

УЧЕЊЕ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА БОГОСЛОВА О СВЕТОЈ ТРОЈИЦИ*

Митрополит
Иларион Алфејев

Апстракт: Аутор разматра тријадологију Св. Григорија Богослова, терминологију коју су Кападокијци користили у полемци против аријанства, и осврће се на учење Св. Григорија о Духу Светоме и на његово виђење јединства Свете Тројице у догматској и моралној перспективи.

Кључне речи: Григорије Богослов, Тројица, тријадологија, инвентологија, аријанство, савелијанизам, Кападокијски Оци

Улазак догмата у историју

Сав IV век је у хришћанској Цркви био ознаменован тријадолошким споровима. Напоменимо основне етапе ових спорова: 1) Појава и распрострањење аријанства на почетку века; 2) Никејски Сабор 325. г. и победа „једносушности“; 3) аријанска реакција у позним годинама цара Константина Великог и даље распрострањење аријанства при његовим наследницима; 4) омиусијанство и омијство средином века; 5) владавина аријанства (евномијанства, омијства) на читавом хришћанском Истоку у трећој четврти века; 6) ницање новоникејског покрета усред омиусијанства; богословска делатност великих Кападокијаца; спорови о божанству Светога Духа; 7) Константинопољски Сабор 381. г.

Тријадолошки спорови IV века имали су своју предисторију, којој су корени сезали до новозаветних (преапостолских) времена. Већ у Јеванђељу се налази Христова заповест да се крсти у име Оца и Сина и Светога Духа,¹ што је постало формулом крштавања ране Цркве. Такође, у Новом Завету нема ни термина „Тројица“, ни једнозначног учења о равноправности Оца са Сином. Сам Христос, према се и „градио једнак Богу“,² и говорио „ја и Отац једно смо“,³ у исто време је говорио: „Отац Мој већи је од Мене“. ⁴ На крају, нигде у Новом Завету Свети Дух није назван управо (непосредно) Богом. Термин „Тројица“ се најпре појавио код Теофила Александријског,⁵ а током II и III века је постепено ушао у употребу.

* Наслов изворника: Иларион (Алфеев), „Учение Св. Григория Богослова о Святой Троице“, *Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица»* (Москва, 6–9 июня 2001 г.). Материалы. Москва: Синодальная богословская комиссия, 2002, стр. 126–155.

¹ Мт. 28, 19.

² Уп. Јн. 5, 18.

³ Јн. 10, 30.

⁴ Јн. 14, 28.

⁵ *Австролику* 2, 15.

На граници II и III века распространила се монархијанска јерес са карактеристичним за њих акцентом на „једноначалију“ (монархији, владавини једног) као основним принципом Божијег бића. Једини Бог (по њима) био је само Отац; што се Сина тиче, Он је према схватању монархо–динамиста био прост човек у коме је деловала сила Божија. Монархо–модалисти су Христа сматрали самим Богом Оцем који је узео тело ради спасења људи. Из првог схватања родило се аријанство, док је друго нашло своје упориште у Савелијевој јереси. По учењу другог, Отац, Син и Дух су само други називи једне исте монаде коју је он називао „Синооцем“ (Υιοπατορ).⁶ Сама по себи Монада се јавља „ћутањем“ (молчанијем); када је дошло време да се створи свет она је проговорила, производећи из себе Реч.⁷ У процесу историје, Бог Отац се „раширио“ у Сина и Духа.⁸ Та иста Монада која је у старозаветно време деловала у лицу Оца, као Творца и законодавца, у новозаветном периоду делује у лицу Сина као Спаситеља, а после Спаситељевог Вазнесења делује у лицу Светога Духа, Који оживотворава и раздаје дарове.⁹

Говорећи у другој беседи (*Слово 2*) о постепеном откривању тајне Тројице, Григорије указује на аријанство, савелијанство и „прекомерно православље“ као три основне догматске заблуде у учењу о Тројици. „Прекомерно православнима“ он очигледно сматра оне своје савременике који у полемикама са монархијским покретима или су потцењивали различите ипостаси или су Сина сматрали „безначалним“, слично Оцу.¹⁰ Савелијанство Григорије назива атеизмом, аријанство „јудејством“, а заблуде „претерано православних“ многобоштвом.¹¹ Он је инсистирао на томе да морају бити сачувани како принцип Божијег јединства по суштини, тако и принцип тројичности Личности:

„Пошто сада постоје три недуга у богословљу – атеизам, јудејство и многобоштво – од којих је заштитником једног постао Савелије ковач, другог Арије Александријски, а трећег неко од наших преко мере православних, онда, каква је моја реч? Избегавајући све погубно из тих трију учења, држимо се граница благочестија. Немогуће је следовати безбожном Савелију и томе новоме разлагању или слагању, у коме тврди не само да су Три једно, него да је сваки од Њих ништа, јер то биће које се претвара или измењује у нешто друго престаје бити оно што оно јесте, било да изображава или сазиђује некаквог сложеног и нелепог за нас Бога, сличног митолошким животињама. Исто тако, немогуће је раздвојити природе, према Арију названом безумљу,¹² примакнувши се ка јудејској оскудности и уводити завист у Божанску природу, ограничавајући Божанство једино нерођеним, бојећи се да како Бог не претрпи штету, будући Оцем Бога

⁶ Уп. Епифаније Кипарски, *Панарион* 62, 1.

⁷ Уп. (Псеудо-) Атанасије Александријски, *Прошив аријанаца* 4, 11.

⁸ Исто.

⁹ Уп. Епифаније, *Панарион* 62, 1.

¹⁰ Тешко је претпоставити, о којој богословској групацији IV века се говори у датом случају. Ми, ипак, не сматрамо потпуно основаном претпоставку Ж. Бернарда (види *SC* 247, 137, note 9) о томе, да Григорије овде уопште нема у виду богословску групацију, већ говори о назијанским монасима који су се претерано упитали у богословску проблематику.

¹¹ Каснији Григоријеви аријански противници су оптуживали Григорија за „тробоштво“.

¹² Грчки термин *areimanēs* („храбар“, „борбен“) буквално значи „падати у јарост због Арија“.

истинитог и равноправнога по природи. Такође, немогуће је претпоставити три начела једно другоме и уводити јелинско многобоштво које смо ми избегли. Не приличи бити ни само „оцељубив“, да не би лишили Оца Његовог очинства (*отцовства* – разлога да га називамо оцем – *прим. прев.*)..., ни „христољубив“, да не би изгубили синовство..., а за Оца достојанство да буде „начало“... Дакле, треба и сачувати јединство Божије, и исповедати три Личности, при чему сваку од њих са њеним личним својством.“¹³

У 22. беседи Григорије даје потпунији списак јереси које додаје аријанству и савелијанству: „Монтанов лукави дух против Светог Духа“, „Новатову дрскост, или нечисту чистоту“, „продужавајући до сада неистоветност фригијаца, и оних који се посвећују и оних који их посвећују са древним обредима“, „безумље галата који обилују у многим нечистим именима“, „садашње раздјељење софиста“, које се појавило из аријанског „дељења“.¹⁴ Под „галатима“ он подразумева следбенике Маркела Анкирског,¹⁵ под „софистима“, вероватно, евномијанце; остала набројана учења немају директне везе са тријадологијом.¹⁶ Свом том изобиљу јереси Григорије претпоставља један „орос побожности (= благочешћа)“ – „поклањати се Оцу, Сину и Светоме Духу, једноме у Тројици Божанству и Сили, не узвишујући једнога и не понижујући другога..., не расецати једну величину новотаријом имена“.¹⁷

Настојећи на јединству Тројице при различитости Лица, Григорије је убеђен да се учење које он исповеда, за разлику од јереси с којим полемисе, не јавља као догматска новотарија. О јединству Тројице при различитости Лица говорио је Атанасије Александријски.¹⁸ Формулу: „један Бог, а три Ипостаси“ увео је у употребу још Ориген;¹⁹ у IV веку она се распространила међу омиусијанцима да би затим постала знамење новог Никејског покрета. Учење о Тројици, по Григоријевом схватању, јесте део Предања које је до њега дошло од раних отаца и у коме су га родитељи васпитали: „...О ако би исповедали до последњег даха и са многим смелошћу оно што се јавља као добар залог светих Отаца, ближих Христу и првобитној вери – то исповедање које нас је пратило од детињства...“.²⁰ Не уводити догматске новотарије, него сачувати „Јеванђељску веру“ и „залог“ добијен од Отаца Цркве, то је на крају мисија хришћанског богословља.

¹³ Сл. 2, 37, 1–38,15; SC 247, 136–140 = 1. 36–37.

¹⁴ Сл. 22, 12, 12–20; SC 270, 244–246 = 1. 343.

¹⁵ Маркел († 374) је био заштитник термина „једносушни“, међутим, у својој интерпретацији тог термина полазио је од тога да је Бог „једно Лице“, „недељива монада“, Која се стварањем и оваплоћењем „раширила“ најпре у дијаду (Отац и Реч), затим у тријаду (Отац, Реч и Дух). Након завршетка историје створеног света, и Логос и Дух биће поново апсорбовани Монадом. Маркелово учење је у суштини било подврста монархијског модализма. Његови следбеници, у Григоријево време, концентрисани у Галатији, били су осуђени на II Васељенском Сабору.

¹⁶ Монтан (средина II в.) је био оснивач секте, која се одликовала крајњом моралном ригорозношћу; секта је била распрострањена по Фригији. Новат (средина III в.) био је један од вођа раскола у Картагенској Цркви и ученик Новацијана, који је основао ригорозну секту „чистих“.

¹⁷ Сл. 22, 12, 1–6; 242–244 = 1.342.

