

«НЕБЕСКИ ЧОВЕК» И «ВЕЧНИ ХРИСТОС»: АПОЛИНАРИЈЕ И ГРИГОРИЈЕ НИСКИ О ЛИЧНОМ ИДЕНТИТЕТУ СПАСИТЕЉА*

Брајан Е. Далей

Апстракт: Овај чланак доказује да су Григорије Назијанзин и посебно Григорије Ниски у Аполинаријевој христологији видели сошириологију која се коренишо разликовала од њихове: док је он сматрао да се улога Христа као Сјасишеља ослања на Његову природну разлику од нашег љалог уређења, они су шајну сјасења схватили као почетно преображење читавог човечанства кроз преношење, Речју Божијом, божанске врлине и живога пошћуном и нормалном људском бићу које је лично сједињено с Њим. Ова сошириолошка разлика је, заузврат, имала важне импликације за несличне антропологије, есхатологије и представе о Богу које се могу наћи у делима ових аутора.

Кључне речи: Христос, христологија, сошириологија, антропологија, Аполинарије, Григорије Ниски, Григорије Назијанзин

Читање докумената о сукобу између Аполинарија Лаодикијског и Кападокијских Отаца о идентитету и унутрашњој структури Христове личности, делује, за оне научене на стандардне обрасце схватања ранохришћанске христологије, пре као загонетка него као нешто што расветљава. Фрагменти и беседе Аполинаријевоје које још постоје, с једне стране, пружају слику Христа која је мање бизарна, мање класично докетска у представљању Његовог човештва, него што нас савремена *Dogmengeschichte* (= догматика) наводи да претпоставимо. Kelly McCarthy Spoerl је детаљно показао, у серији чланака објављених до 1993, да је Аполинаријево схватање Христа неодвојиво повезано са његовим неколебљиво никејским, атанасијевским, приступом бићу Бога, као његовој намерној жељи да се одупре модализму, отеловљеном у авети Маркела Анкирског, који је обузео већину јелинских теолога четвртог века.¹ Rowan Greer је нагласио сличности Аполинаријевог схватања Хри-

* Наслов изворника: Brian E. Daley, S.J., "Heavenly Man" and "Eternal Christ": Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior, *Journal of Early Christian Studies* 10:4, 2002, 469–488.

¹ Видети: Kelly McCarthy Spoerl, "Apollinarius and the Response to Early Arian Christology," *Studia Patristica* 26 (1993): 421–27; "Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition," *Journal of Theological Studies* n.s. 43 (1994): 545–68; "The Liturgical Argument in Apollinarius: Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy," *HTR* (1998): 127–52.

ста са Иринејевим и показао да корен таквог схватања код обојице лежи у Павловом представљању Христа као «небеског човека» по речима 1. Кор. 15, 47: «Обојица [Иринеј и Аполинарије] читају исти текст», пише Greer, «обојица виде Христа као новог Адама; обојица разумеју ново човештво као трансцендентно у односу на старо».² По мишљењу Spoerl-а и Greer-а, Аполинаријева христологија у себи носи антрополошке и теолошке претпоставке које ће се показати катастрофалним за схватање Христове солидарности са остатком човечанства, али његови светописамски аргументи и темељна теолошка интересовања нису по себи били ни чудни нити нарочито екстремни у поређењу са јелинским расправама касног четвртог века по питању стања и дела Спаситеља.

С друге стране, разматрање Григорија Ниског о личности Христовој, такође није лако уклопити са оним што савремени писци обично желе – са халкидонском формулом као мерилом – са оквиром појмова класичне светоотачке христологије, макар у раном периоду њеног развоја. Григорије ретко говори о једној ипостаси или две природе у Христу, на пример,³ он начелно избегава да употреби назив Богородица (Теотокос) за Марију,⁴ бивајући више склон да говори о људској стварности Христа као људског бића, као ἄνθρωπος-а, који је «узет» или «усвојен» од стране Логоса;⁵ он чак учава два πρόσωπα или улогу говорника у библијским Христовим казивањима.⁶ Поред тога, он такође, попут Григорија Назијанзина, често употребљава језик «мешања» како би описао јединство божанског и људског,⁷ и његова представа васкрслог, прослављеног Христа, бар у

² Rowan A. Greer, "The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ," у *Paul and the Legacies of Paul*, ed. William S. Babcock (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), 165–82, овде 165–66.

³ Иако Григорије следује Василију и Григорију Назијанзину говорећи о Оцу, Сину и Светоме Духу као о ипостасима унутар једне природе (οὐσία) Божије, он ретко користи такав речник за Христа као појединачног субјекта, иако снажно потврђује да Логос и човек Исус нису два извршиоца (нпр., *Or. Cat.* 79.3–12), и снажно пориче оптужбе да он говори о «два Сина» нпр., *C. Eun.* 3, 3.57–69; *Ad Theophilum* [GNO 3.1:120.16–121.2; 126.14–127.10; *Antirrhetikos adv. Apollinarium* 39 [GNO 3.1:194.3–27]]. За дубље и балансирано истраживање главних токова Григоријевог христологије, још увек је, упркос протоку времена, најкориснија студија Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904; герм. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), посебно стр. 220–35. Општији преглед Григоријевог христологије, у контексту разумевања његовог схватања спасења видети у Jaroslav Pelikan, "The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa," у *The Scope of Grace. Essays on Nature and Grace in Honor of Joseph Sittler*, ed. Philip J. Hefner (Philadelphia: Fortress, 1964), 79–97. За Григоријево христолошку терминологију видети: Jean-René Bouchet, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse," *Revue Thomiste* 68 (1968): 533–82.

⁴ Изузетак налазимо у једном одељку *Ep.* 3.24, где Григорије инсистира, очигледно против аполинаријевских оптужби, да није његова струја та која назива «пресвету Дјеву, Богородицу човекородицом (ἀνθρωποτόκος), како чујемо да неки из њихове струје то чине». Употребу назива «Богородица» налазимо и у његовом раном раду *De Virginitate* 14.1.24 и 19.6.

⁵ Видети нпр. *Antirr.* 1197C (GNO 3.1:184.5–15): «Шта је, на концу, разлика између 'јединства с телом' и 'усвојења бића човечјег'?»; такође 1200A (GNO 3.1:184.20, 27, 30), 1212A (GNO 3.1:193.11) [ἀνθρώπου πρόσωπος]; *Ctr. Eun.* 3.4 (GNO 2:139.17; 140.15); *Antirr.* 1212A (GNO 3.1:193.11) (ἀνάληψις); *C. Eun.* 3.10 (GNO 2:294.8); *Ep.* 3.15 (προσοικειοῦσθαι). За језик «обитавања» видети и *Ep.* 3.19–20.

⁶ Видети нпр., ref. *C. Eun.* 83 (GNO 2:346.14–16: говорник у библијском одломку); *Antirr.* 1128A (GNO 3.1:133.12; 1181C (GNO 3.1:173.13) [у оба случаја τὸ δουλικὸν πρόσωπον је изједначен са «обличјем слуге»].

⁷ Григорије користи различите облике μίξις-а: нпр., *C. Eun.* 3.4 (GNO 2:158.26); *Antirr.* (GNO

наведена три одељка, представља читаво Његово човештво као урођено у вечну стварност прослављеног Сина, као што се кап сирћета утапа у безгранични океан.⁸ Тако су историчари догматике двадесетог века имали да себи са страхом поставе питање да ли је Григорије суштински александријац или антиохијац по својој христолошкој оријентацији;⁹ или није – ако прихватимо да су то непромењиве алтернативе – његова христологија није једноставно незрела, конфузна и неконзистентна.¹⁰ Као Аполинаријев противник, Григорије на моменте делује сувише слично свом непријатељу, а с друге стране, сувише слично Диодору Тарсијском, да би носио светиљку класичног православља.

