

# ГРАНИЦЕ ЈЕЗИКА, ГРАНИЦЕ СВЕТА У ДЕЛУ СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ ПРОТИВ ЕВНОМИЈА II \*

Јоргос Арабаџис

*Апстракт:* Идејни сукоб до кога је дошло између Евномија Кизичког и Василија, пошом и Григорија, у својој основи има питање порекла и онтолошког стањуса језика. Уколико бисмо покушали да их уредимо са релеативно савременим нам мисаоним тежњама, може се рећи да Евномијев пристиуи иде у правцу суистанцијализације језика, док се Григоријев и Василијев пристиуи који полази од ораничености човека може означити као ошворенији и афирмативан према научном или критичком пристиуиу питању.

*Кључне речи:* језик, Бој, ораничености свећа и човека, име, одлика, својство

Пре него што пређемо на анализу *СЕ II*, наведимо одељак треће књиге у коме се Григорије бави оним што Евномије говори о Сину Јединородном коме „није својствена (*οἰκειοῦται*) таква одлика, одлика бића“. Григорије протестује:

Каква је то философија која је мимо Логоса! Ко је међу људима из прошлости, како међу Јелинима, тако и међу варварским<sup>1</sup> философима или пак међу нама, који је у ма коме времену оно што јесте назвао одликом? Уобичајено је међу онима који се баве Логосом да о ономе што виде говоре као о ономе што је такво по себи (*ὑποστάνσει*)<sup>2</sup> користећи се

\* Изворник: Georges Arabatzis, "Limites du langage, limites du monde dans le *Contre Eunome II* de Grégoire de 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. 377–386.

1 Cf. Diogène Laerce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Prologue 1 (Marcovich I 5); cf. и Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 71 (GCS 76, 45–46).

2 Cf. М. Heidegger, "Comment se determine la *φύσις*", у: М. Heidegger, *Questions I и II*, Paris 1968, 517: „Ако су Грци разумели биће онаквим какво је оно по себи, *ὑπόστασις-substantia*, као и онаквим каквим се поставља у односу на спољашност, *ὑποκείμενον-subjectum*, ова два [за њих онда] имају једнаку тежину јер се само у два случаја њихов поглед суочава

притом именован бића; бићем се назива оно што јесте... Ако је допуштено назвати биће одликом, значи ли то да биће није својствено Ономе који јесте?... Зашто говориш како му биће није својствено? Рећи како он код себе није у бићу значи да је он стран бићу. Ако се за некога каже да он није код себе то значи да је он друго, тако да [Евномијев] метафизички подухват (ή τῶν σημανομένων αντιδιαίρεσις) сада постаје видљив: онај који обитава у себи није други и други није у њему. Онај који не обитава у бићу је нешто сасвим друго од бића. А онај који је нешто различито од бића није становник бића. Овај детерминизам неумесности долази од следа мисли (ἐπήγαγεν) по коме суштина која се домогне овог обитавалишта повлачи у саму себе замисао бића.<sup>3</sup>

Овако преведен, овај одељак нам открива зачуђујућу сличност са Хајдегеровом мишљу. Биће за Григорија није вредност – овако ће мислити и Хајдегер у сукобу са неокантовском мишљу. За Хајдегера, биће се разумева с обзиром на однос са његовим обиталиштем или, другачије речено: биће се не може разумети, оно нам може бити својствено. Чини се да Григоријева интуиција овде биће показује на веома сличан начин. Блискост две мисли води нас усвајању Хајдегеровог „варварског“ манира при превођењу одговарајућих грчких текстова,<sup>4</sup> као

са Једним и Јединственим: у случају када се по себи самоме долази у биће, у случају када се улази у присуство.“

