанства има у Оцу. Синово такво божанство није страно Оцу, јер оно и јесте Очево, те Син и јесте у свему сличан Оцу. Стога је за Јевсевија било прихватљиво да каже: „Боῖα од Боῖα, Светῖлосῖи од Светῖлосῖи, Живоῖи од Живоῖа“. Међутим, никејски додатак „рођеноῖ, не σῖвореноῖ, јединосушиноῖ са Оцем“ битно је удаљавао смисао Символа од Јевсевијевог тумачења. Нагласком „из сушῖтине“ и „јединосушῖтан“ појачано је исповедање никејских Отаца да је Бог Логос источастан и у свему раван Богу Оцу, односно да Он није некакав нижи Бог по изливу божанства, Бог по благодати (Θεός κατὰ χάριν), Јевсевијев други бог — „Θεός“, а не „ο Θεός“. Напротив, Логос је у потпуности једне суштине, једне природе са Оцем. За Оце Сабора, Син и Отац су једно.

У писму својој епархији, где се изговара за потписани Никејски Символ, видимо да Јевсевије у свом правдању не ставља акценат на битни смисао новог вероисповедања већ покушава да га ублажи и да му да своје тумачење. Тако, никејско „из сушῖтине“ значи да „иако је Син од Оца, Он οῖεῖт није део Оца. А ῖако мислимо и ми,“ каже Јевсевије „јер све ῖшо се слаже са ῖбодожном науком коῖа учи да је Син од Оца, али не ῖако да ди Он дио део Очево сушῖтине. Здоῖ ῖшоῖа смо ῖῖврдили ῖаῖј смисао и ῖοῖῖврдили. Дакле, нисмо одбаџили реч „једносушни“, јер нам је на уму ῖшо, да се одржи мир и да не οῖῖиаднемо од ῖправоῖ облика мисли.“²³ Јевсевије нам овде говори више о задовољењу антисавелијанских становишта од стране Никејског сабора него о стварним одлукама Сабора по питању вере. Ипак, у оваквој концепцији његовог писма може се наћи и доследности. Нема сумње да се Јевсевије залагао за очување „црквеног богословља“ од утицаја савелијанских схватања. Са таквих позиција он је могао да тражи од саборских Отаца додатна разјашњења „нових“ никејских изрaza. После саборске дебате, како каже Јевсевије, успостављено је саборско једномислије по питању вере јер све се то слагало „са побожном науком“ и „тако мислимо и ми“²⁴. Тиме је, наводно, умирена његова богословска савест али и задовољени захтеви његове Кесаријске Цркве. Он је несумњиво знао какво је расположење оставио у епархији и на шта не пристају његови клирици, те им је писмо такве садржине и послао. Дакле, за Јевсевија је битно да није дошло до деобе или стварног удеоништва унутар јединствене Божанске монаде коју он изједначава са Оцем. Он не говори о

²⁰ *Εκκλησιαστική θεολογία* 2, 23; *Ευσεβίου Καισαρείας, Ἀπάντα τα ἔργα* 1, 46. „οὐ δ' ἔθ' θεοῦς ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ κηρύττει, οὐ γὰρ δύο ἀγέννητα οὐδὲ δ' ἔθ' ἀρχα ... οὐδὲ δύο οὐσίαι ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομέναι ἀλλήλαις εἰσάγει, διὸ οὐδὲ δύο θεοῦς, ἀλλὰ μίαν ἀρχὴν καὶ Θεόν καὶ τὸν αὐτὸν Πατέρα διδάσκουσα εἶναι τὸ μονογενοῦς καὶ ἀγαπητοῦ Υἱοῦ“

²¹ *Εκκλησιαστική θεολογία* 1, 2; *Ευσεβίου Καισαρείας, Ἀπάντα τα ἔργα* 1, 46. „εἰκὼν τῆς πατρικῆς θεότητος καὶ διὰ τοῦτο Θεός“.

