

ТЕОЛОШКО-ИСТОРИЈСКА ПОЗАДИНА УЧЕЊА О ΕΡΙΝΟΙΑΙ КОД СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ*

Базил Штудер

Апстракт: У сџору који су Василије Велики и његов браћ Григорије Ниски водили с Евномијем, епископом Кизика, код Кападокијаца долази до изражаја учење о ερίνοιαι, које има оријенистичку позадину. Аутор у тексту анализира историјски и теолошки развој самог учења, као и џуи којим је оно од Оријена дошло до Григорија Ниског.

Кључне речи: Григорије Ниски, Василије Велики, Оријен, Евномије, имена Христова, ερίνοιαι, тријадологија, христологија

Увод

Х. Ј. Зибен се у једном изузетном есеју бави питањем у којем је смислу Григорије Ниски у свом спису „О савршенству“ преузео Оригеново учење о еρίноиаи.¹ Притом показује да су код Григорија имена Исусова идеали за хришћански начин живота. Ко се позабави питањем коју вредност Оригенови ερίноιαι имају у Григоријевом учењу о побожности, неће бити изненађен да његова размишљања о њима заузимају широк простор и у његовој полемици против Евномија.²

Свакако, у књизи *Contra Eunomium II*, која нас на овом месту занима, Оваплоћење није у првом плану.³ Григорије се прикључује спору између свог брата

* Изворник: Basil Studer, „Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa“, у: Lenka Karfíková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber (ed.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II : an English version with supporting studies : proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, Brill 2007, стр. 21–49.

1 Н. Ј. Sieben, „Vom Heil in den vielen 'Namen Christi' zur 'Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter“, *ThPh* 73 (1998) 1–28.

2 Уп. Н. Ј. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 18–21.

3 Уп. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 627.

Василија и епископа Кизика у Мизији и у том делу више дискутује о питањима тадашњих тријадолошких учења – нарочито о познању Бога. Међутим, пошто се притом употреба Божијих имена савњаје с употребом Христових имена, Оригеново учење о *epinoiai* долази до потпуног изражаја.⁴ Сам Зибен у поглављу „Спорадично појављивање учења о *epinoiai* код Кападокијаца“ упућује на места у Василијевој првој књизи *Adversus Eunomium* и на места другог и трећег тома Григоријеве књиге *Contra Eunomium*.⁵ Међутим, он нема потребу да се удубљује у теолошку проблематику код Оригена и Ниског.

Заиста се у развоју оригенистичког учења о *epinoiai* у току спора с Евномијем јавља јаче него раније један двоструки напон. С једне стране је пажња притом усмерена врло концентрисано на Божије изјаве, које имају везе с космологијом, те стога поседују философски карактер. Библијских референци је према томе мање, нарочито у поређењу с Оригеновим *Commentaria in Evangelium Joannis*. С друге стране дискусија води преко познања Божије природе до наглашавања Божијег деловања у историји и самим тим, иако можда не баш изразито, до ширег разматрања односа *θεολογία* и *οικονομία*.⁶ Онај ко обрати пажњу на овај двоструки напон између више космолошких и више сотириолошких изјава, као и између вечног Бића Божијег и Његовог деловања у времену, мора уз то и да се пита, какав значај Григорије приписује вери и историји. Очигледно такав начин посматрања помаже да се теолошка особеност Григоријеве друге књиге *Contra Eunomium* боље разуме.

Да бих ово питање боље појаснио, дозволићу себи да подсетим на излагање које сам одржао на симпозиону о Григорију у Памплони.⁷ Под насловом „Историјска позадина прве књиге *Contra Eunomium* Григорија Ниског“ обрадио сам у првом делу црквено-историјску ситуацију око 380. године. У другом делу сам се пак бавио ондашњом рецепцијом Никејског симбола вере и теолошким методом који је ишао уз њу. У излагањима која следе нећу ићи толико у ширину. Више желим да се позабавим питањем на који начин се Григорије у својој другој књизи *Contra Eunomium* прикључио контроверзи између Евномија и Василија и притом преузео Оригеново учење о *epinoiai*, проистекло из једне дубоке традиције. Из такве поставке питања произлази и подела мојих излагања. У њима је прво реч о учењу самог Григорија о *epinoiai*, затим о његовом односу према Василијевом схватању, затим о његовом оригенистичком пореклу и коначно о његовом укоренењу у библијско и црквено предање.

4 Као што ће се показати, Ориген из Предања преузима учење о многим именима Божијим. Он међутим пре свега развија схватање о многим именима и епитетима Христовим.

5 Уп. Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 12 и даље, са Василије Велики, *Adversus Eunomium* I 5–7 (SC 299, 180–188), као и 18 и даље; CE II 179; 182 (GNO I 276; 277); CE II 344; 347; 350 (GNO I 326; 327; 328).

6 Уп. G. Maspero, *Theologia, Oikonomia e Historia: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, Diss. Pamplona 2003.

7 В. Studer, „Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa“, у: L. F. Mateo-Seco – J. Bastero, *El „Contra Eunomium I“ en la Produccion Literaria De Gregorio De Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 139–171.

I Учење о *epinoiai* у Григоријевој другој књизи *Contra Eunomium*

У другој књизи *Contra Eunomium*, у којој се Григорије прикључује контроверзи између Василија и Евномија, у првом плану стоје две тезе. Према првој Евномије Биће Божије идентификује с божанском ἀγεννησία.⁸ Међутим, према другој тези имена толико одговарају бићу одређеног предмета да различита имена упућују на различита бића.⁹ У очима својих кападокијских опонената Евномије заступе обе ове тезе, и тиме одбацује никејско учење о једносушности Оца и Сина.¹⁰ Јер пошто син није ἀγέννητος као Отац, онда се разликује од Њега по суштини.¹¹ Он јесте изнад свих створења, али је ипак створен, те се према томе не може срањивати с Оцем.¹²

Василије је покушао да обе тезе и њихове негативне последице одбаци у излагању прве апологије учењем о ἐπίνοιαι.¹³ Евномије се у својој реплици посебно борио против таквог схватања.¹⁴ Стога Григорије у одбрани свог брата посебан значај придаје тачном опису појма ἐπίνοιαι и тиме и сам одбацује Евномијеве две главне тезе.¹⁵

Није једноставно пратити Григоријев ток мисли. Он је сувише одређен прилично суптилним излагањем доказа његовог противника и самим тим и сам увијен и тежак за схватање. Сама чињеница да се Григорије често ослања на Василија – онако како га је схватао Евномије – умногоме отежава разумевање. Но, покушајмо ипак да разјаснимо његово схватање божанских ἐπίνοιαι.

Као и иначе у дискусијама о никејском *Вјерују*, и у *CE II* је пре свега реч о томе да се у духу Библије и црквеног учења говори о Оцу и Сину, као и о Светом Духу. У првом плану су стога имена (ὀνόματα) и називи (προσηγορία). Те каракте-

8 Уп. посебно *CE II* 12–23 (GNO I 230–233, с једним цитатом из Евномија); *CE II* 141 (GNO I 266); *CE II* 158 (GNO I 271); *CE II* 177 (GNO I 276); *CE II* 377B–386 (GNO I 336–339); *CE II* 504–523A (GNO I 373–379, с цитатима из Евномија); *CE II* 623 и даље (GNO I 408). Уп. осим тога Евномије, *Apologia* 7–11 (SC 305, 244–256), цит. код Василија, *Adversus Eunomium I* 5 (SC 299, 176); Василије, *Adversus Eunomium I* 4 (SC 299, 164, с формулом, која је по Б. Сесбуеу (B. Sesboüé) сажима главну Аетијеву тезу). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 619–622.

9 Уп. *CE II* 177 (GNO I 276); *CE II* 481 (GNO I 366); *CE II* 487 (GNO I 368). Уп. даље Василије, *Adversus Eunomium II* 3–4 (SC 305, 18); II 9 (SC 305, 36). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 630.

10 Уп. *CE II* 50–60 (GNO I 240–243), посебно *CE II* 54 (GNO I 241); *CE II* 125 (GNO I 262, с упутом на Василија).

11 Уп. *CE II* 21 (GNO I 232).

12 Уп. Василије, *Adversus Eunomium I* 22 (SC 299, 250 и даље), са упутама на Евномија, *Apologia* 11,1–13 und 17–19 (SC 305, 254–256). У погледу овог текста се поставља питање, да ли Евномија треба као Аетија сматрати за аномејца. R. P. C. Hanson, *The Search*, 613 и 627 на то питање одговара одрично и Евномија, уз позивање на Филосторгија, сматра омијцем. Б. Сесбуеу (B. Sesboüé), у SC 299, 19, на питање одговара позитивно, али наглашава у SC 299, 27, са Е. Cavalcanti, да је Евномије избегавао да говори о несличности Сина.

13 Уп. *CE II* 42–50 (GNO I 238 и даље).

14 Уп. *CE II* 42–50 (GNO I 238 и даље); *CE II* 66 (GNO I 245); *CE II* 125 (GNO I 262).

15 Уп. текстове у *Lexicon Gregorianum III* 791–793: ἐπινοέω; III 793–799: ἐπίνοια. Уз то Е. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966, 183–196, посебно 192 и даље, са *CE II* 94–105; 119–124 (GNO I 254–257; 260–262).

ришуће изјаве почивају на дубљем промишљању, на ἐπίνοια у активном смислу.¹⁶ Јер ко једну ствар схвати површински, тај се труди да истакне њене различите аспекте, ἐπίνοια у пасивном значењу.¹⁷ У случају Бога та дубља спознаја почива на Откривењу Његовог дела.¹⁸ Имена и кроз њих изражени појмови пак не одређују природу датог предмета.¹⁹ Григорије се увек изнова враћа на ту тезу. Како би је утемељио, развија своје поимање о Богу који надилази сваку спознају.²⁰ Као допуну томе говори о вери Авраамовој,²¹ изражава бојазан спрам знатижеље²² и наглашава немогућност спознаје сопствене душе.²³ Немајући сопствено биће,²⁴ имена и појмови указују на свој субјекат, на οὐσία, уколико је она ὑλοκείμενον. Притом их обично има много.²⁵ Притом нису расута, него се скупљају у једном једином ὑλοκείμενον.²⁶

Григорије тако схваћен појам ἐπίνοια примењује на однос Бога према свом Сину. Притом се ἀγεννησία не може поистоветити са суштином Божијом.²⁷ Она је само једна ἐπίνοια Божија, и притом није једина.²⁸ Као ни остали Божији атрибути, оно не води ка схватању суштине Божије као такве, чак иако упућује на ὑλοκείμενον. Како би се додатно осигурао,²⁹ Григорије прави разлику између ἐπίνοια или νοήματα и ὀνόματα, које се односе на πράγματα и посебно на ἐνέργεια.³⁰ Притом брани право да се о некој ствари размишља даље, како би се извукли њени различити аспекти.³¹ Оправдање за свој теолошки поступак, он

16 Уп. *CE* II 192 (GNO I 280); *CE* II 194 (GNO I 281). Уз то *Lexikon Gregorianum* III 795 и даље, II. С: ἐπίνοια као аспекти диференцирајућег мишљења.

17 *CE* II 182 (GNO I 277).

18 *CE* II 13 (GNO I 230): аналогна спознаја из лепоте твари; *CE* II 298 и даље (GNO I 314), са дефиницијом ἐπίνοια; *CE* II 304 (GNO I 315); *CE* II 353 (GNO I 329); *CE* II 148–158 (GNO I 268–271); *CE* II 581–587 (GNO I 395–397), посебно 583–584 (GNO I 396–397).

19 Уп. *CE* II 386 (GNO I 338 и даље): не препознаје се οὐσία, него τὸ πῶς или τὸ ποῖόν. Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 9 (SC 305, 38); II 28 (SC 305, 120).

20 *CE* II 63–83 (GNO I 244–251), посебно *CE* II 71 (GNO I 248 и даље).

21 *CE* II 84–96 (GNO I 251–254), посебно *CE* II 93 (GNO I 254), са дефиницијом вере.

22 *CE* II 97–105 (GNO I 255–257).

23 *CE* II 106–120 (GNO I 257–261).

24 Уп. *CE* II 589 (GNO I 398).

25 Уп. *CE* II 133 (GNO I 264).

26 Уп. *CE* II 353–356 (GNO I 329 и даље); *CE* II 469–479 (GNO I 363–366), посебно 473 и 475. Уз то *CE* III/V 56 (GNO II 180).

27 Уп. *CE* II 270 (GNO I 305); *CE* II 612 (GNO I 404 и даље), са цитатом Василија.

28 *CE* II 137–141 (GNO I 265 и даље); *CE* II 271 (GNO I 305 и даље); *CE* II 473 (GNO I 364) (Одбацивање Евномијевог схватања).

29 Треба приметити да Григорије διάνοια, појмовно тумачење библијским именима означених стварности, сматра за задатак теологије. Уп. *CE* II 136 (GNO I 265).

30 Тројица по имену или ознаци – по подробном промишљању или становишту – по ствари или енергији, налази се у многим текстовима. Уп. *CE* II 12 (GNO I 230); *CE* II 125–195 (GNO I 262–281); О називању Бога и размишљању о Њему, посебно *CE* II 160 (GNO I 271) и *CE* II 174 (GNO I 275); *CE* II 513 (GNO I 376); *CE* II 515 (GNO I 377); *CE* II 589 (GNO I 398).

31 Уп. текстове цитиране у фусноти 18 о Откривењу Божијем у делима. уз то *CE* II 391 и даље (GNO I 340), где пише да човек због своје телесне конституције не може без речи да пренесе другима своје мисли.

пре свега налази у христологији, у којој се Христу приписују разна имена, било да су то имена која се налазе у Светом Писму,³² било да су то имена која је сам Господ помињао.³³

Евномије се међутим супротставља идеји мноштва имена Божијих.³⁴ Посебно одбија да прихвати термин ἀγεννησία и с њим често повезан термин ἀφθαρσία као ἐλίνοια.³⁵ За њега је Бог „суштаствен“ без почетка и краја.³⁶ Очигледно се прибојавао да би употреба ἐλίνοια довела у питање божанску стварност. Можда у светлу антитезе κατ' ἐλίνοιαν – καθ' ὑλόστασιν ἐλίνοια посматра као пуку игру мисли.³⁷ У сваком случају одбија пример пшеничног зрна, у којем могу да се разликују разни аспекти.³⁸ Показује се лично као врло скептичан спрема мишљења о разним ἐλίνοια Христовим.³⁹ Не дозвољава дакле да га неко уздрма у његовом схватању о Божијим ἀγεννησία. Он сматра да Василије својим ἐλίνοια раздељује суштину Божију.⁴⁰ И док одбија стварност ἐλίνοια, држи се реализма имена уопште и посебно исказа о Богу.⁴¹ По његовом схватању језика, та имена као и сва имена потичу од Бога, а не од људи.⁴² Евномију уосталом није стало до пуког одбацивања учења о epinoiai. За њега је одлучујуће, чак иако то недовољно изражава, да се задржи ред (τάξις), у којем се реално различите личности Тројице односе једна према другој.⁴³

Како би се Григоријев став боље разумео, може бити корисно да се подробније погледа његова методологија. С једне стране, он се држи Светог Писма и црквене традиције, а с друге стране користи дијалектику свог времена. Овај двоструки поступак у суштини није различит од Евномијевог.⁴⁴ Двострука

32 CE II 343–358 (GNO I 326–331).

33 CE II 294–332 (GNO I 313–323); Полазна тачка дискусије: Василије, *Adversus Eunomium* I 12 (SC 299, 212 и даље); CE II 350–358 (GNO I 328–331).

34 CE II 359–365 (GNO I 331 и даље); CE II 469–479 (GNO I 363–366), посебно CE II 475 (GNO I 364 и даље).

35 Уп. посебно CE II 42–50 (GNO I 238–240). Уз то Евномије, *Apologia* 6–8 (SC 305, 242–250). Даље, CE II 66 (GNO I 245); CE II 350–370 (GNO I 331–334).

36 Уп. CE II 125 (GNO I 262); CE II 336–339 (GNO I 324 и даље); CE II 377–386 (GNO I 336–339).

37 CE II 45–49 (GNO I 239 и даље); CE II 180 (GNO I 276 и даље); CE II 387 (GNO I 339); CE II 492–503 (GNO I 370–373). Уз то Евномије, *Apologia* 8,1–6 (SC 305, 246–248), цитат код Василија, *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 180).

38 CE II 195 (GNO I 282); CE II 364 и даље (GNO I 332 и даље); CE II 387 и даље (GNO I 339).

39 CE II 310 и даље (GNO I 317); CE II 347–350 (GNO I 327 и даље).

40 CE II 462–468 (GNO I 361 и даље).

41 CE II 42–50 (GNO I 238 и даље); CE II 334 (GNO I 323 и даље); CE II 589 (GNO I 389). Уз то Евномије, *Apologia* 18 (SC 305, 268–270).

42 CE II 195–204 (GNO I 281–284); CE II 246–293 (GNO I 298–313, о пореклу људског језика); CE II 281–288 (GNO I 309 и даље, контрааргумент: људски језик није против Промисла); CE II 389–394 (GNO I 339 и даље); CE II 413–422 (GNO I 346–350).

43 Уп. приказ тринитарних исказа код Евномија, *Apologia* 27 (SC 305, 290–294). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* I 20 (SC 299, 244–246).

44 Уп. CE II 11 (GNO I 229 и даље): Василије, предводник борбе за Истину, спор с Евномијем води уз помоћ ἔννοια κοινά и сведочанстава Писма; CE II 49 (GNO I 240). Уз то Б.

оријентисаност Григоријевог теолошког метода је свакако очигледна.⁴⁵ С једне стране се ослања на Свето Писмо и црквено Предање. Библијски ауторитет се пре свега пројављује кроз коришћење имена Христових, која се већим делом појављују у Светом Писму.⁴⁶ Због свог става према Библији он не одбацује Евномијево упућивање на „Свете“, односно на пророке и Апостоле.⁴⁷ Он само критикује начин на који се његов противник позива на „Свете“. То исто важи и за начин на који се Евномије ослања на Символ вере.⁴⁸ Сам Григорије Евномијевом Символу не супротставља Символ вере никејских Отаца. С друге стране је Григоријева теолошка методологија обојена дијалектиком његовог времена. У томе се једва разликује од Евномија, иако покушава да га дисквалификује као „технолога“.⁴⁹ Садржајно гледано, Григорије се држи стоичког учења о категоријама.⁵⁰ Према том схватању, ἐπίνοια и ὁνώματα не постоје по себи. Заједно с именима међутим упућују на нешто што заиста постоји у стварима.⁵¹ Сабирају се у ὑποκειμενον, као што Григорије често напомиње.⁵² Тако изражавају на који начин се дата οὐσία остварује. Григорије дакле стоичком дијалектиком разликује „оно што јесте“ (τί ἐστιν) и „како јесте“ (ὅπως ἐστιν). Б. Сесбуе у свом уводу за Василијеву књигу *Adversus Eunomium* јасно открива ту околност.⁵³ Не може се међутим превидети да Кападокијци заједничка и индивидуална ποιότητες не разликују сасвим јасно. Пре имају тенденцију да заједничка својства, κοινά или κοινόν, разликују од ιδιώματα и сведу их на οὐσία.⁵⁴

Сесбуе (В. Sesboüé), у SC 305, 179 и даље, и Евномије, *Apologia* 1–6 (SC 305, 234–244), као и полемика против тога у Василије, *Adversus Eunomium* I 4 (SC 299, 166, против Евномијевог исповедања вере) и *Adversus Eunomium* I 5 (SC 299, 170), против *Apologia* 7 (SC 305, 244).

45 Уп. CE II 98 (GNO I 255); CE II 319 (GNO I 319). Уз то разне студије у М. Harl (изд.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes de Chevetogne, 1969*, Leiden 1971; В. Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon*, Paderborn 1998, 158 и даље; 180–186.

46 Уп. CE II 293–358 (GNO I 312–331).

47 Уп. CE II 310 (GNO I 317), као и Василије, *Adversus Eunomium* II 18 (SC 305, 70 и даље). Уз то R. P. C. Hanson, *The Search*, 624 и даље, где пише да је Евномије наводио многе текстове.

48 Уп. CE II 11 и даље (GNO I 229 и даље). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 4–5 (SC 299, 162–170), који жустро критикује Евномијево упуће на стари Символ вере.

49 Уп. CE I 282 (GNO I 109); CE II 65 (GNO I 244); CE III/I 63 (GNO II 26,7–11). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* I 9 (SC 299, 200 и даље), са објашњењем Б. Сесбуеа (В. Sesboüé) у SC 299, 35–38, с ранијом литературом и текстовима.

50 Уп. R. M. Hübner, “Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius”, у: J. Fontaine – С. Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, Paris 1972, 463–490, посебно 476–482. Осим тога В. Sesboüé у SC 299, 78–82, о стоичком учењу о категоријама код Василија, као L. I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio*, Friburgo 1956, 98–106.

51 Уп. CE II 334 (GNO I 232 и даље); CE II 589 (GNO I 398).

52 Уп. CE II 334 (GNO I 323 и даље); CE II 354 (GNO I 329); CE II 356 (GNO I 330); CE II 448 (GNO I 357).

53 Уп. В. Sesboüé in SC 299, 78–82.

54 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* II 28 (SC 305, 118); Василије, *Ep.* 38,4–5 (Courtone I 84–89).

Ко жели да оцени овај двоструки поступак, мора сигурно и да призна да дијалектичко одређење појмова заузима важно место. Евномијево излагање се пре свега одиграва на нивоу философске анализе. У ту процену је укључен и повратак Божијим атрибутима, који произлазе из космологије. Изнова и изнова се говори о Творцу. Према Евномију, и самим тим добрим делом и према његовим противницима, ἀγεννοία се мање односи на порекло Сина него на порекло света. Ἀγεννοία пре свега значи да Бог нема почетак.⁵⁵ Но, први утисак не сме да вара. Прича о значају приповедања о делима Божијим не сме нипошто да се потцењује. Теолог из библијске повести зна дела, знамења Божија (ἐνέργεια), из којих изводи његове ἐπίνοιαи.⁵⁶ Οἰκονομία, о којој се говори у причи или причама, остаје за Григорија основа спознаје Тројице.⁵⁷ Колико је то тачно, потврђује се упућивањем на ἰστορία, ἰστορίαи или на ἰστορία εὐαγγελική.⁵⁸ Мада Григорије Откривење Божије у Стварању не разликује строго од историјског Откривења Божијег, које је записано у Светом Писму,⁵⁹ не постоји дакле сумња да се према његовом схватању ἐπίνοιαи, које изражавају однос Оца према Сину, на крају крајева утемељују на вери у оваплоћену Реч Божију.

II Наставниково учење о *epinoiai*

Као што смо већ нагласили, Григорије се прикључује спору између свог брата Василија и Евномија. У *CE II*, он побија Евномијево прве две књиге *Apoloogia Apologiae*. Евномије се ту сучељава с Василијевом првом књигом *Adversus Eunomium*, у којој му је овај одговорио на прву Апологију.⁶⁰

55 Уп. Василије, *Adversus Eunomium I 5* (SC 299, 174); *CE II 174–177* (GNO I 275 и даље), и чешће.

56 Уп. *CE II 581–587* (GNO I 359 и даље).

57 Уп. на тему οἰκονομία као откривење θεολογία J. Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa*, Frankfurt 2002, 262–272 (Lit.); G. Maspero, *Theologia*, 97–300; V. Corbellini, *La dottrina dell'incarnazione del Verbo nell'Adversus Eunomium di Gregorio di Nissa*, Diss. Augustinianum, Roma, 2003.

58 Уп. између осталог *CE II 84–96* (GNO I 251–254, прича о Авраму са упутама на веру и наду); *CE II 119* (GNO I 260 и даље: εὐαγγελική ἰστορία, са упутом на *Јн.* 21, 25); *CE II 226* (GNO I 291); *CE II 255* (GNO I 300); *CE II 269–281* (GNO I 305–309, дискусија о причи о стварању); *CE II 426* (GNO I 351); *CE II 434* (GNO I 353, упута на митове). Даље текстови у *Lexikon Gregorianum III 487–491*. Уз то G. Maspero, *Theologia*, 301–447: *Historia*.

59 Колико је Григорију битна οἰκονομία стварања, показује се и у *Oratio catechetica magna*, у којој је тај појам повезан пре свега са стварањем. Уп. Григорије Ниски, *Oratio catechetica magna* (GNO III/4 6, 14–14, 13).

60 За међусобну везу списка три аутора уп. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, посебно 67–105, као и наводе о Евномијевим списима у *CPG II 3455–3460*. За значај Василијеве полемике уп. B. Sesboüé, in SC 299, 15–49, и A. Smets и M. Van Esbroeck у SC 160, 99–115, као и пре свега M. V. Anastos, "Basil's *Kata Eunomion*. A Critical Analysis", у: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, 67–136; G. L. Kustas, "Saint Basil and the Rhetorical Tradition", у: P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, 221–279. Истраживање које је J. M. Rist објавио у истом издању се ограничава на Василијев однос према Плотину.

Колико Григорије у *CE II* води даље расправу између Василија и Евномија, види се већ по томе што се константно позива на свог учитеља и наставника.⁶¹ Василије је за њега предводник (πρόμαχος) у борби за исправну веру.⁶² Он је учитељ правоверја (εὐσέβεια).⁶³ Стога Григорије не пропушта да донекле препише став свог брата спрам противника.⁶⁴ Осим тога су вредни пажње и цитати, у којима Григорије пушта да се чује Василијев глас.⁶⁵ Колико може да се закључи из Јегеровог критичког издања, нема их много. Нису ни увек пренесени дословно. Притом делимично потичу и из Евномијеве *Apologia Apologiae*, већ су, дакле, протумачени и оцењени.⁶⁶ Приметно је пак да се ослањање на Василија великим делом односи на његово учење о еρίνοιαί.⁶⁷ Ту сигурно долази сасвим јасно до изражаја, да се у целокупној дискусији спор првенствено води око ἐπίνοια. Како би се тај спор разумео, морамо без сумње имати у виду да Василијев начин изражавања зависи од стоичке традиције. Као што Б. Сесбуе показује, у том погледу треба обратити пажњу на три тачке.⁶⁸ Василије се ослања на стоичко учење о спознаји. Притом претпоставља и да су имена измислили људи. Коначно рецепира стоичко учење о категоријама, које разликује суштину (οὐσία) и квалитет (ποιότητες).

У наставку дискусије с Евномијем о оправданости термина ἐπίνοια је основно то што Григорије прецизира Василијеву дефиницију исте.⁶⁹ Такође присваја и изношење доказа о значењу тог термина. Упућује на то да Василије употребљава за ту сврху пример из материјалног света.⁷⁰ Објашњава, како се у дубокој рефлексiji дође до разликовања разних аспеката зрна пшенице. Главни доказ му је, као и Василију, употреба мноштва имена једног Христа, која се појављују у Светом Писму,⁷¹ и која пре свега користи сам Господ.⁷² Из тих размишљања Григорије заједно с Василијем закључује, да се ἀγεννησία не сме сматрати за једини атрибут Божији, нити да се сме поистоветити са суштином Божијом.⁷³

61 Уп. нпр. *CE II* 66 (GNO I 245); *CE II* 130 (GNO I 263); *CE II* 141 (GNO I 266); *CE II* 195 (GNO I 281).

62 *CE II* 10 и даље (GNO I 229 и даље).

63 *CE II* 197 (GNO I 282).

64 Уп. *CE II* 125 (GNO I 262).

65 Уп. *CE II* 65–66 (GNO I 244–245); Евномије, *Apologia* 8 (SC 305, 250; и цитат у Василије, *Adversus Eunomium* I 11, SC 299, 208); *CE II* 446 (GNO I 356 и даље; Василије, *Adversus Eunomium* I 7, SC 299, 192); *CE II* 506 (GNO I 374; Basilius, *Adversus Eunomium* I 7, SC 299, 192).

66 Уп. *CE II* 294 (GNO I 313), с напоменом Јегера: Василије, *Adversus Eunomium* I 7 (SC 299, 188), из Евномија; *CE II* 344 (GNO I 326: неодређен цитат из Василије, *Adversus Eunomium* I 6, SC 299, 186); *CE II* 351 и даље (GNO I 328 и даље; Василије, *Adversus Eunomium* I 6, SC 299, 186 и даље).

67 Уп. *CE II* 65 и даље (GNO I 244 и даље).

68 В. Sesboüé, у SC 299, 76–83.

69 *CE II* 345 (GNO I 326). Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 6 (SC 299, 186).

70 *CE II* 352 (GNO I 328 и даље).

71 *CE II* 343–349 (GNO I 326 и даље).

72 *CE II* 350–358 (GNO I 328–331), посебно 353 (GNO I 329), као и *CE II* 356 (GNO I 330): Господ је κατὰ τὸ ὑποκείμενον, али има различита имена сходно својим ἐνέργεια.

73 Уп. пре свега *CE II* 475 и даље (GNO I 364 и даље). Уз то Василије, *Adversus Eunomium* II 4 (SC 305, 18–23): разликовање οὐσία и ἰδιώματα.

Стога се поставља питање, колико се Григорије држи Василијевих схватања појма *ἐπίνοια* и његову примену на дискусију о *ἀγγελισία* Божије и значењу имена Божијих, и у којој мери га надилази. За одговор на то одлучујуће питање од помоћи су размишљања која М. В. Анастос износи у својој анализи Василијевог *Contra Eunomium*.⁷⁴ Та размишљања сигурно нису коначна. Сам аутор наглашава колико је тешко поредити Григорија и Василија. Но, он жели себи ипак да дозволи неколико кратких примедби. Према њему, Григорије се прилично чврсто надовезује на братовљево излагање.⁷⁵ Притом је он међутим опширнији и проширује Василијеве аргументе и примере. Генерално гледано, његова дијалектика је оштрија. Када су у питању појединости, Анастос посебно истиче да Григорије Евномијеву критику Василијевог схватања појма *οὐσία* узима за озбиљно. Није исправно да се једносушност Оца и Сина пореди са заједничком *οὐσία*, која све људе спаја као *ὕλικὸν ὑποκειμενον*.⁷⁶ Јединство суштине, као основа за јединство човечанства, не сме да се схвата као материјални супстрат.

У овом контексту је можда на месту да се упути на то да Анастос у свом поређењу Василија и Григорија полази од једне неодрживе претпоставке.⁷⁷ Према његовом мишљењу, Василије не користи Никејски символ вере да би учврстио своје становиште. А то се наводно још више примети ако се узме у обзир да Евномијево исповедање вере, спрема којег је Василије скептичан, личи на никејски *Credo* и на његово сопствено крштењско исповедање. Ту уздржаност спрема Никејског символа вере Анастос објашњава пре свега као надовезивање на Григорија Богослова и однос према тадашњим црквено-политичким приликама. Он, међутим, притом претпоставља да *ὁμοούσιος* чини главни стуб Символа вере из 325. године. Ту претпоставку пак морамо сматрати претераном. *Ὁμοούσιος* је наике само прецизирање *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*. Ако Василије у свом спору с Евномијем полаже толико мало на ауторитет појма *ὁμοούσιος*, који Атанасије и други сматрају за кључну реч, онда он то очигледно чини из убеђења да је пре свега битан исправан термин за означавање синовства Христовог. Исказ „Светлост од светлости, рођеног, не створеног“ њему је битнији него *ὁμοούσιος*. Попут западних теолога, укључујући Амвросија и Августина, он никејско Вјерују заступа, а да термину *ὁμοούσιος* због тога не придаје велики значај.⁷⁸ Уосталом,

74 М. V. Anastos, „Basil’s *Kata Eunomiou*“, 121 и даље. Уп. и М. Van Esbroeck, у SC 160, 109–114.

75 Посебно треба обратити пажњу на то да се Григорије, као и Василије пре њега, ослања на црквену традицију и философију свог времена, посебно на стоичко учење о категоријама, и да исто тако учење о *epinoiai* теолошки тумачи ослањајући се на антимонархијанску традицију. Даље треба имати у виду да Василије у *Ep.* 210,3–4 (Courtonne II 191–194), заузима изричит став не само против аномејаца, него и против савелијанаца. Притом дискутује о мишљењу, према којем су Отац и Син двојица по *ἐπίνοια*, али једно по *ὑποστάσει*, и њему супротставља своје схватање о *τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας* и *τὸ ἰδιᾶζον τῶν ὑποστάσεων*.

76 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 15 (SC 299, 226); II 4 (SC 305, 20). Одговарајући Григоријеви текстови, које Анастос цитира у фусноти 185, стр. 121 по Д. Баласу, потичу међутим из треће књиге *CE*, о којој се овде не дискутује директно.

77 М. V. Anastos, „Basil’s *Kata Eunomiou*“, 128 и даље.

78 Уп. уз то моју критику теорије новоникејства у „Una valutazione critica del neoniceismo“, у: *Mysterium Caritatis*, Roma 1999, 425–444, као и у *Adamantius* 8 (2002), 152–159.

овде нису у питању разлике у пневматологији. Григорије у *СЕ II* дискутује о критици коју је Евномије изнео у погледу Василијеве књиге *Adv. Eun.* I, а не о оној у погледу на *Adv. Eun.* III. Код оцењивања околности да Василије одбија да реч θεός примени на Светог Духа морамо имати у виду и то у којој мери на дату околност утиче новозаветни језик, у којем је θεός лично име Очево, и да је то у супротности с коришћењем речи θεός као заједничке ознаке за Св. Тројицу.

Када се упоређује учење о еpinoiai код Василија с оним код Григорија не смемо да превидимо да су обојица у предању које потиче од Оригена. Григорије Александријског учитеља наравно не прати само у мери у којој је то чинио Василије пре њега. Он Оригена није познавао лошије од свог брата. Григорије је Василијеве оригенистичке ставове могао да прихвати управо зато јер је и сам познавао Оригенова учења. Такође треба приметити да ни Василије, ни Григорије не користе једноставно Оригенове списе као своје изворе. Више се прикључују традицији која се изродила из Оригенових *Commentaria in Evangelium Ioannis* и *De principiis*. Пре свега не смемо заборавити Јевсевија Кесаријског, који је још пре Кападокијаца давао теолошке аргументе у вези са оригенистичким учењем о еpinoiai. Но, све то треба још детаљније приказати.

III. Оригенистичко порекло учења о еpinoiai

Као што је већ у ранијим студијама напоменуто, и најновија истраживања указују на то да Василије – па самим тим и Григорије – у свом учењу о еpinoiai зависе од Оригена.⁷⁹ Ако Василија притом сматрамо за једног од састављача *Филокалије*,⁸⁰ онда се овај контекст сам намеће. Мора се међутим приметити да филокалисти нису узимали у обзир тријадолошка и христолошка излагања у *De principiis*,⁸¹ као и да су прескочили прве књиге *Commentaria in Evangelium Ioannis*.⁸² У сваком случају је боље не говорити о директном утицају Оригена на Кападокијце, него више о њиховој рецепцији оригенистичког предања.⁸³ Пре свега не сме да се превиди улога Јевсевија Кесаријског, који може да се посматра као капија за теологију четвртог века.⁸⁴

79 Уп. Н. J. Sieben, "Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre", 1 и даље, са библиографским наводима. Уз то посебно В. Sesboüé, у SC 299, 65–74; J. Wolinski, "Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le Commentaire de Jean d'Origène", у: G. Dorival – A. Le Boulluc (изд.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 465–492.

80 Док М. Harl, у SC 302, 24. 37–41, остаје више скептичан према идеји да су Кападокијци учествовали у састављању *Филокалије*, Е. Prinzivalli је брани у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario, La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 326. Уп. В. Sesboüé, у SC 299, 39, који заступа у ширим круговима прихваћену 358. годину као годину састављања.

81 Уп. М. Harl, у SC 302, 35 и даље.

82 Уп. напомене код М. Харла (М. Harl), у SC 303, 263 и 283.

83 Уп. Е. Prinzivalli, "Origenismo (in Oriente, secc. III–IV)", у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario*, 322–329.

84 Уп. В. Studer, "Die historische Theologie des Eusebius von Cäsarea", *Adamantius* 10 (2004) 138–166. Уз то разне путе на Оригена у Н. Strutwolf, *Die Trinitätslehre und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen 1999. Међутим, требало би систематски испитати коју

Сам Ориген своје учење о *epinoiai* развија у првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis*, које је саставио пре 226. године, још у Александрији.⁸⁵ Само нешто касније, у *De principiis*, у поглављу о Сину, које је сачувано само на латинском, он се враћа на своје излагање о *ἐπίνοια* Христовим.⁸⁶ Овог питања се дотиче више летимично на бројним местима у својим списима. То посебно чини у другим књигама својих *Објашњења Јеванђеља ѿ Јовану*,⁸⁷ у спису о молитви, састављеном око 234/235. године,⁸⁸ у каснијим *Homiliae in Ieremiam*,⁸⁹ у коментару на Јеванђеље по Матеју,⁹⁰ као и у Апологији *Contra Celsum*.⁹¹ Ова делом летимична помињања многоструко омогућавају да се главна сведочанства боље разумеју.⁹²

У првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis* Ориген себи поставља задатак да објасни прве речи четвртог Јеванђеља.⁹³ У првом делу он се бави реченицом „У почетку беше Логос“ (Јн. 1, 1).⁹⁴ Притом користи паралелни текст из Прича Соломонових (8, 22): „Господ ме је имао у почетку пута својега, прије дјела својих, прије свакога времена.“⁹⁵ Поређење Јн. 1, 1 с овим местом наводи га да у Премудрости, коју је Бог створио на почетку, види почетак у којем је Логос увек био. Премудрост је према томе пре Логоса. Син Божији није почетак ствари као Логос, него као Премудрост. Као Премудрост, он у себи садржи све *ἐπίνοια*, које се у имену Његовом откривају. У разноликој Премудрости су укорениени небројени називи за Сина, који се духовним бићима саопштавају кроз Логоса.⁹⁶ Премудрост и сам Логос су различити аспекти истог Сина. О томе колико је то двоје једно говори се међутим тек на крају прве књиге, где пише: „Христос је Логос, који у почетку, у Премудрости, има своје постојање (*ὑπόστασις*).“⁹⁷ Тиме Ориген разликује једноставног Бога и многослојног Спаситеља: Бога, који јесте, и Спаситеља, који постаје.⁹⁸ У погледу ове основне констатације Ориген скупља цео низ исказа, који се надовезују на оне о Премудрости и Логосу: Светлост, Прворођени из мртвих, Пастир и други називи. Притом разликује имена, која

улогу је Јевсевије играо у преношењу оригенистичког наслеђа. С тим у вези постоје само спорадичне упуте. В. Sesboué, у SC 299, 73, рецимо наводи да је Василије Оригенову Хексаплу упознао преко Јевсевија. Притом је сигурно, као што ћемо показати, да је Јевсевије претходио Кападокијцима у контроверзно-теолошкој употреби Оригеновог учења о *epinoiai*.

85 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125–39,292 (SC 120, 126–206).

86 Ориген, *De principiis* I 2 (SC 252, 110–142).

87 Уп. посебно Ориген, *Comm. in Io.* XIX 5,26–28 (SC 290, 60–64).

88 Уп. Ориген, *Or.* 24 (PG 11, 492a–496b): објашњење реченице „да се свети име Твоје“.

89 Уп. Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 356–362).

90 Уп. Ориген, *Comm. in Mt.* XIV 7 (PG 13, 1197cd).

91 Уп. Ориген, *Contra Celsum* II 64 (SC 132, 434 и даље): О многим *ἐπίνοια* Исусовим.

92 Уп. Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre“, 2–8: скупљање и оцена најважнијих текстова.

93 Следећи наводи се претежно ослањају на J. Wolinski, „Le Recours“, 465–492. Уп. и D. Pazzini, „Il prologo di Giovanni in Origene e in Gregorio di Nissa“, у: W. A. Bienert – L. Perrone e. a. (Hrsg.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 497–504.

94 Ориген, *Comm. in Io.* I 16,90–20,124 (SC 120, 106–124).

95 Ориген, *Comm. in Io.* I 17,101 (SC 120, 112).

96 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 19,109–20,14 (SC 120, 118–124).

97 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 39,291 и даље (SC 120, 206).

98 Уп J. Wolinski, „Le Recours“, 471 и даље, са Ориген, *Comm. in Io.* I 20,119 (SC 120, 122).

постоје и мимо домостроја спасења – Премудрост, Реч, Живот и Истина – од оних која постоје у контексту повратка изворном блаженству.⁹⁹ Он осим тога разликује називе за Христа у погледу Његовог Божанства и човештва.¹⁰⁰ Притом јасно ставља до знања да средства која су повезана с оваплоћењем Речи у уздицању ка Богу морају да чине почетак. Кроз њих Христос долази до виших назива: до Премудрости, до Логоса, до Живота, до Истине и до Правде.¹⁰¹

У другом делу прве књиге Ориген ἐπίνοια „Логос“ ставља спрам осталих ἐπίνοιαι.¹⁰² Притом се супротставља онима који који прихватају само назив Логос, а остале исказе схватају можда само у пренесеном смислу.¹⁰³ У овој полемици је изгледа реч о спору с монархијанцима, који су пренаглашавали јединство Оца и Сина, и којима се Ориген бави и у свом *Dialogus cum Heraclide*.¹⁰⁴ Ориген њима супротставља листу од четрдесет других назива.¹⁰⁵ У наставку покушава да објасни у којем смислу Син може да се назове „Логос“. Павле, који говори о „Сили и Премудрости“ и притом истиче, шта је Христос постао за нас, Оригену даје повода да разликује између „за нас“ и „за себе“ (ἀπλῶς).¹⁰⁶ Тако поставља два реда исказа – оне које се односе на нас и тиме се тичу Оваплоћења, и оне које једноставно даје Логос, али које и за нас имају значај. Притом не искључује да Син познаје Оца и да и човек може да има удела у Божанству Оца.¹⁰⁷ Више му је стало до тога да очува самосталност сваке од две личности. Осим тога, он повезује размишљања о ἐπίνοιαι и са излагањем у Св. Писму. Што се тиче самог Логоса, Ориген покушава да одреди Његова својства у контексту своје космологије. Притом утврђује да је Логос јасно описан (περιγραφή) и да поседује сопствену стварност (ὕποστασις).¹⁰⁸ Осим тога наглашава да Син као Логос од духовних створења може начинити „логична“ бића, тако што им подари способност да спознају своју одговорност и да се потпуно развију.¹⁰⁹ Те могућности се остварују захваљујући оваплоћењу Речи.¹¹⁰

Како бисмо у потпуности схватили колико је Оригену важно да разјасни однос Логоса према Премудрости и другим ἐπίνοιαι, од помоћи је да детаљније размотримо увод у прву књигу његовог *Commentaria in Evangelium Ioannis*.¹¹¹ Ориген на том месту нашироко анализира значење термина „Јеванђеље“. ¹¹² Притом указује на једно место у Књизи пророка Исаије, на којем стоји: „Како су

99 Ориген, *Comm. in Io.* I 20,123 и даље (SC 120, 124).

100 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 18,107 (SC 120, 116).

101 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 20,124 (SC 120, 124).

102 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125–39,292 (SC 120, 126–206).

103 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,125 (SC 120, 126).

104 Уп. Ориген, *Dial.* 4,6–10 (SC 67, 60–76).

105 Ориген, *Comm. in Io.* I 21,126–23,150 (SC 120,126–136).

106 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 476, са Ориген, *Comm. in Io.* I 34,251 (SC 120, 184).

107 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* II 2,16 и даље (SC 120, 216 и даље).

108 Ориген, *Comm. in Io.* I 39,291 (SC 120, 206).

109 Ориген, *Comm. in Io.* I 37,273 (SC 120, 196).

110 Ориген, *Comm. in Io.* I 37,276 (SC 120, 198).

111 Ориген, *Comm. in Io.* I 1,1–15,89 (SC 120, 56–104).

112 Ориген, *Comm. in Io.* I 5,27–15,89 (SC 120, 74–104).

красне на горама ноге онога који носи добре гласе“ (Ис 52,7).¹¹³ Он те „добре гласе“ (ἀγαθά) поистовећује с Исусом и укључује у њих стварности (πράγματα), које могу да се препознају у именима која су му дата.¹¹⁴ Као ἐπίνοια изричито наводи: Живот, Светлост, Истина, која се кат’ ἐπίνοιαν разликује од Живота и Светлости, затим Пут, Васкрсење, Капија, Премудрост, Снага Божија, Реч.¹¹⁵ Не пропушта пак да напомене да су сви ти „добри гласи“ доступни само онима који Исуса прихвате као Распетог. Само они схватају да је Исус за нас постао Правда, Светост и Спасење.¹¹⁶ На основу мноштва сличних места у Св. Писму је дакле могуће показати шта је све Исус и наслутити богатство које ниједна књига не може да изрази.¹¹⁷ У тим уводним размишљањима Ориген не само да објашњава шта подразумева под ἐπίνοια. Оне су аспекти неке ствари, који се из датих имена изводе на основу проматрања.¹¹⁸ Посебно наглашава да су оне „добри гласи“, који су нам дати за пут до Бога.¹¹⁹

У првом поглављу у *De principiis* Ориген у поглављу о Сину своја разматрања о ἐπίνοια Христовим развија у краћој форми.¹²⁰ Ту полази од разлике између Божанства и људске природе. Он сматра да мора да се истражи „шта је јединородни Син Божији, који се назива многим именима, која се заснивају на намерма или ставовима оних који их употребљавају“ (1). Указујући на одговарајућа места Св. Писма, прво се подробно бави именом „Премудрост Божија“. При том наглашава да Премудрост поседује сопствену стварност (*sapientia, substantialiter subsistens*) и да одувек у себи поседује све моћи и облике за Стварање (2). Та вечна Премудрост се зове и Реч Божија, јер отвара разумевање тајни садржаних у њој (3). Ориген даље објашњава, у којем смислу је Син такође и Истина, Живот и Пут. Притом подвлачи да та имена потичу од енергија и силе Сина (4). Своја излагања продубљује објашњењем рађања Сина, користећи се библијским текстовима у којима се Син означава као Слика Божија и као одсјај божанске Светлости (4–13, и пре свега Кол 1, 15; Јев 1, 3; Прем Сол 7, 25 и даље). Притом се испоставља да није постојало време у којем није било Премудрости (п. 9). У овим излагањима о вечности божанског рађања и сопствене стварности Премудрости нарочито је занимљив начин на који Ориген пет назива за Бога, на које наилазимо у Прем Сол 7, 25 и даље – Сила, Слава, Светлост, Дејство, Доброта – преноси на Премудрост Божију.¹²¹ Он иде чак толико далеко да говори о замени имена. Ориген наиме тако нешто наговештава, када каже: „Као што нико не сме да каже да није тачно да је Спаситељ Бог, уколико је Отац Бог, тако нико не сме ни да каже да се Син не може назвати свемоћним, уколико је

113 Ориген, *Comm. in Io.* I 8,51 (SC 120, 86).

114 Ориген, *Comm. in Io.* I 9,52 (SC 120, 88).

115 Ориген, *Comm. in Io.* I 9,53–57 (SC 120, 88 и даље).

116 Ориген, *Comm. in Io.* I 9,58 и даље (SC 120,90), са 1Кор 1,22, и. 1,30 као и Рим 6,10.

117 Ориген, *Comm. in Io.* I 9,60 и даље (SC 120, 90).

118 Ориген, *Comm. in Io.* I 9,60 и даље (SC 120, 90).

119 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 8,51 (SC 120, 86).

120 Ориген, *De principiis* I 2 (SC 252, 110–142)

121 Origenes, *De principiis* I 2,9 (SC 252, 128).

Отац свемоћан.¹²² Ориген на крају утврђује да бисмо претерали уколико бисмо скупили сва имена за Сина Божијег и одређивали због којих разлога, моћи и особености се свако од њих користи:

*Multum autem est et alterius vel operis vel temporis, congregare omnes filii dei appellationes, verbi causa, quomodo vel lumen verum est vel ostium vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio et alia innumera, et quibus ex causis vel virtutibus vel affectibus unumquodque horum nominetur, exponere.*¹²³

Без икакве сумње у позадини ових излагања о ἐπίνοια Сина у *Commentaria in Evangelium Ioannis* и у *De principiis* стоји античка проблематика о једном и мноштву.¹²⁴ Сам Ориген једноставности Бога супротставља сложеност Сина. Осим тога појашњава да син као Премудрост, у Којој су садржане све мисли Божије, и као откривајућа Реч посредује између трансцендентног и нествореног Бога и сложене, створене твари.¹²⁵ У том контексту се он очигледно супротставља учењу о еонима које су заступали валентинијанци.¹²⁶ Притом свакако износи размишљање о спознаји мноштва исказа о Богу и Логосу.¹²⁷ Но очигледно је и то да својим размишљањима о именима Христовим, који је јединородни Син Божији, не жели толико да одговори на неко филозофско питање, колико пре свега прати неки свој пасторални циљ. Није му толико стало до питања једног и мноштва колико до прилагођавања Бога својим створењима и трајног успона човека до пуноте Божанства.¹²⁸ Христове ἐπίνοια су, како пише у каснијим књигама *Commentaria in Evangelium Ioannis*, врлине које постепено воде назад ка Богу.¹²⁹ Пасторално усмерење учења о еπίνοια обележава засигурно у првом плану објашњења четвртог Јеванђеља. То усмерење лежи пак и у основи *De principiis*, где Ориген жели да покаже како они који верују у Христа-Истину, ту веру могу да продубе уз помоћ „Речи Христових“ и да је преточе у свој живот.¹³⁰

122 Origenes, *De principiis* I 2,10 (SC 252, 134).

123 Origenes, *De principiis* I 2,13 (SC 252, 142).

124 Уп. М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 334 и даље. Уз то Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 358).

125 Уп. В. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 105 и даље.

126 Уп. J. Wolinski, „Le Recours”, 266 и даље; Н. J. Sieben, „Zur Rezeption der Epinoi-ai-Lehre”, 3–5.

127 Уп. уз то посебно *Or.* 24 (PG 11, 492b–493b), где Ориген имена дефинише као обухватан исказ о својствености именованог и наглашава, да у случају Бога упута на Његову својственост важи само уколико му се одговарајућа, из Св. Писма преузета ἐννοια, приписује на исправан начин. За мисли о пореклу језика и о магији, изнесене на том месту, уп. доле.

128 Уп. М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 234–243; J. Wolinski, „Le Recours”, 468.

129 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIX 6,33–39 (SC 290, 66–70), као и *Comm. in Mt.* 14,7 (PG 13,1197c). Уз то М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 290 и даље; D. Pazzini, „Virtù”, у: А. Monaci Castagno (изд.), *Origene. Dizionario*, 468 и даље.

130 Ориген, *De principiis* I prol. 1 (SC 252, 76): „*Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Iesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: Ego sum veritas, scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt.*“

Можда је мање битно, али свакако није мање пресудно теолошко усмерење Оригеновог учења о *epinoiai*. Како у *De principiis*, свом „најтеолошкијем“ делу, тако и у *Commentaria in Evangelium Ioannis*, он заузима став против тенденције да се Син идентификује с Оцем и да се Логос Божији посматра само као атрибут или енергија Оца. Полемика против такозваних монархијанаца, која се у Оригеново време могла срести и код других аутора, састављача *Contra Noetum*, код Тертулијана и Иполита Римског,¹³¹ очигледно влада првом књигом *De principiis*. Иако латински превод то још додатно наглашава, та полемика се јавља у свим текстовима, у којим се говори о *substantia* или о *subsistentia* Сина, о Премудрости или Речи.¹³² Наглашавање сопствене стварности Речи је видљиво међутим и у првој књизи *Commentaria in Evangelium Ioannis*. Посебно се види на крају, где се говори о описивању (περιγραφή) и о самосталности (ύπόστασις) Логоса. Колико је Ориген заинтересован за ту тематику се потврђује у другим текстовима Коментара. Тако на једном месту, на којем се говори о пореклу Светог Духа које нам открива Син, пише о три ипостаси.¹³³ На другим местима критикuje људе који не разликују својства Сина од својстава Оца и који Сину поричу својственост (ιδιότης) и индивидуалну суштственост (οὐσία κατὰ περιγραφὴν).¹³⁴ У *Dialogus cum Heraclide* се још одлучније супротставља монархијанцима. У исказима (φωναί), попут оних у Ис. 43, 10 и Јн. 10, 30 јединство Бога не сме да се примењује на Бога васељене без Христа.¹³⁵

Као што не морамо посебно да наглашавамо, у нашем контексту је теолошка оријентација оригенистичког схватања ἐπίνοιαи Христових од посебног значаја. У свом сукобу са монархијанским тенденцијама свог времена Ориген је припремио методу коју ће касније Василије и Григорије користити против Евномија. Кападокијци међутим – а и то вреди напоменути – нису били први који су реципирали Оригенов поступак. Пре њих је још Јевсевије на сличан начин бранио особену стварност Логоса у спору с Маркелом.¹³⁶ Ако бисмо прошли кроз списе састављене пре 360. године, наишли бисмо можда на још неке примере.

Како би се утицај Оригеновог учења о *epinoiai* на Василија и Григорија још тачније одредио, може бити корисно да се још једном подсетимо главних елемената тог учења. Мора се признати да Ориген не размишља много о оправданости ἐπίνοιαи или о њиховом односу према именима и њиховим носиоцима. Али се код њега ипак појављују и зачеци такве рефлексije.¹³⁷ Тако изричито наглашава разл-

131 Уп. В. Studer, *Gott und unsere Erlösung*, 99 и даље.

132 Уп. D. Pazzini, "Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro del Commentario a Giovanni di Origene", у: R. J. Daly (изд.), *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 424–429, посебно 427, са *Comm. in Io. I* 24,151 и даље (SC 120, 136 и даље).

133 Ориген, *Comm. in Io. II* 10,75 (SC 120, 234).

134 Ориген, *Comm. in Io. II* 2,16 (SC 120, 216). Уз то *Comm. in Io. X* 37,246 (SC 157, 528 и даље), са напоменом коју је дао Е. Corsini у италијанском преводу: 436, напомена 51.

135 Ориген, *Dialogus cum Heraclide* 4 (SC 67, 62). Vgl. *Comm. in Mt. XVII* 14 (PG 13, 1517b–1520b).

136 Јевсевије, *De ecclesiastica theologia* I 8 (PG 24, 837a–d), I 19–20 (PG 24, 864c–896c): с тридесет назива Христових се доказује да Он има сопствено постојање. Уп. посебно PG 24, 864c и. 893, где је очигледна зависност од Оригена.

137 Уп. С. Blanc in SC 120, 841, где се за *Comm. in Io.*, уз навођење текста, разли-

ике међу појединим ἐπίνοιαι. Логос мора да се разликује од Премудрости. Хлеб и Чокот нису исто.¹³⁸ Ориген такође истиче разлике које произлазе из различитих имена.¹³⁹ Сама разликовања према његовом мишљењу почивају на разматрањима.¹⁴⁰ Те рефлексije се пре свега односе на дејства које дати субјекат доноси.¹⁴¹ Ориген више пута истиче убеђење да различити аспекти, који долазе до изражаја у различитим именима, пре свега не треба да наводе на то да се доводи у питање јединство супстрата (ὕποκειμενον).¹⁴² У *Commentaria in Evangelium Ioannis* то врло јасно истиче, када каже: „Нико не треба да се буни што ми разликујемо ἐπίνοιαι које се приписују Спаситељу, говорећи да ми то чинимо и с његовом οὐσί-α.“¹⁴³ Још јасније иступа у *Homiliae in Ieremiam*, где после набрајања низа атрибута Христових каже: „Супстрат је једно; мноштво имена се пак на основу ἐπίνοιαι односи на различите ствари. У контексту Христа не размишљаш исто када га замишљаш као Премудрост или као Правду.“¹⁴⁴ Не може се превидети да се у таквим објашњењима субјекат означава као ὑποκειμενον, као οὐσία или као ὑπόστασις. Ориген своја схватања ἐπίνοιαι коначно не излаже само у објашњењу библијских имена Христових. Он то чини, мада ређе и више успут, и када су у питању Бог или спознаја Бога.¹⁴⁵ Из свега овога би сада требало да је јасно да су Ориген и његови ученици – сигурно Јевсевије – припремили теолошку дискусију о ἐπίνοιαι, коју су Василије и Григорије водили с Евномијем. Но та рецепција оригенистичког учења о еρίνοιαи мора сигурно да се посматра у једном ширем духовно-историјском контексту. О томе ћемо рећи нешто више у следећем одељку.

IV Корени оригенистичке традиције

У својој пажње вредној студији о ἐπίνοιαι Христовим у Оригеновим *Commentaria in Evangelium Ioannis*, Ј. Волински пружа један поглед у развојни пут тог термина.¹⁴⁶ После објашњења самог појма ἐπίνοια говори о његовим прв-

кује двоструко значење ἐπίνοιαι: „aspect, attribut del'objet pensé” и „notion, point de vue du sujet pensant“.

138 Ориген, *Comm. in Io.* I 30,207 (SC 120, 162).

139 Уп. М. Harl, у SC 302, 275–279: за разликовање φωναί, σημαίνόμενα (ἐπίνοιαι), πράγματα.

140 Уп. израз у Ориген, *Comm. in Io.* I 9,53 (SC 120, 88). Уп. Ориген *De principiis* IV 4,1 (SC 268, 402). Идеја промишљања долази и речима νοητόν и κατανοεῖν до изражаја. Уп. Ориген *Comm. in Io.* I 9,55 (SC 120, 88).

141 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* I 37,267 (SC 120, 192).

142 Уп. текстуалне упуте у М. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 236, Примедба 63.

143 Ориген, *Comm. in Io.* I 28,200 (SC 136, 158).

144 Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 358). Уз то *Contra Celsum* III 41 (SC 136, 96), са напоменом, у којој М. Borret објашњава изразе: αὐτολόγος, αὐτοσοφία и αὐταλήθεια.

145 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIX 5,26 и даље (SC 290, 60 и даље), са напоменом о различитим ἐπίνοιαι „Бога“ и „Оца“. Осим тога треба приметити, да различитост имена, као што се већ сматрало у хеленистичкој култури, управо важи и за Оца. Уп. Ориген, *Contra Celsum* I 24 (SC 132, 134–140), са напоменама које је дао М. Borret. Више о томе доле.

146 J. Wolinski, „Le Recours“, 466–471.

им употребама у хришћанству, о „имену“ у Св. Писму, код Јустина и код Иринеја. Чињеница да се реч *ἐπίνοια* у Новом Завету појављује само у контексту са Симоном Врачем наводи га на то да пише о њеној употреби код гностика и Плотина. Тиме се дотиче, очекивано, проблематике једног и мноштва. Код Плотина се *ἐπίνοια* помињу у разликовању „спознаје у мировању“ и „спознаје у покрету“.¹⁴⁷ Валентинијанци с друге стране постављају јерархију еона, која има одређене сличности са Оригеновом класификацијом *ἐπίνοια*.¹⁴⁸ Без икакве сумње је он под јаким утицајем фундаменталног питања античке философије о једном и о мноштву. Неке од његових формулација стоје с тим у вези, пре свега разликовање Премудрости окренуте Оцу и Логоса који открива Очево мисли. Но та више философска позадина за Оригена ни изблиза није била одлучујућа.

Битно је било, ако не и битније, схватање „имена“ у Св. Писму.¹⁴⁹ У књигама Старог Завета су откривење и свештеност имена Божијег од суштинског значаја. У апостолским списима се нашироко прича о имену Исусовом. Притом се претпоставља, као што се стално наглашава, да је име повезано са суштином ствари, да стоји за особу, коју означава, да се тиче задатка, за који Бог изабере човека. Сам Ориген преузима библијску теологију имена на посебно упечатљив начин у свом објашњењу реченице „да се свети име Твоје“ из Молитве Господње.¹⁵⁰ Библијско схватање делотворности имена код њега игра важну улогу. У конфронтацији са својом паганском околином, он се прилагођава њиховом убеђењу да призивањем тајанственог, одозго датог имена, можемо да постигнемо посебну наклоност виших сила. То мишљење пре свега заступа у својој апологији *Contra Celsum*,¹⁵¹ као и у једној делимично на грчком очуваној *Homiliae in Josua*.¹⁵² Интересантно је да се у опису вредности призивања имена позива и на античке дискусије о људском језику.¹⁵³ Пошто му иде у прилог, држи се притом стоичке традиције, према којој имена не потичу од људске конвенције, него из саме природе.¹⁵⁴ Код призивања тајанствених имена пак имамо посебан, мада чест феномен. Ако Ориген према томе заузима став на начин који нас данас збуњује, морамо знати да он тиме не покушава дати одговор на универзално питање о пореклу људског језика.¹⁵⁵ У сваком случају увек изнова наглашава људски карактер библијског начина изражавања.¹⁵⁶ Због тога је он Кападокијцима, који у спору с Евномијем бране људско порекло имена Божијих и имена Христових, много ближи него што се то чини на први поглед. Колико

147 Plotin, *Enn.* II 9 [33] 1,40–44.

148 Уп. Ireneus, *Adversus haereses* II 13,9 (SC 294, 126).

149 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 467 и даље, као и R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 211–217.

150 Ориген, *Or.* 24 (PG 11, 492a–496b).

151 Ориген, *Contra Celsum* I 24 (SC 132, 134–140).

152 Ориген, *Hom. in Iesu N.*, fragm. (SC 302, 388–392), са анализом коју је урадио M. Harl, у SC 302, 394–397.

153 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 218–229: „Wort und Wirklichkeit“; W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes*, Paderborn 1975, 233, напомена 96.

154 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 275–281: „Das Urwort und die Worte“.

155 Уп. M. Harl, у SC 302, 131 и даље.

156 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 307–319.

је то тачно, показује се кроз начин на који Ориген објашњава многострукоост божанских имена, што је уско повезано како с хришћанским, тако и с паганским призивањем Бога. Он међутим наглашава да имена морају да одговарају Истини и да верујући хришћани њихове корене виде у Св. Писму.¹⁵⁷ Према његовом схватању признавање мноштва имена коначно почива на два разлога. С једне стране човек као комплексно биће потпуно једноставног Бога може да исповеда само многим именима. С друге стране се Бог прилагодио људима, тако што се открива кроз мноштво имена Христових.¹⁵⁸ Тиме се изнова показује колики значај је Св. Писмо играло за теорију о *ἐπίνοια*.

Сигурно је од помоћи да се у времену пре развоја оригенистичког учења о *επίνοια* укаже на Јустина и Иринеја. Први у свој *Дијалој с Трифоном* уноси читаве низове назива за Христа.¹⁵⁹ Посебан значај придаје називу „Логос“, којим покушава да докаже преегзистенцију Христову. Он је осим тога убеђен да се нествореном Оцу Васељене не могу приписати имена. „Отац, Бог, Творац, Господ, Господар“ по њему нису имена, него искази, чије је порекло у добродетели и делима Божијим.¹⁶⁰ Коначно треба приметити да се Јустин бави како именима Божијим тако и именима Синовљевим. Име „Христос“ има скривени смисао, као што исказ „Бог“ заправо није име, него човеку прилагођен начин да се опише неизрецива стварност.¹⁶¹ Што се тиче Иринеја, треба имати у виду две ствари.¹⁶² Бог не може да се спозна у својој величини, него само у својој љубави, којом жели да нам се представи. Његова природа остаје скривена, али се Он показује у делима својим.¹⁶³ С друге стране Иринеј претпоставља напредак у спознаји Бога,¹⁶⁴ који одговара способности појединца,¹⁶⁵ и тиме представља подлогу за Оригеново схватање снисходљивости Божије.¹⁶⁶

Ј. Волински нажалост не поклања пажњу двојници утицајних аутора: Филону и Клименту Александријском. Списи првог потврђују везу оригенистичког учења о *επίνοια* са тумачењем Св. Писма. Та два Оригенова претходника осим тога јасно показују да његово учење, као што смо већ истакли, има стоичку позадину. Као што је М. Харл с правом приметио, фрагментарне напомене, које се обично цитирају у вези са стоичком позадином његовог учења, потичу већим делом из списа Филона и Климента.¹⁶⁷ Посебно треба обратити пажњу на Филонов трак-

157 Уп. R. Gögler, *Zur Theologie*, 216 и даље; W. Gessel, *Die Theologie*, 233–236, који истиче везу молитве са литургијским читањем *historia Iesu*.

158 Уп. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice*, 234–238.

159 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 468 и даље.

160 Јустин Мученик, *Apologia secunda* 6,1–2 (Wartelle 204).

161 Јустин Мученик, *Apologia secunda* 6,3–4 (Wartelle 204). Уп. *Apologia secunda* 6,6 (Wartelle 204), где се говори о „бајању“ у име Распетог.

162 Уп. J. Wolinski, „Le Recours“, 470 и даље.

163 Иринеј, *Adversus haereses* IV 20,4 (SC 100, 634).

164 Иринеј, *Adversus haereses* IV 20,7 (SC 100, 646 и даље).

165 Иринеј, *Adversus haereses* IV 38,2 (SC 100, 948 и даље).

166 Уп. Ориген, *Comm. in Io.* XIII 34,203–225 (SC 222,145–153), с темом о млеку и чврстој храни.

167 M. Harl, у SC 302, 276. Уп. P. Nautin, у SC 232, 358 и даље, примедба 3 на Ориген, *Hom. in Jer.* VIII 2.

тат *Quis rerum divinarum heres*, који је очигледно утицао на горе цитирано важно место у Оригеновим *Homiliae in Ieremiam*.¹⁶⁸

У приказу у којем Ј. Волински сажима укратко раније зачетке учења о *ἐπίνοια* код Оригена даље недостаје једна врло битна тачка. Онај ко обрати пажњу на то колико ово учење стоји у вези с егзегезом, одмах ће се сетити да је у античкој ерминевтици тумачење речи било од суштинског значаја. Објашњење текста – *enarratio*, како се то зове у латинској традицији – обухватало је као што знамо *cognitio verborum* и *cognitio rerum*.¹⁶⁹ Тумачење речи се састојало од неке врсте етимологије и пре свега од разматрања различитих значења речи. Ориген је поступао исто, као што показују студије М. Харла и Б. Нојшефера.¹⁷⁰ Вреди посебно обратити пажњу на један одељак *Филокалије*, у којем Ориген наглашава да је код разматрања како етичких, тако и физичких и теолошких питања битно да се појмови (σφαινώμενα – „означено“ – *прим. њрев.*) одреде сасвим тачно. Без познавања језика не можемо да разрешимо потешкоће које са собом доносе хомонимија, вишезначност, пренесено и дословно значење речи.¹⁷¹ Такође је занимљиво како Ориген у објашњавању библијских текстова, нарочито Исусових прича, сваку реч покушава да разуме још тачније.¹⁷² Очигледно је да је тај филолошки поступак утицај школе његовог времена.¹⁷³ Колико је битно посматрати тај егзегетски оквир, илуструје већ и само објашњење речи ἀρχή, које се увек изнова излаже у односу на *Посш. 1, 1* и *Јн. 1, 1*.¹⁷⁴

Учење о *epinoiai* код Оригена је без сумње настало под утицајем разних историјских фактора. Ко жели да га разуме, мора да обрати пажњу и на историју пре њега. Различити утицаји не одређују само Оригенов начин мишљења, а потом и рецепцију његових списа од стране њихових пријатеља и непријатеља. Уколико су ти утицаји и касније били актуелни, више су директно утицали на њих.¹⁷⁵ Навешћемо два примера. Тумачење списа уопште, које одређује и евномијански спор, није било само под утицајем Оригенових егзегетских списа и метода примењених у њима. Предање античке школе, које стоји иза Оригеновог библистичког рада, заступано је и после њега од стране граматичара и реторичара.¹⁷⁶ Осим тога се дискусија између Василија и Евномија очигледно углавном врти око тумачења првих поглавља Књиге Постања.¹⁷⁷ Тај егзегетски

¹⁶⁸ Уп. Филон, *Quis rerum* 22–23 (Wendland III 6–7), и Ориген, *Hom. in Ier.* VIII 2 (SC 232, 356 и даље).

¹⁶⁹ Уп. В. Studer, *Schola Christiana*, 131.

¹⁷⁰ Уп. М. Harl, у SC 302, 414–426, и В. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 140–202.

¹⁷¹ *Philocalia* 14,2 (SC 302, 408 и даље).

¹⁷² Уп. М. Harl, у SC 302, 135–140.

¹⁷³ Уп. посебно В. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, где се говори и о употреби етимолошке и семантичке лексике (уп. посебно 154 и даље).

¹⁷⁴ Уп. Origenes, *Comm. in Io.* I 16,90–18,108 (SC 120, 106–118).

¹⁷⁵ Уп. В. Sesboué, у SC 299, 75–95: *Philosophische Einflüsse. Уз то Ј. М. Rist, „Basil's 'Neoplatonism'. Its Background and Nature“*, у: Р. Ј. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, 137–220.

¹⁷⁶ Уп. В. Studer, *Schola Christiana*, 198–229.

¹⁷⁷ Уп. М. Van Esbroeck, у SC 160, 99–115, са CE I 151 и даље (GNO I 71 и даље); CE II 198–205 (GNO I 282–285); CE II 226 (GNO I 291 и даље).

спор се наравно не може разумети само ако посматрамо Оригена. Морамо обратити пажњу и на друге ауторе, пре свега на Филона. Осим тога, питања о пореклу људског језика и о разним облицима исказа морају да се поставе у шири оквир.¹⁷⁸ Ориген је свакако, као што нарочито потврђује *Филокалија*, у том смислу имао директан утицај на Кападокијце. Но, на том пољу су школске традиције антике, активне чак и у четвртном веку, остале непресушан извор. Уосталом, неке ствари у Оригеновој рецепцији, уколико је била условљена новим питањима, очекивано су поново размотрене.¹⁷⁹

Преглед и изгледи

У другој књизи *Contra Eunomium* Григорије Ниски се, као што из мноштва места у самој књизи произлази, посебно бави становиштима које његов противник заступа у контексту нестворености Божије, као и везе између имена и бића која она означавају. Како би уздрмао та схватања и тиме и (ан)омејске ставове епископа Кизика, он се враћа на учење о $\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$. Притом се очигледно води размишљањима која је већ његов брат Василије заступао спрам Евномија. Притом он двоструко превазилази Василија. Григорије примењује још суптилнију дијалектику. Уз то се и подробније бави оправданошћу рефлексije која је у основи разликовања појединих $\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$. Сам Василије се сасвим јасно прикључује оригенистичкој традицији. Сам Ориген није постављао разрађену теорију по том питању. Но, у његовим списима се налазе битни зачеци учења о $\epsilon\rho\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$, којима се Василије, а после њега и Григорије, супротставља Евномију. Пре свега треба обратити пажњу на троструку схему „звук – појам – предмет“, као и на наглашавање јединства субјекта којем се приписују различити аспекти. Осим тога Ориген учење о $\epsilon\rho\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$ није користио само у неком више спиритуалистичком светлу, него га је заправо користио теолошки. У својој полемици с монархијанцима је показао метод којим се $\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$ могу користити у тринитарном спору. Пре Кападокијаца је још Јевсевије схватио тај подстицај. Начин на који Ориген говори како о $\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\omicron\iota\alpha\iota$ Христовим, тако и Божијим, мора међутим да се посматра у ширем духовно-историјском контексту. Притом треба добро обратити пажњу на три ствари: теологија имена Светог Писма, александријско објашњење речи и стоичка дијалектика, коју су преузели још Филон и Климент Александријски. Методолошки посматрано вреди забележити да су Кападокијци, као и Ориген пре њих, поступали егзегетски и дијалектички.¹⁸⁰ Притом их је правац полемике навео да се мање држе историје, него што су то чинили Ориген и Јевсевије. Но они ипак стављају до знања да крштењско исповедање вере своје корене коначно има у $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\iota\alpha\iota$ и да стога превазилази $\kappa\omicron\iota\iota\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$.

Да би се спор између Евномија и двојице Кападокијаца потпуно разумео, може бити од помоћи да се подвргну критичком размишљању. У дискусији о

178 CE II 246–293 (GNO I 298–313); CE II 403–445 (GNO I 344–356).

179 Уп. В. Sesboué, in SC 299, 65–95.

180 Уп. Ориген, *Contra Celsum* IV 9 (SC 136, 206).

томе како се говори о својствености Оца, Василије и Григорије разликују оно што је Оцу и Сину заједничко, а шта не.¹⁸¹ У односу на исказе који означавају и Оца и Сина стоичким формулама „шта је нешто“ и „како је нешто“ не поступају довољно озбиљно. Заједничко ограничавају на οὐσία, а лично приписују ипостасима.¹⁸² У стоичкој дијалектици се међутим наилази и на разликовање између заједничких и личних ποιότητες. Августин се касније у том контексту јасније изражава. Поред заједничког супстрата, он разликује заједничка и индивидуална дејства. Стога он Премудрост, Љубав, Духовност описује као *communiter* за све три личности, али и као *proprie* за сваку појединачно.¹⁸³ Чини ми се да разлог што Кападокијци нису ишли тако далеко лежи у томе што их је Евномије натерао да у Богу виде пре свега Творца и Господара Васељене. Беспочетност и бескрајност, на коју се увек изнова враћају, односи се и на Сина. Иако Кападокијци увиђају да се та два атрибута Оцу и Сину приписују на различите начине, они то не истичу довољно јасно. Мислим да у сваком случају није небитно истаћи Августиново схватање да је Отац *principium sine principio*, а Син спрам тога *principium de principio*. Тиме се превазилази једнострано космолошко становиште, које карактерише дискусију с Евномијем. Тиме долази до изражаја оријентација историје спасења, без које је крштењско исповедање вере незамисливо.

превод са немачког:
Миљан Танић

181 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* I 19 (SC 299, 242); *Ep.* 210,5 (Courtonne II 195 и даље); *Ep.* 38,5 (Courtonne I 84–87).

182 Уп. Василије, *Adversus Eunomium* II 28 (SC 305, 118–122).

183 Августин, *De Trinitate* VII 1,1–3,6 (CCL 50, 244–254). Уп. В. Studer, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, Roma 1993, 194.

THEOLOGICAL AND HISTORICAL CONTEXT OF TEACHING ON EPINOIAI IN WORKS OF GREGORY OF NYSSA

Basil Studer

Summary: *In the controversy between Basil the Great and his brother Gregory of Nyssa on one side, and Eunomius, the Bishop of Cyzicus, on the other, the teaching on the ἐπίνοιαι, which comes from an Origenist background, emerges to light in the writings of the Cappadocians. In this paper, the author analyzes the historical and theological development of the teaching, as well as how it came from Origen to Gregory of Nyssa.*

Key words: *Gregory of Nyssa, Basil the Great, Origen, Eunomius, names of Christ, ἐπίνοιαι, Triadology, Christology*