¹⁸ О *Светоме Духу* 1, 14.

¹⁹ На *Јн. 2, 6* (PG 14, 128). О термину „ипостас“ у Григоријевом богословском језику види следеће поглавље.

²⁰ Сл. 11, 6, 26–29; SC 405, 344 = 1.198.

„Нека нико не пропадне, већ да сви будемо у једном духу, једнодушно се поодвизавајући за Јеванђељску веру²¹ ... чувајући добри залог,²² добијен од Отаца,²³ поклањајући се Оцу и Сину и Светоме Духу, познавајући у Сину Оца, у Духу Сина, у које смо се крстили, у које смо поверовали, са којима смо се сјединили, раздељујући пре сједињења, сједињујући пре дељења, не сматрајући Три за једно, јер та имена нису безлична, и не приближавајући се једној Личности, тако да би наше богатство било у именима, а не у реалности – него сматрајући да су Три Једно. Али не Једно Ипостасју, већ Божанством.²⁴ Монада поштована у Тријади, и Тријада садржана у Тројици, сва достојна поштовања, сва царствена, равнопрестолна, исте славе, ванпросторна (сверхмирна), ванвремена, несаздана, невидљива, недодирљива, недостижна, Сама Себе знајућа, какав поредак влада у Њој...“²⁵

Размишљајући о томе како је тајна тајна Тројице ушла у историју, Григорије долази на идеју постепеног развитка црквене догматике на коју је дошао захваљујући ономе што је назвао „додавање“, тј. благодарећи постепеном утачвању и обогаћивању богословског језика. Већ се у Старом Завету Бог откривао човечанству. Кључним моментом откривења било је јединство Божанства које је ишло насупрот незнабожачком многобоштву; ту је објектом откривења постао Бог Отац. Нови Завет открио је човечанству Сина, а „садашњи“ период постаје период у коме постаје видљиво деловање Светог Духа, када догматске истине добијају свој завршни облик (израз). Дакле, Григорије не сматра да је новозаветно откривење исцрпilo све богословске проблеме и следствено томе, да је одговоре на сва питања могуће наћи у Светом Писму Новог Завета. Напротив – Нови Завет је само једна од етапа „усхођења“ Хришћанског богословља – „усхођења из славе у славу“, које се, како он сматра продужило до у његова времена и продужиће се до свршетка века.

„Кроз све векове постојале су две значајне промене живота човечанства, које се и називају двама Заветима, а такође и потресима земље²⁶ ... Једна је привела од идола ка Закону, а друга од Закона ка Јеванђељу. Блавестим о трећем потресу земље – од преласка од овдашњег ка тамошњему, непоколебивој и неталасастој. Али једно и исто је происходило из двају Завета. Шта? То што нису одједном уведени... А зашто? Потребно је знати о томе, да би били не принуђени, већ убеђени. Јер што је принудно, то је и нестабилно (= слабо)... Први Завет, запретивши идолима, допустио је жртве; други, одменивши жртве није забранио обрезање. Зато су они који су се једном сагласили са сменом, заменили оно што је било разрешено – једни жртве, други обрезање – и постали од незнабоштва Јудеји, а од ових хришћани, будући постепеном променом

²¹ Уп. Фил. 1, 27.

²² Уп. 2. Тим. 1, 14.

²³ Имају се у виду пре свега оци Никејског Сабора.

²⁴ „Не сматрати Три за једно“, тј. као у Савелијевој јереси, „већ сматрати да су Три Једно“, тј. Бог је један у три Ипостаси.

²⁵ Сл. 6, 22, 1–22; SC 405, 174–176 = 1.158–159. Примећујемо бројне апофатичке термине којима се описују Света Тројица.

²⁶ Уп. Мт. 27, 51.

привучени на Јеванђеље... Оно је било ради домостроја, а ово ради савршенства.²⁷ Томе желим да уподобим и богословље, само у супротном смислу. Јер је тамо измена била кроз укидање, а овде савршенство кроз додавање. Ето у чему је ствар. Стари Завет је јасно проповедао Оца, (помињање – *йрим. йрев.*) Сина било је још затамњено. Нови Завет је јавио Сина и дао признак Божанству Духа. Сада Дух пребива са нама, дајући нам јасније виђење себе. Јер није било безопасно, пре него је исповедано Божанство Оца, отворено проповедати Сина, а пре него је Син признат, да кажем нешто смелије – обременити нас Светим Духом, да не би смо утрошили све силе, дословно отежане прекомерном количином хране, или устремили још слаби вид на сунчеву светлост. Напротив, постепеним додавањем и, како говори Давид, *усхођењем*²⁸ и протезањем (= продужавањем) од славе у славу и пресијавањем, просветљене озарује светлост Тројице... додаћу реченоме и оно што је, може бити већ и другима падало на ум, а ја га сматрам плодом сопственог размишљања.²⁹ У Спаситеља је већ након тога што је своје ученике испунио многим учењима, било нешто што је говорио, а што они нису могли да приме³⁰ ... због чега је Он и скривао то од њих. А још је говорио да ћемо ми свему бити научени Духом.³¹ Из овога ја извлачим и само Божанство Духа, јасно откривено на крају, када је то знање већ постало благовремено и добро припремљено. Тако ја размишљам о овоме и хтео бих да сваки који ми је пријатељ (друг) поштује Бога Оца, Бога Сина, Бога Духа Светога – три лична својства, али једно Божанство, нераздељиво у слави, части, суштини и царству...³²

Овај текст, најважнији ради појмљења све историје хришћанског богословља, садржи неколико кључних идеја:

1. Откривење Божије, започето у Старом Завету, не окончава се у Новом Завету, него се продужава до у наше дане,
2. Откривење не произилази путем принуде, већ путем убеђења, ради чега је и била потребна одређена тактика од стране Бога педагога,
3. Та се тактика састоји у томе да се откривење извршава постепено и етапно путем откривења и све бољег појашњавања ових или оних догматских истина,
4. Библија није последња етапа хришћанске догматике, већ једна од етапа њеног развика,
5. Сам Христос у Јеванђељу није рекао све што је хришћанину потребно да зна о Богу; Христос покушава да открива Бога људима посредством Духа Светога, тј. новозаветно откривење се продужава у Цркви.

²⁷ Григорије повлачи паралелу између Христовог укидања жртава и апостолског укидања обрезања (види Дела 21, 25), видећи у првом догађају повезан с Христовом „икономијом“ према људима, а у другом – средство за достизање савршенства.

²⁸ Пс. 83, 6.

²⁹ Григорије, очигледно, схвата да постоји нека сличност између његових идеја, ниже изложених, и за гностике карактеристичних претензија да овладају тајним знањем, задобијеним у непосредном искуству, а не из Писма; Григорије жели да се ограда од гностика и наглашава да је сличност само спољашња.

³⁰ Уп. Јн. 16, 12.

³¹ Уп. Јн. 16, 13.

³² Сл. 31, 25, 1–28,4; SC 250, 322–330 = 1.457–459.

Такво је динамично Григоријево поимање развитка православне догматике и етапно откривање о тајни Свете Тројице. Обратимо пажњу да он нема на уму увођење нових догмата (што се може видети из ранијег цитата), већ о постепеном, све бољем откривању тих догмата, који се у виду „назнака“ садрже у Писму.

Григорије је овде изразио, за источно–хришћанско богословље традиционалну идеју Свештеног Предања Цркве као главног извора вере. Источно богословље није познавало за супротстављање Писма и Предања, које ће касније постати крајеугаони камен западне схоластике. По схватању истока Писмо је део Предања: Писмо је израсло из Предања и изражава одређени стадијум развитка Предања – развитка који се не окончава на том стадијуму. Већ је Иринеј Лионски наглашавао првенство Предања: он говори о новозаветном Писму као писмено утврђеној проповеди апостола, који су у почетку усмено проповедали.³³ Иринеј одсечно одбацује претензије гностика на овладавање тајним знањем, међутим као противстав им не предлаже принцип „*sola Scriptura*“,³⁴ већ принцип верности „Предању, које проиходи од апостола и чува се у Црквама прејемством презвитера“.³⁵ У суштини, Григорије говори о истом, само што он не ставља акценат на „чувању“ Предања, него на његовом развитку, обogaћењу. „Тајно знање“, односно Христово учење које није ушло у новозаветни канон, није измишљотина гностика: оно постоји, али не постоји код њих, већ у црквеном Предању. Цркви је Христос, наимае, поверио то знање и у опиту Цркве, у њеном богословљу наставља да открива фундаменталне истине хришћанске вере.

Што се тиче Писма, у њему, по Григоријевом мишљењу, догматске истине су већ утемељене, треба их само умети распознати. Григорије предлаже такав метод читања Писма, који се може назвати „ретроспективним“: он се састоји у томе да се разматраће текстова Писма заснива на доследности Предању Цркве, и да се у Писму препознају ти догмати, који су потпуније формулисани у каснијој епохи. Такав прилаз Писму постаје основни у патристичком периоду. Не само новозаветни, већ и старозаветни текстови, како сматра Григорије, сведоче о Тројици:

„Узнеси славу с херувимима, који сједињују три Светлости у једно Господство³⁶ и онолико показујући Прву Суштину, колико Је открију својим трудољубивим крилима. Просвети се с Давидом, који говори Светлости: „У Твојој светлости видимо светлост“,³⁷ то јест у Духу Сина,³⁸ од Кога може ли бити ишта светлије? Загрми са Јованом, сином грома,³⁹ ништа ниско и земно не говорећи о Богу, него све високо и узвишено, признавајући Онога, Који је био у почетку, Који је био с Богом и Који је Реч Божија,⁴⁰ Бог, и Бог истинити од истинитог Оца... И када читаш „Ја и Отац једно смо“,⁴¹ представи

³³ *Против јереси* 3, 1, 1.

³⁴ Лат. „само Писмо“ – принцип стављен у основу протестантског прилаза хришћанском вероучењу.

³⁵ *Против јереси* 3, 2, 1–2.

³⁶ Уп. Ис. 6, 2–3.

³⁷ Пс. 35, 10.

³⁸ Уп. Василије Велики, *О Свештоме Духу* 18, 47; 26, 64.

³⁹ Уп. Мк. 3, 17.

⁴⁰ Уп. Јн. 1, 1.

⁴¹ Јн. 10, 30.

везу по суштини; а када (читаш): „Њему ћемо прићи и у њему ћемо се настанити“,⁴² размишљај о разлици Ипостаси; када пак (сретнеш) „име Оца и Сина и Светога Духа“,⁴³ (представи) три лична својства, надахњујући се заједно са Луком, читајући Дела Апостолска. Зашто стављаш себе у исти ред са Ананијом и Сапфиром..., поткрадаш само Божанство и лажеш „не човеку него Богу“,⁴⁴ као што си чуо?⁴⁵

Дакле, Библију треба читати у светлу тројичног догмата и у контексту свог догматског предања Цркве. У IV веку и православни и аријанци су прибегавали текстовима Писма како би потврдили своје богословске ставове. У зависности од тих ставова, једним истим текстовима су придавали разне критеријуме и тумачили их на разне (начине). За Григорија постоји један приступ правилног кретања ка Писму: верност Предању Цркве. Само оно тумачење библијских текстова које се заснива на црквеном Предању је легитимно, сматра Григорије; свако друго тумачење је лажно, јер „поткрада“ Божанство. Ван контекста предања библијски текстови губе своје догматско значење. И насупрот томе, унутар Предања, чак и они текстови који не изражавају директно догматске истине, задобијају нови смисао. Хришћани виде у текстовима Писма оно што не виде нехришћани; православнима се открива оно што остаје скривено за јеретике. Тајна Тројице за последње остаје под покривалом,⁴⁶ које се скида једино помоћу Христа, и само унутар Цркве.

Тројична терминологија

Великим Кападокијцима је у удео допало да формулишу тројични догмат у епохи када је Црква више но икад имала потребу за тим. За разлику од аријанске представе о јерархијској потчињености Сина Оцу, они су разрадили учење о Тројици као јединству три равноправне и једносушне Ипостаси (Личности). Кападокијци су продужили (= наставили) линију Никејског Сабора и Св. Атанасија, иако су увели јасну границу између појмова „ипостаси“ (*hypostasis*) и „суштине“ (*ousia*): ако је Атанасије ове појмове схватао као синониме, у богословском језику Кападокијаца термин „ипостас“ је почео да означава конкретно и личносно биће, за разлику од апстрактне „суштине“. Ако је у свију људи једна, заједничка, природа, онда су Петар, Јаков и Јован три „ипостаси“ те једне природе.⁴⁷ Исто су, пак, тако Отац, Син и Дух три „ипостаси“ једног Божанства. Оваква употреба речи помогла је Кападокијцима да ефикасно одбију нападе аријанаца, који су их оптуживали што за савелијанство, што за „тробоштво“.⁴⁸

Тројично учење Григорија Богослова, као и аналогна учења Василија Великог и Григорија Ниског, формирала су се у току полемике с позним аријанством

⁴² Јн. 14, 23.

⁴³ Мт. 28, 19.

⁴⁴ Уп. Дела 5, 4. Овај се текст традиционално наводи од стране заштитника Божанства Светог Духа у својству сведочанства „из Писма“.

⁴⁵ Сл. 34, 13, 1–14, 8; SC 318, 220–224 = 1.497–498.

⁴⁶ Уп. 2. Кор. 3, 15–16.

⁴⁷ Уп. Григорије Ниски, *О шоме да нису три Боја*.

⁴⁸ Уп. Pelikan, *Emergence*, 219–221.

(евномијанством). Оно је нашло свој потпуни и коначни израз у пет „Богословских беседа“ («Словах о богословији»). Међутим, изложење догмата о Тројици се налази и у другим Григоријевим беседама, посебно у 20. беседи, „О постављању епископа и о догмату о Светој Тројици“. Ова беседа, произнесена не много пре богословских беседа тематски их предупредује и заједно са 23. беседом „О свету“, јесте својеврстан увод у ту проблематику.

Двадесета беседа представља кратко сумарно изложење православне тријадологије. У неким рукописима она има поднаслов *schediasteis* („нацрт“, „скица“).⁴⁹ Православно учење о Тројици Григорије је представио као неку „златну средину“ између две крајности – Савелијеве „немоћи“ (*негуї* = болест, слабост), који је сливао три Лица у једно, и Аријегов „безумља“, који је једно Божанство делио на три различите суштине, једне другој стране и неједнаке.⁵⁰ У Тројици Оцу припада својство да буде беспочетан и начело (*arche*) Сина и Духа, једнаких Му и једносушних.

„Не приличи ни бити толико оцељубив, па Оцу одузимати очинство – јер по чему би Он био Отац, ако би Син заједно са твари био одстрањен и отуђен од Њега по суштини? Ни толико христољубив па чак ни не сачувати синовство Сина, јер по чему би Он био Син ако не би водио порекло од Оца као Узрока? Такође не приличи ни Оцу умањивати Њему као Оцу и Родитељу својствено достојанство да буде почетак (= *начало*) да не би испао почетак нечег ниског и недостојног, ако није Узрок Божанства, посматраног у Оцу и Духу. напротив, треба исповедати једног Бога и три Ипостаси, односно три лица, при чему свако с Његовим личним својствима.“⁵¹

Вера у једног Бога се по Григоријевом мишљењу одржава у том случају, ако будемо приписивали Сина и Духа једном Узроку; вера у три Ипостаси – ако „не почнемо измишљати никакво мешање, раздељивање или сливање“; исповедање личних својстава чува се тада када будемо сматрали Оца беспочетним у односу на друге две Ипостаси, а сина, премда не беспочетним, међутим, пак, почетком свега.⁵²

Термин „начало“ (*arche*) постаје један од основних тријадолошких проблема IV века. Њиме су се користили како православни, тако и аријанци, међутим, давали су му различит смисао. Аријанци су сматрали да је само Бог беспочетан, а све што има почетак није Бог, следствено томе – Син није Бог. „Ми смо прогоњени зато што тврдимо да Син има почетак, док је Бог беспочетан“, говорио је Арије.⁵³ Григорије је такође тврдио да Син има почетак, међутим није сматрао беспочетност Оца синонимом Његовог божанства. Беспочетност, по учењу Григорија, јесте својство Оца које Га разликује од Сина, али и Син и Отац поседују пуноћу Божанства. Син ије беспочетан у односу на Оца, али је беспочетан у односу према времену.⁵⁴ Рођење Сина савечно је бићу Оца, између Оца и Сина нема никаквог растојања, икаквог редоследа, никакве неједнакости.⁵⁵

⁴⁹ Mossay, *SC* 270, 52–53.

⁵⁰ Сл. 20, 5, 19–6, 12; *SC* 270, 66–70 = 1.300–301.

⁵¹ Сл. 20, 6, 16–27; 70 = 1.301.

⁵² Сл. 20, 7, 1–11; 70–72 = 1.301.

⁵³ Наведено према Епифаније, *Панарион* 69, 6.

⁵⁴ Сл. 20, 7, 19–23; 72 = 1.302.

⁵⁵ Сл. 20, 10, 6–8; 78 = 1.303.

Окренимо се сада „Богословским беседама“ у којима се садржи подробно и доследно оповргавање аријанских богословских постулата.

Григоријева полазна тачка је идеја „монархије“ – једноначалија – као основне карактеристике Божанства. Потпуно одбацивши идеју „анархије“ – безначалија, то јест одрицања Промисла Божијег, Који управља светом, и идеју „полиархије“ – многоначалија, то јест многобоштва, Григорије излаже своје схватање једноначалија:

„Постоје три древна мишљења о Богу: анархија, полиархија и монархија. Двема од њих су се забављала јелинска деца – нека се занимају и даље... Јер анархија је испад (*бесчинство*), а полиархија је и раздор, али и безвлашће, и испад. И једно и друго доводи до испада (нарушавања поретка), а испади до разорења. Јер су испади разарајући. А ми поштујемо монархију, али не ону монархију која је ограничена једним Лицем, јер се и једно умножава, ако је у раздору са самим собом, већ ону која саставља равноправност природа, слогу (*единодушие*) воља, истоветност и враћање Једноме Оних Који су од Једнога, што је немогуће за створене природе, тако да се они премда и разликују по броју не раздељују по суштини (*ousia*). Зато се почетна монада, покретана ка дијади, зауставила на тријади.⁵⁶ И то су код нас – Отац, Син и Свети Дух.“⁵⁷

Идеја „монархије“ Бога, како смо већ видели, била је темељ за и Савелија и за Арија. Тврђење о свечности Сина Оцу је Арије и одбацио због тога што је у њему видео нарушавање принципа јединоначалија Оца: њему је изгледало да инсистирајући на вечном рођењу Сина, Православље уводи „два нерођена начела (= почетка)“.⁵⁸ Полемишући са аријанским схватањем „монархије“, Григорије је тврдио да се овај термин не односи на Ипостас Бога Оца, већ на Божанство у целости, на све три Ипостаси у свекупности (= заједно). Григорије на овај начин заступа схватање „монархије“, али за њега се то схватање не везује с јединоначалијем Оца, већ с јединством Божанства, које се чува при исповедању трију равноправних, савечних и једносушних Ипостаси.

Идеја проширивања монаде у дијаду и дијаде у тријаду требало је да нагласи почетно јединство Божанства. Слична идеја се среће у III веку код Св. Дионисија Римског: „Ми проширујемо Божанско јединство у тријаду и супротно, сводимо тријаду, не умањујући је, у јединство“.⁵⁹ Код Григорија је идеја ширења монаде вероватно повезана са индиректним утицајем Плотинове тријадологије,⁶⁰ по чијем је учењу почетни принцип свега Једно, које рађа Ум и „Светску Душу“. Једно је апсолутна простота, неизразива никаквом речју, лишена ма какве двојности или множине. Ум је област интуитивног знања, платоновски „свет идеја“ (= облика, рус. *мир форм*), место сусрета познаваног и онога који упознаје; на нивоу Ума јављају се двојност и множина. Светска Душа је област дискурсивног знања и чулне перцепције (= опажаја). Узајамни однос између Једног, Ума и Душе карактерише се појмовима „еманације“ (*proodos*) и „повратка“ (*epistrophe*). Ум је еманација Једног, Душа – еманација Ума; из

⁵⁶ Види тумачење преп. Максима Исповедника на овај текст: *Амбигва*, PG 91, 1036 A–C.

⁵⁷ *Сл.* 29, 2, 1–15; SC 250, 178–180 = 1.414.

⁵⁸ Наведено према Епифаније, *Панарион* 69,6.

⁵⁹ Наведено према Атанасије Александријски, *О Дионисијевим изрекама* (PG 25, 505 A).

⁶⁰ Види Moreschini, *Platonismo*, 1390–1391.

апсолутно једног произилази двојност и множина; из множине се рађа дискурсивно знање. „Повратак“ је склоност свега ка своме праизвору – Једноме.⁶¹

Григорије, описујући Тројицу, такође говори о Једном из кога проистиче и коме се враћају „Они што су од Једног“. Међутим, платиновска Тријада, за разлику од хришћанске Тројице, јерархијска је по својој структури и позивање на њу тешко да би имало успеха у полемици са аријанством. Осликавши Тројицу у неоплатонистичким цртама, Григорије је сматрао неопходним да се истовремено дистанцира од неоплатонизма. По Плотину Једно се „излива“ у Ум и Ум се „излива“ у Светску Душу. По Григорију, за хришћане традиционални језик „рођења“ и „исхођења“ погоднији је за изражавање тријадолошког догмата него неоплатонистичка терминологија „изливања“ – еманације:

„Отац – Који рађа и исходи, уосталом, бестрасно, ванвремено и бестелесно; што се пак, тиче других два, један је рођен, а други исхођен, или не знам како би их било могуће назвати, јер су потпуно апстрактни од видљивих предмета. Јер не смемо то назвати „изливањем доброте“, како се на то осмелио један од јелинских филозофа: „као што чаша прелива преко ивице“ – тако је јасно он рекао, говорећи о првом и другом узроку.⁶² Не смемо, да не би увели невољно рођење и као природно и силовито мучење, што никако не одговара појму Божанства. Зато остајући у нашим пределима, уводимо нерођено, рођено и исходеће,⁶³ како је негде рекао сам Бог–Реч.“⁶⁴

Позивање на Христове речи има за циљ да нагласи да су термини „рођење“ и „исхођење“ засновани на новозаветном откривењу и зато заслужују веће уважавање него терминологија повезана са грчком филозофском традицијом, тим пре што неоплатонистичка терминологија допушта мисао о доласку на свет Сина и Духа упркос Очевој вољи. Даље, полемика с аријанством је у суштини такође и спор око језика – о томе какву терминологију треба употребљавати у каквом контексту.⁶⁵ Међутим у процесу дискусије постају јасније и кључне разлике у схватању узајамног односа Оца и Сина и на крају крајева – у схватању Божанства.

Дијалог Григорија и његовог противника почиње питањем последњег у вези са рођењем и исхођењем:

— Када се то десило?

— Пре самог појма „када“. А ако се треба и нешто смелије изразити: „онда, када и Отац“.

— А када је настао Отац?

⁶¹ Види. Louth, *Origins*, 37–38.

⁶² Уп. Плотин, *Енеаде*, 5, 1, 6 и 5, 2, 1. Сагласно Плотину, Једно постаје „први узрок“, Биће – „други узрок“.

⁶³ Јн. 15, 26.

⁶⁴ Сл. 29, 2, 15–27; 180 = 1.414.

⁶⁵ Уп. Norris, *Faith*, 136.

— Никада није било да није било Оца. А то се односи и на сина и на Светог Духа...
— Када се родио Син?
— Онда када се није родио Отац.
— А када је исходио Свети Дух?
— Онда када Син није исходио, већ се ванвремено и на неизрецив начин родио; премда ми и не можемо. желећи да представимо себи то што је изнад времена, избећи категорију времена. Јер речи: „када“, „пре тога“, „после тога“, „од почетка“, не искључују времена, ма колико се ми трудили...⁶⁶

Дискусија се врти око аријанске формуле „Беше када не беше (Сина)“. Григоријеви одговори, како видимо носе апофатички карактер. Он наглашава да се тајна рођења и исхођења налази изван категорије времена: нема временског размака између беспочетности Оца и рођености Сина, између вечности Оца и исхођења Духа. И рођење и исхођење су савечни бићу Оца.⁶⁷ Следи питање: „А како они нису сабеспочетни (Оцу), ако су (Му) савечни?“ Григоријев одговор је опет апофатички: Они нису беспочетни у односу на Оца, као јединог Почетка, али су беспочетни у односу на време.⁶⁸ Схватање почетка, наглашава Григорије, није времено, када је реч о Божанству.

На следеће питање аријанаца: „На који је начин рођење бестрасно?“, Григорије одговара: „Зато што је бестелесно“.⁶⁹ Страст је карактеристична за људско рођење, а када је реч о бестелесном Божанству неумесна су људска схватања. И питање и одговор одражавају, за хришћанство традиционалну тему непотчињености Бога страдању (грчка реч *pathos* означава како „страдање“, тако и „страст“). Као опште место хришћанске традиције било је од античке философије наслеђено тврђење о бестрашћу (*apatheia*) Божанства. Ипак, говорећи о Спаситељевом крсном подвигу, богослови III века употребљавали су појам „страдања“ примењен на Бога Који је постао човек: „Он је заиста бестрасан и у себи самом посрамио је смрт, јер је Својом смрћу потврдио Своје бесмрће и Својим страдањем показао Своје бестрашће“.⁷⁰ Следујући оваквој употреби речи, Григорије Богослов је говорио о „страдањима“, која „понесе на земљи Бог“.⁷¹ Спор о „страдањима“ Бога плануо је овом снагом у V веку када су христолошки спорови захватили читав хришћански Исток. Али ван контекста богооваплоћења појам „бестрашћа“ се увек примењивао на Бога и на свако од лица Свете Тројице, због тога се рођење Сина од Оца посматрало као „бестрасно“.

Даља питања аријанаца изражавају једну исту тенденцију – применити људска схватања на божанску реалност: како Отац није почео да буде Отац? Речи „родио“

⁶⁶ Сл. 29, 3, 1–11; 180–182 = 1.414–415.

⁶⁷ Треба запазити да аријанска формула „беше када не беше (Сина)“ не говори неизоставно о рођењу Сина „у времену“. Каснији аријанци (евномијанци) нису уводили категорију „времена“, већ су само тврдили да је у почетку Отац био сам, без Сина. Иначе говорећи, између бића Оца и рођења Сина, по Евномију, постоји неко растојање, иако неvezано за време. У том смислу Григоријев одговор на постављено питање у извесном степену омажује циљ. Уп. Norris, *Faith*, 187.

⁶⁸ Сл. 29, 3, 14–21; 182 = 1.415.

⁶⁹ Сл. 29, 4, 1; 182 = 1.415.

⁷⁰ Св. Григорије Чудотворац, *Теоимџу*, 7.

⁷¹ PG 37, 1263 = 2.395.

и „родио се“ не уведе ли нешто друго, до почетак рођења? Да ли је Отац родио Сина усхтевши то или против своје воље? На који је начин Син рођен? Да ли је Отац родио већ постојећег Сина или још не постојећег?

„Онај Отац није почео да буде Отац, Који нема почетка Своме бићу“, одговара Григорије. Биће Оца је беспочетно, рођење Сина је такође беспочетно. Схватање „хтења“ је непримењиво на рођење Сина од Оца, тако исто и схватање „страсти“. Рођење Сина је несхватљиво, и философирати о томе није безопасно. Питање о „постојећем“ или „непостојећем“ Сину лишено је смисла: рођење Сина је „од почетка“, оно је савечно Његовом сопственом бићу, и бићу Оца.⁷²

„Али рођено није исто што и нерођено“, опет замера аријанац, „а ако је тако, онда и Син није исто што и Отац“. „Нерођеност“, одговара Григорије, „није суштина Божија. Због тога, премда нерођеност није истоветна рођености, Отац и Син су истоветни по суштини; и Отац и Син су Бог“. ⁷³ „Отац је Божије име или по суштини или по дејству“, говори аријанац. При томе се претпоставља да је, ако је по „суштини“, онда Отац иносуштан (= друге суштине) Сину, а ако је по „дејству“ онда је Син плод творачког дејства Оца, следствено, Он (Син) је створење. „Отац“, одговара Григорије, „није Божије име ни по суштини ни по дејству, већ оно указује на узајамни однос Оца и Сина“. ⁷⁴

Закључни део 29. беседе и главни део 30. беседе посвећени су разматрању оних текстова Светог Писма који су се наводили у корист или против вере у Божанство Сина.

„Богословске беседе“ садрже уређено и завршено тројично учење, доследно оповргавајући основне постулате аријанства; осим тога оне појашњавају традиционалну тријадолошку терминологију. Сва та дешавања допринела су томе да се тројично учење великих Кападокијаца, чији је главни тумач почетком 80. тих година IV века био Григорије Богослов, прославило на II Васељенском Сабору. Уосталом и после Сабора Григорије се више пута враћао на изложење учења о Тројници и дискусијама ради искоришћавања ових или оних термина. Григоријеве празничне беседе, које се односе на време његовог пребивања у Назијанзу, након удаљавања из Константинопоља садрже дуга тријадолошка одступања у којима је немогуће не видети продужење спора започетог у богословским беседама. Ево једног од таквих одступања:

„Нека заиста буду далеко од нас и Савелијево скраћење (сливање; *сокращение* = скраћење, смањење, стезање, грч. *synairesis*) и Аријево дељење (*diairesis*), та два зла, дијаметрално супротна, али у истој мери нечастива... Отац је Отац и безначалан је, јер није произашао ни од кога. Син је Син и не безначалан, јер је од Оца. Али ако говорим о временском почетку, онда је и Он беспочетан, јер Творац векова није потчињен времену. Дух Свети – истински Дух, Који исходи од Оца, али не као Син, јер производи нерођено (= не бивајући рођен), већ исходно... Ни Отац се није лишио нерођености, зато што је родио, ни Син рођења, зато што је Он од Нерођеног... Ни Дух

⁷² Сл. 29, 5, 1–9, 38; 184–196 = 1.416–419.

⁷³ Сл. 29, 10, 1–22; 196–198 = 1.419–420.

⁷⁴ Сл. 29, 16, 1–14; 210 = 1.424.

се не измењује у Оца или у Сина, зато што исходи и зато што је Он Бог... Јер лично својство је непреложиво (*непреложиво* = неизмењиво)... Дакле, један је Бог у Тројици, и три су једно...⁷⁵

Свети Дух

Тријадолошка полемика, коју је Григорије започео у 29. и 30. беседи, продужује се у 31. беседи, чија је основна тема православна пневматологија. Изложивши учење о Тројици и доказавши неопходност вере у Божанство Сина, Григорије прелази на заснивање тезе о Божанству Светог Духа.

Већ смо помињали да је питање о Светом Духу остало отворено кроз читав IV век. Григорије је сматрао проповед Божанства Светог Духа мисијом читавог свог живота. „Ми никада нисмо ништа претпостављали нити смо могли више поштовати од никејске вере... али с Божјом (помоћи) држимо се и држаћемо се те вере, појашњавајући само оно (што је) тамо нејасно речено о Светом Духу, јер тада се још није појавило то питање“.⁷⁶ Григорије први пут јавно износи своје намере да отворено иступа у заштиту Божанства Духа у беседи произнесеној недуго након архијерејске хиротоније, када је на себе примио обавезу да управља паством свога оца у Назијанзу. У тој беседи Григорије говори о својој преданости Духу Светом и о томе да је настало време када вера у Божанство Духа треба да изађе из катакомби и постане добро читаве „васељене“:

„...Нека свима нама управља (= нека нас све руководи) Дух... Кома смо предали самога себе и главу, помазану јелејем савршенства у Оцу Сведржитељу, Јединородном Логосу (= Речи) и у Светом Духу, (Који јесте) Бог. Јер зашто скривати свећу под судом⁷⁷ и друге лишавати савршеног Божанства? Не приличи ли (већ) ставити свећу на свећњак, да би светлела свим Црквама и душама и свој пуноћи васељене, да не би (вера у божанство Духа) била изображавана и оцртавана једино у уму, већ да би се отворено проглашавала? Јер, наиме, у томе се састоји најсавршеније пројављење богословља у онима који су се удостојили такве благодати кроз самога Исуса Христа...“⁷⁸

Али баш у богословским беседама, изговореним 10 година након архијерејске хиротоније, Григорије је први пут систематски изложио учење о Божанству Духа. Григорије почиње позивањем на учење грчких „богослова“ о светском Уму,⁷⁹ које их је приближавало хришћанству, како сматра Григорије. Учење Јелина се супротставља неверју садужеја у Светог Духа: у оваквом неочекиваном упоређивању јелинистичка традиција се показује у очигледном преимућству. Након тога Григорије указује на разноврсност мишљења о Светом Духу, која су карактерисала хришћански Исток његове епохе:

⁷⁵ Сл. 39, 12, 10–22; SC 358, 174 = 1.538.

⁷⁶ Писмо 102 (Посланица 2. Кледонију); SC 208, 70 = 2.15.

⁷⁷ Уп. Мт. 5, 15.

⁷⁸ Сл. 12, 6, 4–15; SC 405, 360 = 1.202.

⁷⁹ Израз „јелински богослов“ Григорије је пре свега примењивао на Платона. Уп. Perin, *Philosophie-théologie* XIV, 251–252.

„Садукеји уопште нису признавали постојање Духа Светог, као што нису признавали ни анђеле, ни васкрсење; не знајући, они су тако презрели тако много сведочанстава о Њему у Старом Завету. А код Јелина, бољи богослови, а особито они који се највише приближавају нама, имали су, како ми изгледа, представу о Духу, али нису били сагласни по питању Његовог именованја, називајући га Умом света,⁸⁰ спољашњим Умом⁸¹ и сличним именима. Од „мудраца“ нашег времена,⁸² једни су га сматрали енергијама, други створењем (*kitsma*), а трећи Богом; неки се нису одлучивали ни на једно ни на друго уз уважавања према Писму, које, како они тврде, ништа јасно није изразило по том поводу. Због тога они нити поштују, нит бешчасте Духа, већ у односу на Њега остају на неком растојању, боље рећи у сасвим жалосном стању. али и од оних који су Га признали за Бога, једни су благочестиви само у мисли, а други се одлучују на то да устима изражавају своје благочешће.“⁸³

У последњој фрази налази се указивање на различите богословске тактике између Григорија, који отворено износи о Божанству Духа, и људима који слично Василију, премда су и веровали у Божанство Духа, нису наглас исповедали ту веру. Под онима који Светог Духа нису поштовали из „уважавања“ Писма, вероватно подразумева духовборце (пневматомахе). „Створењем“ (*poiema*) и „енергијама“ је Светог Духа називао Евномије.⁸⁴ Дакле, Григорије указује на евномијанце, духовборце и православне као три основне супротстављене групе, при чему истиче различите групе и унутар православних. Овим групама Григорије додаје још и оне „најмудрије мераче Божанства“, који, по његовим речима, премда исповедају „три апстрактна (нематеријална)“ као и православни, сматрају Једног „неограниченим (*aoriston*) по суштини и сили“, Другог неограниченим „по сили, али не по суштини“, а Трећег – „ограниченим (*perigrapton*) и у једном и у другом“. Оваквим учењем „мерачи Божанства“ подражавају онима који „их називају Створитељем (*demiourgon*), Сатрудником (*synergon*) и Служитељем (*leitourgon*), и сматрају да поредак имена и благодати означава субординацију (*akolouthian*)“ између Лица Свете Троице.⁸⁵

Даље следи термилошка дискусија, која напомиње раније изложен спор о Божанству Сина. Користећи термине карактеристичне за античку дијалектику, Григорије тврди да Свети Дух може бити или супстанција – суштина (*ousia*) или акциденција – својина (*symbobekos*). Ако је Дух „акциденција“, онда Га је могуће сматрати и Божијом „енергијом“. Будући „енергија“, Он није и извор енергије, већ добија енергију од другог; следствено – он престаје са престанком извора енергије. Али Писмо говори о Духу као о активном бићу, а не као простом пријемнику енергије

⁸⁰ Уп. Платон, *Фегон* 97cd; *Филеб* 28c.

⁸¹ Уп. Аристотел, *О настанку живоишња* II, 3, 9.

⁸² Реч „мудрац“ је употребљена иронично.

⁸³ Сл. 31, 5, 2–16; SC 250, 282–284 = 1.445–446.

⁸⁴ Уп. *Аџолоија* 25–26 (Eunomius, *The Extant Works*, 66–70). Термин *poiema* постаје синоним термина *kitsma*, који је Евномије користио у вези са Сином: Види *Аџолоија* 17–18 (*Extant Works*, 54–56).

⁸⁵ Сл. 31, 5, 16–23; 284 = 1.446. Види у вези овога: Daniélou, *Akolouthia*, 236. Грчки термин *akolouthia* буквално значи „следовање за ма чиме“; за изражење идеје субординације као „подчињења“ Григорије користи термин *yfesis* (букв. „ослабљење“, „уступак“).

другог: по Писму (то) да Дух дела, говори, дели, вређа се – све је то својствено „покретачу“, а не „покретаном“. А ако је Дух „суштина“, тада је Он или Бог или твар, јер нема међустања између створености и божанствености. Али, ако је Он створен, онда како ми верујемо и крстимо се у Њега?⁸⁶ Веровати је могуће једино у Бога, а пошто је Он Бог, значи да није створен (*kitsma*), не произведен (*poiema*) нити саслужујући (*syndoulos*).⁸⁷ Позивање на крштењску формулу звучи убедљивије него сви претходни дијалектички аргументи. Григорије наглашава да је вера у Божанство Светог Духа искуство Цркве: веровати и крстити се могуће је једино у Бога, а пошто између Бога и твари нема ничег средњег, следи да Дух јесте Бог.

Следећи силогизам Григоријевог сабеседника: Дух је или нерођен или рођен. Ако је нерођен, онда се јављају двоје беспочетних; ако је рођен од Оца, Он је Синовљев брат, а ако је рођен од Сина, онда се појављује Бог–унук. На то Григорије одговара да је немогуће преносити на Божанство сва схватања која се односе на сферу људског сродства. Јер је тако могуће доћи до тога да се Богу припишу карактеристике пола.

„Или, може бити да претпоставиш да је Бог мушког пола, пошто се назива Богом и Оцем, а Божанство нешто женско, у сагласности са родом Њихових имена, а Дух ни једно ни друго, пошто Он не рађа? А ако се почнеш занимати и тиме да је по старим наклапањима и баснама Бог родио Сина по Својој вољи, онда нам се већ и јавља двополни Маркионов Бог, Маркиона који је измислио еоне.⁸⁸ Али пошто ми не прихватамо твоје прво дељење, које не допушта ништа средње између рођености и нерођености, онда истог часа ишчезавају у теби заједно с тим фамозним дељењем, браћа и унуци и слично неком замршеном чвору код кога је расплетена прва петља, тако се распадају и удаљују од богословља. Јер, где, реци ми, стављаш Оног Који Исходи, који је у твојој подели средњи члан, али изражено богословом бољим од тебе – наш Спаситељ? Или искључујеш због свога „трећег завета“ и тај израз из Јеванђеља: Дух Свети Који од Оца исходи?⁸⁹ Пошто од Њега исходи, онда није створење, пошто је нерођен онда није Син, пошто је Он између нерођеног и рођеног, онда је Он Бог! Тако, избегаваши мреже твојих силогизама, показује се као Бог, Који је силнији од твојих подела.“⁹⁰

Григоријево расуђивање о апсурдности примене категорије пола на Божанство веома је интересно. У библијској традицији, идеја Божанства је у највећој мери повезана са мушком симболиком: о Богу се говори као о Оцу, а не као о мајци. У светоотачкој тринитарној традицији сачувала се та симболика мушкарца: говори се о Оцу и Сину, а не о мајци и ћерци. „Свети Дух“ је у грчком језику средњег рода (*to agion pneuma*). На језицима семитског порекла, на пример, на јеврејском и сиријском реч

⁸⁶ Термин *teleiountetha* (букв. „бивамо посвећени“) указује на тајну Крштења.

⁸⁷ Сл. 31, 6, 1–22; 284–286 = 1.446–447.

⁸⁸ Учење о „еонима“ карактеристично је за Валентинов, а не Маркионов гностички систем. У даљем излагању Григорије доводи до апсурда аргументе свога сабеседника, уподобљавајући његове силогизме учењу гностика.

⁸⁹ Јн. 15, 26.

⁹⁰ Сл. 31, 7, 17–8, 15; 288–290 = 1.447–448.

„Дух“ (јев. *ruah*, сир. *ruha*) је женског рода, али рани сиријски богослови не покушавају да претпоставе женско божанство Духа мушком божанству Оца.⁹¹ Древнохришћанска традиција није познавала ништа слично савременом „инклузивном“ језику⁹² и никада није сумњала у легитимност симболике мушког у односу на Божанство. Међутим, како се види из Григоријевог расуђивања, та се симболика ни на који начин није схватала као она која у Божанство уводи категорију пола. Граматички род именица, примењивих на Божанство, није се схватао као да карактерише Божанство у категоријама „мушко“, „средње“ или „женско“.

Григоријеви испади против идеје „мушког“ Божанства, двополног Бога и Бога – унука, изражавају темељну разлику у схватању значења богословског језика између њега и његовог аријанског противника. По схватању последњег име изражава суштину предмета, док за Григорија име није суштина, оно је само неко словесно приближавање стварности која иза њега стоји.⁹³ На ту исту тему Василије Велики се спорио са Евномијем, који је тврдио да различитост имена одговара различитости у суштини предмета и да је неизмењива свеза између имена и суштине.⁹⁴ И Василије Велики и Григорије Богослов видели су у евномијанској теорији Божијих имена груби антропоморфизам, недостојан Божанства. Како смо већ раније запазили, не постоји такво име, или термин, које би могло адекватно да изрази Божанску реалност: свако људско схватање је релативно, када се говори о Божанству. Бог је тајна, а силогизми поводом Божије природе су „изопачење вере и уништавање тајне“.⁹⁵

Још једно питање аријанаца: „Шта недостаје Духу да би био Син?“ Григоријев одговор: „Ми ни не говоримо да ма шта недостаје јер у Богу нема недостатака“. Отац је Отац, не због тога што му недостаје синовство и Син није Син, јер му недостаје очинство. Син није Отац, јер је само један Отац. И Дух није Син, премда је од Бога, зато што је само један Син.⁹⁶ „Шта дакле? Дух је Бог? Несумњиво! А шта, он је једносуштан? Да, зато што је Бог.“⁹⁷

И на крају, главна замерка аријанаца: вера у божанство Светог Духа се не заснива на Писму. Као одговор на ово, Григорије наводи неколико аргумената. На првом месту, указује на то да се ни такви термини, као што су „нерођено“ и „беспочетно“, који су упоришта аријанског богословља, не срећу у Писму.⁹⁸ Или се треба сасвим одрећи коришћења ванбиблијске терминологије или не укоревати православне што је они користе. Међутим, одрицање ванбиблијских термина, прихватање принципа „*sola Scriptura*“, по Григорију не означава ништа друго до потпуну стагнацију догматског богословља.

⁹¹ Уп. Harvey, *Imagery*, 114.

⁹² „Инклузивним“ се назива онај језик, при коме се о Богу говори истовремено у мушком и женском роду: „Он–Она“, „Отац–Мајка“ и др. Овај језик се родио у недима западног феминистичког богословља и нашао је широку примену у западним протестантским круговима.

⁹³ Види Norris, *Faith*, 192.

⁹⁴ Види Василије Велики, *Прошив Евномија* 2, 4. Уп. Евномије, *Айолоџија айолоџије* 3, 5 (цитирано према *Gregorii Nysseni Opera* II, 166–175).

⁹⁵ Сл. 31, 23, 22–23; 320 = 1.456.

⁹⁶ Сл. 31, 9, 1–10; 290–292 = 1.448.

⁹⁷ Сл. 31, 10, 1–2; 292 = 1.448.

⁹⁸ Сл. 31, 23, 1–2; 318 = 1.456.

Као друго, Григорије излаже своју знамениту теорију постепеног откривања догмата коју смо већ раније разматрали: одсуство у Писму јасних указа на божанство Светог Духа објашњава се тиме да се та истина уводи постепено и коначно се открива тек у после–новозаветном времену.

Као треће, учење о Светом Духу се поново разматра у контексту крштењског искуства хришћанина. Свети Дух обнавља, пресаздава и обожује човека у тајни Крштења, што сведочи о Његовој Божанској природи: „Ако Дух није достојан покоњења (= обожавања), како ме онда обожује у Крштењу? А ако је достојан поклоњења, како није достојан и поштовања? А ако је достојан поштовања, како (онда) Он није Бог? Овде је једно повезано са другим: То је заиста златни и спасоносни циљ. Од Духа је наше обновљење (*возрождение* = препорођење), од обновљења пресаздавање, а од пресаздавања познање достојанства Онога Који пресаздава“.⁹⁹ Није случајан Григоријев осврт на крштењску праксу Цркве.¹⁰⁰ Сачувала су се сведочанства о томе да „евномијанци нису крстили у име Свете Тројице, већ у смрт Христову“,¹⁰¹ и не трима погружењима, већ једним.¹⁰² Штетно (= погрешно) богословље доводи до унижавања литургијске праксе и одрицања крштењске формуле „у име Оца и Сина и Светога Духа“, усходећи једино Христу. У православној традицији, напротив, свагда се очувало живо осећање нераскидиве везе између литургијске праксе и њеног догматског израза: за Григорија је само чињеница тога да је крштење у име Свете Тројице и трима погружењима било општеприхваћено у Цркви послужила довољном основом за проповед равноправности, једносушности и божанствености сва три лица Свете Тројице.

На крају, као четврто, Григорије се осврће на само Писмо и доказује да је, насупрот тврђењима аријанаца, Божанство Светог Духа засведочено Писмом. Григоријева вера није учење о неком „страном и неписаном Богу“.¹⁰³ Напротив, Писмо јасно показује да Дух јесте Бог. „Христос се рађа – Дух претходи; Христос се крсти, Дух сведочи; Христос је искушаван – Дух Га води (у пустињу); Христос чини чуда – Дух Га прати; Христос се узноси – Дух (Га) наслеђује. Јер, шта је од великих дела, доступних само Богу, недоступно Духу?“ Имена Духа употребљена у Писму такође сведоче о Његовом Божанству: Дух Божији, Дух Христов,¹⁰⁴ Ум Христов, Дух Господњи, Господ,¹⁰⁵ Дух усиновљења, истине, слободе,¹⁰⁶ Дух премудрости, разума, савета, крепости, знања, побожности, страха Божијег,¹⁰⁷ Дух благи, прави, владалачки.¹⁰⁸ Особине којима се Дух описује у Писму такође су својствене Богу, а не створеној природи. „Он (ме) чини храмом, обожује и води ка савршенству, зато и претходи Крштењу и чезне (Рим. 8,

⁹⁹ Сл. 31, 28, 9–15; 332 = 1.459.

¹⁰⁰ Упореди упућивање на крштењску формулу код Василија Великог (*О Светоме Духу* 28).

¹⁰¹ Види Сократ, *Црквена историја*, 5, 24.

¹⁰² О тој пракси се напомиње у 7. правилу II Васељенског Сабора.

¹⁰³ Уп. 31, 1, 6; 276 = 1.444.

¹⁰⁴ Рим. 8, 9.

¹⁰⁵ 1. Кор. 2, 16; Ис. 61, 1; 2. Кор. 3, 17.

¹⁰⁶ Рим. 8, 15; Јн. 14, 17; 2. Кор. 3, 17.

¹⁰⁷ Ис. 11, 2–3.

¹⁰⁸ Пс. 142, 10; 50, 12; 50, 14.

26 – *прим. ирв.*) након Крштења. Он делује тако како делује Бог, разделивши се на огњене језике и раздељујући свише дарове,¹⁰⁹ чинећи (људе) апостолима, пророцима, јеванђелистима, пастирима и учитељима“.¹¹⁰

Овим, акценат се ставља на обожујућу уогу Светог Духа у Крштењу и у искуству Цркве. Учење о обожењу, као главном циљу постојања човека био је лајтмотив свог Григоријевог догматског и мистичког богословља: спасење за њега није значило ништа друго до обожење. За Евномија, напротив, сотирологија није имала ништа заједничко са обожењем.¹¹¹ Разилажења између Григорија и Евномија су се тиме дотичала средишње тачке хришћанске вере. Спор између њих није се водио једино око тријадолошке терминологије, већ пре свега, како бива спасење човека.

Григорије се пневматолошкој теми враћа и у Беседи на Педесетницу, где са том истом бескомпромисности пројављује своју веру у Божанство и једносушност Духа.

„Они који низводе Светог Духа у ред створења су богохулници... А они који Га признају за Бога су божански и просветљени разумом. А они који Га и (отворено) називају Богом високи су, ако то чине пред благоразумнима, а ако (то чине) пред нискима, онда су несмотрени, зато што блату поверавају бисер, слабоме слуху грмљавину, болесним очима – сунце... Једно Божанство исповедајте, о пријатељи; у Тројици, и ако желите, једну природу; а ми ћемо вам од Духа измолити реч „Бог“... Дух Свети је свагда био, јесте и биће. Он нема почетка нити краја, већ свагда пребива у истом достојанству (= чину) и истом реду са Оцем и Сином...“¹¹²

Учење о Божанству Духа нашло је одраз и у Григоријевој богословској поезији:

Душо моја, зашто оклеваш? Запевај, у славу Духа.
 Не одељуј на речима Онога, Ко није ван (божанства) по природи.
 Дрхтимо пред Духом великим, богоподоним,
 кроз Кога познадох Бога,
 Који и Сам јесте Бог и који мене богом већ сада чини.
 Свемогући, дарова раздаваатељ, опеван песмама чистим
 небеских и земаљских, живота Дароватељ, Који на престолу високом седи,
 Који од Оца исходи, сила Божанска, Самовласни.
 Он – није Син – јер је у јединог Сведоброг један добри Син,
 али није Он ни ван невидљивог Божанства, већ је равноправан (= равночастан)
 (Оцу и Сину).¹¹³

Јединство у Тројици

Тројица је, по Григоријевом схватању, савез трију Ипостаси, равноправних и једносушних једна другој, чврсто спојених свезом љубави. Тројичност у Богу није само апстрактна идеја: то је истина која се открива подражавањем Богу. Тајна јединства

¹⁰⁹ Уп. Дела 2, 3; 1. Кор. 12, 11.

¹¹⁰ Сл. 31, 29, 5–36; 332–336 = 1.459–460.

¹¹¹ Уп. Norris, *Faith*, 67.

¹¹² Сл. 41, 6, 1–9,3 (6, 1–8; 8, 1–3; 9, 1–3); SC 358, 326–334 = 1.579–580.

¹¹³ PG 37, 408–409 = 2.22.

у тројичности открива се људима у том броју због тога да би их научила да живе у јединству мира и љубави. Сам Исус Христос се молио за то, да би пример јединства (између) Њега и Оца надахнуо Његове ученике на бригу о чувању јединства. „Да сви буду једно, као Ти, Оче, у Мени и Ја у Теби, *шако* да и они буду једно у Нама“.¹¹⁴ Дакле, у јединству Тројице садржи се морална поука: она људима даје пример љубави и слоге који треба да царују међу њима. „...Тројица се јавља и исповеда као један Бог, не мање по једнодушности него по истоветности суштина; зато су и блиски Богу и божанског (су) духа сви они који љубе добро мира,... а насупрот њима стоје они су ратоборне нарави“.¹¹⁵

Григорије је живео у време када је хришћанска Црква била разбијена на делове. Епископи који су припадали разним богословским групацијама (= партијама) су одлучивали један другог од Цркве, раскидали евхаристијско општење. Није била реткост да и унутар једне богословске групације изникну расправе, расколи и раздори. Помирење завађених групација био је један од главних задатака који је себи поставио Василије Велики: он је био спреман да прави уступке чак и по питањима вероучења,¹¹⁶ ради очувања или поновног васпостављања црквеног јединства. „Они који се искрено и истински труде у Господу потребно је да се старају једино о томе да опет приведу јединству Цркве толико међусобно раздељене“, говорио је он.¹¹⁷

Али ни Василије није избегао црквени раскол, чија је једна од жртава био и Григорије. Лишивши се своје катедре пре него што ју је добио, Григорије од првих корака на епископском попришту на сопственом горком искуству дознаје какви су плодови црквених раскола. Будући затим помоћник свога оца у Назијану, Григорије је са Црквом сјединио монахе који су се оделили од престарелог епископа када је ставио потпис на омиусијански Символ (вере). У Константинопољу је Григорије не једном чинио покушаје да помири завађене групације, између осталог и на II Васељенском Сабору, где његови савети, као што је познато, нису били услишени, већ су само изазвали свеопште раздраживање. Позивајући на црквено јединство, Григорије је слушаоцима напомињао о слози, хармонији, миру, једномислију и љубави која царује унутар Тројице. У 23. беседи, говорећи о потреби (=неопходности) помирења између завађених група унутар једне Цркве¹¹⁸ пред лицем заједничког непријатеља – аријанства, Григорије као пример наводи Свету Тројицу:

„Тројица је уистину Тројица, браћо... Природа Божанства... свагда сагласна Сама Себи..., свагда савршена... Она је животи и живот, славе и слава, истине и истина и Дух истине, свети и свето само по себи; свако од Њих јесте Бог,... али и три заједно су Бог... Тако краће (излажем наше учење)... да би ви који јавно иступате против нас... познали да ми једно мислимо, једним духом одушевљени, једним духом дишемо... Ево, пред вашим очима пружамо једни другима руке! Ето дела Тројице, Коју ми једнако славимо и Којој се једнако поклањамо.“¹¹⁹

¹¹⁴ Јн. 17, 21.

¹¹⁵ Сл. 6, 13, 9–15; SC 405, 154–156 = 1.153–154.

¹¹⁶ Посебно по питању о Божанству Светога Духа.

¹¹⁷ Писмо 113. (Презвитерима у Тарсу); ed. Courtonne, 17 = руски превод стр. 138 (Писмо 109).

¹¹⁸ Вероватно се имају у виду „мелетијанци“ и „павлинијани“.

¹¹⁹ Сл. 23, 10, 11–13, 3; SC 270, 300–306 = 1.333–335.

По Григорију, постоји чврста веза између верујућих, сабраних у једно тело Цркве, и јединства у Тројици. Догматске новотарије су опасне, не само саме по себи него и због тога што нарушавају јединство Цркве. Говорећи о томе у 22. беседи, Григорије, међутим, наглашава да он не тражи потпуну унификацију догматског језика већ пре једномислије по основним питањима вере. „Утврдимо себе, не само у том делу побожности (= благочешћа), да се поклањамо Оцу, Сину и Светом Духу, једном у Тројици Божанству и једној Сили... Него одлучивши (= разјаснивши) то будимо једномислени и у осталом као они који се држе једне Тројице, скоро једних истих догмата (*toi autou schedon dogmatos*) и једног тела“.¹²⁰ Израз „скоро једних истих догмата“ указује на то да су унутар једног тела Цркве могућа незнатна разлике по (питању) овим или оним догматским формулацијама при очувању вероучењског јединства у целини. Тако је, на име себи представљао црквено јединство Василије Велики, који је сматрао да разлике по формулацијама не треба да буду препрека сједињењу са Црквом оних група које су се одделиле од ње:

„Ми... од браће која желе сједињење са нама тражимо једино никејску веру, а ако се саглашавају с њом, захтевамо још да Духа Светога не називају тварју. А осим тога једномислија ја ништа не тражим.“¹²¹ Јер сам уверен да дуговременим општењем са нама и беспоговорном вежбању у догматима вере, ако би и било потребно нешто придодати ради веће јасноће, даће ово Господ.“¹²²

На овај начин и Василије и Григорије су се придржавали мишљења да је за успостављање јединства између завађених група довољан неки „минимум“, то јест, такве опште формулације које не претпостављају пуну једнакост свих догматских формулација: различити прилази тајни јединства Тројице могу се сместити у рам „скоро једних истих догмата“.

