

# ОРИГЕН И ГРИГОРИЈЕ НИСКИ О МОЛИТВИ ГОСПОДЊОЈ\*

Антони Мередит

*Апстракт:* И Ориген и Григорије Ниски се баве тумачењем Молитве Господње: први у свом делу *О молишви*, а други у својих пет беседа на исту молишву. Анализом метода оба писца и резултата до којих долазе, жеља ми је да илустријем свако од њихових тумачења истог текста и тако покажем како је оно што је настало као есхатолошка молитва, током три или четири века постало нешто сасвим другачије. Главна пошеникоћа са којом су се суочила оба писца била је како разумети долазак Царства када је оно већ ту.

Моја група намера, независно од ове да направим поређење, јесте да проценим какав је утицај, ако га је било, извршио Ориген на Григорија. Одговор до кога се долази је крајње разочаравајући, нарочито за оне који верују у јак утицај Григоријевог претходника, као на пример преко његове бабе Макрине. Не само да су стилови ове двојице веома различити, него су њихова решења сасвим супротна.

*Кључне речи:* Ориген, Григорије Ниски, Молитва Господња, утицај, Царство Божије, илашонизам, небеса, хлеб, ἐπιούσιος.

Циљ овог чланка је двојак: прво да понуди поређење схватања Молитве Господње код Оригена и код Григорија Ниског,<sup>1</sup> а потом да на основу овог поређења открије каквог је утицаја имала, ако га је и било, Оригенова студија на Григоријеву. Да ли је Григорије уопште био упознат са њом, и ако јесте, да ли је она утицала на њега? Чини се оправданим да сматрамо да су нека Оригенова дела била позната Григорију и његовој браћи Кападокијцима. Недуго након окончања њихове каријере на Академији у Атини, негде око 356. године, Василије (Вели-

\* Изворник: Anthony Meredith, „Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer“, *Heythrop Journal* XLIII (2002), стр. 344–356.

<sup>1</sup> Бројеви који означавају поглавља Оригеновог дела *О молишви* јесу стандардни и подударају се са онима који су дати у GCS Volume 2, стр. 297 и даље, као и у ЕТ Рована Грира (Rowan Greer) у преводу CWS (London 1979). Постоји такође и превод ове студије од Олтона (J. E. L. Oulton) у Library of Christian Classics (Philadelphia, 1954) и од О' Мира (J. J. O' Meara) у Ancient Christian Writers series (Westminster, Maryland, 1954) (За још превода види напомену 5.) Референце ка Григоријевим омилијама су наведене у виду страница и редова у тому VII/1 едиције GNO 1992. Постоји и превод Хилде Греф (Hilda Graef) у Ancient Christian Writers series, 18.

ки) и Григорије Назијанзин су саставили збирку одломака из Оригенове *Филокалије*. Штавише, Василије се у 29. поглављу, у параграфу 72 (или 73 – *прим. прев.*) свога дела *О Духу Светијоме* позива на Оригена и цитира део из Књиге 6 његових *Коментара на Јеванђеље по Јовану*.

Јасне референце које Григорије Ниски лично даје на свог познатог претходника су веома ретке<sup>2</sup> и на основу два одељка се често претпоставља да се он свесно дистанцира од Оригеновог „учења“ о преегзистенцији душа,<sup>3</sup> иако нам, као што ћемо видети, неколико одељака у самим његовим списима указују на то да је и он вероватно користио такве идеје. Додуше, на друга два важна питања, природу спасења и место које у том процесу заузима Христова људска душа, по мом мишљењу Ориген и Григорије дају потпуно различите одговоре.<sup>4</sup>

Када је реч о разматрању централне хришћанске молитве свакога од ове двојице, увиђа се пар спољашњих разлика које их већ на самом почетку раздвајају. Главна од њих јесте питање жанра. Ориген се Молитвом Господњом бави у оквиру опширније студије *О молићви*, коју је могуће<sup>5</sup> датирати на око 236. годину с обзиром на референцу у 23,4 на изгубљене *Коментаре на Посијање*. Дискусија о молитви заузима само поглавља 22-30 овог дела, док се првих двадесет поглавља тичу значајних проблема насталих у вези са прозбеним молитвама.

Ориген се не обраћа некој одређеној групи, већ више, како се примећује од почетка другог поглавља, двома особама, Амвросију, обраћенику а потом и свом патрону (Јевсевије [Памфил], *Црквена историја* VI, xviii и xxiii), адресату његових списа *Против Келса* и *Храбрење на мучеништво*, и Татијани, по свему судећи

2 У читавом корпусу Григоријевих списа налазимо само две јасне референце на Оригена, од којих једну у прологу *Коментара на Песму над њесмама* у GNO VI, 13/3. Без сумње, као што Херман Лангербек (Herman Langerbeck) наглашава у предговору (р. xxxvi) свом издању *Коментара* из 1960. године, ова тишина може да потиче од нарастајућег неповерења према Оригеновој употреби и одбрани алегоријског метода, којег налазимо у *О начелима IV*, у верзији на грчком језику, сачуваној за нас у *Филокалији* Василија и Григорија Назијанзина. Друга референца се јавља у панегирику Оригеновог ученика, Григорија Чудотворца у GNO X, 1, 13/10.

