

ВАСКРСЕЊЕ ТЕЛА ПО ГРИГОРИЈУ НИСКОМ*

Жан Данијелу

Апстракт: Св. Григорије Ниски се, савлађујући се насупрот Ориџену, труди да покаже како можемо савршено да прихватамо истовремено и физички идентично земаљској шела и васкрслој шела. Борећи се против прешераној материјализма, он показује да је стање васкрслој шела потпуно другачије од стања земаљској шела. Он још наводи да између душе и шела постоји веома тесна веза.

За Ориџена, физичко шело и духовно шело јесу два различита шела. За Григорија, физичко и духовно шело јесу два стања једној же истој шела.

Кључне речи: Св. Григорије Ниски, Ориџен, шело, душа, материја, васкрсење

Васкрсење тела једна је од суштинских тачака хришћанског откривења. Оно спада у програм катихизиса, у коме о њему учимо кроз симболе. О њему се говорило у посебном делу катихизиса непосредно пред крштење.¹ Оно је такође једно од учења Цркве која су задавала највише потешкоћа. Знамо како су Павла дочекали атински философи када је покренуо ову тему. Не чуди онда што је васкрсење било веома често обрађивана тема од самог почетка хришћанства. Већ му Свети апостол Павле посвећује важан одељак у *Првој посланици Коринћанима* (15, 1–53). Свети Иринеј надугачко прича о њему у V књизи *Adversus haereses*,* а Тертулијан у спису *De resurrectione carnis*.** Међутим, ови аутори се задовољавају тиме да оправдају учење Цркве. Ослањају се на илустрације из Библије како би га учврстили. Не труде се да га објасне.

* Изворник: J. Daniélou, "La Résurrection des corps selon saint Grégoire de Nysse", *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 154–170.

¹ Иполит, *Апостолско предање*, 23; Бот [Botte], 56; Етерија, *Дневник са пушовања у Свету Земљу*, 46; Петре [Pétré], 258.

* *Против јереси* – прим. прев.

** *О васкрсењу шела* – прим. прев.

Све ово се мења са Оригеном. У свом настојању да систематизује теологију, он неће моћи да остави питање васкрсења по страни. Знамо да су за њега духовна створења најпре била чисти духови. Након греха, а због пада, она су се заоденула у тела различитих природа. Повратак Богу састоји се од тога да се тело ослободи ових телеса и да се обуче у тело више природе, како би се на крају вратило у потпуну бестелесност.² Ове Оригенове идеје наишле су на достојног противника у делу Методија Олимпског. Он је посветио цео један спис, *De resurrectione*,* побијању Оригенових идеја. На овај начин Методије показује противречност Оригенове мисли: тело је извор греха, но човек је ипак згрешио пре него што је имао тело. Овој идеји Методије супротставља своје виђење. Тело припада природи човековој. Човек ће васкрснути у телу. То тело ће бити исте природе као и овдашње, али преображено.³ Штавише, то ће бити његово тело, састављено од истих елемената (*στοιχεῖα*).

Григорије Ниски ће докрајчити оригенизам побијајући управо ову тачку. Он категорички одбацује Оригенову доктрину о чистој духовности човека. То је штавише једина тачка због које непосредно напада Оригена (XLIV, 229 В; XLVI, 113 В–С). Григорије преузима Методијеве ставове и на њих се веома ослања. Међутим, он им даје много дубљи смисао. Ово питање заузима веома важно место у његовом делу. Враћа му се четири пута: у *Расправи о стварању човека* (XLIV, 128 С–256 С), *Пројеведи о васкрсењу* (XLVI, 652 D–681 А), *Дијалогу о души и васкрсењу* (XLVI, 11 А–160 С), *Кашихејском говору* (XLV, 9 А–105 С).⁴

Шта се дешава са душом после смрти? Григорије ово замишља на веома телесан начин. Они који су се кроз бестрашће удаљили од овоземаљских ствари у овом животу, пењу се ка Богу чим се ослободе земаљских веза. Али, они који су за њих били везани свим својим бићем, остају након смрти блиски земљи: „Они који живе у телу треба да се одвоје и ослободе се што је могуће више своје везе са њим, да нам после смрти не би била потребна још једна смрт како бисмо очистили своје мошти (*λείψανα*) од њихове везаности за тело, да би наша душа, као да су њене везе са телом раскинуте и као да је никакав телесни терет не вуче ка њему, похитала слободна и лагана ка добру“ (XLVI 88 А).⁵

² Види Жан Данијелу, *Ориџен* [Jean Daniélou, *Origène*], стр. 215 и даље.

* *О васкрсењу* – њрим. њрев.

³ *De Res.*, I, 37–41; Бонвеш [Bonwetsch], 278–284; III, 16; Бонв., 413.

⁴ *Расправа о стварању човека* написана је током зиме 378–379. г.; *Пројевед о васкрсењу*, која преузима теме из *Расправе* писана је о Васкрсу 379. године; *Дијалог о души и васкрсењу* је са почетка 380. г., писан непосредно након Макринине смрти; *Кашихејски љовор* уследио је нешто касније.

⁵ Види такође XLVI, 97 А. Види Сенека, *Cons. Marc.*, 23–24.

Уколико није тако, душа, чак и када напусти тело, „наставља да буде везана као неким лепком за телесни живот“ (85 D). „Исто јој је као и онима који су живели на неком смрдљивом месту, па се смрад дуго задржава на њима и након што су то место одавно напустили.“ (88 B). У једном необичном одељку Григорије указује да се „ово поклапа са казивањима да се на гробљима често могу видети неке врсте утвара оних који су ту сахрањени“.⁶ Уколико је ово тачно, наставља он, то је аргумент који показује да претерана везаност душе за телесност у овдашњем животу чини да, иако одвојена од тела, душа неће да полети, нити пристаје на потпуно преображење свог лика у нешто невидљиво, већ остаје дуго у својој љуштури (*εἶδος*) и онда када се она већ распала, и иако ју је већ напустила, она је за њом носталгична и зато наставља да лута по земаљским местима и да се врзма око њих“ (XLVI, 88 B–C).

Овај одељак је занимљив јер указује на утицај паганских представа на првобитну есхатологију. Идеја да је атмосфера дом неочишћених душа умрлих веома је распрострањена у антици.⁷ На њу наилазимо и код Григорија Ниског. Душа необележена *ἕψαισμον* који се добија кроз крштење је „луталица и скитница (*ἀλητεύουσα*)“⁸ ношена кроз ваздух“ (XLVI, 424 B–C). Прецизније речено, душе сувише везане за тело у овом животу отежају после смрти и неспособне су да полете ка небесима. Цицерон пише:⁹ „Када коначно изађу из тела, душе које су се препуштале телесним задовољствима, ношене су у вртлозима око земље“ (*Somn. Scip., ad finem*).¹⁰

Приметно је, међутим, да Григорије уноси промену у паганску мисао. Антички мислиоци, посебно питагорејци, веровали су да се душа после смрти облачи у ваздушасто тело, *εἶδωλον*, које задржава *εἶδος*, облик земаљског тела.¹¹ Ориген преузима ову идеју: душа после смрти задржава тело слично (*ὁμοειδές*) свом земаљском тромом телу. Као што смо видели, Григорије одбацује ову идеју. Он сматра да нема другог тела до земаљског тела. Из овога схватамо колико је важно раз-

6 Види Платон, *Федон*, 81 д; Салистије, *О бојовима и о свећу*, 19; Нок [Nock], 34. Плотин је одбацивао ову доктрину. Јамвлих и Порфирије су је прихватили. Види Нок, *loc. cit.*, Увод, стр. ХСII.

7 Види Кимон [Cumont], *Симболика сахране код Сџарих Римљана [Le symbolisme funéraire chez les Romains]*, стр. 104 и даље.

8 Ово је књижевна реч (Хомер и Трагичари).

9 Види такође Плутарха, код кога поново проналазимо метафору о смраду (Гроно, *Посејдон и о југејско-хришћанској ејзејези Посџања [Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese]*, стр. 266–273).

10 Кимон, *loc. cit.*, стр. 124.

11 Кимон, *loc. cit.*, стр. 114–115.

умети на који начин он употребљава одређене термине. Након смрти, *εἶδος* се распада. Нема другог *εἶδος* осим онога који припада земаљском телу. Међутим, душа остаје везана за тај *εἶδος* својом вољом, не пристајући да га напусти. Због овога она лута земаљским пределима, по којима у гробовима почивају остаци тог распаднутог *εἶδος*-а.¹²

Изгледа да К. Гроно [К. Gronau] није приметио ову разлику будући да поистовећује Григоријево и Плутархово схватање. Плутарх сматра да између тела и душе постоји *εἶδωλον*, телесни облик који има сопствено постојање и који је сачињен од суптилне материје. За Григорија овај *εἶδωλον* не постоји. Треба признати да ово умањује вредност приче о утварама. Ову причу налазимо и код пагана и она служи да се оправда постојање *εἶδωλον*-а, ваздушастог тела које наставља да постоји после смрти.¹³ Али, у Григоријевом систему, оно више ништа не представља. Ово су дакле остаци различитих културних наслеђа, која не чине део Григоријевог система и која према његовом мишљењу не могу оправдати тврдњу о постојању ваздушастог тела.

Потребно је дефинисати стање у ком се душе налазе када су између смрти и васкрсења. То је тема о којој Писмо веома мало говори. По Григоријевом мишљењу, то је период ишчекивања. Коначне награде и казне биће додељене тек након васкрсења. Међутим, један податак изгледа јасан, а то је да су душе подељене у две велике категорије. У једној се налазе мученици и душе светих. То је место радости које називамо различитим именима: рај, седиште патријараха, место окрепљења (XLVI, 984 D–985 A).¹⁴

Након што света душа напусти тело, њу преузимају анђели и воде је у рај: „Постави поред мене анђела светлости да би ме одвео на место окрепљења“ (XLVI, 984 B). Ово се пре свега дешава са мученицима: анђели у хору приређују добродошлицу Стефану, који је управо издахнуо (XLVI, 725 C). Али, појављује се такође и демон да би препречио пут души и да би је оптуживао: „Нека ми завидни не препречи пут и нека ми не нађе греха пред очима твојим“ (XLVI, 985 A). Овде наилазимо на одјек древних веровања. Паганима је био познат анђеоски „водич душа“, који душе након смрти одводи у њихово пребивалиште.¹⁵ Исто учење постоји и у јудаизму.¹⁶ Оно је од почетка присутно

12 У Григоријевом тексту наићи ћемо и на алузију о крађи душе. Види Кимон, *loc. cit.*, стр. 110.