Тема јединства у тројичности је лажмотив читавог блока „Богословских беседа“. Међутим, Григорије овде није узнемирен црквеним јединством, већ борбом с аријанским изопачењима православне доктрине. Једним од таквих изопачивања била је тврдња да Православни верују у три Бога:

„‘Ако су’, кажу, ‘Бог, Бог и Бог, онда, како нису три Бога?’... Један је Бог наш, зато што је Божанство једно. И на Једном се подижу (= постављају) Они Који су од Једног, премда и верујемо у Тројицу. Јер како један није више Бог, тако други није мање, и није један раније, и није други касније; Они нису расцепљени вољом, нити раздвојени силом... Напротив, Божанство је неразделиво у раздвојеним... као што је у три сунца, смештених једно у друго једно простирање (= растварање) светлости. Дакле, када посматрамо Божанство, и Први Узрок, и монархију, тада нам се показује једно, а када (посматрамо) Оне, у Којима је Божанство, Оне који од Првог Узрока ванвременно и равноправно постоје, онда се поклањамо Трима.“¹²³

¹²⁰ Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1.451.

¹²¹ Види: Василије Велики, *О Светоме Духу*, 21 и 38. Уп: Григорије Богослов, Сл. 29, 15, 1–18; 208 = 1.423–424.

¹²² *Беседа* 24, 3 (PG 31, 605A).

¹²³ Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1.451.

Јединство у Тројици је на овај начин условљено јединством Оца, с чијом је личношћу у кападокијском богословљу повезано схватање Првог Узрока и идеја монархије.¹²⁴ Св. Василије Велики се поводом тога изјашњавао потпуно једнозначно: „Бог је један зато што је Отац један“.¹²⁵ Признање Сина и Духа за равноправне и једносушне Оцу ни у којој мери не умањује значење Оца као првог и јединог Узрока, а одатле следи и као главног извора јединства унутар Тројице.

Јединство трију Ипостаси је тајна која излази ван оквира људског схватања; због тога никаква поређења, никакве сличности из живота створеног света нису способне да опишу (= изобразе, осликају) то јединство. Оци Цркве, говорећи о јединству Тројице, прибегавали су поређењима, али само зато да би то учење учинили очигледнијим, доступнијим за обичног верника; они су се стално ограђивали да су слична поређења условна и не исцрпљују тајну Тројице. На пример, Григорије Богослов говори о људском роду као образу Свете Тројице: „Као што је Сит рођен од Адама, а Ева узета из Адамовог ребра, тако је и Син рођен од Оца и Свети Дух исходи од Оца“.¹²⁶ Овакав начин је јако устаљен (= традиционалан) за кападокијско богословље и посебно се среће код Григорија Ниског.¹²⁷

У 31. беседи Григорије Богослов наводи још три слике: прва и најустаљенија – извор, врело и река;¹²⁸ друга – сунце, сунчев зрак, и сунчева светлост; трећа – сунчев одблесак који се тако брзо креће по стени да бива видљив истовремено на неколико места. Ипак, у свим трима сликама постоје суштински недостаци: прва наводи на помисао о кретању у Божанству и своди Божанско јединство на аритметичко; друга представља Божанство као сложено и приписавши суштину Оцу чини друга два лица несамосталним; у трећем случају очигледно је постојање покретача, док Богу није ништа предпостојало, а уопште, покретање и љуљање нису својствени Божанству.¹²⁹ „Због тога“, закључује Григорије, „расудио сам да ми је боље да на страну оставим све слике и сени као обманљиве и веома удаљене од истине, а сам да се пак придржавам благочестивог начина мишљења, зауставивши се на малобројним терминима... и друге по мери силе убеђујем да се поклањају Оцу и Сину и Светоме Духу – једном Божанству и сили“.¹³⁰

Григорије говори о једном Богу у три Лица, Богу – Тројици, као о скривеној тајни, тајни хришћанске вере: Он је „Светиња над Светњама, сакривена од самих серафима и прослављана трима возгласима „Свет“, који (серафими) усходе једном Господству и Божанству“.¹³¹ Несхватљива и натприродна тајна јединства Свете Тројице изазива усхићење код Григорија. У 40. беседи, посвећеној празнику Богојављења, Григорије говори о јединству Тројице у контексту крштењске праксе Цркве и сопственог хришћанског искуства:

¹²⁴ Види: Василије Велики, *О Светоме Духу*, 21 и 38. Уп: Григорије Богослов, *Сл.* 29, 15, 1–18; 208 = 1.423–424.

¹²⁵ *Беседа* 24, 3 (PG 31, 605A).

¹²⁶ PG 37, 411 = 2.23.

¹²⁷ О томе шта значи „по образу“; PG 44, 1329C.

¹²⁸ Уп: Атанасије Александријски, *О Светоме Духу*, 1, 19; Василије Велики, *Прошив Евномија*, 5.

¹²⁹ *Сл.* 31, 31, 1–33, 7; 338–340 = 1.461–462.

¹³⁰ *Сл.* 31, 33, 10–19; 340–342 = 1.462.

¹³¹ *Сл.* 45, 4; PG 36, 628–629 = 1.664.

„Више од свега и пре свега чувај добри залог,¹³² ради којег живим и пребивам, који бих желео да имам и при исходу (из живота), са којим и подносим све невоље и презирем све угодно – а то је наике исповедање вере у Оца, Сина и Светог Духа. Овај ти залог сада поверавам, са њиме те погружавам у купељ и изводим из купељи. Њега ти дајем као помоћника и заступника целог живота – једно Божанство и једну Силу, Које не узраста и не умањује се... Која је свуда једнака, свуда једна иста, као једина красота и једина величина неба. Она је бесконачна саприродност трију бесконачних, тако да је Сваки (од бесконачних) посматран засебно – Бог... али и три посматрана заједно су такође Бог: прво због једносушности, друго због једноначалности. Не успевам помислити о Једном, јер бивам озарен Тројицом, не успевам разделити Тројицу, јер се узносим ка Једном. када ми се покаже нешто једно из трију, ја мислим да то и јесте Све: оно (= Једно) испуњава мој поглед... је не могу схватити Његову величину... Када у созерцању сједињујем три, тада видим један светилник, будући да немам снаге да разделим или измерим једну светлост.“¹³³

За Григорија јединство у Тројици није било једноставно предмет богословског спора: оно је у првом реду било објекат страхопоштованог молитвеног созерцања. Његов однос према Тројици одликовао се апсолутном преданошћу и пламеном љубављу, готово заљубљеношћу. „Моја Тројица“, тако је волео да ју назива Григорије. Борба за једносушност је још више појачала Григоријеву привезаност за Тројицу, Која као да је постала део његове сопствене биографије. Није случајно да он своју монументалну поему „О свом животу“ завршава усхићеним стиховима посвећеним Светој Тројици:

„Шта ћу Црквама на дар принети? Сузе,
јер ме је до тога довео Бог,
изложивши живот мој изопачењима многим.
А куда ме оне доводе? Реци ми, Речи Божија!
Молим се, да ме приведу у непоколебиво станиште,
где је моја Тројица и Њоме сједињена светлост –
Тројица, Чије ме нејасне сени и сада у занос доводе.“¹³⁴

превод са руског:
Н. С.

¹³² Уп. 2. Тим. 1, 14.

¹³³ Сл. 40, 41, 1–24; SC 358, 292–294 = 1.571.

¹³⁴ PG 37, 1165–1166 = 2.391–392.

Библиографија:

- Abramowski, L., 'Eunomios', *Reallexikon fur Antike und Christentum*, Bd. 6. (Stuttgart, 1966), 936–947.
- Barnes, M. B., "The Background and Use of Eunomius' Casual Language", у *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ур. М. R. Barnes и D. H. Williams (Edinburgh, 1993), 217–236.
- Danielou, J., "Akolouthia et exuguse chez Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 27 (Paris, 1953), 219–249.
- Danielou, J., "Eunom l'Arien et l'exuguse néo-platonicienne du Cratyle", *Revue des études grecques* 69 (Paris, 1956), 412–432.
- Egan, J. P., "«Ἄριστος»/«Author», «αἰτία»/«Cause» and «ἀρχή»/«Origin»: Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen", у *Studia Patristica*, vol. XXXII, *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, ур. E. A. Livingstone, (Louvain, 1997), 102–107.
- Egan, J.-P., "Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31. 14", у *Studia Patristica*, vol. XXVII, *Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, ур. E. A. Livingstone, (Louvain, 1993), 21–28.
- Galiier, P., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946).
- Harvey, S., "Feminine Imagery for the Divine", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, Nos. 2–3 (New York), 111–139.
- Isaye, G., "L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 27 (Paris, 1937), 422–439.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (London, 1968).
- Lebreton, J., "ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle", *Recherches de science religieuse* 16 (Paris, 1926), 431–443.
- Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981).
- May, G., "Die Grossen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius", у *Die Kirche Angesichts des Konstantinischen Wende*, hrsg. von G. Ruhbach (Darmstadt, 1976), 322–336.
- Moreschini, C., "Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III, 4 (Pisa, 1974), 1347–1392.
- Norris, Fr. W., *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden–New York–Kobenhavn–Koln, 1991).
- Pelikan, J., *The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Thought (100–600)* (Chicago–London, 1971).
- Pepin, J., *De la philosophie ancienne a la théologie patristique* (London, 1986).
- Rondet, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background* (Shannon, 1972).

TEACHING OF ST. GREGORY THE THEOLOGIAN ON THE HOLY TRINITY

**Metropolitan of Volokolamsk
Hilarion Alfeyev**

Summary: In this article author considers the trinitarian doctrine of St. Gregory the Theologian, one of the greatest theologians of the Byzantine tradition, who lived in the 4th century. In the first part, he discusses Gregory's doctrine of the Trinitarian dogma of disclosure in the course of history. Then he considers Trinitarian terminology used in a polemic against Arianism. And finally, Gregory's teachings on the Holy Spirit and his vision of the unity of the Holy Trinity in the dogmatic and moral perspective are being presented.

Key words: Gregory the Theologian, Trinity, Trinitarian theology, Arianism, Sabellianism, Cappadocian Fathers