3 У последња два случаја, *О души и васкрсењу*, MPG 46/108BC и 112B и у *О стварању човека* 28, MPG 44 229B, он напада како идеју о преегзистенцији тако и ону о пресељењу (душа), иако не помиње Оригена. Гергеманс (Goergemanns) и Карп (Carpp) су на страни 280 свог издања из 1992. године Оригеновог дела *О начелима* (на крају 1,8) убацили одељак из *О стварању човека* 28 и из *О души и васкрсењу*. Следећи пример Григоријеве одбране „креационистичке“ идеје о истовременом стварању тела и душе, појављује се у седмој омилији његових *Коментара на Песму над њесмама* (GNO VI, 241/4-6). Па ипак, упркос Григоријевом дистанцирању од оригенистичке позиције, постоји неколико места и у овом, али и у другим списима где он наставља да користи језик, ако не и пуно значење преегзистенције.

4 Иако је Григоријева христологија била предмет бројних критика, и то не увек повољних, понајвише због своје очигледне инкохерентности (уп. нарочито Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa* [London, 1999], стр. 47), чини се јасним да Оригенова христологија и сотириологија више почивају на мисли о активности створене људске душе у покрету вољног сједињења себе са Речју, изнад свега користећи се 1. Кор. 6, 17 (у, на пример, *О начелима* 2,6,3), него што је то случај са Григоријевом мишљу.

5 Eric George Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (London: SPCK, 1954).

некој старијој госпођи. Другим речима, Оригеново дело *О молишви* је у суштини једна студија, и није осмишљено тако да служи за популарну употребу. Оно је јасно, академско, и потпуно ослобођено од реторичких трикова. Ориген није био реторичар, чак ни када су у питању дела писана за ширу публику. Јасно, оно је написано за два читаоца високе интелигенције, који су били заинтересовани за проблематику прозбене молитве и њену потребу за истинском идејом божанске природе. Ипак, изненађујуће је за писца који је често и с правом био карактерисан као неко ко је под утицајем Платонових идеја, колико је Платонов магични стил, као другачији од многих његових идеја, мало утицао на Оригена.

С друге стране, Григорије је сав погружен у реторику, а његове беседе, и изнад свега опширни предговори којима започиње сваку, јесу класичне по свом духу и алузији. Његових пет беседа на Молитву Господњу су изговорене вероватно непосредно пред Сабор у Константинопољу у мају 381. године.<sup>6</sup> У њима се јасно види да су намењене широј публици него што су двојица Оригенових адресата, иако им недостаје Златоустове живости. Ово нам служи да подвуче чињеницу да је Григорије, упркос томе што му је очигледно недостајало формално образовање какво је имао његов брат Василије, био дете Другог софистичког покрета [Second Sophistic Movement], и да је увек реторичар, без обзира на теолошку тему којом се бави. Пет поменутих беседа јесу пре свега показатељ Платоновог утицаја на њега, што постаје јасно увидом у напомене на странама 14, 23, 28, 30, 31, 37, 44, 48, 50 и 60 лајденског (Leiden) текста.<sup>7</sup> Супротно овоме, напомене у берлинском издању Оригеновог дела *О молишви* – једно знатно опширније дело – набрајају само четири паралелна места код Платона, у 22,3; 27,8; 29,15 и 31,3 – што је упадљива разлика.

У ономе што следи, упоредићу приступе у повезаним темама код ова два аутора, с тим што се нећу упуштати у разматрање обимних увода, којима Григорије отвара све осим прве од својих пет беседа.

## Коментари и поређење

### Молите се свагда

И Ориген и Григорије се баве проблемом тога како да примене у животу упутство које дају Христос у Лк. 18, 1 и Павле у 1. Сол. 5, 17, у вези са тим да се треба молити свагда. Ориген расправља о првом од ових текстова у три засебне прилике, у 12,2; 22,5 и 25,2. У првом од ових одељака, он узима да је значење ове заповести да је „читава живот светитеља, узет као целина, једна велика молитва,

6 Ово датовање је донекле непрецизно и почива на примедби у трећој омилији (41/16), која јасно упућује на Никеју (Сабор у Никеји – *прим. њев.*) и наводи на закључак да је Константинопољ (Сабор у Константинопољу – *прим. њев.*) тек требало да се догоди.

7 Растућим утицајем класичне реторике на хришћанске писце трећег и четвртог века нарочито се бавио Едуард Норден (Edouard Norden) у *Antike Kunstprose* (Leipzig, 1915). За њега Ориген није био под утицајем препорода интереса за велике класичне писце, нарочито Демостена и Платона, препорода који су описали Филострат у делу *Животи софиста* и Евнапије у делу *Животи философа*. По Норденовом мишљењу, први на коме се показао овај утицај био је Евстатије, епископ антиохијски, велики ревнитељ за никејску веру.

чега је молитва у обичном значењу те речи, само један део“. Ово тумачење он понавља у 22,5.