3 CE III/VIII 59–62 (GNO II 261,5–282,3): ὅτι οὐκ οἰκειοῦται ταύτην τὴν ἀξίαν. ἀξίαν γὰρ ὀνομάζει τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν. ὡ παραλόγου φιλοσοφίας. τίς τῶν πάποτε γεγονότων ἀνθρώπων εἶτε παρ’ Ἑλλήσιν εἶτε παρὰ τῇ βαρβαρικῇ φιλοσοφίᾳ, τίς τῶν καθ’ ἡμᾶς, τίς τῶν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἀξίαν ὄνομα τῷ ὄντι ἔθετο; πᾶν γὰρ τὸ ἐν ὑποστάσει θεωρούμενον ἢ κοινῇ τῶν λόγῳ κεχηρμένων συνήθεια εἶναι λέγει. παρὰ δὲ τὸ εἶναι ἢ τοῦ ὄντος ἐπιωνυμία παρεσχημάτισται. (...) δεδόσθω τὸ ὄν ἀξίαν κατονομάζεσθαι. τί οὖν ὁ ὢν οὐκ οἰκειοῦται τὸ εἶναι; (...) οὐκοῦν μὴ εἶναι λέγεις τὸν τὸ εἶναι μὴ οἰκειοῦμενον; τὸ γὰρ μὴ οἰκειοῦσθαι τῷ ἀλλοτριοῦσθαι ταῦτόν σημάνει, καὶ πρόδηλος ἢ τῶν σημανομένων ἀντιδιαίρεσις. τό τε γὰρ οἰκεῖον οὐκ ἀλλότριον καὶ τὸ ἀλλότριον οὐκ οἰκεῖον. ὁ οὖν μὴ οἰκειοῦμενος τὸ εἶναι ἡλλοτριῶται πάντως τοῦ εἶναι. ὁ δὲ τοῦ εἶναι ἀλλότριος ἐν τῷ εἶναι οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ τὴν ἀνάγκην τῆς ἀτοπίας ταύτης ἐπήγαγεν εἶπων τῆς καὶ τούτου κυριευούσης οὐσίας πρὸς ἑαυτὴν ἐλκούσης τὴν τοῦ ὄντος ἔννοιαν. [„Јер му није својствена таква одлика. Одликом се означава назив суштства. О неразумне ли философије! Који је човек икада, било међу Јелинима, било међу варварским философима, било међу нама, који је у ма коме времену суштство назвао одликом? Јер све што се у ипостаси сагледава у складу са уобичајеном употребом речи се назива бићем. Поред речи биће се за опис истога користи и назив сушτήσασθω. Допустите и да се суштство назива одликом. Да ли онда Суштоме није својствено биће? ...зар ти онда не кажеш да је небиће онај коме не припада биће? Јер не бити својствен значи исто што и бити стран, па је тако јасно да су ове две означене ствари међусобно искључиве. Својствено наине није страни и страни није својствено. Дакле, онај коме није својствено биће стран је бићу. А онај који је стран бићу није у бићу [=не постоји]. Овој је неумесности нужно придодао рекавши да суштина која господари овим (бићем?) сама у себе увлачи замисао суштства.“ [С обзиром на напомену коју у вези са „варварским“ карактером превода на француски овог одељка Св. Григорија аутор даје у фн. 4, превод одељка у самом тексту учињен је са француског превода, а у напомени је додат превод са грчког. И даље нисам сигуран да сам испратно све семантичке и идејне нијансе, те читаоце молим за разумевање и нарочиту пажњу – ирим. ирев.]

4 Cf. *ibid*, преводиочева примедба у вези са хајдегеровским стилем превођења (490–

и повезивању Григоријеве мисли са савременом нам заокупљеношћу онтолошким питањима,<sup>5</sup> при чему језик игра прворазредну улогу.