13 Гроно, *loc. cit.*, стр. 273.

14 Види XLVI, 80 B–C; 600 A–B; XLIV, 408 A–B. Види Кимон, *loc. cit.*, 194–195; Ориген, *Против Келса*, VII, 5; Лактанције, *Институције*, 11, 26.

15 Кимон, *Симболика сахране*, стр. 143.

16 *Test. Aser.* VI, 6; Charles, 345.

код хришћана¹⁷ и задржава се у литургији: „In paradisum deducant te angeli“.* Што се тиче учења о демону који оптужује душу пред Богом и захтева од ње да полаже рачуне за своје грехе, оно је постојало и у паганизму, а Свети Оци су га одатле преузели.¹⁸ Класично је такође и схватање да демони заузимају ваздушне сфере и тако настоје да спрече вазнесење душе.¹⁹

Но, судбина злих потпуно је другачија. Анђели који су чувари небеса, не пуштају их унутра. Григорије нам за њих даје два примера. Први пример су некрштени: „Не знам да ли анђели примају к себи душу непросветљену и која није примила благодат другог рођења, након што се она одвоји од тела. Како би то и могли учинити за ону која нема *sphragis* и нема на себи урезан никакав знак припадања? Веома је могуће да је она ношена кроз ваздух, да лута и скита и да је нико не тражи, јер никоме не припада. Чезне за одмором и уточиштем, али их не налази, плаче и каје се узалудно“ (XLVI, 424 В–С). Веревање да ваздушни вртлози односе душе, уместо да се оне придружују звездама, део је паганског схватања есхатологије.

Други пример тиче се непокајаних грешника: „Ех, кад би небеса дала да са овим животом твоје мучење (изопштење из заједнице) буде окончано! Но знај, кад се деси несрећа да те смрт задеси, онострани ствари биће ти недоступне. Вратари (*θυρωροί*) царства су опрезни и са њима се није поигравати. Они виде да душа носи знаке изопштења. Као одбеглом затворенику кога одају задах и прљавштина затвора, они јој затварају пут који води ка лепим стварима. Не допуштају јој да види кругове праведника и небеску радост. Међутим, несрећница која се каје због своје зловоље, која нариче, плаче и уздише, бачена је у таму, као у какав ров из кога јој нема излаза“ (XLVI, 312 D).

Примећујемо да место на коме се налазе грешници није прецизно дефинисано. Час је то атмосфера, час усамљени ров. Разлог овоме јесте што су за Григорија ова места чисте представе. Не ради се о неком материјалном месту. Он ово објашњава у једном занимљивом одељку. Старо је веревање било да су душе затваране у *inferna*, то јест, у преисподњу. Али, од тренутка када нам Птоломеј открива

17 Ориген, *Ho. Num.*, V, 4; Тертулијан, *О души*, 53. Види о овом тексту Васзинково [W aszink] бележење, *Тертулијаново дело О души* [*Tertullianus De anima*], стр. 546. О повлашћеном положају мученика, види исто, стр. 553.

* „У рај те воде анђели“ – *ирим. ирив.*

18 Ориген, *Ho. Luc.* XXXV; Кимон, *loc. cit.*, стр. 144; Д'Алес [d'Ales], Кнез века, пажљиви посматрач душа по светом Василију [Le prince du siècle scrutateur des âmes selon saint Basile], *R.S.R.*, 1933, стр. 325–328.

19 Атанасије Велики, *Житије Антонијево*, 66.

да је Земља округла, овакво тумачење више није могуће, зато што су сви делови земаљске површине осветљавани сунцем, један за другим. Неки су пронашли решење претпостављајући постојање покретног Чистилишта, формираног од сенке у облику купе, која се налази наспрам сунца.²⁰ Григорију је ова теорија била позната, али је одбације: „Говорећи о преласку душе из видљивог у невидљиво (*ἀειδές*), намера ми није била да правим алузије на расправе о Аду. Уистину, није потпуно неопходно да бестелесна душа буде задржавана на материјалним местима“ (XLVI, 68 В–69 В).

Суштина је напослетку једино у подели душа у две категорије. Та подела се манифестује у Јеванђељу у облику амбиса који раздваја богаташа од Лазара.²¹ Макрина прави алузију на ову поделу у својој молитви: „Нека ме страшни амбис не раздвоји од твојих изабраника“ (XLVI, 984 D). Григорије се ослања управо на овај текст како би прекао да, у 1 Сам. 28, врачара ендорска заиста дозива Самуилову душу (XLVI, 109 А–В). Ово је било веома познато питање о коме су Ориген и Евстатије Антиохијски имали опречна мишљења.²² Григорије се приклања Евстатију, и правда то говорећи о „понору смештеном између добрих и злих, због којег ни проклети не могу да се успну до одморишта светих, нити свети могу да продру у друштво безбожника“ (XLVI, 109 А). Међутим, пошто је магија демонска ствар, немогуће је да је могло бити општења између Самуила и демонâ.

Било како било, видимо да се овде појављује концепт живота после смрти. Судбине праведника и злобних се разликују.²³ Али, то још увек није време награда и казни. Штавише, на овом нивоу о чистилишту нема ни говора. Судбину злих могли бисмо да поредимо са судбином затвореника који ишчекују пресуду. Тек касније ће они издржавати своју казну. Ово је учење старе есхатологије. Ишчекивање траје све до васкрсења тела и до последњег суда. Дакле, сви људи ће васкрснути. „Душа која је напустила тело пре четири хиљаде година вратиће му се, као свом пребивалишту након дугог путовања, попут птице која се враћа свом гнезду“ (XLVI, 653 В–С).

Како Григорије замишља то васкрсење? Као и увек када је он у питању, морамо разликовати два аспекта: библијски доказ и теолошко ту-

²⁰ Кимон, *Симболика сахране*, стр. 62–63.

²¹ Види XLVI, 80–81.

²² Види детаљну белешку о овом питању код Васзинка [Waszink], *Tert. De anima*, стр. 582–583.

²³ Ово је било апокалиптичко схватање већ код Јевреја (*Нен.*, XXII, 2–13). Оно је често и у хришћанству пре Григорија. Види Тертулијан, *О души*, LVIII и Васзинкове белешке, стр. 591–593.

мачење. Он им сам даје различиту вредност, пре свега што се тиче следеће ствари: библијски доказ произлази из правила вере, а теолошко тумачење из претпоставки које поставља разум. Он се у три наврата позива на библијске доказе у свом делу, понављајући исте аргументе. У студији *О стварању човека* налазимо их у XXV поглављу, у *Дијалоу* у неколико пасуса (XLVI, 224–225), док у *Пројоведи* заузимају главно место. У овоме Григорије није оригиналан. Он користи један библијски спис који налазимо у претходним катихизисима (Кирило Јерусалимски, *Cat.*, XVIII, 13–17; XXXIII, 1031–1039) и чији елементи потичу из времена апостолâ.

Најпре Григорије из Старог Завета цитира Псалам 103, 29–30: „Кад им пошаљеш Духа Твога, опет се изграђују“ (LXIV, 224 В, XLIV, 129 В). Затим следи празник Сјеница који се сматра за метафору васкрсења (XLVI, 129 В–132 С). На исту тему наилазимо и на другом месту (XLVI, 1128 С–1129 В). Исту слику налазимо и код Методија у *О Васкрсењу* (II, 21; Бонв., 374–376) и у *Гозби* (IX, 2; Бонв. 116 и даље).²⁴ Трећи текст је Језекиљево виђење осушених костију (37, 1–16).²⁵ Овај текст био је класичан аргумент у корист васкрсења. Методије га цитира (*О васкрс.*, I, 21, 243). Међутим, Ориген га оспорава, тврдећи да се ради о васкрсењу јеврејског народа након ропства, а не о васкрсењу тела (*О васкрс.*, I, 21, 244). Методије одбија такво тумачење, говорећи да васкрсење не може да се односи на јеврејски народ, будући да је он тада још увек у ропству (*О васкрс.*, III 9 401–403). Занимљиво је додати да се ова расправа наставила до данашњих дана.²⁶

Из Новог Завета, Григорије цитира 1 Сол. 4, 16 (XLVI, 136 С) и 1 Кор. 15, 36 (669 А). Али, пре свега нам показује на који начин су васкрсења која је Христос начинио гаранција нашег васкрсења. Да би ово показао, он подсећа на васкрсење Јаирове кћери (XLIV, 217; XLVI 137 А), васкрсење сина наинске удовице (XLIV, 217 D; XLVI, 137 А и 665 D) и Лазарево васкрсење (XLIV, 220 D; XLVI 137 А и 665 D). Ови примери разрађени су у *Студији*, а старозаветни у *Дијалоу*. Напоследку, више

24 Она потиче несумњиво још од ап. Павла, *2 Кор.*, као што смо видели у Т. В. Мансон [T. W. Manson], *ΙΑΛΕΤΗΡΙΟΝ*, јануар 1945, стр. 1–10, и у В. Д. Дејвис [W. D. Davies], *Павле и рабински јудаизам [Paul and rabbinic Judaism]*, стр. 313 и даље. Види такође Ж. Данијелу, *Библија и Литургија [Bible et liturgie]*, стр. 449–459. За против-аргументе види Ж. Дипон [J. Dupont], *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ*, 1952, стр. 150; Васзинк, *loc. cit.*, стр. 530.

25 XLVI, 136 В. Види такође XLVI, 676 D–677 А.

26 Хералд Рјесенфелд, *Васкрсење њо Језекиљу XXXVII [Harald Riesenfeld, The Resurrection in Ezechiel XXXVII]*, Упсала 1949, сматра да се заправо ради о ослобађању јеврејског народа, али ослобађању схваћеном на есхатолошки начин, те оно дакле подразумева васкрсење.

него било које друго, Христово васкрсење гарантује наше васкрсење. На ову тврдњу наилазимо у сва три дела. Та целина узета из Новог Завета налази се у тексту Кирила Јерусалимског (XXXIII, 1031–1039). Катихизис је овде достигао свој врхунац.

Овим аргументима из Писма, Григорије у *Пройоведи о васкрсењу* додаје и оне нађене у природи: дрво се рађа из семена баченог у земљу, пролеће следи након зиме, буђење следи након сна. „Узећу на крају један пример из живота змија. Оне су током зиме као мртве и живе по рупама стена током шест месеци. Али када дође одређено време и када се први громови зачују, оне скачу у истом трену и настављају свој уобичајени живот. Ако можемо да прихватимо да мртве змије васкрсавају од буке громава, зашто би нам било невероватно да мртви људи оживљавају на звукове труба последњег суда“ (XLVI, 669 A–672 B). Можда ови примери могу да нас збуне, али они потичу из периода најранијег хришћанства. Апостол Павле је користио пример о семену (1 Кор. 15, 36). Климентова *Посланица* наводи пример о дану и ноћи (XXV, 3). А онај о фениксу, који се рађа из свог пепела и који наводе Климент Римски, Тертулијан, Кирило Јерусалимски²⁷ итд., још је снажнији од онога са змијом.²⁸

Како год да схватимо ове последње аргументе, библијски текстови су довољни као основа за веру у васкрсење. Али, у чему се огледа то васкрсење? Григорије категорички тврди, следећи Методија, да тело које ће васкрснути јесте наше тело, у свом облику и материји. Међутим, пагански, али такође и хришћански филозофи, попут Оригена, износе неколико примедби на ово објашњење. Пре него је на њих одговорио, Григорије их излаже. Приказ ових примедби налазимо у *Студији*, у поглављу XXVI. У *Дијалогу*, Григорије изиграва ђавољег адвоката и излаже примедбе на које одговара Макрина. Овакав поступак већ је користио Методије у свом *Дијалогу*: оригениста Аглаофон задаје проблеме којима Методије налази решења.

Пре свега, како је могуће да васкрсло тело може бити сачињено од исте материје од које је било сачињено земаљско тело? Од којих тачно елемената ће то тело бити начињено с обзиром на то да се земаљско тело непрекидно мењало (XLIV, 225 A)? Григорије записује: „Ко још не зна да људска природа наликује реци, која тече од рођења ка смрти мењајући се непрекидно“ (141 A). Ова класична метафора преузета је од Хераклита. Налазимо је и код Методија (I, 9, 230; I, 22, 244). Такође

27 Види Климент Римски, изд. Хемер [Hemmer], стр. 56–57; Едсман [С. М. Edsman], у *Ignis divinus (Отањ Божији)*, стр. 178–203, надугачко расправља о овој теми.

28 Овај последњи налазимо код Кирила Јерусалимског (*Cat.*, XVIII, 5; XXXIII, 1025 A). За пример о годишњим добима, види Сенека, *Ep.*, XXXVI, 11.

је од Хераклита преузета метафора о пламену: „Онај који два пута на исти начин дотакне пламен, не дотиче оба пута исти пламен, јер се пламен непрекидно мења и никада не остаје исти. Такво је и наше тело“ (XLVI, 141 С).

Рекло би се да ће материја васкрслог тела бити иста она као материја нашег тела у тренутку његове смрти. Али у том случају, тело које би било кажњено на Страшном суду не би било исто оно тело које је грешило, јер се то супротставља правди (XLVI, 144 А).²⁹ Затим, чак и ако прихватимо ово, како је могуће препознати елементе тог тела када се поново сви стопе у једно (XLIV, 224 D)? Нарочито – и овде Григорије преузима класичан аргумент паганских философа који је Ориген користио³⁰ – како тело може да поврати све своје елементе у једну твар „ако посматрамо случај бродоломника чије је тело прогутала риба која је касније и сама постала храна људима“ (XLVI, 224 С. Види такође XLVI, 660 В–С). Овде наилазимо на противречности које изгледају нерешиве.

Шта се дешава уколико поново будемо имали облик свог тела? Пре свега, у којем облику ће тело васкрснути, с обзиром на то да је имало многобројне облике? Било је дете, па одрастао човек, те старац (XLVI, 141 А). Последица тога јесте да „када наше тело поново задобије живот кроз васкрсење, једно биће које ће васкрснути имаће читаву армију телеса, уколико желимо да не недостаје ни одојче, ни беба, ни дете, ни адолесцент, ни младић, ни одрастао човек, ни старац“ (XLVI, 141 С).³¹ Шта можемо да очекујемо за немоћног, за слабог, за дете без разума? (XLVI, 137 В–140 В). Да ли ће они остати у таквом стању? Ако је тако „васкрсење је неодређено дуг наставак несрећног живота“ и нема ничег пожељног у себи (XLVI, 137 В). Да ли ће се они променити? Да ли ће мртво дете васкрснути као одрастао човек? „Ако је тако, шта ме се тиче васкрсење када ће неко други васкрснути уместо мене?“ (XLVI, 140 В–С).³²

Још један аргумент: органи нашег тела у вези су са физичким функцијама нашег овдашњег живота, са репродукцијом, са исхраном, итд. Међутим, у животу после васкрсења неће више бити ни брака, ни хране. Органи који имају ове функције требало би дакле да нестану. Онда не би требало говорити о васкрсењу (XLVI, 144 В–145 А). На овај начин доспевамо опет до исте дилеме. Или ћемо васкрснути у

²⁹ Аглаофон има исту примедбу (I, 11; 235) на коју Методије одговара (II, 14; 360). Види такође II, 17; 239.

³⁰ Методије, *О васкрсењу*, II, 30; 287.

³¹ Види Методије, II, 10; 234 и побијање, II, 14; 359.

³² Види Методије, I, 6, 227; 17; 239. Види Тертулијан, *О васкрсењу шела*, 57–60.

телу које смо овде доле имали, што изгледа потпуно противречно; или ћемо васкрснути у неком другом телу, што је Оригеново мишљење, али у том случају не можемо говорити о васкрсењу. Тако доспевамо у ћорсокак.

Суочен са овим потешкоћама, Григорије ће се трудити да нађе решења. Стављајућу се насупрот Оригену, он ће показати да можемо савршено да истовремено прихватимо физички идентитет и земаљског тела и васкрслог тела. Борећи се против претераног материјализма, он ће затим показати да је стање васкрслог тела потпуно другачије од стања земаљског тела. Како, пре свега, објаснити да се елементи свих тела, који сви заједно после смрти чине једно, могу поново вратити у једно тело у часу васкрсења? Један од одговора јесте да, иако расути, елементи настављају да постоје у свету и да Бог, у чијим су они рукама, може да их препозна (XLIV, 224 D; XLVI, 155 A).³³ Али, овај одговор није право објашњење. Због тога га оригенисти не прихватају (*О васкрсењу*, I, 20; 242). Григорије ће такође тражити друго објашњење.

То објашњење јесте да између душе и тела постоји веома тесна веза: „Душа осећа нежну наклоност ка телу у коме обитава (XLIV, 225 B). Зато блискост између душе и елемената од којих је тело било сачињено наставља да постоји и онда када се тело распадне услед смрти.“ Због заједнице коју је имала са телом, душа поседује тајну способност да препозна оно што јој је блиско, као да је природно сачувала неколико ознака које јој дозвољавају да, у тој масовној гробници, препозна без тешкоће добро у коме је обитавала. Уколико душа привлачи себи оно што јој припада овом везом, зашто забранити божанској сили да обједини елементе исте породице који се сами спонтано крећу ка ономе што је њихово“ (XLIV, 225 B–C).

Примећујемо дакле да постоји обострана наклоност тела и душе једног према другоме. Тако ће они, када куцне час, препознати и пронаћи једно друго. С једне стране, елементи тела се придружују души. Григорије за пример узима животиње у стаду које се, измешане на испашама, враћају на крају свака у своју шталу (XLIV, 225 B) или пак, честице живе које, када су у праху, сачињавају поново заједно јединствену масу (XLIV, 228 B). Са друге стране, душа препознаје елементе свог тела. Тако „одређени знаци на животињама омогућавају сваком сточару да пронађе своје благо“ (XLIV, 225 B). Тако „власник једне вазе препознаје њене разбијене делове и када су помешани са туђим деловима“ (XLVI, 77 C–D). На исти начин „сликар који је помешао основне

³³ *О васкрсењу*, III, 27; 384.

боје у сложене, а уколико му се та мешавина раствори, може поново да састави исте боје“ (XLIV, 76 A).

Међутим, овде се отвара неколико питања. Пре свега, како душа препознаје елементе који су јој припадали? Тако што задржава отисак свога тела на себи.

„Пошто спољашњи облик (*εἶδος*) тела остаје на души утиснут, као отисак печата, материјали који су служили да обликују фигуру на отиску не остају скривени души, већ у тренутку васкрсења она поново прима к себи све што одговара отиску који је на њој оставио спољашњи облик (*εἶδος*) тела“ (XLIV, 228 B). Овде се ради о веома занимљивој идеји, по којој је, насупрот платонизму, тело то које је печат, а душа је восак на коме је утиснут отисак тела. Ова идеја блиска је Аристотеловој идеји о индивидуализацији душе од стране материје.³⁴

Ово је још и прихватљиво. Међутим, искрсава једна друга, већа потешкоћа. Тело оставља свој отисак на души и може се рећи да је тај отисак истог облика као и тело. Али, да ли и од истих елемената? Тешко да може бити тако. И најпре, „како ће се ујединити елементи који су припадали души, након што је, после њиховог растварања, облик (*εἶδος*) нестао? За које обележје ће се везати душа након што оно што је познавала, а то је облик, више не буде постојало?“ (XLVI, 73 A–B). Другим речима, можемо признати да душа, пошто је сачувала отисак тела, може препознати тело на основу аналогних елемената. Али, тешко да га она препознаје на основу истих елемената, јер како ће их препознати када су се они помешали са елементима исте природе од којих их ништа не разликује?

Међутим, Григорије одговара да је могуће да душа поново обједини елементе од којих је њено тело било сачињено, јер она заправо не треба да их препознаје пошто никада није ни престала да их познаје: „Чак и након расточавања елемената који су чинили тело које је она прихватила, душа познаје њихове физичке особености. Уистину, иако их је природа расула далеко једне од других због њихових супротних одлика, душа остаје присутна у сваком од њих, чувајући везу са оним што јој припада, будући да може да их препозна“ (XLV, 76 A–B). И даље: „Душа остаје присутна у елементима са којима је била у заједници од почетка, чак и после њиховог раздвајања. Она заувек остаје у њима, где год били, и у каквом год стању да их природа остави“ (XLVI, 77 A).³⁵

34 Види Гроно, *Посејдон и о југејско-хришћанској егзегези Посиана*, стр. 273.

35 Душа је свеприсутна у својим елементима, не само кроз познање, већ и суштински. Ова свеприсутност душе у микрокосмосу може се упоредити са Божијом свеприсутношћу у макрокосмосу (XLVI, 28 B и 44 A).

Ово је у вези са природом душе. Она, која је „појмљива, не смањује се и не шири се, већ је, по природи, једнако присутна у елементима, било да су раздвојени, било да су уједињени у телу. То што су елементи удаљени једни од других због ширине простора не значи да неекстензивна природа (душе) мора да улаже напор да остане у вези са просторно удаљеним елементима, јер је од сада духу могуће да обухвати својом мишљу све елементе у космосу истовремено, а да при том контемплативна способност наше душе не буде нарушена“ (XLVI, 45 D, 48 B).³⁶ Иако душа није растегљива, она може без проблема истовремено бити присутна у свим тачкама космоса. Из овога следи да распадање тела не одваја душу од њега. Она остаје повезана са одвојеним елементима тела, на исти начин на који је била повезана са њима када су они још били сједињени.

Ово значи да душа нема никакве потешкоће да у час васкрсења обједини своје елементе са којима је увек била у вези. „Када сила која управља универзумом разграђеним елементима дâ знак за сједињење, сваки елемент се враћа на своје старо и познато место, баш као што су различите нити, свезане заједно на врху, подређене ономе који њима управља. Јер јединствена снага душе, управљајући различитим елементима, обједињује оно што јој припада плетући нит нашег тела“ (XLVI, 77 A–B). Ова Григоријева теорија иде веома далеко: пошто је душа у заједници са телом, као што сматра Аристотел, али је бестелесна, она остаје у заједници са њим чак и када оно то не зна и на тај начин га може поново изградити (XLVI, 44 C–D).

Да би учврстио своју теорију, Григорије даје пример из Писма о Лазару и богаташу. У овом одељку ради се о богаташевом језику и о Лазаревом прсту. Међутим, сцена је смештена у период пре васкрсења.³⁷ Овај одељак намучио је многе ауторе. Климент Александријски (*Excerpt.*, 4) и Иринеј (*Прошив јереси*, II, 34) говоре о томе. Тертулијан у њему налази аргумент за телесност душе (*О души*, 7).³⁸ Ориген је из њега закључио да се душа после смрти ослобађа само своје грубе тунике, али задржава одело (*ὄχημα*) од суптилније материје, али истог облика (*ὁμοειδές*), што поништава идеју о васкрсењу земаљског тела.³⁹ Ова теорија о *ὄχημα* потпуно припада платонизму.⁴⁰ Методије је указивао на противречности Оригенове мисли,

36 Види Платон, *Тееџ.*, 173 С.

37 О васкрсењу, III, 17, 414.

38 Види Васзинк, *Тертулијаново дело О души*, стр. 148–149.

39 Види *О васкрсењу*, III, 16 / 17; 413–414.

40 Прокло, *Елементи теологије*, изд. Dodds, стр. 182; 213; Васзинк, *loc. cit.*, стр. 542.

али није имао право објашњења за параболу (*О васкрсењу*, III, 23, 90; III, 18, 415).

Григорије налази потпору за своју теорију у следећем тексту: „Уколико је душа присутна у елементима који су припадали телу, чак и ако су они измешани са свим осталим, не само да она препознаје свеукупност оних који су допринели стварању њеног тела, већ јој нису непознати ни облици сваког дела појединачно, као ни они елементи који су сачињавали неки део. Дакле, ако узмемо у обзир елементе од којих је сваки наш део састављен, нећемо рећи ништа немогуће тврдећи да оно што Писмо жели да каже јесте да прст, око и језик остају блиски души, чак и након распадања целине“ (LXVI, 55 A–B). Чак и када је Лазар мртав и прст је у стању распадања, душа остаје сједињена са сваким елементом који су га сачињавали, и на овај начин можемо још увек говорити о Лазаревом прсту.⁴¹

Међутим, остаје још један, последњи проблем који треба разрешити. Претпоставимо да је васкрсло тело истоветно са земаљским телом по свом облику и материји. Али, са којим земаљским телом? Оно је било пресвучено различитим облицима и састављено од различитих елемената. Који ће, од свих тих облика и елемената, бити сачинитељи васкрслог тела? Григорије на ово одговара говорећи да „наше биће није целовито током промене и преображења“ (XLIV, 225 D). Оно поседује две особине: једна је стабилност, а друга променљивост (*id.*). Ово важи како за његов облик, тако и за елементе који га сачињавају. За облик, демонстрација је једноставна. Треба разликовати облик у ужем смислу од његових повремених модификација: „Истина је да наше тело постаје друго када се одева, као одећом, различитим годинама. Али, кроз ове промене његов суштински облик (*εἶδος*) остаје неизмењен“ (LXIV, 225 D). Чак је и Ориген ово признавао.

Али, шта ћемо са елементима? Григорије овде преузима теорију, коју налазимо већ код Методија Олимпског, о разлици између конститутивних, непроменљивих елемената и случајних елемената нашег тела. Методије је овом проблему посветио једну дугачку разраду (*О васкрсењу*, II, 11 и даље). Он најпре тврди да тело мора увек бити исто оно које смо добили првог дана“ (II, 11, 353). Уистину, „материја која је у сталном покрету не би могла бити Божија творевина“ (II, 11; 534). Јеретици, као што су Хераклит и Ориген, говоре да тело никад није налик самом себи (*id.*). Али у ствари, елементи су дати од почетка и стални су, али су храњени соковима који се непрестано обнављају (II, 12; 355). Сокови се рашире по телу, али тело се не мења (II, 12; 356).

⁴¹ Види такође XLVI, 225 C; XLVI, 373 B; XLV, 1189 C.

Једна слика добро илуструје његову мисао: „Уколико је свакодневна храна налик извору, а сокови налик води која из њега истиче, тело је налик каналу којим сокови теку“ (II, 12; 356).⁴²

Ову идеју, која наликује Методијевој, преузео је Григорије. Он говори о „првобитним елементима тела који су, од почетка, сачињавали његов облик (εἶδος)“ (XLIV, 77 A).⁴³ Преузима слику коју налазимо код Методија (II, 12; 355) о статуи „чији блок није променио своју суштину након што је извајан“ (XLIV, 253 D). Раст тела не претпоставља „да се стране честице у њега уграђују“ (XLIV, 236 B). Унутрашња сила, душа, која оживљава тело, црпи сокове из земље којима храни сталне елементе: „Земља не чини ништа друго осим што храни унутрашње силе ове клице својим соковима“ (XLIV, 240 B).

Из овога видимо колико је ова идеја реалистична, изванредно оригинална и доследна. Постоји строга истоветност између земаљског тела и васкрслог тела. Изгледа дакле да је човек од почетка сачињен од интелектуалне душе, која је витални принцип тела, када је оно обједињено, и од материјалног тела, чији су елементи и облик детерминисани. Између ова два дела човека постоји неуништива заједница, чак и током смрти, која није ништа друго до једна врста заједнице. Да закључимо, душа је сједињена са телом и у његовом земаљском облику, и у стању његовог распадања, и у васкрсењу.

Остаје међутим тврдња да је тело, иако увек исто, подложно различитим стањима. Након што је, стављајући се насупрот спиритуалистима, Григорије доказао његов идентитет, он се поставља насупрот материјалиста када показује разлику између васкрслог тела и земаљског тела. Ово ћемо пронаћи у делу које до сада нисмо спомињали, у *Расправи о мртвима*. Оно заиста представља заокрет у Григоријевим идејама. Док је у претходна четири дела, која смо до сада разматрали, заокупљен пре свега доказивањем реалности васкрслог тела, као одговором Оригену, у овом делу он реагује обрнуто, а против једне изразито материјалистичке идеје васкрсења. На исти начин реаговаће мало касније у Уводу свог *Коментара Песме над њесмама*, против сувише материјалистичке егзегезе. Реаговање против Оригена отишло је предалеко. Последњи период Григоријевог живота обележен је својеврсним повратком Оригену и борби против опасности материјализма.

Изненађујуће је што Григорије поново користи, у *Расправи о мртвима*, Оригенове аргументе против истоветности земаљског тела и вас-

42 Ова метафора преузета је од Оригена, али није употребљена да објасни исту ствар. За Оригена, канал представља духовни облик, једини непроменљив, а вода представља све елементе без разлике (*О васкрсењу*, III, 3; 291).

43 Види такође XLVI, 673, B–C.

крслог тела, које је раније оповргао, и да се њима сада служи како би доказао да постоји разлика у стању између једног и другог тела. Показује како васкрсло тело не може имати исти облик као земаљско тело, узимајући у обзир различите облике којима се оно заодевало: облик детета, одраслог човека и старца (XLVI, 533 В).⁴⁴ Да ли ће тело васкрснути са свим својим манама? (533 В. Види: XLIV, 255 В). Јасно је да „тело које је позвано да се креће по небеским висинама (*μετεωροπορεῖν*) са анђелима не може имати обележја овдашњег тела (XLVI, 532 С).⁴⁵ Штавише, неће више бити потребе за разликом у половима (XLVI, 534 А). Можемо дакле бити мирни: будући живот неће бити исти као садашњи живот (XLVI, 142 С).

Ова разлика у стањима једног истог тела осликава се већ у садашњем животу. Зар човек не задобија различите облике постајући узастопно ембрион, дете, адолесцент, човек, старац? (XLVI, 521 В) Елементи од којих је сачињено његово тело такође се мењају, тако да „данашњи човек није исти онај човек од јуче, што се тиче његове материјалне основе“⁴⁶ (521 В). Он је као жито које мења своје одело, бивајући узастопно трава, слама, клица (521 А). Тело у слави биће последње од свих ових преображаја. Ове слике, ако се узму дословно, противречне су онима које смо претходно навели. Изгледају као да припадају Оригену. И заиста, оне јесу Оригенове. Међутим, док су код Оригена оне илустровале разлику у природи, код Григорија оне осликавају само стања једног тела чији материјални идентитет остаје непроменљив. За Оригена, физичко тело и духовно тело јесу два различита тела. За Григорија, физичко и духовно тело јесу два стања једног те истог тела.⁴⁷

превод са француског:
Наташа Кнежевић

44 *О васкрсењу*, I, 9; 230.

45 *О васкрсењу*, I, 22; 246.

46 *О васкрсењу*, I, 22; 245.

47 Види Методије, *О васкрсењу*, III, 16; 413.

RESURRECTION OF THE BODY ACCORDING TO GREGORY OF NYSSA

Jean Daniélou

Summary: The author of the present article focuses on St. Gregory of Nyssa's view on resurrection of the body. St. Gregory tends to show that there is a very close connection between the soul and the body. He also stresses that, when the time comes, the soul and the body would recognize each other. For Origen, the physical body and the spiritual body are two different bodies, whereas according to St. Gregory, the physical and the spiritual body are merely two different states of one single body.

Keywords: St. Gregory of Nyssa, Origen, resurrection, body, soul, matter