Григорије овај проблем разматра на другачији начин. Њему поменуто упутство служи да истакне контраст између ентузијазма и времена које обично посвећујемо свакодневним животним пословима, као и немарност и недостатак *σπουδή* са којима приступамо молитви (6/5, 29 и 7/27). Разлог за ово, како нам Григорије сугерише, лежи у чињеници да ми погрешно претпостављамо како се не може извући никаква корист из божанске *συνεργία*. Григорије (у 8/17 и даље) види у молитви одличну заштиту од зала похлепе. Присуство сећања на Бога у души чини нападе противника безбедним. Другим речима, Григорије подвлачи практичне предности молитве будући да нас она штити од разних болести душе. У 8/30 Григорије нуди једну нарочито занимљиву дефиницију молитве као *θεοῦ ὁμιλία*, присност са Богом, која се чини личнијом него што је то код Оригена поједностављенија идеја о усмерености (пажње) на Бога.

### Μὴ βατταλογήσατε!

И Ориген и Григорије посвећују доста простора и вештине дискусији о значењу речи *βατταλογία* са упућивањем на Исусове речи у Мт. 6, 7. Као и реч *ἐπιούσιος* у Мт. 6, 11, она се претходно не појављује нигде у јелинској литератури. Ориген (погл. 21) је тумачи у вези са аграфом коју цитира неколико пута (уп. 2,2) у овој студији, као искушење да се моли Богу за земаљске привремене благослове уместо за духовне дарове. „Они не размишљају“, пише он, „о узвишеним и небеским потребама, и све су им молитве за телесне и спољашње ствари.“

Григоријева егзегеза се у некој мери подудара са Оригеновом. За почетак, он поистовећује овај нови израз са потрагом за нечим што је пропадљиво и неретално, *τὰ μάταια* (11/27; 12/13). Насупрот томе, добри се моле за нестанак зла и за избављење од деструктивних емоција (*ἐμπαθής διάθεσις*).<sup>8</sup>

На питање које се природно појављује из овакве поједностављене егзегезе – „За шта се онда *можемо* молити?“ – Григорије нуди двоструки одговор: (а) Бог нас кроз молитву учи да свој поглед упиремо ка Њему и тако учимо за шта да се молимо (18/5,14); и (б) кроз свој неуспех да добијемо привремене благослове за којима погрешно трагамо, можемо се подстаћи да желимо *τὰ ὑψηλότερα* (18/17).

Упркос различитости путева којима долазе до исте теме, становишта Оригена и Григорија су упадљиво слична. Ориген користи реч *ἐπουράνια*, Григорије *ὑψηλότερα*, али мисао је свакако идентична. Једина суштинска разлика лежи у чињеници да док Ориген има ону додатну одредницу, узету из аграфе на коју смо горе указали („и мала или земаљска добра ће вам се придодати“), Григорије делује као да му она није позната. У сваком случају, не користи је. Формулација којом закључује своју беседу говори о томе да је неприкладно молити се вечном Богу за привремене благослове и тражити од Њега, који је вечнотрајући, кратко-

<sup>8</sup> Израз *ἐμπαθής διάθεσις* појављује се бар три пута у овим омилијама, 16/18; 21/10 и 49/22 и такође у *О души и васкрсењу* MPG 46/156A, *О девствености* 10 (GNO VIII.289/2) и у *Hom. in Eccl.* 3 (GNO V.315/7). Оно што није јасно је да ли стање које је последица *ἀπάθεια* значи искорењеност свих нагона или само неких. Корисну дискусију о овоме види у Morwenna Ludlow, *Universal Salvation* (Oxford, 2000), стр. 56 и даље.

трајну добит. Другим речима, иако Григорије не користи Исусову изреку, идеја коју она садржи се јасно препознаје.

### Завет и молитва/обећање и прозба

Пред почетак своје друге беседе (21/25–22/15), након опширног увода (20/3 – 22/14), Григорије подвлачи важну разлику између *εὐχή* (завет) и *προσευχή* (молитва). Ово прво мора да претходи потоњем. Овако нешто смо нашли и раније, у 4. поглављу Оригеновог дела. Он користи 1. Сам. 1, 9–11, где се уочава разлика између Анине молитве и њеног претходног завета. Григорије се, као и Ориген, окреће Писму како би одредио ову дистинкцију, али не приче о Ани, него уместо тога Псалму 65, 13–14 у 21/26 и даље. Он дефинише *εὐχή* као обећање да принесе жртву благодарну, *χαριστήριος δωροφορίας ἐλαγγελία* (22,4). Прозбена молитва не може бити услишена без таквог једног претходног обећања онога који моли.

### „Оче!“

Сада долазимо до једног од најзначајнијих одељака и до разлика између два поменути писца – до третмана речи *Πάτερ*. У *О молићви* 22, Ориген даје следећи веома важан коментар. Он тврди да је употреба речи у обраћању Богу нешто својствено хришћанима. Овакву тезу он подупире позивајући се на оне одломке из Старог Завета где се са Богом или расправља или Му се обраћа. „Не мислим“, пише он, „да Бог није био називан Оцем, нити да они који су веровали у Бога нису били називани синовима; али нигде у молитви нисам нашао да се смелост (*παρρησία*) пројављује у Спаситељевом називању Бога Оцем“.

Занимљиво је да, иако инсистира на датости (= дару – *ἱрим. ἱрев.*) нашег синовства наводећи Рим. 8, 15 и Јн. 1, 12, он у 22,3 сугерише да би требало да будемо изузетно уздржани у називању Бога Оцем уколико нисмо постали истински (*γνήσιοι*) синови. То је као да метафизичко или светотајинско синовство, даровано кроз крштење, није само по себи довољно, већ је потребно да буде допуњено моралним животом како би се показало плодноним.