Већ сам покушао да покажем, у својим ранијим есејима, да када се једном напусти процењивање Григоријеве Христологије концептуалним или методолошким мерилима Халкидона, или спорова петог века који му следе, лакше је сагледати ту Христологију као стварање доследне и снажно уверљиве целине са остатком његове мисли о Богу и људском спасењу.¹¹ Веома тешко уклапање његове Христологије у уобичајене стереотипе антиохијског или александријског мишљења петог века, заправо изнова даје снагу нарастајућем осећају збуњености у савременој науци када су у питању ове старе категорије.¹² Моја је намера да овде, пре свега, поставим питање – у контексту сукоба великих Кападокијаца и Аполинарија и његових следбеника, који је очигледно почео касних шездесетих година четвртог века и достигао епске размере до средине осамдесетих – која је била стварна разлика међу њима: још прецизније, да поставим питање шта је то било у Аполинаријевом сопственом добро интегрисаном и снажном никејском схватању личности Христове што је изгледало тако теолошки опасно епископу Нисе, и колико се Григоријева представа Спаситеља заиста разликује од ове Аполинаријеве.

На површини су, макар, они имали много тога заједничког. Као и тројица Кападокијаца, Аполинарије је, читавог свог живота, био изразити поштовалац великог Атанасија, и бранитељ никејског језика сасуштаствености као исправног начина од-

3.1:217.20); *Cat. Or.* (GNO 3.4:48.4; 79.6); различите облике κρῆσις-а: *C. Eun.* 3.1.45 (GNO 2:19.12); 3.4 (GNO 2:139.27) *Antirrh.* (GNO 3.1:161.18; 225.12); *Ep.* 3.15.

⁸ Ad Theoph. (GNO 3.1:126.17–21); *Antirrh.* (GNO 3.1:201.10–17); *C. Eun.* 3.3.68 (GNO 2.125.28–126.3). Једно тумачење ове слике против залеђа ранијих јелинских теорија о флуидном смешању, видети Jean-René Bouchet, “À propos d’une image christologique de Grégoire de Nysse,” *Revue Thomiste* 67 (1967): 584–88.

⁹ Видети нпр., Holl, 235 (ближе антиохијском становишту); J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l’antiquité chrétienne* (Paris: Lecoffre, 1912), 2:128 (тенденције обе школе, чешће ка «монофизитима»); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: Harper and Row, 1976), 298–300 (ближе антиохијцима). Илија Мацукас је тврдио да Григорије и други Кападокијци стоје негде између главних тврдњи и наглашавања Александрије и Антиохије, чак и да неке Григоријеве «представе» имају очигледно «монофизитску» боју: Παράτηρήσεις ἐπὶ τῆς Χριστολογίας Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, *Θεολογία* 40 (1969): 252, наводи се Мацукасов ранији рад, Η σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Νύσσης (Athens: [Organismos Panepistemiou Athenon,] 1965), 219.

¹⁰ Видети на пример, Tixeront, 130; в. такође Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (London: Mowbrays, 1975), 1:371f., 376.

¹¹ Видети: “Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa’s Anti-Apollinarian Christology,” *Studia Patristica* 32 (Leuven: Peters, 1997): 87–95.

¹² Видети, нпр., John McGuckin—ове оштре критике ове терминологије у *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (Leiden: Brill, 1994), 205.

ређења божанствености Сина; Био је једнако одређен и као противник «икономијског модализма» Маркела Анкирског, који му је деловао као поништење стварне икономије спасења, тако што је чинио немогућим лично оваплоћење Слова, лично присуство Сина у телу.¹³ С обзиром на личност Христову, Аполинарије и Григорије Ниски – обојица одлични беседници – користе зачуђујуће сличан језик када говоре о ономе што је сједињујуће и у ономе што се разликује у Спаситељу.¹⁴ Обојица су склони употреби једноставног појма ἕνωσις као најосновније категорије за описивање јединственог склопа Христа као јединства два стварна и несводива различита елемента.¹⁵ Обојица говоре о Исусу, оваплоћеном Слову, као о «превасходственом човеку» (κυριακὸς ἄνθρωπος),¹⁶ «човеку» узетом или у њему настањеном божанском Логосу,¹⁷ пошто обојица желе да примене строга ограничења на смисао у коме говоримо чак и о видљивом Христу као о једноставно човеку (ἄνθρωπος).¹⁸ Обојица тврде да називи «Христос» и «Господ» одговарају вечном Сину, и да изражавају Његов однос и према Оцу и према творевини.¹⁹ Обојица говоре о људском телу Христовом као потпуно обоженом јединством са Бо-

¹³ За потпуну расправу о Аполинаријевој тријадологији видети три чланка Kelly McCarthy Spoerl-а, који су поменути у I. напомени.

¹⁴ О христолошкој терминологији Григорија Ниског видети: Jean-René Bouchet, “Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse,” *Revue Thomiste* 68 (1968): 533–82.

¹⁵ Видети Аполинарије, *Contra Diodorum*, frags. 140–42 (ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904], 241.3–26); frag. 147 (Lietzmann 246.20–28); frag. 160–61 (Lietzmann 254.5–26): Јединство Исусовог тела и Слова, а не природа тела по себи, јесте оно што нам допушта да тело називамо божанственим. Видети такође и Григорије Ниски, *Antirr.* (GNO 3.1:184.27–30): „Јединство [Слова] са телом (σαρκὸς ἕνωσις)“ означава исто што и „усвојење људског бића (ἀνθρώπου πρόβλησις)“; *Or. Cat.* (GNO 3.4:39.13–22); фрагмент писма Монаху Филипу, наведен код Св. Јована Дамаскина, *Contra Jacobitas* 112 (ed. V. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Berlin: De Gruyter, 1981], 4:149.3–6).

¹⁶ Григорије Богослов, *Ep.* 101.12 (SC 208:40), сведочи о Аполинаријевој карактеристичној употреби овог христолошког израза. О историји употребе ове фразе, коју је вероватно саставио Аполинарије, али коју употребљавају многи каснији писци који имају врло различит приступ тајни Христовој, видети Aloys Grillmeier, “«Κυριακὸς ἄνθρωπος» Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit,” *Traditio* 33 (1979): 1–63 [= *Fragmente zur Christologie* (Freiburg: Herder, 1997), 152–214].

¹⁷ Видети Аполинаријев *Anakphalaiaosis*, који отпочиње провокативним ланцем силогизама састављених да изнова и изнова воде закључку «Христос није људско биће (ἄνθρωπος)»: Lietzmann, 242.24–243.28. Рад онда наставља, у истом силогистичком стилу, настојећи да докаже да Христос није «људско биће у које се уселио Бог», већ да је Он «Бог и човек [ἄνθρωπος θεῶ παρασκευθείς]» (244.6–16), а не једноставно, како ми бивамо посредством благодати «људско биће придружено Богу [ἄνθρωπος θεῶ παρασκευθείς]» (245.30). Аполинаријева намера, јасно, није да потпуно негира да је Христос људска индивидуа, већ само да одреди на који начин његова човечност треба да буде схваћена. Григорије Ниски, с друге стране, инсистира на томе да будући да је Син вечно «Христос» и «Господ», он може бити назван «човеком» за одређени период свог земаљског живота — не пре свог усељења у Маријину утробу, нити након свог вазнесења у слави: *Antirr.* (GNO 3.1:222.25–29).