Григоријева теорија језика изграђена је на основу побијања Евномијеве мисли. Истина је да Евномијева теорија језика, уколико је просуђујемо на основу онога што говори Григорије, биће одређује на дубоко метафизички начин: из *CE II* се види како Евномије без двоумљења заступа тезу о непосредној зависности имена од божанске воље. У складу са овим начелом, он спроводи свој подухват категоријалног објашњења концепта божанских атрибута, а у том контексту и појма нерођености (*ἀγέννητον*). Аристотел је у примеру умножења оца у синовима видео пример континуитета појединачне егзистенције, избегавајући тиме прибегавање ма каквој замисли учешћа у једној идеји, што је теза коју је подржавао Платон. Такође, Аристотел негира сваку замисао о непосредној противречности без посредовања субјекта који би омогућио прелазак једног атрибута у њему супротни.<sup>6</sup> Комбинација ове две претпоставке у контексту појма нерођености служи као појмовни оквир Евномијевих аријанских тежњи. Григорије на више места окривљује Евномијев аристотелизам. Међутим, треба појаснити шта у овом контексту треба да значи „аристотелизам“. Изгледа да се то односи на за савремену логику веома споран Аристотелов логичко-граматички паралелизам<sup>7</sup> коме одговара теолошко-граматички паралелизам који је заступао Евномије. Философским језиком бисмо рекли да је у питању „онто-теологија“.<sup>8</sup> И као што у Аристотеловом случају имамо покушај да се полазећи од имена дође до логичких вредности, тако код Евномија имамо покушај да се такође полазећи од имена дође до теолошких вредности. Ако овако поставимо ствари, само Григоријево побијање би требало да се упути стазом деконструкције.<sup>9</sup>

У сукобу са овим паралелизмом се обликује Григоријева критика Евномијеве метафизике. Међутим, неопходно је покушати да се што је јасније могуће

491, фн. 1): „превођење на француски Хајдегерових превода... представља веома стрм пут коме у потпуности одговара одређење *варварски* [подвукао аутор]. Како каже Хајдегер, овај тип превођења се састоји у томе да се чини супротно од онога што се од превођења обично очекује. Он није оправдан уколико је дозвољено кретати се само у оквиру онога што је речено на језику са кога се преводи“. Cf. и: Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 1964.

5 Cf. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, Introduction VIII-IX: „Поред тога што је философија бића, Григоријева философија је и философија времена. И можда је управо јединство ове две црте његове мисли, *Zeit und Sein*, фундаментално за његову синтезу.“

6 Cf. J.-P. Dumont, *Introduction à la methode d'Aristote*, Paris 1986, погл. II: О овом проблему: 27–39.

7 Cf. S. M. Th. Larkin, C. S.J., *Language in the Philosophy of Aristotle*, The Hague – Paris 1971, 21ss.

8 Управо се у овом смислу Евномијеве тежње могу назвати метафизичким: „метафизика је једна онто-теологија“, М. Heidegger, „Identité et différence“, у: М. Heidegger, *Questions I et II*, 289.

9 Cf. M. Laird, „Whereof We Speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage“, *Heythrop Journal* 42 (2001) 1–12, где налазимо и више библиографских референци.

сагледају етапе Григоријеве рефлексije. За њега су ограничења људског језика установљена ограничењима света који људски интелект може да сазнаје. Уколико већ овај инфериорни свет који је предмет сазнања наших чула превазилази наше моћи разумевања, како је онда уопште могуће појмити онога који је по својој вољи све саздао?<sup>10</sup> Имена нису ништа друго доли својеврсне сени ствари;<sup>11</sup> проучавањем речи и имена се само пабирче остаци побожности;<sup>12</sup> између речи и Бога не постоји директна веза. Имена смо сами измислили како бисмо појмили биће,<sup>13</sup> а стварност је ту била и пре него што су имена измишљена. Евномије је покушао да покаже како име објашњава суштину; у томе је по њему сила имена.<sup>14</sup> За Григорија, језик стоји у односу са божанским у мери у којој је ум који је творац језика дело Божије.<sup>15</sup> Сила којом ум производи фиктивну реалност је показатељ величине инвентивности у погледу имена.<sup>16</sup> Сам физиолошки аспект изговорене речи код човека сведочи о немогућности приписивања исте Богу и тврдње да се говором може изразити Превишњи.<sup>17</sup> Рећи да творевина објављује божанску величину није ништа друго доли једна метафора;<sup>18</sup> људски говор, сасвим другачији од истинитог Логоса, не постоји од почетка, већ је створен у исто време када и људска природа.<sup>19</sup> Говорећи апофатички, када, примера ради, кажемо „нерођен“, то је начин да се смиримо пред стварима које су неизрециве. Негација афирмације није афирмација, већ одбијање да се изражава на афирмативан начин. Божији атрибути, чак иако су јединствени, не могу бити међусобно контрадикторни.<sup>20</sup> Напор да се међу негативним Божијим атрибутима успостави категоријални поредак је подухват лишен важности.