Григоријев допринос овој теми прилично је другачији. Може бити да у другом делу своје студије (23/23 и даље) он следи Оригена када инсистира на важности добрих избора и добром животу оних који се обраћају Богу у молитви, и могуће је да пише: „Бог који је по природи добар не може бити Отац злог избора (*ποράρεσις*).“ Опет (у 24/17), он цитира 2. Кор. 6, 14: „Какву заједницу има светлост са тамом?“ Оно што је од значаја јесте да код Григорија етички елементи превађавају у односу на онтолошке. У том погледу он иде даље од Оригена, који се макар позива на оне одломке у Новом Завету који инсистирају на власти датој нам да се обраћамо Богу тако блиско. Ово је добро илустровано чињеницом да се поједини Павлови одељци, на пример, Гал. 4, 1–4 и Рим. 8, 15, појављују у Оригеновој егзегези (22,2), али их Григорије овде и било где другде у својих пет беседа занемарује.

Григоријев приступ је под јаким утицајем платонистичког језика, ако не и платонистичке философије. Он трага за крилима којима би могао да узлети и докучи тајну – језиком који има уједно и библијске (Пс. 54, 7) и платонистичке (*Федар* 245Е) претходнице (што, зачудо, уредник није приметио). Он изражава чуђење да се непроменљивој природи и непоколебљивој моћи Божијој, која вла-

да и уређује све што постоји, и још много чему у истом смислу, треба обраћати као Оцу (уп. 23/11 и даље).

Ова идеја о невероватној смелости (παρρησία 23/12) коју наговештава молитва чини се да одражава мисао и језик Оригена у 22,1, цитиран у горњем тексту („Нигде у молитви нисам нашао да Спаситељ пројављује смелост када Бога зове Оцем”). И Ориген и Григорије би могли да укажу на делове у Новом Завету који оправдавају такву смелост у приступању и обраћању Богу, као што је случај у Еф. 3, 12.

### „На небесима“

У Оригеновом и Григоријевом схватању израза „на небесима“ видимо значајну разлику у самом приступу. У 23. поглављу Ориген инсистира на томе да те речи ни на који начин не указују на просторну локацију Бога. Трећи параграф овог поглавља нарочито критикује материјалистичку идеју Бога коју су неки усвојили, вероватно стоици. Он жели, како каже, „да побије скромну представу о Богу какву имају они који верују да се Бог налази на некаквом материјалном месту, јер би то даље значило да је и Он сам материјалан“. Ориген у четвртном параграфу сугерише да све што је о Богу у Постању речено експлицитно материјалистичким језиком, мора бити схваћено као нешто што се односи на морални карактер оних који својим животом показују да су Га достојни или да нису, и у којима, стога се може рећи да (Бог) пребива или не пребива. Дакле, пребивање се увек мора разумевати етички, никада просторно, и оно не зависи ни од каквог божанског кретања, већ од људског понашања.

Григорије наставља расправу (26/20) о значењу израза „Отац на небесима“ својом необично неоригенистичком и у исто време јединствено лепом применом на параболу О блудном сину из Лк. 15, коју у сваком случају Ориген није користио нити у свом делу *О молишви*, нити у *О начелима*, као ни у преосталим деловима својих *Омилија на Луку*. Григоријева студија такође поставља и занимљиву могућност – да је упркос томе што је на другим местима то порицао, он можда веровао у преезистенцију душа (у вези са овим види фусноту 3).

Ове речи се односе на, како он тврди, отаџбину од које смо отпали (ἦς ἐκπέττωκαθεν) и из које смо избачени. Из овога следи да смо једном већ живели у небеском рају – Еден се не помиње – и да смо га напустили ради свињског живота овог света. Наша истинска домовина је рај, у који ћемо се, надамо се, једном вратити (27/4,10).

### „Да се свети име Твоје“

Ова прозба Оригену задаје доста потешкоћа. У 24,1 он поставља логично питање: „Да ли то мисао ове молитве имплицира да Божије име претходно није било свето?“ Природно, ово је апсурд који Оригена наводи на истраживање значења речи „име“ и „освећење“. Одговор дат у 24,4 је сасвим у складу са његовим општим приступом. У ствари, он расуђује да се име Божије свети од оних и у онима који су својим животом кроз благодат Божију надвладала моћ греха. Када достигнемо у стање истинског и узвишеног знања (γνώσις) Бога, тада ћемо Га истински величати. Другим речима, оно за шта се молимо јесте промена у нама самима, а не у Богу.



### „Да дође Царство Твоје“

Ориген разматра стих „да дође Царство Твоје“ у 25. поглављу своје студије. Одједном он идентификује Царство са унутарњим, о чему нам се по свему судећи говори у Лк. 17, 20-21. Он даје једно веома духовно објашњење свог схватања Царства Божијег као различитог од Царства Христовог. Прво представља „благословено стање владајућег ума и правилно управљање мудрих помисли“. Царство Христово се насупрот томе односи на начин на који власт Божија треба да се успостави уз помоћ „речи које излазе“ – по свој прилици проповедањем и последицама ових речи у смислу „делâ праведности и осталих врлина“. На крају другог параграфа, Ориген каже како треба да се молимо стално (1. Сол. 5, 17) са расположењем обојеним божанском Речју (*διαθέσει θεολοιοῦμένην*). Ово је за Оригена основно значење ових двеју прозби – „да се свети име Твоје“ и „да дође Царство Твоје“. Ово тешко да је есхатолошка молитва каква би требало да буде. Уместо тога, Царство Божије се схвата као праведност оних који се моле, у којима нема сенке таме, „јер какве заједнице има светлост са тамом“ (2. Кор. 6, 14).

Григорије почиње своју трећу омилију уобичајено врхунски разрађеним предговором, позивајући онога који се моли да се припреми за улазак у однос са Светим. Потом разматра два члана, „да се свети име Твоје“ и „да дође Царство Твоје“ заједно (33/23-39/14), да би одатле прешао на најважнији део беседе (од 39/15 до краја), који се тиче читања текста који је он имао пред собом – текста који се по свему судећи не може наћи сачуваним нигде другде осим можда код Маркиона. Уместо „да дође Царство Твоје“ Григоријев текст Јеванђеља по Луки имао је „нека Свети Дух дође на нас и очисти нас“.

Занимљиво је да Григорије разматра значење ова два члана заједно и у оба случаја инсистира на важности божанских *συνμαχία* (34/8,12; 35/2) и *συνεργία* (36/25) које треба да нам дају снаге да надвладамо зло и чинимо добро. Оба ова израза нам откривају оно што је код Григорија било звано синергизмом, што би требало разлучити од знатно робуснијег приступа о божанској помоћи заступљеног код Августина.<sup>9</sup> Осим ако се специфични Оригенов израз у 24,4 (*ἀπορροή θεότητος*) не схвати као божанска асистенција, он овде не говори ништа о питању наше потребе за Божијом помоћи. Григорије сматра да ће се кроз божанску асистенцију зло искоренити из наших живота, и да ћемо ми захваљујући управо тој чињеници славити и величати Бога (Мт. 5, 16 у 36/2-3). За Григорија, слављење Бога и потпуно потчињавање Његовој вољи јесу практично идентични.

„Да дође Царство Твоје“ Григорије третира на специфичан начин у 37/8 – 39/14. Како, пита он, можемо да молимо за нешто да дође, кад је оно већ овде? Или још, како можемо да молимо за продужење власти цара, који је непроменљиво присутан? Најузвишеније добро од свих, како Григорије истиче, јесте потпуно покораване животодавној сили (37/22). Оно, дакле, за шта треба изнад свега да се молимо јесте за слободу од тираније греха. То је оно што је циљ мољења (38/4). То је молитва за ишчезнуће страсти које управљају нама (*τὰ ἐπικρατοῦντα*

<sup>9</sup> Питањем тачног смисла израза *συνμαχία* и *συνεργία* код Григорија бавио се Е. Muehlenberg у „Synergism in Gregory of Nyssa“, *ZNW* 68 (1977), стр. 93-122. Уводне странице Григоријевог трактата *De Instituto Christiano* расветљавају нам и показују оправданим закључак да је Григорије благодат сматрао више за помоћ него за потребно стање моралног живота.

πάθη) и прете да извитопере нашу слободу. То је молитва за ἀφανισμός (38/23) свих страсти. Сва зла која прате људску природу нестаће онда када Царство Божије буде успостављено, и то као плод сједињења наше слободе и божанске силе (37/16). Божија сила не делује на тирански начин – истина на коју Григорије подсећа и овде и у *Oratio Catechetica 22* (*Великој катихези*) (57/10; 58/1).

Преостали део Григоријеве треће омилије посвећен је, на основу нарочитог тумачења текста из Лк. 11, 2 („нека Свети Дух дође“), апологији божанства Светог Духа од напада такозваних „пневматомаха“ („духобораца“). Да је Сабор у Константинопољу (381. године) већ био одржан у време писања овог текста или пре тога, тешко је поверовати да би Григорије ћутао о томе; нити би овде, нити било где друго (нпр. у својој првој *Беседи о Светом Стефану* [GNO X.1 део 2, 88,23 и даље]) посветио толико много времена одбрани божанства треће Личности Свете Тројице.

Читаво ово питање о тачној улози Духа Светога у Светој Тројици је било нешто са чим се Ориген никада није суочио. Његова расправа о статусу Тројице у другој књизи *Коментара на Јеванђеље по Јовану* (X, 73 – 75) више указује на то да је потчињавао Духа Сину, иако би требало нагласити да се у Руфиновом латинском преводу *О начелима*, нарочито у 1, 3, 4, он нарочито бави природом треће Личности Тројице.

### „Да буде воља Твоја и на земљи као на небу“

Ово ће се, тврди Ориген у 26,1 остварити онда када сви буду творили вољу Божију. Као што смо видели, он је склон да изједначава бивање на небесима са творењем воље Божије. У тзв. небеском простору могу се наћи непослушни духови (под)небесја (уп. Еф. 6, 12), као што је овде, на земљи могуће наћи оне који су истински на небесима услед тога што су они духом једно са Господом – референца на 1. Кор. 6, 17, веома честа код Оригена. Управо, као што и сам закључује на крају 26. поглавља, творење воље Божије јесте еквивалентно „пробивању на небесима“. „Стога, ако се воља Божија твори и на земљи као «на небу», сви ћемо бити «на небу» када творимо вољу Божију“ (26,6). Ово је веома добар пример начина на који Ориген метафизичке и онтолошке исказе интерпретира као моралне.

Григорије се прозбом „да буде воља Твоја и на земљи као на небу“ бави у својој четвртој омилији и то након изврсног увода (44/14 – 45/16), у коме се види понешто од његовог познатог интереса за медицину. Здравље тела последица је ἰσονομία τῶν στοιχείων (45/9), као што је случај и са здрављем душе (45/17 и даље). Одавде Григорије изводи закључак да се воља Божија савршава (довршава, испуњава – *прим. ирв.*) у здрављу душе, када ниједан од различитих елемената у тројној подели, коју наслеђује од Платона, није ван контроле. Зато у 46/2 пише: „ὄυεία ψυχῆς ἢ τοῦ θεοῦ θελήματος εὐδία“; и обрнуто, отпадање од ње јесте болест. Циљ молитве јесте исправљање (= лечење) душевних болести (ἀρρωστία) и стога истребљење свих непожељних κίνησις τῆς προαιρέσεως.

После овога, Григорије се у 48/14 – 50/20 окреће истраживању значења које треба дати овоме „као на небу тако и на земљи“. Чини се да је он мало дво-смисленији у ставу по овом питању него Ориген. Он разликује горњи свет (ἡ ἄνω



λῆξις) и ἡ κάτω (48/23; 49/1), од којих је први уједно чист и обиталиште духовних бића, док је земља место на које смо послати због својих грехова. Наша егзистенција овде је, чини се, резултат нашег отпадања од Божије воље (50/10-11). Смисао овога „на небу“ јесте, дакле, молитва да можемо творити вољу Божију као што је она остварена у небеској стварности (50/15,16 – са референцом на Кол. 1, 15 и даље). Григорије се не служи стихом из Еф. 6, 12, који је помогао Оригену да разбије повезаност између места и стања. Оно што није јасно из Григоријевог тумачења јесте да ли смо, када творимо вољу Божију пре него што умremo, у врлини послушности, већ на небу. Ова нејасноћа је делом последица поимања речи λῆξις,<sup>10</sup> чије значење може бити и просторно и морално.

**„Хлеб наш свакодневни\* дај нам данас“**

Значењу ове молбе Ориген посвећује обимно 27. поглавље. Почиње тако што одбацује мисао да тај „свакодневни хлеб“ значи „материјални хлеб“, пошто би се тако довела у питање аграфа на коју се позвао претходно, и која нас поучава да се молимо за веће ствари (27,1). Као што ћемо видети, Григорије се по овом питању не слаже са њим. По Оригену, и сагласно са Јн. 6, 27, треба се молити за духовну храну. Према томе, у четвртом параграфу хлеб треба схватити као хранљиву реч Божију. Овакво тумачење се заступа и у 13. параграфу, где се хлеб за који молимо схвата као нешто што нас храни тако да бисмо могли да будемо обојени (θεοποικῶμεν) Речју Божијом.

У седмом параграфу 27. поглавља, где такорећи одбацује чисто физички смисао хлеба, Ориген се упушта у разматрање речи ἐπιούσιον и закључује да њен изостанак у грчком језику указује на то да су је измислили јеванђелисти. Он је изводи из οὐσία и примењује на духовни хлеб већ поменут и протумачен у параграфу 10 као хлеб *анђелски*, који се помиње у Пс. 77, 25. Па ипак, он са својим карактеристичним поштовањем и другачијих мишљења, признаје у 13. члану да се ова реч може пре извести из глагола ἔναι (= доћи) него εἶναι (= бити). Ако би ова сугестија била исправна, онда би она собом подразумевала „хлеб за сутра“. Ориген одбацује овакву идеју помало презриво не понудивши неки јасан разлог, вероватно стога што је мислио да би такво тумачење ишло на руку хилијастима – тумачење појачано напоменом на крају члана 13, где се хиљаду година из 89. Псалма наводи као „чувени миленијум“.

Параграфи 3 и 4 поглавља 27 садрже егзегезу дискурса о „хлебу живота“ из Јн. 6. „Хлебу“ је овде свакако дато духовно значење. Идеја о духовној храни увек има првенство за Оригена. Стихови у Јн. 6, 51-57 су протумачени тако да се односе на Оваплоћење са посебним освртом на Јн. 1, 14. Тако Ориген у параграфу 9 каже да је ἄρτος σωματικός ту да храни тело, а ἄρτος νοητός ради ума и душе и даје се уму (νοῦς) и души (ψυχή). Шта он подразумева под интелектуалном храном јасно је из остатка његових списа.

<sup>10</sup> Реч λῆξις се често среће код Григорија као нпр. у *Великој катихези* 6 (GNO III. IV.22/5) и у *Против Евномија* 2,273; 3,3,7 и њено значење варира између места и земље. Сроули (Srawley) у напомени на своје издање, стр. 30, укратко цитира Мелера (Moeller) да се ова реч може односити или на *locus* или на *sors*.

\* Енг. 'Give us this day our daily bread' – *нај. џрев.*

Григоријево евидентно изостављање било чега што би упућивало на Евхаристију у његовој четвртој омилији подсећа нас на Оригена, иако Григорије по том питању не зависи од њега. Али без тога би било тешко наћи већи контраст у вези са тумачењем овог стиха. Григоријево излагање у основи садржи захтев да се значење хлеба ограничи на оно што су животне потребе. Ми имамо заповест да се молимо за хлеб зато што смо заиста гладни, а не ради таштина на које нас побуђују наше жеље (51/25). То мора бити основна *χρεία* за животом која нас води (51/19; 55/14).

На овом месту Григорије додаје снажан акценат на моћ и опасност од задовољства, које он сравњује са змијом чија кожа јој онемогућава да лако изађе однекуда када једном уђе.<sup>11</sup> Следећи живи опис луксузног живота и постепеног превладавања вијугавог принципа задовољства, који води у *ἐπιθυμία πλεοναξίας* у 54/11-19 показује нам да је Григорије био свестан луксузног живота у Ниси и околини. Сличан одељак у првој омилији *О блаженствима* можда још и појачава ову тврдњу (85/22 и даље).

Григорије не ограничава домет ове прозбе на хитне захтеве за животне потрепштине. Он инсистира на томе да се треба молити и за плодове нашег поштеног рада (55/22). Ако други и профитирају од похлепе, ми треба да очекујемо награду живота. Ко год је жељан правде прима хлеб од Бога (56/7). Што се тиче речи *σήμερον* којом се прозба завршава, Григорије узима да се њено значење пре односи на наше телесне потребе за данас, а не за сутра, када се молимо да Царство дође (58/12-14).

**„Опусти нам дугове (грехе) наше,  
као што и ми опраштамо онима који греше против нас“**

Овом прозбом се Ориген бавио на директан и практичан начин. Првих пет параграфа 28. поглавља говоре о очигледној чињеници да смо ми сами дужни другима, чињеници која је углавном заснована на егзегези Рим. 13, 7-8, „Подајте, дакле, свакоме што сте дужни...“. Параграф 6 почиње на следећи начин: „Ако ми имамо дугове према толико много људи, неизбежно је да има људи који су дужни нама“. Последњи параграфи, 9 и 10, чини се да одбацују идеју да свештеник има власт да опрашта *све* грехе; само Бог то може. Параграф 10 почиње нападом на оне свештенике који се усуђују да себи припишу власт да опраштају прељубу, блуд и идолатрију. Нико нема право да отпушта „грехе на смрт“ (*ἄμαρτία πρὸς θάνατον* – јасна референца на 1. Јн. 5, 16).

Григоријева пета омилија, чак и у разматрању наших различитих дугова од 62/17 надаље, разматрању које уопште не прави очевидну референцу на Рим. 13, 7 и даље, прилично се разликује од Оригенове у бар још два друга аспекта. Почевши од описа пожељног, ако не и заиста реализованог божанског карактера праве молитве (уп. нарочито 59/5, 20) и оног *παρησια* на који се овај односи (59/12, 60/23), он потом даје сасвим нову примедбу која каже да ако смо ми

<sup>11</sup> Змије се такође појављују у сличној повезаности и у сличној формулацији у *In Eccl. Hom.* 4 (GNO V 349/10 и даље), док је у *Or. Cath.* 30 (GNO III, IV 74/8) тело змије како се увија и након што јој је глава смрскана, дато као Григоријева илустрација ефеката греха након што је Христос обавио своје дело и након што је грех у суштини побеђен.

онакви какви треба да будемо, онда имамо власт наметнути Богу моралну обавезу да нас ослободи наших грехова (61/20-21). Требало би, дакле, да будемо у могућности да кажемо Богу, „Оно што ја учиних, мораш и Ти“ (ὁ ἐγὼ ἐποίησα καὶ σὺ ποιήσον) (61/23).

Друга упечатљива ставка Григоријевог разматрања налази се у његовој анализи приче о царинику и фарисеју из Лк. 18, 10-14. Нико, објашњава он, не може да тврди да је слободан од греха, зато што увек постоје κοινὰ τῆς φύσεως ὀφλήματα (64, 23) у којима сви суделујемо од пада и ондашњег облачења у кожне хаљине. Он затим говори о рају, нашој прапостојбини, одакле смо сви отпали (65/18), што је речник који подсећа на онај из његове друге омилије. Мало касније он указује (66/11-12) да сви ми суделујемо у природи и паду Адама, „Јер, по речима апостола, «сви ми умиремо у Адаму»“ (1. Кор. 15, 22). Ово је изгледа учење о првородном греху.

Објашњењу овог члана Григорије додаје дугачки додатак који он описује и као темељнији и као истинитији (66/19). Први део овог екскурса бави се питањем молбе за милост за телесне грехе, нарочито за оне почињене преко пет чула (62/28-68/8), док се други и дужи део (68/9-72/10) бави духовним гресима. Ово су греси који се јављају услед злобе или нечистоте духа, неспособног да контролише основне страсти и осећања. Закључак овог одељка (69/26-72/10) посвећен је примени Приче о дужнику из Мт. 18, 23 и даље. Огроман дуг који имамо према Богу за његову великодушност је упоређен са безначајним дуговицама других према нама. Главни грех описан у овом одломку састоји се у нашем жалосном недостатку захвалности Богу коме дугујемо тако много.

### „Не уведи нас у искушење, но избави нас од зла“\*

Последња прозба молитве није, и на томе Ориген инсистира, молба да будемо потпуно изузети од искушења, с обзиром да је то немогуће за наше тренутно стање. То је пре молитва да не будемо „заробљени искушењем“ (29,11). Кључна мисао којом Ориген подупире своја размишљања о овој молитви појављује се у 15. параграфу: „Бог не жели да добро припада било коме по неопходности, већ по слободној вољи“. Људска слобода је, према томе, кључ за разумевање Оригеновог приступа проблему искушења и коначног ослобођења.

Григоријево разматрање овог члана је, с друге стране, и кратко и поједностављено. Оно формира завршетак његове пете беседе и протеже се на мање од две стране грчког текста од 72/11 до 74/5. Чини се да за Григорија περαστικός значи посве исто што и зло, и ова прозба тражи да се буде изузето од оба. Нема назнаке да је искушење неопходност људског стања и да бити без њега значи бити лишен могућности узрастања у врлини – логични закључак ако прихватимо тврдњу коју налазимо у зрелим аскетским Григоријевим списима да чак и тамо где не постоји могућност пада, духовно узрастање јесте шанса свих разумних бића.

\* Аутор последњу прозбу Молитве Господње наводи као 'but deliver us from evil', а не као 'from the evil one', што би био исправнији превод на енглески са изворног текста молитве на грчком („ἀλλὰ ῥῥῶσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ“), који су користили и Ориген и Григорије – *най. ирев.*

## Закључак

Горњи сиже Оригеновог и Григоријевог засебног разматрања Молитве Господње указује како на неке очигледне сличности тако и на разлике. За почетак, постоји очигледна разлика у жанру и стилу, на шта је већ скренута пажња. Студија се доста разликује од беседе. Разлика у жанру би могла да објасни одређене особености у појединачним излагањима. На пример, подстицаји на уздржање које налазимо у Григоријевој првој и четвртој беседи су без сумње, прикладни за шире народне масе, али непотребни у студији осмишљеној као инструкција двојници високо интелектуалних читаоца. Даље, реторичко наглашавање Григорију омогућава да користи језик пада из другог стања, а да притом не мисли буквално тако.

Постоје и друге значајне разлике. Структура Оригенове мисли у својој основи зависна је од Платона више него што је то случај са Григоријевом. Ориген је доследнији у својој употреби језика и слика (мада је овог другог веома мало). Затим, у неким аспектима (пре свега у својој анализи речи „Оче“, израза „на небу“ и читавог члана „дај нам данас...“), Ориген је темељнији него Григорије. Он се показује студиознијим него Григорије, који се нити бави необичношћу ословљавања са „Оче“, нити значењем речи *ἐπιούσιος*. Ипак, Григорију не недостаје оригиналности, нарочито у делу где говори о значењу члана „опрости нам“, и то на начин који је сасвим нов и независан од Оригена; а исто се може рећи и о његовој расправи о божанству Светога Духа на крају треће омилије.

И Ориген и Григорије се боре да ускладе своју убеђеност у божанску свудаприсутност са молитвом да Бог дође, и обојица решавају проблем на сличан начин, а то је пребацивањем акцента са размишљања о долажењу на свест (=освешћеност) коју имамо о Богу, и следственом променом у нашим животима како постајемо, речено Платоновим изразом (*Τεθεισθη* 176Б), сличнији Богу. Али чак и овде је Ориген јаснији у свом инсистирању на непросторној природи Божијој, док Григорије својом употребом речи *λήξις*, оставља отвореном могућност постојања неба у простору.

Закључак овог истраживања јесте да нити у мисли, нити у речнику или коришћењу Писма нема много заједничког код ова два писца. Чак и да је Григорије био упознат са Оригеновим тумачењем Молитве Господње, он га је веома мало користио, а сва је вероватноћа да га је игнорисао. Ако је ово тачно, то је онда још један показатељ у смислу недоумица које постоје у вези са пребрзом сугестијом да о Григорију треба размишљати као о Оригеновом ученику (упркос томе што су његова баба Макрина и Григорије Чудотворац неколико пута порицали ово). Сведочанство ових пет беседа тешко да подупире такву тврдњу.

превод са енглеског:  
Перица Обрадовић

## ORIGEN AND GREGORY OF NYSSA ON THE LORD'S PRAYER

Anthony Meredith

*Summary:* The aim of this article is twofold. Both Origen and Gregory of Nyssa treat of the Lord's Prayer, the former in his own treatise *On Prayer*, the latter in the course of five sermons on the same prayer. By means of an analysis of the methods of both writers and of the results at which they arrive I hope to illustrate their respective treatments of the same text and so to show how what began life as an eschatological prayer became in the course of three or four centuries something rather different. A major difficulty faced by both writers is how to understand the coming of the kingdom, if it is already there.

My second intention, beyond that of comparison is to assess what influence, if any, was exercised by Origen on Gregory. The answer arrived at is rather disappointing, above all for those who believe in a strong influence on Gregory of his predecessor, by way of his grandmother, Macrina. Not only are the styles of the two men quite different, but also, apart from a sort of common Platonism, their answers are often quite distinct.

**Key words:** Origen, Gregory of Nyssa, Lord's Prayer, influence, Kingdom of God, Platonism, Heaven, bread, ἐπιούσιος.