¹⁸ Према *Antirrhetikos*-у Григорија Ниског, Аполинарије разликује ἀνάληψις τοῦ νοῦ καὶ ὄλου ἀνθρώπου од Слова, што он одбацује, и πρόβλησις σαρκὸς што он потврђује; Григорије ово сматра једноставно игром речи, (GNO 3.1:193.6–18). Аполинарије такође говори о Христовом човештву као о «људском бићу од Марије»: *Ep. ad Jovianum* (Lietzmann, 251.4–5); cf. псеудо-Атанасијево *Sermo maior de fide* 30 (ed. Eduard Schwartz, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1924 [6]: 27; PG 26:1285A): опште је прихваћено да овај рад припада Аполинаријевој школи.

¹⁹ Григорије се, заправо, донекле брани од Аполинаријевог оптужбе да он и његови истомишљеници поричу да је Христос, као Христос вечан: *Antirr.* (GNO 3.1:219.14–223.10). Пошто «слава која пре векова окружује јединородног Бога, треба да буде схваћена као Дух Свети», «он може бити назван «Христос» — «помазани» Духом Светим — једноставно с обзиром на његов тројични однос (GNO 3.1:222.15–21).

гом Словом, и то, како ћемо даље видети – у Григоријевом случају, до те мере да иако Христово човештво остаје вечно, његове телесне и психолошке карактеристике, као и морална ограничења су, у смислу делања, анулирани Његовим вазнесењем у слави.²⁰ И Аполинарије и Григорије Ниски, такође, претпостављају непосредну везу између наше садашње моралне борбе, нашег трпљења недостатка врлине, и слабости и пропадљивости наших тела.²¹ За њих обојицу, исцељење наше моралне и физичке пропадљивости је једино могуће кроз додир са вечним, непропадљивим Христом: тај додир се остварује кроз веру у њега, кроз брижно подражавање и подвижничку самодисциплину, и кроз више физички сусрет светих тајни, посебно евхаристију.²²

Како онда да разумемо снажну супротстављеност која очигледно постоји између Аполинарија и његових следбеника и Кападокијаца и њихових следбеника, током 370–их и 380–их? Она је, што је јасно, делом имала свој узрок у црквеним и политичким околностима. Аполинарије и Василије Кесаријски су изражавали међусобно дивљење током касних 350–их. Али када је Аполинарије почео да окупља следбенике тврде никејске линије у западној Сирији у све више и више отпадничку цркву, и пошто је, попут Павла Антиохијског, неканонски рукоположио тамошњег епископа, вероватно током Јулијанове владавине, његов однос са Василијем се изгледа променио, упркос чињеници да је сам Василије, као митрополит Кесарије, повремено прибегавао истим неканонским тактикама.²³ Током касних 370–их, када је Аполинарије рукоположио њему склоне епископе у другим градовима, чак и његови ранији подржаваоци у Риму и Александрији изгледа да су са њим прекинули заједницу, и до раних 380–их аполинаристи Мале Азије су били укључени у интензивна, полемичка надметања са империјално подржаним никејским црквама, у којима су Кападокијци били кључни учесници.²⁴ Без обзира на своју посвећеност случају Никеје, Аполинарије је постао вођа секте.

²⁰ У Расправи са Аполинаријем, Григорије чак каже, «Он је увек Христос, како пре свога земаљског живота [οἰκονομία] тако и након тога; али, он није човек нити пре нити после тога, већ само током свог земаљског живота». Он ово одмах одређује тврдећи да након вазнесења Он није људско биће у «телесном» смислу: «Јер људско биће не постоји пре (зачећа) у Дјеви, нити тело представља Његово сопствено одређење након вазнесења на небо». (GNO 3.1:222.25–29).

²¹ Видети нпр. Григорије Ниски, *Or. Cat.* (GNO 3.4:26.3–12; 35.16–36.16); Аполинарије, frags. 74–76 (Lietzmann, 222.6–24: свест као променљива, недоследна); frags. 150–51 (Lietzmann, 247.22–248.7: свест као самодређујућа али недоследна); *Писмо епископима Диокецапије 2* (Lietzmann, 256.5–6); *Anakephalaisis* 30 (Lietzmann, 246.13–17: сукоб свести и тела).

²² За Аполинаријево схватање начина на који остварујемо додир са спасавајућим и исцелитељним присуством оваплоћеног Христа, видети frag. 165 (Lietzmann, 262.28–263.14: вером, следовањем њему и подражавањем његовог понашања); frag. 116 (Lietzmann, 235.8–17: храњењем његовим животодавним телом); cf. Григорије Ниски, *Or. Cat.* (GNO 3.4.93.1–98.7): храњењем Евхаристијом; *ibid.* (GNO 3.4.98.8–105.9): моралном обновом и следовањем Христу.

²³ За вероватну реконструкцију овог дела Аполинаријеве каријере, и промену његовог односа са Василијем, видети G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea*, ed. Henry Chadwick (London: SPCK, 1956), 14–16. John McGuckin сугерише да је Диодор Тарски, један од главних подржаватеља Мелетија Антиохијског, први уверио Григорија Назијанзина, и можда преко њега и Григорија Ниског, у теолошку и црквену опасност која прети од Аполинарија и његовог друштва: видети *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography* (Crestwood: St. Vladimir's, 2001), 231–32.

²⁴ Видети Григорије Ниски, *Ep.* 101.6–9 (SC 208:38–40); 202.4–7 (*ibid.* 88–90): они су гора претња за Цркву од евномијана и македонијеваца; Григорије Ниски, *Ad Theoph.* (GNO 3.1:120.12–121.10): њихов оптужбе против православних; *Antirr.* (GNO 3.1:132.15–25): они си «слажни пророци», и њихово учење мора бити проверено.

Ипак, у дебати је са обе стране пропуштено да срж аполинаријевског искушавања утврђене цркве, и срце православних аргумената против аполинариста, буде више богословско а не просто политичко: свака од страна је била уверена да ова друга има помућено виђење личности Христове. У извесном смислу, Аполинаријева основна концепција Христа, као оваплоћеног божанског Логоса, није представљала ништа ново: Антиохијски сабор који је осудио Павла Самосатског (†268), и у четвртном веку Арија, Атанасија и чак Оригеновог великог обожаваоца Јевсевија Кесаријског,²⁵ једноставно је усвојио да Логос, као божански духовни ум који се стара о универзуму, јесте такође био и ум спаситеља, који је у њему остваривао, као у једном сложеном човеку, оно што је непрестано, ради очувања творевине, саделавао на космичком нивоу. Арије је узео то органско унутрашње јединство Христа као доказ да сам Логос мора бити створење; Аполинарије, потврђујући сасуштственост Логоса и предвечног Оца али и инсистирајући – против Маркела – да различитост Логоса и његов синовски однос према Оцу јесте део вечног састава тајне Божије, природно имајући склоност да читаву личност Христову сматра божанском, и на основу тога вечном, градећи своју аргументацију на светописамским текстовима који говоре о Исусу као о «човеку с неба».²⁶