²² *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* 5, 30; *Εκκλησιαστική ιστορία* 10, 4, 10; *Ευσεβίου Καισαρείας, Ἀπάντα τα ἔργα* 1, 46. „δεύτερος Θεός μετὰ τὸν ἀνωτάτω καὶ ἐπὶ πάντων“

²³ Сократ Схоластик, *Црквена историја*, 17.

²⁴ *Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας τοῦ Μεγάλου, Περί τῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου*, 126–127; Сократ Схоластик, *Црквена историја*, 17.

јединству Божанске природе Оца и Сина већ да једносушност њихова и рађање из суштине не уводи никакву промену нити подразумева било какву диобу или истицање у једном и неразделивом Божанству²⁵. Тиме је он желео да очува своје основно богословско полазиште: Један Бог — Једна природа или ипостасис. Истовремено, никејско „рађање Сина из суштине Оца“ за њега је било тешко појмљиво и прихватљиво. Наиме, иако се борио против термина „једносуштан“ као исувише материјалног да би се њиме разјаснио однос Оца и Сина, Јевсевије иде управо „материјалистичком дијалектиком“ када говори о „рађању Сина“. Сам чин рађања Сина он је поимао као акт природе из (од) природе, као и латински Оци (*actus substantiae ex substantiae*).²⁶ Према Јевсевијевој богословско-философској логици, такав чин у непромењивој природи (бићу) Божијем представљао би апсурд јер би он значео неку промену у Богу. Та промена, условно речено, могла би да се манифестује као Синовљево удионичарство у Очевој суштини (природи) или као савелијанско преливање личности над једном суштином, што је и једно и друго апсолутно неприхватљиво за Јевсевија. За њега не може да постоји једна природа Божија и истовремено три конкретне Божанске Личности. Јевсевије је овде типичан богослов доникејац заражен оригенистичким субордиционизмом. Суштинска разлика између њега и Никејца била је у основним полазиштима богословске методологије. Никејци су у свом богословствовању или сагледавању Бога полазили од библијске истине и пројаве Бога као Оца и Сина и Светога Духа, за разлику од аријаномислећих (или образованих дијалектичара и софиста, како су их још звали) који су, као и цели Запад, за своје богословско полазиште имали Јединство Божије. За Јевсевија је, тако, на првом месту јединство Божанске природе или суштине коју оличава Отац и који се једино и може назвати истинитим Богом — ο Θεός. Син је такође конкретна Личност а не савелијански привид или преливање личности, али је он у односу на Оца другостепено биће Божије — θεός Реалност и конкретизацију постојања Личности Сина Јевсевије је толико пута наглашавао борећи се против савелијанских схватања, али његова Личност Сина није имала јасну онтолошку утемељеност. Израз „личност“ (Сина) он користио у чисто јелинистичком смислу, тј. није му давао никакав онтолошки садржај. Из тих разлога њему је и било тешко да прихвати изворни смисао никејског израза „једносуштан“ јер му се чинило да он на савелијански начин поистовећује Оца и Сина. Посматрано из Јевсевијеве перспективе, и додамо ли томе перспективу неразвијеног доникејског богословља и никејске терминологије, оваква примедба је делом могла бити и умесна. Тако нпр. примедба да ако Отац и Син имају исту суштину онда, по логици ствари, Син се родио и из своје сопствене суштине, али и из суштине Оца и Духа Светог, што је несумњиво савелијанско учење јер једној природи, сходно Јевсевију, одговара једна личност, ипостасис.

О природи Јевсевијевог историографског дела

Исправно поимање тајне Христове, тајне оваплоћеног Бога Логоса, било је могуће тек на основу теологије личности, која ће се развити у постникејском периоду. Овде је битно напоменути, да логика теологије личности није имала своје утемељење у античкој философији или оригенистичкој богословско-философској поставци, већ је она изведена у доследном следовању казивања Светога писма. То наводи мо стога, што би се Јевсевије Кесаријски тешко могао сврстати у ону групацију источних Отаца, којима нису били јасни термини личност, ипостасис или суштина, те

²⁵ Αθανασίου Αλεξανδρείας του Μεγάλου, *Περί της εν Νικαία Συνόδου*, 128–129; Сократ Схоластик, *Црквена историја*, 18.