Овај природни свет, насупрот умственом и над-козмичком, јесте свет противуречја, и управо у њему су рођена имена која служе означавању различитих елемената, какви су, примера ради, копно, *ξηρά*, као супротност води.<sup>21</sup> Овде се Григорије, у поређењу са Евномијем, открива као једнако или можда још суптилније аристотеловски мислилац, баш као и када укратко и прецизно излаже Аристотелову теорију среће која не зна за разлику актуалног и потенцијалног.<sup>22</sup> Према Григорију, различита имена нису ништа друго доли израз кретања нашег ума.<sup>23</sup> Коначно, природни свет је граница наше употребе имена која нису ништа друго доли дела наше говорне моћи коју нам је Бог ста-

10 Cf. CE II 79 (GNO I 250,3–6).

11 Cf. CE II 150 (GNO I 269,13).

12 Cf. CE II 158 (GNO I 270,31–271,1).

13 Cf. CE II 167 (GNO I 273, 25).

14 Cf. CE II 174 (GNO I 275,23).

15 Cf. CE II 185 (GNO I 278,14 и даље).

16 Cf. CE II 190 (GNO I 279,23–280,6).

17 Cf. CE II 200 (GNO I 283,13 и даље).

18 Cf. CE II 223 (GNO I 290,16–22).

19 Cf. CE II 236 (GNO I 295,3 и даље).

20 Cf. CE II 478 и даље (GNO I 365,22–366,8).

21 Cf. CE II 274 (GNO I 307,1–4).

22 Cf. CE II 230 (GNO I 293,1–6).

23 Cf. CE II 391 (GNO I 340,21 и даље).

вио на располагање.<sup>24</sup> Људска способност стварања имена није страна у односу према когнитивној. Веома је важна разлика коју овде Григорије прави између *πορίζειν* и *προσαγορεύειν*, тј. између прибавити апорију и изјаснити се у вези са бићем.<sup>25</sup> Појам *πορίζειν* је платоновско-аристотеловског порекла и нарочито је разрађен у *Гозби*<sup>26</sup> и аристотеловској методологији која прави разлику између научног метода који треба да буде попут апорије, дијалектичког метода који се бави одређеном проблематиком и реторичког метода који се тиче питања уверења. Осим тога, треба знати да су хеленистички и римски философски системи из аристотелизма извукли чисто научни аспект, те да су покушали да дијалектику спрам реторике ставе у однос претпостављености.<sup>27</sup>

За Евномија пак имена имају вредност и то вредност ствари које означавају; она ни у коме случају није вредност моћи твораца имена.<sup>28</sup> На нивоу језичке анализе, овим се жели рећи како је Евномије следбеник једне ригидне теорије деноминације, супротстављен идеји како имена нису ништа друго доли сажети описи, што је Григоријев став. Тако је према Григорију назив за Бога, *Θεός*, створен да значи божанство које је свуда видљиво, *θεατόν*. Осим тога, скраћени опис који представља име *Θεός* нас не приближава божанској суштини, ништа више од ма било ког другог имена који би људи могли замислити. Чињеница да Бог превазилази овај номинални сажетак је доказ неизрецивости његове величине.<sup>29</sup> У вези са грешком у именовану, парадоксално је што Евномије мисли како је Бог веома простим бићима дао веома узвишена имена (*τιμιώτατον*), а да им није дао удео у складу са узвишеношћу имена, те да је највишим бићима дао веома проста имена а да их истовремено није учинио тривијалним по природи.<sup>30</sup> Могуће је да из овога треба ишчитати критику коју Евномије упућује на рачун црквене јерархије. У сваком случају, пред нама је контрадикција која се налази унутар Евномијеве мисли. За Григорија, овај Евномијев аргумент показује како достојанство самих имена, као и њихова сила, имају само феноменалну вредност.<sup>31</sup>

Сада нас питање вредности уводи у проблем норми које управљају развојем супротстављености две мисли. Очигледно је како се, упркос свим њиховим догматским разликама, Евномије и Григорије обраћају заједничком фонду класичне грчке културе. Шта би стога био стварни домет расправе између Григорија и Евномија? За Жана Данијелуа „ова расправа представља драгоцену карику у историји античких расправа о пореклу језика која нам отвара границе историје неоплатонизма између Јамвлиха и Прокла“.<sup>32</sup> Треба се више задржати на Да-

24 Cf. CE II 395 (GNO I 341,22–342,3).

25 Cf. CE II 451 (GNO I 358,12 и даље).

26 Cf. S. Kofman, *Comment s'en sortir?*, Paris 1983, 113.

27 Cf. R. McKeon, "The Hellenistic and Roman Foundations of the Tradition of Aristotle in the West", *The Review of Metaphysics*, 32/4, 128 (1979) 700.

28 Cf. CE II 541 (GNO I 384,21–24).

29 Cf. CE II 585 и даље (GNO I 396 и даље).

30 Cf. CE II 315 (GNO I 318,10–15 и даље).

31 Cf. CE II 331 (GNO I 322,21–23 и даље).

32 J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412.

нијелуовим ставовима у вези са језичким теоријама двојице мислилаца. „Евномије“, пише он, „брани веома чудну теорију по којој су речи богомоткривене. Григорије му се супротставља теоријом о људском пореклу језика.“<sup>33</sup> За Данијелуа, поменуће теорије не представљају непосредан продужетак античких, већ су значајне због унутрашње супротстављености неоплатонизму. Данијелу повезује Григорија са неоплатонистичком струјом чији је значајан представник Јерокле – што је философско предање другачије од Плотина, Порфирија и Јамвлиха – и то упркос чињеници да је Јерокле живео након јелинског оца. Сличности долазе од заједничког извора, философије Амонија Саке.<sup>34</sup> Само име Амонија Саке већ поставља важна питања у вези са пореклом хришћанске философије,<sup>35</sup> што Данијелуа не оставља индиферентним. Упркос општим проблемима које овде изложени ставови представљају историчару идеја, открили смо један Јероклов одељак који веома подсећа на Григоријеве ставове о произвољности речи и њиховој зависности од дејства интелектуалне способности.<sup>36</sup>

Које су то, одредимо тачније, одлике струје за коју се Григорије чини везаним? Пре ће бити да се ради о наглашавању питања порекла [језика], него ли о ограничењима онто-теологије. *Варварски* статус језика је условљен положајем самога човека. За једне, језик потиче директно од Бога – што је, нарочито, по Данијелуу, Оригенов став – и човек се успиње лествама ипостаси. За друге, језици би били доказ генија народâ и појединаца и представљају разграничење

33 *Ibid.*

34 Cf. *ibid* и J. Daniélou, “Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l’École d’Athènes”, *REG* 80 (1967) 395–401. Исте ставове садржи и његово касно дело *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, 13: „Јерокле долази након Григорија, али изгледа да се везује за исти облик неоплатонизма.“ У овом раду Данијелуова заокупљеност онтолошким темама указује на заокрет у односу на егзистенцијализам његовог *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris<sup>2</sup> 1953.

35 Cf. H. Langerbeck, “The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein”, *The Journal of Hellenic Studies* 57 (1957) 67–74.

36 Грчки текст Јерокла: τὰ γὰρ τοιαῦτα [sc. ὀνόματα] οὐδὲν μετέχει τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος, ὅτι μηδὲν τῆς οὐσίας ἢ τῆς ἐνεργείας παρίστησι τῶν πραγμάτων ἐκείνων, οἷς κεῖται ὀνόματα. τὴν οὖν ὄντως ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς αἰδίοις τῶν πραγμάτων προσήκει ζητεῖν καὶ τούτων ἐν τοῖς θείοις καὶ τῶν θείων ἐν τοῖς ἀρίστοις. ὅθεν καὶ τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα σύμβολόν ἐστι καὶ εἰκὼν ἐν φωνῇ δημιουργικῆς οὐσίας τῷ τοῦ πρώτους θεμένους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα διὰ σοφίας ὑπερβολὴν ὥσπερ τινὰς ἀγαματοποιούς ἀρίστους διὰ τῶν ὀνομάτων ὡς δι’ εἰκόνων ἐμφανίσαι αὐτῶν τὰς δυνάμεις. τὰ γὰρ ἐν τῇ φωνῇ ὀνόματα σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ νοήσεων ἀπειργάζοντο, τὰς δὲ νοήσεις αὐτὰς γνωστικὰς εἰκόνας τῶν νοηθέντων πραγμάτων ἐποιοῦντο... οἱ πολλοὶ οὐχ ὀρῶσι διὰ τὸ χρῆσθαι ὀρθῶς ταῖς κοιναῖς ἐννοιαῖς, ἅς προσέφυσεν ὁ δημιουργὸς τῷ λογικῷ γένει πρὸς ἐπίγνωσιν ἑαυτοῦ. [Јер оваква имена немају ничега заједничког са правотом имена, будући да ни на шта од суштине или дејства оних ствари које означавају не указују. Истинску, наиме, правоту имена ваља тражити у ономе што је међу стварима вечно, а ових пак [правоту] у божанским, а божанских у најбољим. Отуда је и Зевсово име симбол и икона у речи саздаатељске силе којим су они који су први установили стварима имена по превасходству мудрости као какви најбољи вајари кроз имена као иконе указали на њихова дејства. Јер речи се образују као симболи помисли које су у души, а саме помисли настају као когнитивне иконе ствари о којима се мисли... Ово многи не виде због исправног коришћења општим замислима које је разумном роду Демиијург учинио саприродним ради познања себе.] Hiéroclès, *In Aureum Pythagororum Carmen Commentarius* (Koehler 105, 14–26; 108, 15–19).



(*μεθόριος*) света. Тако видимо да теоријско проматрање језика води преосмишљавању самог појма човека. Да ли је то иста она стаза којом је прошао Григорије? Обратимо се накратко Василију Великом, не да бисмо изучили његову аргументацију против Евномија, већ како бисмо се позабавили његовом чувеном проценом јелинске културе. У питању је расправа *Младим људима о томе како да имају користи од јелинских сѝиса*.<sup>37</sup> Овде, и управо у вези са питањем достојанства, Василије прави разлику између вредности садашњег и будућег живота којој одговара разлика између тела и душе. Ово последње је, каже он, једна од најуобичајенијих (*οἰκειωτέρω*) хришћанских дистинкција. Она је тако и дистинкција која служи како би се повукла демаркациона линија између јелинске и хришћанске културе. Душа је, каже Василије, *τιμιωτέρα* у сваком смислу од тела; налик овој разлици је и она између два начина живота и две културе; компаративом *τιμιωτέρα* се истовремено жели исказати и значење „достојанственија“ и „часнија“. Како бисмо сажели гносеолошко језгро Василијевог приступа, рећи ћемо како разлика између душе и тела не означава само или буквално тезу како је јелинизам тело а хришћанство душа, већ да је у питању пре парадигма чињенице како је разлика две културе *нама* јасна попут разлике између душе и тела. *Ми* о којима Василије говори смо ми хришћани, али и ми који смо у праву или, другачије речено, у правоти (*ὀρθότης*) мисли. Правота мисли се дакле састоји у добром разликовању, у задобијању „хабитуса“ правоте и у знању како да се остане у правоти.

За Григорија чистота разумевања не значи да је оно мање импрегнирано грчком философијом. Тачно је како он, како смо већ нагласили, оптужује Евномија за аристотелизам. Међутим, како смо раније показали, ни њему самом није страна философија Стагираћина. Григорије приписује Евномију и утицај Платоновог *Крашила*. Григоријев платонизам је такође сасвим очигледан и упућивања, примера ради, на *Федра* нису мање важна, упркос чињеници да извор никада није директно поменут. На једном месту Григорије себи даје слободу прављења ироније на рачун философског образовања његовог противника којом приликом побија Евномијеву оптужбу да је *ἐπινοία* епикурејског порекла и како идеја о зачетку речи путем *ἐπινοία* одговара својеврсном лингвистичком атонизму: по Евномију, ако Григорије каже како имена долазе од човекове интелектуалне способности, тада је разум рођен из испреплитаности његових сигнификативних јединица,<sup>38</sup> испреплитаности која ће тако бити аналогна епикурејском *clinamen*. „О, како је Евномије разумео Епикура!“, изражава се иронично Григорије.<sup>39</sup> Свакако, Евномијев напор да *ἐπινοία* веже за епикурејство није ни у коме случају невин јер позивањем на име Епикура он заправо оптужује Григоријеву опцију за безбожност. Ова кратка расправа о епикурејству скреће пажњу са других вероватних утицаја на Григоријеву мисао: пре свега имамо у виду скептицизам у вези са човековом интелектуалном способношћу и стоичку апологију природе. Врхунац је што, према Григоријевим казивањима,

37 Cf. Basil le Grand, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* 2,20 и даље (Boullenger 43).

38 Cf. CE II 410 (GNO I 345,25–346,4).

39 CE II 410 (GNO I 345,29).

одмах након позивања на Епикура, Евномије истиче оптужбу да појам *ἐπινοία* има аристотеловско порекло. Заиста, када је по среди позивање на философију двојице полемичара, стиче се утисак да се налазимо у игри огледалима.

Чини се да Григоријев текст подразумева две врсте дискурса. Први је критика евномијевске метафизике у којој пре свега Григорије тврди како речи зависе од људског ума. Да ли ће због тога Григорије бити схваћен као идеалиста, како чини, између осталих, Сорабџи?<sup>40</sup> Ми му не верујемо када је у питању оно што се односи на Григоријеву теорију језика, јер је у том случају, како се понавља, подручје употребе језика природни свет. Но, ову прву врсту Григоријевог дискурса трансцендира друга, својеврсна *језичка иџра* самореферентна од двојице противника. Оно што нам може помоћи да се оријентишемо јесте следеће Григоријево разликовање: наиме, на више места Григорије оптужује Евномија користећи pejоративни назив *λογογράφος* или *τεχνολόγος*. Насупрот томе, када говори о Василију, он га назива „благораумним слушаоцем“ (*συνετὸς ἀκροάτης*),<sup>41</sup> позјамљујући овај назив од Исаије. Истицати овакву разлику значи остати у потпуности на чисто платонистичком пољу; имамо, наиме, у виду апологију говорног дискурса коју Платон даје у свом *Фегру*, насупрот *λογογραφία* Лисије.

Овде треба инсистирати на следећим тачкама: јасно је да и Григорије и Евномије своју причу темеље на заједничкој философској традицији; Григорије, наиме, заузима тврд став насупрот Евномијевим напорима који иду у правцу супстанцијализације језика. Начин на који Евномије смешта речи у средиште стварања веома је сличан *absoluités* језика које дају материјал неким од најсјајнијих приповедака Хорхе Луиса Борхеса. Григорије не следи просто шаблон када оптужује Евномија да је „софиста“; под овим он веома јасно разуме свођење свега на језик; отуда вероватно и његова везаност за формулације које садржи Платонов *Фегар* у коме се брани идеја здраве реторике. Између осталог, Григоријеве поставке заиста привлаче пажњу у вези са оним што се тиче савремених упита о онтолошкој разлици; по том питању одељак *CE II* којим почиње наш текст нарочито је значајан. Заиста, увиђање узајамне разлике која постоји између језика и света није одлика само онтологије.<sup>42</sup> Сагледавање овог проблема из савремене нам перспективе доказује како је Григорије био способан да, користећи се оруђем које му ставља на располагање класична философија, пресазда дате му појмове по својој вољи.

<sup>40</sup> R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 287ss.

<sup>41</sup> *CE II* 49 (GNO I 240,4).

<sup>42</sup> „Чуђење пред чињеницом постојања света о коме још и Витгенштајн говори... може оправдати повезивање са Хајдегером или макар поређење“; J. Lacoste, *La philosophie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988, 38. Cf. и чувени Витгенштајнов одломак: „реч је способна да представља стварност, међутим она није кадра да представи оно што сама треба да има заједничко са стварношћу како би могла да је представља, ради сазнања логичке форме. Како би се могла представити логичка форма било би неопходно да се путем речи поставимо ван логике, а то значи ван света“; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, француски превод, Paris 1961, prop. 4.12, нарочито цитирано у P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ново издање, прерађено и проширено, Paris 2002, поглавље: La théologie négative, 249.



За Данијелуа, на пољу језика, „стварна концепција Григорија и Василија је концепција коју деле и граматичари, а коју би данас назвали научном“. <sup>43</sup> Између осталог, „оно што видимо да оживљава у Григорију Ниском“, пише он, „јесте научни дух класичне Јеладе, дух пресократоваца и аристотеловаца“. <sup>44</sup> Још прецизније, чињеница да долази до повезивања језика са човечијом природом, те да се човек мисли као ограничен, оставља отвореном могућност хришћанину попут Григорија да се покаже човеком науке или да, са друге стране, истражи поље науке које је ослободио Василије у својој расправи о јелинским списима, поље литерарних наука. Ово је можда оно што специјалисти деконструкције у стварима религије називају *logophasis* у средишту Григоријевог *apophasis*, а у циљу разликовања позитивног карактера дискурса мистичне теологије од ма какве хипер-есенцијалности. <sup>45</sup> Противећи се Евномију Григорије је, следећи Василија, сачувао потенцијале поетичког дискурса (у аристотеловском смислу) за хришћански век.

превод са француског:  
Вукашин Милићевић

---

43 J. Daniélou, *Eunome l'Arien*, 416.

44 *Ibid.*, стр. 432.

45 Cf. M. Laird, *Whereof We Speak*.

# LIMITS OF THE LANGUAGE, LIMITS OF THE WORLD IN GREGORY OF NYSSA'S CONTRA EUNOMIUM II

Georges Arabatzis

*Summary:* The fundamental issue of the intellectual dispute between Eunomius on one side, and Basil and Gregory on the other, was the question of the origin of language and its ontological status. Compared with more or less modern intellectual trends, it seems that Eunomius was tending towards substantialisation of language, while the attitude of Gregory and Basil, which stresses that human understanding has its ontological limits, is more open and affirmative towards a critical and, in modern terms, more scientific approach.

*Key words:* language, God, limitation of world and man, name, attribute, property