Представа Аполинаријеве христологије, какву даје Григорије Богослов у свом писму Нектарију Константинопољском, свакако поједностављује Аполинаријево схватање «божанског тела» Христовог, али нам вероватно – упркос Григоријевим напорима да сведе Аполинаријеве ставове на апсурд – даје уверљиву слику о томе како је секташки приступ личности Христовој био начелно схваћен:

Он тврди да је тело, које је Јединородни усвојио при оваплоћењу ради пресаздавања наше природе није представљало никакво ново постигнуће, већ да је телесна природа била у Сину од почетка. Као доказ ове чудовишне тврдње он истиче искривљене наводе из Јеванђеља, «И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе с неба, Син Човечији који је на небу» (Јн. 3, 13). Тако би испало да је, чак и пре него што је дошао доле Он био Син Човечји, а када је сишао доле, понео је са собом то тело, које је имао на небу, за које сматра [Аполинарије] да је постојало пре свих векова и да је сједињено са његовом суштином. Јер он искривљује и друге изреке апостола, које вади из целине контекста, да је други човек који је дошао доле Господ с неба (1. Кор. 15, 47). Потом он сматра да је тај човек који је дошао доле сасвим без ума, али да је божанство Јединородног испунило ту функцију ума, и да представља трећи део његовог људског састава, у смислу да душа и тело припа-

²⁵ О Јевсевијевој «логос – саркс» христологији — изнаенајућој с обзиром на његову општу верност Оригеновој теологији — видети Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 1:178–79.

²⁶ За умну анализу Аполинаријеве употребе Писма за поткрепљење његове представе Христа, видети Greer, “Man from Heaven,” нарочито стр. 166–74.

дају ономе што је људско, али не и ум, чије је место заузео Бог Слово.²⁷

Значајни остаци самих Аполинаријевих списа откривају да док његова христологија није увек била доследна у детаљима, средишњи нагласак је на живом, органском јединству Логоса, божанског Ума, са душом и телом Исуса као «једне личности» (ἐν πρόσωποι) и једног «живог бића» (ἐν ζῳον), тако да «ништа не треба да буде обожавано попут тела Христовог».²⁸ Григорије Ниски парафразира Аполинаријеву представу о средишњости божанске личности Христа – засновану на изрекама Христовим у текстовима као што су Јн. 17, 5: «И сада прослави ти мене, Оче, у тебе самога, славом коју имадох у тебе пре него свет постаде» – на следећи начин:

Он каже да је Син, који је оваплоћени ум, био «рођен од жене» (Гал. 4, 4), не тако што је постао тело у Дјеву већ тако што је прошао кроз њу као кроз пролаз (παραδοκιῶς); управо као што је био пре векова, он се у времену јавио у видљивом облику, бивајући Бог у телу (σάρκινον θεόν), или – како га је сам називао – оваплоћени ум.²⁹

У неколико опширних фрагмената његових радова, сам Аполинарије снажно пориче да сматра како је садашње тело Христово небеско или вечно, иако га ми поштујемо као «тело Господње» и инсистира да Слово постоји «у једности смешане, оваплоћене божанске природе».³⁰ Ипак, постоје други одељци где он говори о телу Христовом једноставно као о «Телу Божијем»³¹ и инсистира на томе да Реч постоји «у јединству смешања, оваплоћеној божанској природи».³² Из тог разлога, Његово тело, иако је «сасуштаствено нама», учествује и у имену и у стварности Његове божанске сасуштасвености».³³ Како је Rowan Greer нагласио, такав језик изгледа заиста има намеру да устврди извесну узајамну обележивост божанских и човечанских својстава у Христу, што ће касније бити названо «communicatio idiomatum» (= узајамно прожимање својстава). Али, то тако бива у језику који је био

²⁷ *Ep.* 202, Нектарију, 10–14 (SC 208:90–92; превели Charles Gordon Browne и James Edward Swallow, прештампано у *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward Rochie Hardy, LCC 3 [Philadelphia: Westminster, 1954], 231 [alt.]).

²⁸ *Apodeixis*, навод код Григорија Ниског, *Antirr.* (GNO 3.1:204.31–205.1, 204.17–18).

²⁹ *Antirr.* (GNO 3.1:166.24–28). Григорије Ниски такође критикује Аполинарија у његовом познатом Првом писму Кледонију, сугеришући да Слово, постајући тело «пролази кроз Дјеву као кроз цев, али није потпуно формирано у њој, на начин да је уједно и Бог и човек» (*Ep.* 101.16: SC 208:42).

³⁰ *Ep. ad Dionysium* 7 (Lietzmann, 259.5–9): Аполинаристи исповедају да је Христос «Син Човечји с неба», а не да је његово тело с неба; *Tomus synodalis* (Lietzmann, 262.27–263.4): Логос је узео «тело сасуштаствено са нашим телом» и сједињено је са њим као што је дух човечји сједињен са нашим телом. Овај последњи одељак потиче из кратке објаве Аполинарија «и оних самном», чији је циљ вероватно био да своју христологију у светлу прихваћљивом за ширу Цркву.

³¹ Уп., *Anakephalaiosis* 29 (Lietzmann, 246.2–7): за навод видети текст напред.

³² *Frag.* 9 (Lietzmann, 206.27–28).

³³ *De unione* 8 (Lietzmann, 188.14–18).

тако подложен погрешном разумевању, и вероватно не увек под пуном контролом.³⁴ Један од главних разлога за то, како Григ проницљиво примећује, јесте то што је Аполинарију очигледно недостајао смисао схватања значаја времена и историје у зачињању сложене личности Христове: за њега, «говорити о Христу јесте говорити о безвременој стварности».³⁵ Христос у Аполинаријевој, углавном нејасно одређеној сотириологији, обнавља пало људско биће, управо због тога што је Он савршени божански ум, који управља својим телом у владарској слободи: а то није налик телу облагодаћеног људског бића, које је једноставно «придужено Богу»,

Тело Господње је оруђе живота, прилагођено нашим способностима ради савршавања Божијих планова. Мисли и дела тела нису му одговарајућа, већ су потчињена нашим способностима на начин који одговара телу, оно је снажно против тих страсти, пошто је то тело Господње. На тај начин, оно утврђује пут ка бестрасности оних тела која нису попут њега, али која живе на сличан (=подобан) начин.³⁶

За Аполинарија, улога Христа као Спаситеља првенствено се заснива на чињеници да Он *није сличан* нама. Он је јединствен и превасходан пошто је, иако поседује нашу троделну структуру, по природи Бог. Као такав, постао је «нови Адам» нас ради, узимајући тело слично нашем, и нудећи нам нови вид подражавања, нови вид живљења наших сопствених живота сада, као оваплоћени ум, на божански начин: Аполинаријевим речима, Христос «учествује у потпуности у сваком уму који му је подређен, свима који су подобни Христу умом и који Му нису неподобни телом»³⁷ То се, пре свега, збива послушношћу и подражавањем томе Христу који се радикално од нас разликује својим доминантним енергијама, а који пак дели са нама исту сложену структуру ума, душе и тела коју поседујемо, а којом, како је Аполинарије веровао, можемо да учествујемо у Његовој моралној и физичкој непропадљивости.