²⁶ А. В. Карташов, *Васељенски сабори*, 45.

су после међусобног усаглашавања (на Сабору исповедника, 362)²⁷, прихватили Никејски Символ вере. Његова богословска поставка и логика били су оригенистичко-аријанске. Тако, полазећи у богословљу од јединства Божије природе, Јевсевије је био неспособан да размишља на библијско личносни начин. Личност за њега није имала, и није могла имати, онтолошки садржај. Када и говори о личности то чини у чисто техничком смислу, без онтолошког призвука. Неприхватањем никејског $\text{ο}ϰοοϋϑιοϑ$ (једносуштан) као односа између Оца и Сина, Јевсевије је уместо ипостасног Сина који је савечан Богу, исповедио створење, посредника који је мањи од Бога. Син је првостворено и посредно биће између Бога и света, без јасног онтолошког статуса. Ипак, самом чињеницом да Јевсевије Логоса своди на ниво створења имало је своје консеквенце на плану умањења значаја спасења. Његов полу-бог Логос није могао пружити сву пуноћу човековог онтолошког „учешћа у божанском“ већ само благодатно, чиме је он нарушио сам божански домострој спасења. Само је Личност, Ипостасис Бога Логоса била гарант ипостасног онтолошког постојања и јединства човекове природе са божанском. Ипостасно јединство двеју природа Христових не подразумева њихово стапање или мешање, већ су оне, напротив, „непомијешане, неразделиве, неразлучне и неодвојиве“. Ипостас, дакле, није еквивалент природи већ пројављује онтолошки начин постојања саме природе, и стога је она у преимућству над њом. То показује и чињеница да Ипостасис Богочовека Исуса Христа није носилац једне већ двеју природа. Такав појам Личности Христове није могуће наћи код Јевсевија. Његова христологија остала је у оковима оригенистичко-аријанског субординационизма где је Бог Логос у односу на Оца онтолошки деградиран до нивоа створења. На антрополошком плану, овим је основна јелинистичка концепција човека, света и Бога остала неокрњена. Бог (Отац) остаје апсолутно затворена монада, непричасан за човека, док је посредник полу-бог Логос причасан али онтолошки непостојан. Својим основним тријадолошким и христолошким ставовима, дакле, Јевсевије је дао и јасну деонтологизовани карактер својој „црквеној историји“. По својој унутрашњем смислу, његови историографски списи немају ипостасну христолошко-онтолошку садржину, нити своју есхатолошку испуњеност, чиме је Јевсевије својој историји ускратио основну смисаоност историје Цркве. Тиме, његова историја остаје у оквирима јелинске историографске концепције, а његову историју би пре могли назвати историјом о Цркви него „Историја Цркве“.

Summary: Eusebius' basic approach to the history is identical with his theological methodology. Starting in his theology from the unity of the divine monad, from one substance which corresponds to only one person, Eusebius could not go further than the Origenistic-Antisabellian confession of Christ not as the true God, but as the Arian (ingraced) semi-god. God the Father ($\text{ο} \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$) is absolutely a closed monad, inaccessible to the world, whereas the Logos ($\Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$) as god by grace is accessible to the world, but as a creature he has not its ontological consistency. This starting point and subsequent „findings“ determine Eusebius' basic structure while evaluating Christian history. “The Church History” by Eusebius of Caesarea, although colored by traditional Christian doctrine, is by its inner nature semi-Arian with a clear tendency towards Hellenic ontology. In his struggle against Sabellian overtones in the Nicene Creed and its term „of one essence“, he was actually striving for a preservation of Hellenic ontology, manifested through Arian subordinationism. So, without an insight into Eusebius' basic theological starting points of thought, and conclusions as well as into the very nature of his history of the Church, it would be possible to interpret it in two ways: in the Orthodox and in Origenistic-Arian ways, what Eusebius himself did.

²⁷ Епископ Атанасије, *На њушевим а отаца (Први гео)*, Београд 1991, 63–153.