Добар део полемичког одговора двојице Григорија на Аполинаријеву теологију састоји се од њиховог порицања његових оптужби да било који други приступ тајни Христовој, који би био другачији од његовог, завршава у обожавању два Сина, или у увођењу четврте личности – божански инспирисане, али ипак људске личности Спаситеља – у Свету Тројицу предањске вере Цркве. Јасно да обојица Григорија иду даље од простог побијања. Подстакнути Аполинаријевим изазовима, као и радикалним субординационизмом евномијана, обојица настоје да развију виђење личности Христове које је суштински повезано са њиховим сопственим схватањем спасења, људске личности, есхатолошке наде, и самог бића Божијег. Заправо, надам се да ћу овде успети да покажем да разлог њиховог одбацивања Аполинаријеве представе Христа није узроковано једино одсуством људске душе (= у Аполинари-

³⁴ “Man from Heaven,” 170–71.

³⁵ Ibid., 171.

³⁶ *Anakephalaiosis* 29 (Lietzmann, 246.2–7).

³⁷ *Antirr.* (GNO 3.1:199.5–7, 14–15). Cf. други цитат у истом делу: «Самопокрећући ум у свакоме од нас учествује у искуплењу, у мери у којој допушта себи да припада Христу» (GNO 3.1:192.17–18).

јевој Христологији). То је пре свега његов неуспех да у Христу увиди извор и образац Божије намере да пресазда сво човечанство заједно и сваку људску личност посебно, према Божијој слици, кроз унутрашње заједничарење божанског живота у савршеном и нормалном људском бићу. За њих, с друге стране, таква сотириологија представља средишњу, детерминишућу црту сваког исправног и потпуног (= савршеног) схватања хришћанског јеванђеља.

На многе начине, познати израз Григорија Назијанзина у његовом Првом писму Кледонију ставља читаву кападокијску позицију у један калуп: «Оно што није усвојено није ни исцељено; а оно што је сједињено са Богом то је такође и спасено».³⁸ Спасени смо од греха и смрти не само пресаздавањем нашег човештва након оваплоћења божанског ума, већ кроз стварно јединство Бога са човечанством које почиње у сједињеној личности Христовој. Последица тога је да личност Христова мора представљати јединство Бога Слова, у Његовој потпуној божанској суштини и личном присуству, са савршеним људским бићем: Божије «усвојење» – Његово ἀνάληψις или πρόσληψις – не просто σάρξ–а (= тела) већ ἄνθρωπος–а јесте средишње дело Божијег историјског дела спасења.

У верзији Григорија Ниског, ово «усвојење људског бића» ради сачињавања оваплоћење личности Христове је саделано у упечатљивим терминима Григоријево сопствене обухватне теолошке и духовне синтезе, која би се могла назвати «христологијом преображења».³⁹ Григорије сумира ову Христологију у одељку свог *Antirritikos*–а против Аполинарија, који обележава употреба неких омиљених израза и светописамских алузија:

Логос, који је «од почетка са Богом» (Јн 1,1), је «постао тело» (Јн 1,14) у последње дане (Јев 1,2) из љубави према људима, учествујући у смиреној стварности наше природе. Тако се он смешао са оним што је људско [τῷ ἄνθρώπῳ ἀνακραθεῖς] и примио у себе целокупну нашу природу, како би људи [τὸ ἀνθρώπινον] могли учествовати у ономе што је божанско и како би се тиме обожили, и како би целина [φύραμα] наше природе могла да буде освећена кроз тај први род (ἀπαρχή: Рим. 11, 16).⁴⁰

Упадљива одлика Григоријевог схватања спасења и Спаситеља јесте његова *нарашћивна* структура: насупрот Аполонарију, који се усредсређује на посебне онтолошке карактеристике оваплоћеног Слова и сугерише да оне постоје безвремено, чак

³⁸ Григорије Назијанзин, *Ep.* 101.32 (SC 208:50; Hardy, 218). У овом чувеном афоризму, Григорије сумира начело које је значајно у светоотачкој христологији од касног другог века: видети, на пример, Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* 5.14.1–2 (SC 153:182–88), који тврди на тој основи да Исусово човештво «васпоставља» тело и крв читаве врсте; cf. Тертулијан, *De carne Christi* 10 (SC 216:256). Најближа древна паралела Григоријевој формулацији нађена је у Оригеновом Дијалогу са Ираклидијем: «Јер читаво људско биће не би било спасено, да [Христос] није узео читаво људско биће» (SC 67:70). О употреби овог начела код теолога четвртог века и касније, видети одличан чланак: Aloys Grillmeier, «Quod assumptum non est, sanatum non est.» *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1963), 8:954–56.

³⁹ Видети мој чланак: «Divine Transcendence and Human Transformation» (даље, n. 11).

⁴⁰ *Antirrh.* (GNO 3.1:151.14–20).

и вечни баланс ума и тела, Григорије ставља акценат на оваплоћење као *goīaĥaj*, као почетак одлучујуће и животодавне промене унутар променљиве људске историје у увек–изменљиве људске личности.⁴¹ Да кажемо још тачније: у Григоријевом поимању, поента Никејског Символа вере није једноставно да објави да је Син «једне суштине са Оцем», већ и да исповеди да је Он «сишао с небеса и *ἵοσῆαι*о тело, тако да Његово тело није схваћено као постојеће пре Његовог доласка».⁴² На сличан начин, химна из Филипљанима 2, 6–11 за Григорија има значење да је Онај Који је «једнак Богу», и Који уопште нема опазиви облик, *узео* облик који ми можемо да видимо и разумемо, само када је Он «испразнио (=унизио) себе» у времену: «на том месту он бива уобличен, када је узео обличје и обавио се њиме».⁴³ Григоријев закључак може на први поглед изгледати пренагљен: Господа можемо назвати «људским бићем» само током времена његовог земаљског живота,⁴⁴ иако је он као Син Божији увек «Христос», пошто је увек «помазан» славом Божијом, која се излива Духом Светим. Као последица тога, оно што се мења када је реч о «самоиспражњењу» није Бог, чак ни Христос као вечна божанска личност, већ «људско биће» у коме је он «формирао себе» како би изишао у сусрет нашим чулним способностима:

Пошто је човештво променљиво а божанство непроменљиво, божанство је непроменљиво с обзиром на кретање, нити оно бригује о бољем и лошијем (пошто у себе не може узети оно што је лошије, а не постоји ништа што је боље); али људска природа, у Христу, трпи промену ка бољем, тиме што бива одвојена од пропадљивости ка непропадљивости, од пролазности ка непролазности, од краткотрајног живљења ка вечном, од телесног и уобличеног као ономе што је бестелесно и без облика.⁴⁵

На крају трећег дела *Contra Eunomium* 3, Григорије се бави нео–аријанском оптужбом да светописамска сведочанства о вазнесењу и прослављењу Христовом, у одељцима попут Дап. 2, 36 («Господом и Христом учинио [је] Бог њега, овога Исуса, кога ви распесте»), указују да је Син, који је «уучињен Господом и Христом», променљив, и стога створење. Овде Григорије поново износи аргумент да је потпуно људско биће, *ἄνθρωπος*, «узет» од стране Логоса, а да се није Логос ко такав изменио примањем божанске славе: игром речи на јелинском, Григорије тврди да се «Бо-

⁴¹ За често помињано Григоријево уверење да «све што зависи од творевине за постојање има урођену склоност ка промени»: видети *Or. Cat.* (GNO 3.4:24.3–6); cf. *vit. Moys.* 2.2–3 (GNO 7.1:33.19–34,14); *De perfectione* (GNO 8.1:213.1–214.6). О значају физичке промене у Григоријевој мисли, видети Jean Daniélou, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 95–115.

⁴² *Antirrh.* (GNO 3.1:143.7–9; наглашавање моје).

⁴³ *Antirrh.* (GNO 3.1:160.1–2; наглашавање моје).

⁴⁴ Григоријев извор би могао бити одељак из Аполинаријевог *Anakephalaiosis*, описан у нап. 17. Последњи део аргумента је сличан сету силогизама којима се тврди да Христос, у сваком случају, није оно што је свако од нас: «људско биће придружено Богу [*ἄνθρωπος θεῶ παραζευεῖς*]». За сам текст видети Lietzmann, 242.24–245.30.

⁴⁵ *Antirrh.* (GNO 3.1:223.2–10); cf. Атанасије Велики, *Or.* III с. *Arianos* 34, 53.

жанство испразнило [κενοῦται], како би било пријемчиво људској природи. Човек је обновљен [ἀνακατανοῦται], постајући божанским кроз смешање са божанским».⁴⁶ Григорије жели овим да покаже да је процес преображаја за који јеванђеље показује да се код Христа збио – промена од унижења до прослављења, од узрастања у мудрости, узрасту и благодати» до тајанственог блистања васкрсења – да све то представља промену само у човештву, откривајући управо чије је то човештво од почетка било.⁴⁷ Позивајући се, како често чини, на природне науке свога доба које користи као подобне метафоре, Григорије пореди лично божанство човека Исуса са ватром која је увек скривена у комаду дрвета, и која се открива само када је дрво запаљено. Тако

Он који је мало бринуо о људској срамоти, пошто је Господ славе, прикрио је пламен живота у својој телесној природи приликом домостроја (οἰκονομία) који је водио смрти, али га је опет потпалио и распирио у огањ силом сопственог божанства, утоплавајући тело које је умрло, надахњујући тако оскудни први плод наше природе бескрајношћу божанског живота, и чинећи га, такође, ониме што он сам јесте ... , чинећи да све оно што се благочестиво сматра да припада Богу Слову буде уједно усвојено од Слова. Као последица тога, она (људска природа), изгледа да више (тј. након васкрсења) не постоји по себи, у складу са неком врстом разликовања, већ смртна природа, смешана са божанством на начин који је преплављује, бива обновљена, и учествује у божанској природи – као што, рецимо, кап сирћета у океану, постаје сам океан, једноставно услед чињенице што природне особине течности више нису уочљиве у неограниченој количини која је преплављује.⁴⁸

Григорије тако говори о прогресу, о процесу напретка у Исусовом човештву, што представља и отвара врата сличном процесу у нама. Ако је његово човештво, на концу, превладано и аспорбовано, утолико што су његове опазиве природне одлике нестале, божанством са којим је сједињено, теолошко очекивање у преображају почива на чињеници да је његово човештво било, и да на парадоксалан начин још увек јесте, сасвим нормално, сасвим подобно нашем. Као Слово, Он је Премудрост, и «ми не сумњамо да део наше нашега тела који је сједињен са божанском Премудро-

⁴⁶ С. Eun. 3.3.67 (GNO 2:131.19–22).

⁴⁷ Cf. Григоријево Ep. 3, 16–22 (SC 363: 136–42), где Григорије инсистира да се прогресивни преображај Христове људске природе не сме схватити у смислу да је човек Исус само постепено постао Бог; То превасходно треба схватити као «истинито богојављање» (Ep. 3, 16), при коме је присуство Бога све више и више просветљује откривано створењима – у Христовом случају, најдраматичније је откривено приликом Његовог доласка на свет и при Његовом вазнесењу у слави (*ibid.*, 22).

⁴⁸ С. Eun. 3.3.68–69 (GNO 2:132.14–21, 24–133.4).

шћу прима учествовање у добрима Премудрости». ⁴⁹ Тако се он борио да остане «послушан до смрти (Фил 2, 8), пошто је смрт ушла због непослушности првог човека, те је одагната кроз послушност другог човека». ⁵⁰ Исусова молитва у Гетсиманији открива да је Слово, као део промишљене стратегије спасења (ἐξ οἰκονομίας), узело људску вољу и људску страдалност (πάθος). ⁵¹ То је та људска воља, са својом природном слободом да одреди деловање, која омогућава Исусу да учествује у «чистој врлини». ⁵² И као што је последица непослушности «првог човека» била смрт (Рим. 5, 19), божанска накнада за послушност до смрти «другог човека» јесте васкрсење и улазак у славу, преображај не само његовог индивидуалног човештва, већ човештва самог:

Због тога је он био «послушан од смрти» (Фил. 2, 18), како би његовим послушањем рана непослушања била исцељена, и како би његовим васкрсењем из мртвих ишчезла смрт, која је са непослушањем наступила. Јер васкрсење човека (Исуса) из мртвих јесте тачка на којој је смрт нестала. ⁵³

У Исусовом васкресењу и вазнесењу у слави, тврди Григорије, слава која од вечности припада Слову као Богу, слава у којој је «помазан» Духом Светим и која је основа његовог назвања «Христос», припала је «на крају векова, ономе са Христом сједињенима» ⁵⁴ – дакле, превасходно или прототипски, Исусу. А последица овог прослављења Христовог човештва није ништа мање до његов потпуни преображај. Како Григорије пише Теофилу Александријском,

Све што је било слабо и трошно у нашој природи, смешано са божанством, постало је оно што је божанство ... Првина људске природе коју је усвојио – апсорбовао (неко би могао рећи фигуративно) својим свесилним божанством, као кап оцта смешана са безграничним океаном, постоји у божанству, али не и у својим сопственим одговарајућим особеностима (= карактеристикама). Јер двојство Синова може стално бити устврђивано, уколико природа другачије врсте може бити препозната по својим особним знацима унутар неисказивог Божанства Сина... Тако сва обележја која препознајемо код смртног (Исуса) видимо преображена карактеристикама божанства, и пошто не може бити уочена никаква разлика – јер шта год да се погледа у Сину је божанско: премудрост, сила,

⁴⁹ *Antirrh.* (GNO 3.1: 175.10–12).

⁵⁰ *Antirrh.* (GNO 3.1: 160.27–29).

⁵¹ *Antirrh.* (GNO 3.1: 181.14–22).

⁵² *Antirrh.* (GNO 3.1: 198.1–7; cf. 199.6–11).

⁵³ *Antirrh.* (GNO 3.1: 198.1–7; cf. 199.6–11).

⁵⁴ *Antirrh.* (GNO 3.1: 222.4–21).

светост, слобода од страсти – како онда неко може да дели оно што је једно у двоструком значењу, пошто га никакве различитости не деле бројиво (= нумерички)?⁵⁵

Напоредо са снажном потврдом преображаја људске природе њеним преузимањем својстава (*ἰδιώματα*) божанства, Григорије – мање често – такође потврђује да људска структура усвојена од Бога није једноставно том приликом изгубљена, пошто Господ заувек остаје веран обавези коју оваплоћење подразумева:

Јер божанска природа, како смо рекли, када је узајамно и природно сједињена са телом и душом и постала једно са њима обома кроз смешање, никада се не одваја од њих – «јер Бог се неће раскајати», каже Писмо, «за своје дарове» (Рим. 11, 29) – већ они остају заувек. Јер нема ничега што би могло некога одвојити од Бога, осим греха. А код онога који је од греха слободан, свакако да је јединство са Богом нераскидиво.⁵⁶

Природа овог несразмерног јединства Бога и човештва у Христу, пак, као и преображај људског елемента, резултира, према Григоријевом виђењу, у стању интегрисаног постојања у коме је човештво, као такво, до те мере под влашћу присутне стварности Бога да је то једва схватљиво нашем данашњем поимању. Оно је (= човештво) сâмо, кроз учествовање, постало божанско.

Које су импликације, у Григоријевој изванредно кохерентној теологији, оваквог начина разумевања односа људске природе и људског искуства Христа на Његово сопствено божанство?

1. Пре свега, како су други приметили,⁵⁷ христологија одиста јесте *сошириологија*. Преображај целокупне и нормалне људске природе у Исусу је, за Григорија, «првина» преображаја читавог човештва као расе: делатни квасац у «грудви» нашег заједничког људског теста.⁵⁸ Чак и његова знаменита представа о «капи оца у океану» могла би добро представљати наговештај «исцелитељног» ефекта на остатак човечанства кроз васкрсење Христово, пошто је оцат помешан са водом описиван као лек у неким од Хипократових списа који су Григорију изгледа били познати.⁵⁹ За свакога од нас, према Григоријевом схватању, спасење од пропадљивости, смртне болести греха, може да се оствари само преображајем наше људске природе, налик

⁵⁵ *Ad Theophilum* (GNO 3.1: 126.17–127.10). Други одељци који се баве овом темом преображаја људске природе у личности Христовој укључују: *Antirr.* (GNO 3.1: 169.24–170.14): вознесење Илијино на небо у ватреним кочијама као предобразац преображаја Христовог човештва; *C. Eun.* 3.3.34 (GNO 2:150.21–27).

⁵⁶ *Antirr.* (GNO 3.1: 224.17–24).

⁵⁷ E.g., Bouchet, “A propos d’une image” 588; Moutsoulas, “Παρατηρήσεις”, 265–70.

⁵⁸ Видети на пример: *Or. Cat.* (GNO 3.4–77.24–78.18).

⁵⁹ Видети: Bouchet, “A propos d’une image”, за аргументацију и референце. О Григоријевом интересовању и познавању јелинске медицине видети Mary Emily Keenan, “St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession”, *Bulletin of the History of Medicine* 15 (1944): 150–61.

ономе што смо видели у Христу, одакле спасење црпе своје исцељујуће енергије: преображај који започиње у нашем узрастању у врлини, створеном одсјају божанске светлости⁶⁰ која је истинита људска слава,⁶¹ која постиже савршенство, бар што се тиче материјалне стране наше природе, у васкрсењу тела. Тако у *Живошу Мојсијевом*, његовој беседи о динамичком процесу људског савршенства, Григорије преплиће своју дискусију о врлинском животу са надом наше људске природе да ће учествовати у пасхалном тајинству, приликом тумачења места из књиге Изласка где се говори о истицању слатке воде у Мери:

Јер онај који је напустио задовољства Египта, којима је робовао пре него што је прешао море, живот с почетка изгледа тежак за ношење и непријатан, пошто је одвојен од задовољстава. Али ако је дрво бачено у воду – то јест ако неко учини својом (*παράλαβον*) Тајну васкрсења, која свој почетак има у дрвету (а када чујеш «дрво», онда свакако ћеш помислити на крст!) – онда живот пастирован врлином постаје слађи, и више освежавајућ од било какве послатице која очарава чула задовољством, пошто то задовољство долази од наде на оно што ће доћи.⁶²

Врлински живот је тако виђен као део живота вере и учеништва у Цркви,⁶³ живот који је означен и негован тајном Крштења⁶⁴ и Евхаристије,⁶⁵ те ће се преображај који почиње у свакоме од нас такође и окончати, као што је случај са Христовим «усвојеним *ἄνθρωπος*» у потпуном обожењу.

2. Као што је приметити Rowan Greer, антропологија која произлази из Григоријевог разумевања личности Спаситеља је јасно много оптимистичнија од Аполинаријеве, који је људски ум видео као природно нестабилан и непоправљиво заведен загађујућим страстима тела, тако да само може бити дат нови модел у «небеском човеку».⁶⁶ Напротив, у многим његовим радовима, Григорије види променљивост природе не само као морално неутралну по себи, већ и као онтолошко утемељење коначног напретка ка Богу што и јесте његово одређење савршенства створених.⁶⁷

⁶⁰ Видети *Hom. in Cant.* 9 (GNO 6:285.17): «Врлина није изван божанства»; *De an. et res.* (Roth, 86): «Божанска природа је извор свих врлина». На крају седмог одељка *Contra Eunomium* 3, Григорије чак каже: «Господ је врлина», као што је Он, Христос, превасходно добро, «извор светла и истине и сваке добре ствари»: *S. Eun.* 3.7.60–64 (GNO 2: 236.10–237.18). Видети и *Beatitudinibus* 4 (GNO 3.1:122).

⁶¹ *Antirrh.* (GNO 3.1: 164.21–24): «Слава људске личности је истинита слава: што ће рећи живот жи- вљен у складу са врлином».

⁶² *Vit. Moys.* 2.132 (GNO 7.1.74.24–75.9).

⁶³ *Or. cat.* (GNO 3,4,98.8–106.18).

⁶⁴ *Or. cat.* (GNO 3,4, 82.1–92.25); *Anirrh.* (GNO 3.1.226.26–227.9): у Крштењу ми добровољно умиремо са Христом, и сапогребујемо се са Њим, и подражавамо Његово васкрсење.

⁶⁵ *Or. cat.* (GNO 3,1: 93.1–95.23).

⁶⁶ “Man from Heaven”, 172, са напоменама.

⁶⁷ За референце видети изнад напомену 39.

«Грех је неуспех природе», пише Григорије трима женама подвижницама у *Ер. 3*, «(грех) није одговарајућа особина (природе), као што болест и деформисаност нису наши природно од почетка, већ се јављају насупрот природи».⁶⁸ Оно што је у нама најприродније, објашњава Григорије на речит начин у свом дијалогу *О души и васкрсењу*, јесте наше «изворно обличје», слика Божија како је створена у Адаму.⁶⁹ То обличје, сада прекривено «кожним хаљинама» – за Григорија оне представљају страдалност и смртност – што је последица греха, постепено ће бити васпостављено у сваком људском бићу кроз исцељење страсти и узрастање у врлини, било у овом животу било у очишћењу које следи,⁷⁰ и узеће телесни облик, на начин који нам је непознат, нашим сопственим васкрсењем.⁷¹ Коначно стаје људске личности, што представља васпостављење оригиналног стања, «није ништа друго, према мом суду, већ бити у самоме Богу».⁷² То је управо тај морални и телесни преображај кроз јединство са Богом, који је дошао до испуњења у васкрсењу мртвих, што хришћанска вера види као оно што је постигнуто у личности Христовој: Григоријева антропологија узрастања ка Богу, другим речима, налази своју парадигму у његовој «христологији преображаја».

3. Григоријев христолошки диспут са Аполинаријем изгледа да је чак имао последице на њихово схватање хришћанске *есхашологије*. Григорије наводи пасус из *Apodeixis* где изгледа да Аполинарије критикује Григоријево схватање васкрсења као потпуног обожења човека: «Ако је након васкрсења Он постао Бог и више није човек», пита се Аполинарије, «како ће онда Син Човечји послати своје ангеле? И како ћемо ми видети Сина Човечјега како долази с неба на облацима (Мт. 24, 30–31)?»⁷³ Аполинаријева «безвремена» христологија изгледа да је за њега имплицирала да ће «небески човек» заувек остати у облику у коме је ходао земљом, заједно са (што Григорије са згражавањем примећује) косом и ноктима – да су Бог и Логос и телесна природа трајно фиксирани у свом садашњем односу потребе и благодати. Такво разумевање, заиста, може бити део разлога због којих је Аполинарије био оптужен, у многобројним савременим изворима, за миленаристичка очекивања.⁷⁴ Рај мора бити телесно место, уколико Христос и његова Црква тамо налазе своје испуњење! Григорије, с друге стране, с презрењем одбацује такву тешкоћу: обећано је да ћемо видети Христа како опет долази «у слави Очевој» (Мт. 16, 27), а слава Божија је «очишћена од

⁶⁸ *Ер. 3.17* (SC 363:136.142–45).

⁶⁹ *De an. et res.* (Roth, 119); видети такође *De hom. opif* 16–18. За новије реинтерпретације последњег пасуса, и о Григоријевом схватању улоге пола у «изворном обличју», видети John Behr, “The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*”, *J ECS* 7 (1999): 219–47.

⁷⁰ *De an. et res.* (Roth, 119–20).

⁷¹ *De an. et res.* (Roth, 115);

⁷² *De an. et res.* (Roth, 116).

⁷³ *Antirrh.* (GNO 3.1: 228.18–22).

⁷⁴ Видети, на пример, Григорије Ниски, *Ер. 3.24* (SC 363: 142–444), Григорије Богослов, *Ер. 101.63–64* (SC 208:64); *Ер. 12.14* (*ibid.*, 76); Василије Кесаријски (= Велики), *Ер. 263.4; 265.2*; Епифаније Саламски (= Кипарски), *Panarion*, 77, 36–38 (GCS 37: 448–451; не Аполинарије већ његови следбеници). За даљње референце видети Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 80.

свих обличја која могу бити созерцавана визуелно»,⁷⁵ пошто «божанско лежи изван сваког телесног схватања».⁷⁶ За Григорија, тајна Христовог васкрсења нам открива тајанствени, незамисливи карактер обећаног краја историје – тајну Христовог сопственог обличја, као и нашег сопственог испуњења.

4. Напокон, могуће да је Григоријева препирка са Аполинаријевом христологијом заправо препирка о природи *Божијој*. При крају његовог *Antirrheticos-a*, он мирно критикује Аполинарија за оно што може бити његова основна погрешка: он размишља о Богу Слову једноставно као о уму, и тако долази до ступња неизбежног надметања и сукоба између моћног и светог божанства и његовог сиромашног људског парњака. «Јер ако је божанство заузело место ума (у Христу)», напомиње Григорије, «не би се могло рећи да је божанство надмоћно у односу на ум, пошто је слично, попут ума, добило своје место (у оваплоћеном Слову) по природи». Према Григоријевом схватању, као што је добро познато, Божанска суштина и природа су изван сваке схватљивости створења:

Ми не знамо да је Бог који нам се јавио у телу, према ономе што нам свештено предање открива, нематеријалан и невидљив и несложен; он је био и јесте неодредив и неописив, он постоји свуда и прожима сву твар, али је на видљив начин виђен у описивом обличју људског бића.⁷⁷

Средишњи парадокс оваплоћења Слова, Григорије схвата, јесте једноставно парадокс личносног – и у том смислу онтолошког – јединства онога што има обличје и онога што је изван обличја, између бескрајног, трансцендентног Бога и савршеног али ограниченог, у времену и простору, људског створења. Бог може да «усвоји» своје створење, зна Григорије, може га учинити својим сопственим – и тим «усвојењем» може «исцелити» све оне који деле исто људско порекло и структуру – једноставно због тога што је Бог потпуно другачији од људског бића у сваком аспекту бића Божијег. Бог може да усвоји и исцели сваки аспект човештва у Христу, зато што Бог никада не може да буде такмац са било којим аспектом Христовог човештва; његово присуство, као Бога, унутар тог човештва, што ће Максим Исповедник касније учинити још експлицитнијим, јесте оно што му допушта сам буде потпун и слободан.⁷⁸ Григорије каже још једноставније: «Оно што увек остаје исто не мо-

⁷⁵ *Antirrh.* (GNO 3.1: 230.9).

⁷⁶ *Antirrh.* (GNO 3.1: 230.23).

⁷⁷ *Antirrh.* (GNO 3.1: 156.14–18).

⁷⁸ Максимово инсистирање на два неумањена природна «дејства» оваплоћеног Слова, и стога његове две «природне воље», почива на уверењу, које Максим често испољава у својим христолошким списима, да се само јединство људских и божанских елемената у тајни Христа, остварује и гарантује непрестано разликовање и интегритет оба. Видети, на пример, *Opusculum* 8, Никандору: «Једна (природа) је очувана очувањем друге, једна се сачувава сачувањем друге. Јер је јасно да је (оваплоћење) јединство, само утолико ако је природно разликовање (онога што се сједињује) сачувано. Јер када једно (тј. јединство) пропадне, јасно је да пропада и друго (тј. разликовање), сасвим нестајући у конфузији ово двоје». (PG 91: 97A1–5). Cf. тако-

же, по својој природи, постати ништа друго него што јесте. Може, свакако, бити у нечему, али не може *ἵοσῆσθαι* нешто друго.»⁷⁹ Човештво је променљиво и ту лежи нада. Бог се никада не мења, пошто је божанска природа изван свих ограничења и одређења. То је начело коме је било предодређено да буде погрешно схваћено па и злоупотребљавано у христолошким расправама у веку који је следио. Али у контексту Григоријеве теологије, и његове «христологије преображаја», оно изгледа као значајно и истинито.

превод са енглеског:
презвитер мр Александар Ђаковац

ђе *Opusc.* 7, Марину (PG 91: 73D–80C); *Ambigua* 4 (PG 91: 1056C–1060D); *Ep.* 12 Јовану Кувикуларију (PG 91: 408A–D); *Дијалої с Пиром* (PG 91: 309A–B: Слово усваја читаву људску природу «на божански начин» (θεϊκῶς)). Видети и Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 253–56. Овде, као и на другим местима, јасно се види утицај кападокијског предања на Максима.

⁷⁹ *Antirr.* (GNO 3.1: 227.14–16).

**“HEAVENLY MAN”
AND “ETERNAL CHRIST”:
APOLLINARIUS AND
GREGORY OF NYSSA ON THE
PERSONAL IDENTITY OF
THE SAVIOR**

Brian E. Daley

Summary: Although the opposition of the Cappadocian Fathers, on church-political as well as theological grounds, to Apollinarius of Laodicea and his followers is well known, it is more difficult to see precisely what their objections were to his conception of Christ, particularly since their own christologies seem, in many respects, quite similar to his. This essay argues that Gregory of Nazianzus and particularly Gregory of Nyssa saw in the christology of Apollinarius a soteriology radically different from their own: while he regarded Christ's role as savior as resting on his natural difference from our own fallen constitution, they understood the mystery of salvation as the incipient transformation of all humanity through the communication, by God the Word, of divine virtue and life to a complete and normal human being united personally to himself. This soteriological difference, in turn, had important implications for the differing anthropologies, eschatologies, and conceptions of God that one finds in the works of these authors.

Key words: Christ, christology, soteriology, anthropology, Apollinarius, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus