

ХРИШЋАНСКА СОТИРИОЛОГИЈА И ХРИШЋАНСКИ ПЛАТЕНИЗАМ – ОРИГЕН, ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, И БИБЛИЈСКА И ФИЛОСОФСКА ОСНОВА УЧЕЊА О АПОКАТАСТАЗИ –¹

Иларија Ј. Е. Рамели*
Римокаатолички универзитет
Пресветиої срца Исусової,
Милано, Италија

Апстракт: Став Апостола Павла да ће Бог бити све у свему, као и друге делове из Старог и Новог Завета, Ориген и Григорије Ниски узели су као основу за своје есхатолошко учење о апокатастази и крајњем свеопштем спасењу. Истовремено, њихово учење ушмељено је на: 1) философским аргументима који су углавном узети из платонизма (на Григоријев сџис *De anima et resurrectione* снажно је ушшицао платонизам и њо форми и њо садржају, иакође и на Оригена, иако су обојица прво хришћани, па онда платоничари); и 2) на алеторијском тумачењу Светиої Писма, још једној шековини хеленистичке културе: Ориген је јако добро познавао стоичка и платонистичка алеторијска тумачења грчких мишова.

Кључне речи: алеторија, однос философије и хришћанства, учење о злу, очишћење душе, васкрсење, есхатологија.

Структура расправе коју ћу настојати да развијем је следећа: (1) Став Апостола Павла да ће Бог бити све у свему и друге делове Старог и Новог Завета Ориген и Григорије Ниски узимају као библијску основу за

* ilaria.ramelli@virgilio.it.

¹ Садржај овог рада првобитно је изнесен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност (Society of Biblical Literature), одржаном у Филадельфији од 19–22. новембра 2005, на одељењу *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Веома сам захвална учесницима који су својим питањима допринели унапређењу овог рада, нарочито Маргарет Мичел (Margaret Mitchell), и свима онима који су овај рад прочитали, често дајући вредне коментаре: Лавдеј Александер (Loveday Alexander), Франчески Калаби (Francesca Calabi), Дејвиду Констану (David Konstan), Џудит Ковач (Judith Kovacs), Џудит Перкинс (Judith Perkins), Роберту Радичу (Roberto Radice), Дајвиду Рунији (David Runia).

своје есхатолошко учење о апокатастази и крајњем свеопштем спасењу. (2) Ово библијско утемељење често наилази на алегоријски приступ тумачења текста, који је значајно наслеђе хеленистичке културе: Ориген је јако добро познавао стоичка и платонистичка алегоријска тумачења грчких митова, која су Филон и Климент Александријски примењивали на тумачење Библије. (3) Истовремено, њихово учење се заснива на философским аргументима који су махом платонистички, што је још и значајније наслеђе хеленистичке културе. На Григоријев спис *De anima et resurrectione* дубоко је утицао платонизам и по форми и по садржају, а такође и на Оригена, нарочито у његовом спису *De principiis*, иако су обојица прво хришћани па тек онда платоничари.

1. Библијске основе учења о апокатастази код Оригена и Григорија Ниског

Оригеново развијање учења о апокатастази, нарочито у спису *De principiis*, али и другде, увек је поткрепљено цитатима из Светог Писма, и његови аргументи утемељени су на Библији и структурирани су око ње, у једном унутрашњем логичком односу. Многе од његових аргумената и цитата усвојио је Григорије Ниски потврђујући их као исправне.²

Међу свим сведочанствима из Светог Писма, чини се да је 1 Кор. 15, 21–28 од суштинске важности за Оригена – као што ће касније бити и за Григорија – и, кад год расправља о апокатастази, често га цитира, целовито и делимично, нарочито у последњој тврдњи, да ће „Бог бити све у свему“.³ Ово је изузетно важно за Оригеново становиште, зато

² Види моју студију о апокатастази код Оригена и Григорија Ниског у мојој књизи *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milan 2007; о историји апокатастазе у мом раду *Apocatastasi*, који ускоро треба да изађе у Милану. Литература о овој теми, нарочито за Оригена, импресивно је богата. Упућујем на моју књигу за потпуну документацију; овде само помињем нпр. W. van Laak, *Allversohnung*, Sinzig 1990. за Оригена, и M. Ludlow, *Universal Salvation*, Oxford 2000, за Григорија; такође C. Lenz, „Apokatastasis“, у *Reallexicon fur Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950, 510–516; R. Parry – C. Partridge, eds. *Universal Salvation?*, Carlisle 2003, са мојом рецензијом у *Stylos* 14 (2005), 206–208, и неке недавне информације од L. F. Mateo–Seco у *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. Id. G. Maspero, Burgos 2006 (од кога се очекује да се појави обогашено енглеско издање): „Escatologia“, 357–378; „Purification ultraterrena“, 765–769; „Soteriologia“, 803–812; P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of history and Eschatology*, Leiden 2007.

³ О раном хришћанском тумачењу 1 Кор., укључујући овај јако битан део, види J. L. Kovacs, 1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators, Grand Rapids 2005, 233–260 (моја рецензија у *Archaeus* 10, 3 [2006], 166–167); види такође E. Schenkel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Vater bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tubingen 1971, *praes.* 81–110. о Оригену;

што је повезано са крајњим ишчезнућем зла, претпоставка која је у потпуности у сагласности са његовим метафизичким учењем о несущтаствености зла са онтолошке тачке гледишта.⁴ У 3,6,2–3 Ориген се позива на 1 Кор. 15, 28 и извучи неке закључке из тога: „Кад Бог постане ‘све у свему’, не можемо признати постојање зла, осим ако не постоји могућност проналаска Бога у злу. Када се за Бога каже да је „све у свему“ подразумева се да је он свеприсутан у сваком понаособ... у том смислу да све што ће духовна бића, ослобођена од прљавштине греха и очишћена од сваке тегобе зла, моћи да појме, схвате и да мисле, *све ово ће биџи Бої...*, и тако ће Бог бити све за ове умове..., зато што зло неће више постојати: за такве умове, Бог, у коме нема зла, је све... Када престане могућност сваког покрета ка злу, сâм онај који је исконски добар – Бог, ће постати све за твар која је поново задобила стање једномислија и чистоте... *и не само у малобројним или у мноџим, већ ће Бої у свима биџи*, када на крају више не буде смрти, нити смртног жалца, ни зла, несумњиво: тада ће Бог заиста бити *све у свему*.“ Овде, као што то чини и на другим местима, Ориген чак даје цитат у цитату: смртни жалац, а то је грех, подсећање је на 1 Кор. 15, 55–56.⁵

У истом одељку 1 Кор. 15, 15–28, Христова победа над његовим непријатељима изнова се помиње, нарочито у стиховима 24–27: ово је још један момент који Ориген сматра значајним за потврду његовог учења о свеопштој апокатастази. У стиху 25, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τὰς πόδας αὐτοῦ, стоји цитат Пс. 109, 1 (по преводу Седамдесеторице LXX) [110, 1 у Јевр. Библији] (цитиран наизменично и у Јевр.10, 13),⁶ *Sede ad dexteram teat...*, где је достојанство трона повезано са победом над непријатељима, коју остварује Господ за „Господа мојега“ (*dixit Dominus Domino teo...*); у стиху 27 и дати појам се понавља и појачава: πάντα γὰρ ὑπέταξεν

о Оригеновом тумачењу 1 Кор. 15 види J. Rius–Camps, „La Hipotesis origeniana sobre el fin ultimo“, у *Arche e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, eds. U. Bianchi–H. Crouzel, Milano 1981, 58–117; H. Crouzel, „Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere“, *Studia Missionalia* 33 (1984), 359–384; R. Roukema, „La resurrection des morts dans l’interpretation origenienne de 1 Corinthians 15“ у *La resurrection chez les Peres*, Strasbourg–Turnhout 2003, 161–177, *praes.* 166–169. о 1 Кор. 15, 24–28.

⁴ За ово централно учење код Оригена и Григорија види, са великом документацијом, философску студију у мом раду *Gregorio di Nissa*, синтеза се може наћи код А. А. Mosshammer, „Mal“, у *Diccionario de san Gregorio*, 583–591.

⁵ Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κεντρον; Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἀμαρτία.

⁶ Види мој рад „Hebrews 10:13: The Eventual Elimination of Evil and the Apokatastasis: Origen’s Interpretation“ (презентован најпре 2006. године, на међународној конференцији *Посланица Јеврејима и хришћанско бојословље [The Epistle to the Hebrews and Christian Theology]*, 18–22. 6. 2006. – St. Mary’s College, St. Andrews), *Augustinianum*, Volume 47 (2007), 85–93.

ὕπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ориген цитира Пс. 109, 1 и у *Princ.* 1.6.1 и у његовим Коментарима на Еванђеље по Јовану, 6,295–296: у поменутом одељку његових *Коментарара* он види у библијском исказу доказ за своје учење о коначној обнови све твари. Он тумачи речи псалма као оне које упућује Отац „Господу сваког од нас“ и потчињење свих његових непријатеља као остварено када ће „последњи непријатељ, смрт“, бити побеђена и све зло бити уништено, према фундаменталној метафизичкој теорији да зло нема биће. Свеопшта потчињеност Христу, укључујући и уништење смрти, такође је тема 1 Кор. 15, 26 (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργήσεται ὁ θάνατος) и њен контекст, значајан одељак који Ориген често цитира у одбрану своје теорије о апокатастази и свеопштем спасењу, и заједно са Пс. 109, 1, у одељку којим се бавимо у Оригеновим *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, које је препуно цитата из Библије, нарочито узетих од Ап. Павла: Отац је добар и Син је икона Његове доброте (Прем. Солом.7, 26; Мк. 10, 18). Бог, међутим, иако дарује постојање свету тако што га мири са собом у Христу (2 Кор. 5, 19), пошто је свет постао непријатељ Божији после првородног греха, постојање дарује постепено по свом промислу, не потчињавајући своје непријатеље под ноге своје одједном. Заправо, Отац каже Ономе који је Господ свакога од нас: „Седи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножије ногама твојим“ (Пс. 109, 1; Јевр. 10, 13), што ће се десити када Он буде уништио последњег непријатеља, смрт (1 Кор. 15, 26). Дакле, ако разумемо шта подразумева бити потчињен Христу, нарочито у светлу овог стиха: „А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити ономе који му све покори“ (1 Кор. 15, 28), тада ћемо разумети Јагње Божије, које узима на себе грех света, на начин који је достојан доброте Бога Творца.

Темељ овакве егзегезе се састоји у идентификацији потчињења свега Христу, о чему говори Ап. Павле у 1 Кор. 15, 5–28, са спасењем свега, као што Ориген говори у *Princ.* 1.6.1: *Quae ergo est subiectio, qua Christo omnia debent esse subiecta? Ego arbitror quia haec ipsa qua nos quoque optamus ei esse subiecti, qua subiecti ei sunt apostoli et omnes sancti qui secuti sunt Christum. Subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo et indicat subiectionum*, тема о којој ће говорити Св. Григорије у свом делу *In illud: Tunc et ipse Filius*, савршено се надовезујући на Оригена, цитирајући исте одељке и тумачећи на истоветан начин, као што ћемо видети касније. Доследно присуство истог тумачења и учења у *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, написано много година после *De principiis*, потврђује да је Ориген наставио упорно да верује у свеобухватну универзалност апокатастазе и крајњег спасења, које је он видео као сагласно са учењем о слободној

вољи,⁷ и за које је мислио да је потпуно утемељено у Светом Писму, и у Старом и у Новом Завету, на које је гледао као на једно Свето Писмо које чини једно те исто тело.⁸

Исти делови из Павлових посланица узети као темељ, и исто тумачење свеопште потчињености као спасења, налазе се у *Princ.* 3.5.6: „Јединородни Син Божији, Логос и Мудрост Очева, мора владати док не положи непријатеље под ноге своје и не уништи последњег непријатеља, смрт, *обухваћајући у себи*, на крају света, *све оне које је пошчинио Оцу и који су досијели у спасење захваљујући њему...* Ово је суштина онога што апостол Павле говори о њему: ‘А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити ономе који му је све потчинио, да буде Бог све у свему’.“ Са још неколико других цитата, највише наглашаван је 1 Кор. 15, 28, и заправо је то један од најважнијих одељака, које и сам Ориген најчешће цитира,⁹ у одбрану своје теорије о свеопштем спасењу,¹⁰ које се подразумева у свеопштој потчињености: Ориген наставља даље (*ibid.* § 7): „Као што потчињеност Сина Богу Оцу подразумева савршено васпостављање творевине (тј. свеопшту апокатастазу), тако и потчињеност његових непријатеља Сину подразумева спасење потчињених као и поновно укључење изгубљених.“ Ориген наставља своје тумачење Павловог одељка у § 8, где објашњава да ће се „ова потчињеност одиграти на одређене начине и у одређеним временима тачно према одређеним правилима: цео свет ће бити потчињен Богу Оцу, не као последица насиља, као ни због нужности коју прати потчињеност, већ захваљујући речима, разуму, учењу, стремљењу ка најбољем, добрим нормама, и такође претњама, када су заслужене и прикладне итд... Промисао делује у корист свих, чувајући слободну вољу свих разумних створења.“¹¹ Ориген је веома посвећен проблему

⁷ Види мој текст „La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all’universale restaurazione escatologica“, у *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Roma, Augustinianum*, 5–7. V 2005, Roma 2006, 661–688.

⁸ Материјал у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition. Continuity and Innovation“ (рад је изнесен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност, одржаном у Сан Антониу 2004. године [*Annual Meeting of the SBL, San Antonio, TX, November 20–23 2004*]), *Invigilata Lucernis* 28 (2006), 195–226.

⁹ Места где се појављује 1 Кор. 15, 28 код Оригена наведени су у *Biblia Patristica*, III, Paris 1980, 404 (за 15, 27–28) и 405 (за 15, 28). Спис у ком се овај одељак најчешће појављује је *De principiis*: 1,6,1 и 2,3,7 за 1 Кор. 15, 27–28 и 1,7,5; 2,3,5; 3,5,6; 3,5,7; 3,5,7+; 3,6,1; 3,6,2; 3,6,3; 3,6,6; 3,6,8; 3,6,9 и још шест других места 1 Кор. 15, 28. Осам пута се појављује у *Comm. In Rom.*, шест у *Comm. in. Io.* И других десет појављивања су разбацани по разним другим делима.

¹⁰ Види одељак о Оригену у мом раду *Apocatastasi*.

¹¹ Види *Princ.* 3,5,8: „На који начин Божија Промисао делује за сваког поједи-

слободне воље, и, као што ће то и Григорије учинити, објашњава како свеопшта потчињеност о којој говори Ап. Павле неће бити робовање, већ спасење захваљујући слободној послушности свих према Богу, која ће се десити пре или касније. Тумачење коначног потчињења свега Христу као спасења Ориген је на другим местима такође поменуо, користећи потпуно исту терминологију.¹² Ово потчињење које значи спасење је свеопште, што потврђују бројни други одељци код Оригена, који су увек засновани на Ап. Павлу, нарочито *Princ.* 2.3.3 где се позива на 1 Кор. 15, 15–28: „Наше стање ће бити бестелесно једног дана, и ако ово признамо, пошто ће сви бити потчињени Христу, нужно ће се ово стање тицати свих оних, на које се односи потчињеност Христу. И сви они који су потчињени Христу на крају ће такође бити потчињени и Оцу, коме ће Христос предати своје Царство.“ Ако спасење разумних бића мора да буде свеопште, такође оно мора укључити и све пале анђеле: да би поткрепио и ојачао ово тврђење Ориген се позива на Фил. 2, 10–11, одељак на који ће се такође Григорије позивати касније за исти аргумент, и који потврђује коначну послушност свих бића Христу, укључујући и оне који су у подземљу, и пошто ово потчињење подразумева спасење, следи да ће сва бића, анђели, људи, и демони бити спасени. Ориген, заправо, говори у *Princ.* 4.6.2: „Мислим на сва она бића, која су клечећи у име Исусово, дала знак свога потчињења, небеска, земаљска, и паклена бића. Ове три ознаке указују на скуп свих постојећих бића, тј. свих оних који имају исто порекло, али, другачије вођени својим нагонима, су распоређени у различите редове према својим заслугама, пошто у свима њима Добро није било присутно онтолошки као што је присутно у Богу.“ Јер, према Оригену, стање свакога је одређено његовом сопственом одговорношћу. Прво-

начно, чувајући слободну вољу сваког разумног бића... зашто и у којим приликама се све ово дешава, једино Бог зна, и Његов Јединородни Син, захваљујући коме је све створено и обновљено [Јн.1, 3], и Дух Свети, кроз кога је све освећено, Који исходи од Оца, у Коме је слава итд.“ Види такође, нпр. *Princ.* 3,3,5 о Промислу и слободној вољи, учењу и убеђивању разликовању времена и начина спасења свих, укључујући и демоне, у апокатастази; *ibid.* 2,1,2; *Hom. In Lev.* 9,8, где Ориген потврђује да Промисао води рачуна о сваком бићу, укључујући и она најмања; он је *minutissima et subtilissima*. Види *De Prov.* 2,9,8; 3,1,15.17, где се за Промисао каже да је ποικίλη.

¹² Нпр. *Comm. In Matth.* 8: „На који начин Отац ставља непријатеље Спаситеља као подножје ногама Његовим, треба да схватимо на начин достојан Бога, према Његовој Доброти. Зато што не треба да верујемо да Бог поставља непријатеље Христове за подножје ногама Његовим на исти начин као што земаљски цареве потчињавају своје непријатеље, који убијају своје непријатеље. Насупрот томе, Бог поставља Христове непријатеље као подножје ногама Његовим не ради њиховој уништења, већ ради њиховој спасања... за све њих, потчињење подразумева спасање потчињених“. Види *Comm. in Io.* 6.57(37); *Hom. in Ps.* 36,2,1; *in Lev.* 7,2; *Princ.* 3,5,6–8.

битно, су сви νόες створени апсолутно идентично, онда су се разделили на анђеле, људе и демоне свако по свом слободном избору, „према покретима њихових умова и воља“.¹³

У *Princ.* 1.6 Ориген, инсистирајући на концепту *reditus* који чини се да потиче од неоплатонистичке идеје ἐπιστροφή ка јединству, после μονή и πρόοδος према мноштву,¹⁴ али такође цитирајући Ис. 65, 17 и Ап. Павла, описује „дуге будуће векове у којима ће распршивање и раздвајање једног истог Принципа¹⁵ постати део једне те исте сличности... Постојаће ‘ново небо и нова земља’... за оне који теже том врхунцу благодати, за који се каже да ће [када се он оствари] и непријатељи бити потчињени, и Бог ће бити ‘све у свему’“, са још даљим подсећањем на 1 Кор. 15, 25–28. У *Princ.* 2.3.7, такође, овај исказ Ап. Павла говори о савршенству апокатастазе. Цитат 1 Кор. 15, 28, заједно са другим позивањима на Псалме и Еванђеља, закључује још један одељак из *Princ.* 2.3.5 где Ориген каже да ће се апокатастаза догодити на крају свих αἰῶνες, када ће се све вратити у апсолутно јединство и Бог ће бити све у свему.¹⁶ Такође исти цитат означава прелазак од иконе до

¹³ Детаљна расправа налази се у мом раду „La coerenza della soteriologia origeniana“ и у тексту „La colpa antecedente come ermeneutica del male in sede storico-religiosa e nei testi biblici“ [рад који је отворио Конгрес Италијанског библијског друштва 2005. г.], *Settimana Biblica, Ciampino, Il Carmelo*, 5–7. IX 2005, ed. I. Cardellini, *Ricerche Storico-Bibliche* 19 (2007), 11–64.

¹⁴ Материјал у мом чланку „Uno Molti“, у *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, XII, Milan 2006, 11911–11912.

¹⁵ Ова идеја о једности очигледно је платонски, а нарочито неоплатонски идеал, који је Ориген такође пренео Григорију Ниском: види G. Maturi, „Reductio ad unum: l'escatologia di Gregorio di Nissa sullo sfondo della metafisica plotiniana“, *Adamantius* 10 (2004), 167–193.

¹⁶ „Али ако постоји нешто изнад αἰῶνες (тако да αἰῶνες може да се нађе у створењима, истинито је, али такође у другим стварима, која су супериорнија у односу на видљива створења, што ће бити случај у ἀποκατάστασις, када све дође до савршеног краја), највероватније се треба схватити да ће стање у ком ће се десити ἀποκατάστασις свега бити нешто изнад αἰῶν“. Мислим тако због ауторитета Светог Писма, које каже: „У αἰῶν и још даље“ [Мих.4, 5: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἐπέκεινα]. Чињеница да се каже „даље“ нам дозвољава да схватимо да значи више од једног αἰῶν. И молим вас, размислите да ли речи Спаситеља: „Хоћу да и они које си ми дао буду са мном гдје сам ја“, и „Као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ [Јн.17, 24.21], може указивати на нешто супериорније од αἰῶν и αἰῶνες, и можда чак супериорније од αἰῶνες τῶν αἰῶνων, тј. када неће више све бити у αἰῶν-у, већ ће „Бог бити све у свему“. О апокатастази као супериорнијој од αἰῶνες и αἰῶν види такође *Princ.* 2,3,1. Овде αἰῶνες очито значи „векови“, а не „вечност“: за комплетан преглед αἰῶν и αἰῶνες код Оригена, Григорија Ниског, и класичне и отачке књижевности, и философског развоја ова два концепта код јелинских и хришћанских аутора, види I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity*, Piscataway NJ, 2007. За „етичко“ схватање αἰῶνες код Оригена, схваћене као периоде кроз које ће разумна

подобја а онда од подобја до јединства кроз напредовање εἰκόν (на почетку и у овом животу) => ὁμοίωσις (захваљујући моралном усавршавању у овом или у будућем животу) => εἷν (потпуно јединство у крајњој апокатастази где ће Бог бити све у свему)¹⁷ у *Princ.* 3.6.1, где је цитат Ап. Павла састављен заједно са неким цитатима Ап. Јована, о подобји и јединству са Богом.¹⁸ Идеја подобја и јединства у апокатастази, после свих αἰῶνες сједињена је са цитатом из 1 Кор. 15, 25 и 28 такође у *Princ.* 1, на крају.¹⁹ И цео одељак 1 Кор. 15, 24–28 се односи на *Princ.* 3,6,9 као подршка становишту о свеопштој поуци, која се тиче анђела а онда и Христа, и крајњег спасења.²⁰ 1 Кор 15, 28 такође запечаћује свеопште савршенство крајње апокатастазе у *Princ.*: „Моћи ћемо да живимо без тела када се све потчини Христу, и у Христу, Богу Оцу, и ‘Бог ће бити све у свему’.“

Још једна повезаност, у којој оно што се односи на одељке из Ап. Павла 1 Кор. 15, 22–28 потврђује логичке аргументе, представља ону из реда свеопште васпоставе, која зависи од врлина сваког понаособ, што је јасно из *Princ.* 1,7,5 где се цитира 1 Кор. 15, 24–28,²¹ и у *Princ.*

бића изабрати добро или зло и добити награду или савет. Док сви слободном вољом не изаберу Добро и αἰῶνες ће се завршити у αἰδιότης апокатастазе, види P. Tzmalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden – Boston, 2006, 272–373, са мојим освртом у *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 99 (2007).

¹⁷ За ове етапе види моју философску студију у *Grigorio di Nissa*.

¹⁸ „Овакво схватање је најјасније и најједноставније изразио ап. Јован, у овим терминима: „Љубљени, сада смо дјеца Божија, и још се не откри шта ћемо бити“, а он сигурно упућује на Спаситеља, „бићемо слични Њему“ [1 Јн. 3, 2], где дефинитивно указује на крај свега... и изражава наду да ћемо бити слични Богу, што ће бити могуће због савршености врлина“. Ориген коначно цитира Исусове речи из Јн. 17, 24 и 21: „Оче, хоћу да и они буду са мном гдје сам ја“, и „као ти, Оче, што си у мени и ја у теби“. Овде, као што примећује Ориген, „чини се да и подобје, да тако кажемо, усавршује себе, и да постоји пут од *подобја ка јединству* неизоставно због тога што ће на крају *‘Бој бићи све у свему’* [1 Кор. 15, 28]... сва творевина ће бити ослобођена од ропства пропадљивости када буде добила славу Сина Божијег, и када *‘Бој буде све у свему’*.“

¹⁹ „...дуги будући αἰῶνες у којима ће распршеност и деоба једног и истог Принципа бити *реинтегрисана у један и исти крај и подобје*... за оне који теже том крају за који се каже – ‘да ће му се и непријатељи потчинити’ и ‘Бог ће бити све у свему’ [1 Кор. 15, 25, 28].“

²⁰ „После савета које ће дати блажене моћи, Он сам ће их научити да оне могу да га разумеју као Мудрост, и он ће владати над њима док их не потчини Оцу...; када буду способни да приме Бога, за њих ће Бог постати све у свему.“

²¹ „На крају света... неке душе, због своје инертности, кретаће се спорије, друге ће уместо тога, летети хитро због свог полета. Пошто сви имају слободну вољу и могу слободно задобити врлине и пороке, неке ће се наћи у много горем стању него што су сада, док ће друге задобити боље стање, зато што ће различита кретања и склоности у оба смера донети различита стања... Када, после тога, Христос *преда своју владавину Оцу* [1 Кор. 15, 24], онда ће и ова жива бића такође, која су већ постала део Христове

3,6,6, где се цитира 1 Кор. 15, 26–28 опет показујући, мотив коначног јединства: „Свако биће ће бити васпостављено на тај начин да буде једно те исто са другим бићима и Богом (Јн. 17, 21), и „Бог ће бити све у свему“ (1 Кор. 15, 28); наравно, ово се неће десити у једном тренутку, већ полако и постепено, у бесконачним αἰῶνες, зато што ће се испра-вљање и очишћење десити поступно и понаособ... Тако, кроз безбројне чинове сачињене од оних који напредују, и пошто су били непријатељи мире се са Богом, стижемо до последњег непријатеља, смрти, тако да је могуће да ће се и она уништити и да ниједан непријатељ не остане (1 Кор, 15, 26). Идеју да ће нека бића брзо напредовати док ће друга напредовати веома споро, што производи велики број разноликих слу-чајева, Ориген такође излаже у *Princ.* 3,1,17 и 3,5,8, где наглашава да потчињеност, тј. спасење свако разумно биће мора да жели слободно, а не да се оно намеће свима само по себи: тако ће се времена и начини разликовати према врлини и духовном стању сваког бића.

Питање поретка крајње васпоставе такође налазимо и у *Коментаријима на Еванђеље по Јовану* 32, 26–39, позивајући се на 1 Кор. 15, 22 и друге цитате из Светог Писма. Ориген почиње са стихом Јн. 13, 3, према којем је „Отац предао све у руке Исусове“, који Ориген тумачи у најјачем значењу, који је паралелан са другим библијским стиховима, као што је Пс. 109, 1, из којег Ориген извлачи закључак да је Отац чак и непријатеље предао Христу. Други одељак из Светог Писма који Ориген тумачи да би подржао своје ставове, у поглављима 26–27, је 1 Кор. 15, 22: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети.“ Ориген овај одељак чита супротстављајући се гностицима. Он потврђује надокнаду врлина за свако посебно, цитирајући следећи одељак: „свако по реду“.²² Мало касније, понавља да ће се обнова десити у различитим временима, што зависи од заслуга сваког понаособ, и у овом смислу он тумачи Јн. 13, 36 где Исус говори Петру да га овај не може пратити у том тренутку, али да ће га пратити касније. Свеједно, на крају ће свако биће бити обновљено и сваки непријатељ уништен, чак и смрт (37–39).

владавине, бити предана Оцу заједно са осталима... Тако, када Бог буде био све у свему [1 Кор. 15, 28], пошто су и они део свих, *Бој ће бити и у њима као у свему.*“

²² Ориген, као и Григорије касније, наставља са езегезом опширног Павловог одломка, тврдећи да ће Христос предати Царство свом Оцу после уништења сваке непријатељске анђелске силе. Све до последњег непријатеља, смрти (поглавља 30–31), темељећи своје тврдње на 1 Кор. 15, 24–26: „Предаће Царство Богу Оцу, уништивши сваку силу... јер тврдно је да он влада док не потчини све непријатеље своје подножју ногама својим. Последњи непријатељ који треба да се уништи је смрт“, одломак се завршава са *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι*. У поглављима 32–34 Ориген инсистира на потчињењу Логосу чак ако то подразумева и смрт.

Још један битан цитат из Светог Писма који Ориген повезује са философском аргументацијом, а за њим и Григорије, је 1 Кор. 15, 42–44, а тиче се карактера васкрслог тела,²³ које Павле назива σῶμα πνευματικόν. Ориген помиње ово у *Princ.* 3,6,6: „Апостол јасно каже да васкрсли из мртвих неће добити друго тело, већ ће добити исто тело које су имали у овом животу, чак и боље од тога. Јер он објављује: ‘сеје се тело душевно, духовно тело ће васкрснути; сеје се у пропадљивости, устаће у непропадљивости; сеје се у слабости, васкрснуће у моћи; сеје се у срамоти, васкрснуће у слави’.”²⁴

Ово су заиста само неки малобројни примери – нарочито, они које је подробије преузео Григорије Ниски касније – од многих које смо могли да дамо, али мислим да их је довољно да пруже увид у метод који је користио Ориген у својим аргументима да би потврдио идеју апокатастазе, и о значају Светог Писма за њих, пре свега Павловог сведочења.²⁵ Григорије у свом *De Anima et resurrectione* (О души и

²³ За проблематику телесног и духовног тела код васкрслих из мртвих по Оригену види мој рад *Apokatastasi* и моју философску студију у мом делу *Gregorio di Nissa*; такође, види чланак „Threats, Punishment, and Hope: Jeremiah Interpreted by Origen to Support the Doctrine of Apokatastasis“ (рад представљен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност одржаном у Вашингтону 2006. године [*Annual Meeting of the SBL*, Washington, 18–21 November 2006]) [још увек необјављен].

²⁴ Такође у предговору, § 5, Ориген цитира 1 Кор. 15, 42.

²⁵ Ап. Павле је сам, у одређеној мери, био хеленизован, иако срж хришћанства, Исусов спасењски крст и васкрсење, подједнако је „Јудејцима саблазан а Јелинима лудост“, као што сам ап. Павле говори у 1 Кор. 1, 23, према NRV5; Gr: ἡμεῖς δὲ κηρούσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν. Vulg.: *nos autem praedicamus Christum crucifixum, iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*. Види исцрпну литературу у мом чланку „Philosophen und Prediger, pagane und christliche weise Manner. Der Apostel Paulus“ у E. Amato, B. Borg, R. Burri, S. Fornaro, I. Ramelli, J. Schamp, *Dio von Prusa: Der Philosoph und sein Bild, Gottingen 2007*, поглавље 4. Сам Нови Завет, иако сигурно има дубоке јеврејске корене, настао је такође у потпуно хеленизованом свету и врло брзо је постао познат и почео да се чита у хеленистичком културном окружењу: нпр. види А. J. Malherbe, „Graeco-Roman Religion and Philosophy and the NT“ у *The NT and its Modern Interpreters*, eds. E. J. Epp, G. McRae, Atlanta 1989, 3–26; C. Thiede, *Ein Fisch fur den Romischen Kaiser*, München, 1998; Id. U. Victor, U. Stingelin, *Antike Kultur und Neues Testament*, Basel 2003; T. H. Olbricht, „Preface“ у *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of A. J. Malherbe*, eds. J. T. Fitzgerald, Id. L. M. White, Leiden – Boston 2003, 1–12, и цео том, са мојом рецензијом чланка: „La ricerca attuale sui rapporti tra il primo Cristianesimo e la cultura classica“, *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 17 (2006), 223–238. За познавање НЗ међу образованим паганима види нпр. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I–II, Bologna 1998; моја књига *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001; Ead., „The Ancient Novels and the NT: Possibile Contacts“, *Ancient Narrative* 5 (2005), 41–68; Ead., „Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d. C.“ у *Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento*, eds. E. Dal Covolo, R. Fusco, Città del Vaticano 2005, 146–169; Ead., „Un qu-

Васкрсењу),²⁶ философском делу највише философски оријентисаног Кападокијца,²⁷ уједно и једном од главних његових дела у којем расправља о питању апокатастазе,²⁸ заједно са *In Illud: Tunc et Ipse Filius* и

indicennio di studi sulla prima diffusione dell'Annuncio cristiano e la sua prima ricezione in ambito pagano", у Е. Innocenti, I. Ramelli, *Gesu a Roma. Commento al testo lucano degli Atti degli Apostoli*, Roma 2006, 277–518.

²⁶ PG 46,12–160. Ново издање, превод и коментар са критичком студијом и библиографијом о Григоријевом *De anima* у мом делу *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. Сви преводи *De anima* (као они у *In illud: Tunc et Ipse Filius*) овде цитирани су моји и цитирани су на основу мог издања, са текстуално критичким забелешкама (за неке критеријуме на основу којих се темељи види мој рад „Il contributo della versione copta all'edizione del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa“, *Exemplaria Classica* n. s. 10 [2006], 191–243).

²⁷ Преглед расправе о односу између философије и хришћанства код Григорија пружа нам нпр. А. Le Boulluc, „Corporeité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse“, *Augustinianum* 35 (1995), 307–326; Е. Peroli, „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul“, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 117–139: потпуни преглед и расправу пружа моја философска студија у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. Е. г. J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1953. и М. Pellegrino, „Il Platonismo di san Gregorio Niseno nel dialogo intorno all'anima e alla resurrezione“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 30 (1938), 437–474, сматрају Григорија фундаменталним и доследним хришћанским мислиоцем који је ускладио платонизам и хришћанство; J. Rist, „Christianisme et antiplatonisme: un bilan“, у *Hellenisme et Christianisme*, eds. М. Narcy, É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, 153–170. тврди да су он и други оци платоничари свесно прихватили философска начела и искористили их да би хришћанској вери дали философско утемељење, да би показали своје сопствено схватање и критиковали противнике; P. Chuvin, „Christianisation et résistance dans les cultes traditionnels“, *ibid.* 15–34. такође подржава дубоко и плодно помирење између хришћанства и класичне философије. Други научници, међутим, наглашавају контрадикције код Григорија као платоничара, као Н. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1971, који сматра Григорија више философом него религиозним човеком, на шта га је наговорила Макрина да постане; Ch. Apostoloroulos, *Phaedo Christianus*, Frankfurt a. M. 1986, сматра га неоплатоничарем у чијем мишљењу су хришћански елементи пренаглашени случајно и прихваћени због политичког опортунитета, са „свесном маском“, „bewußte Tarnung“, *ibid.* 109: али види rev. by J. C. M. van Winden, *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 191–197; J. Daniélou, M. Altenburger, U. Schramm, Hrsg., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, и друге студије, поменуте у мом: *Gregorio di Nissa*.

²⁸ За комплетан материјал о апокатастази код Григорија види J. Daniélou, *L'apocatastase chez Saint Gregoire de Nysse*, *Rech. Science Religieuse* 30, 3 (Juillet 1940); Id., *L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden 1970, 221–226; C. N. Tsirpanlis, „The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa“, у *Studia Patristica*, XVII, 3 (1982), 1131–1144; Н. М. Meissner, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt a. M. 1991, 82; 356–361; М. Ludlow, *Universal Salvation*, нарочито поглавља. 1–3; С. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 580; 608–609; 734; G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino 2004, 6; my *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*; Ead., „Note sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di

неким додатним одељцима других дела, цитира неколико стихова из Библије, и преваходно Ап. Павла, да би подржао овакав став. Ако изузmemo део из Еванђеља по Луки и причу о Лазару, на који ћемо да се вратимо касније, можемо да се сетимо многих делова из разговора са Макрином, Григоријевом сестром и главним ликом у овом дијалогу, где је други лик сам Григорије, који јој често намерно противречи да би направио дијалектичко устројство.

Кључни цитат, у 72В и поново у 136А, је Фил. 2, 9–10,²⁹ који говори о крајњем потчињавању свих на небесима, на земљи, и под земљом пред Христом, цитат који налазимо у свим периодима Григоријевог стваралаштва. У 72В Григорије види алузију на коначно спасење свих разумних бића, анђела, људи, и – као што је и Ориген говорио – чак и демона, који ће се, „после дугих кружења векова, када зло буде нестало и када неће остати ништа сем Добра“, вратити Богу и потчинити се Христу.³⁰ За Григорија, као и за Оригена, најбитнија идеја је да ће сва потчињеност свих разумних бића бити подударна са њиховим спасењем, што је такође кључна идеја Григоријевог дела *In Illud: Tunc et ipse Filius*, као што ћемо и видети.

Још једна група цитата из Новог Завета који се тичу апокатастазе у *De anima* повезан је са идејом очишћења кроз патњу, и у овом животу и у будућем. У 97В–100С Макрина показује да први и најважнији узрок очишћења није кажњавање, већ Божија спасавајућа воља, која

Nissa“, *Archaeus* 10 (2006), 105–145; R. Simini, „La speranza cristiana nel dialogo *De anima et resurrectione*“, *Nicolaus* 33 (2006), 61–73.

²⁹ За тумачење овог одељка код Григорија види Daniélou, *L'etre et le temps*, 69–73.

³⁰ 72В: „Пошто су *џри сџања разумне џрироге* – прво, које је од почетка даровано бестелесним животом и које називамо ‘анђелским’; друго, сједињено с телом, које називамо ‘човеком’, и треће, ослобођено од тела захваљујући смрти –, мислим да је божански Апостол... намеравао да укаже да је свеопшти склад свих разумних природа да једног дана буду у Добру, називајући ‘небеским’ оно што је анђелско и бестелесно и ‘земаљским’ оно што је спојено са телом, а указујући на ‘подземље’ као на оно што је одвојено од тела, или, ако међу разумним природама можемо да видимо, поред помнутих, још неку природу, коју ако неко жели да назове ‘демонима’ или ‘духовима’, или било како другачије, не бисмо имали ништа против... природа која је слободном вољом отпала од најбољег, и одрекавши се Лепоте и Доброте, и уместо ових примила у себе мисли које су супротне од њих: ову је природу, према некима, Апостол укључио у она бића подземља, хотећи да каже, када једног дана, *после дугог кружења векова, зло ишчезне, неће остати ништа сем Добра, и чак ће она бића џризнаџи у слози и џријаџељсџиву, Хрисџово Госџодсџиво*“; 136А: „Апостол, изражавајући склад целог универзума са Добром, хоће, прилично транспарентно, да каже: ‘Сваки човек ће се потчинити њему, од небеских и земаљских бића као и оних у подземљу, и свака уста ће исповедити да је Христос Господ, у славу Бога Оца’, кроз ‘престо’ који означава анђелски и небески род, и кроз остатак разумних бића после анђела, нпр. нас, који ћемо *сви биџи укључени у једну џе исџу велику Свечаносџи* коју ће карактерисати једномислије.“

привлачи душу Њему са циљем међусобне заједнице: ако је душа чиста, узноси се без препрека; у супротном, прво мора да буде очишћена од отпада зла, у ком случају постоји патња, само као обична споредна чињеница.³¹ У 100–105А, Макрина указује на меру и циљ процеса почишћења: потпуно истребљење зла и греха (ὁ παντελής ἀφανισμὸς τῆς κακίας), и користи параболу из Еванђеља о недостојном слуги у Мт. 18, 23–25 и Лк. 7, 41 да би показала да је очишћење неопходно и мора да буде одговарајуће нечистоти и злу које је свако понаособ сакупио, како би свака душа задобила врлину, што се поклапа са циљем очишћења и изједначавањем са Богом. Такав ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον је познати платонистички идеал (*Theaet.* 176А) који је ушао у хришћанску мисао захваљујући Клименту Александријском и Оригену, а касније га је наставио и Григорије³² и сјединио са библијским ὁμοίωσις у комбинацији са εἰκὼν у Пост. 1, 26, пресудна концепција у отачкој мисли изнад свих код нашег кападокијског оца.³³

Макриново испитивање и расправу потврђује тумачење неколико светописамских одељака, и првенствено тумачење основне тврдње Ап. Павла, коју је већ користио Ориген много пута да би одбранио апокастазу: 1 Кор 15, 28, о Божијем есхатолошком присуству као „свега у свему“, πάντα ἐν πᾶσι. Управо ово наводи Макрину на закључак да је коначни σκοπὸς очишћења потпуно и дефинитивно уништење зла, једном за свагда, на крају, пошто зло нема позитивно онтолошко постојање, што је платонистичко учење које је веома битно већ код Оригена. Наведимо најзначајније одељке:

³¹ 100 С: „Тако – као што сам рекао – чини се, да не доноси Божији суд, као свој главни циљ, казну онима који су згрешили, већ, што се њега тиче, као што је твоја расправа потврдила, Бог искључиво чини добро, раздвајајући га од зла, и узводећи личности к себи, зарад њиховог учешћа у блаженству, док насилно одвајање онога што је било сједињено и спојено показује се да је болно за онога који је узведен.“

³² Види такође Григоријев *De vita Moysis*, 2, 251–252.318, и његову прву омилију на *Песму над њесмама*: „свако понаособ мора себе учинити сличним Богу“, „постати сличан њему који је истинита лепота и доброта“, итд. Овај принцип је био широко распрострањен за време Римског царства. Плотин, нарочито, га користи у 6,9,9, где философ у свом узлажењу Богу постаје исто што и Бог? (платоничарско и неоплатоничарско θέωσις). За Оригена, види нпр. *Princ.* 3,6,1; концепт је пренео његов ученик Григорије Чудотворац управо у његовом похвалном говору своме учитељу, 12,148: „Држим да крај и циљ и остварење истинитог постојања свакога није ништа друго до да себе учини сличним Богу кроз очишћење, да му се приближи и да остане у њему“ (о овом спису види, са интересантним тумачењем, М. Rizzi, *Gregorio il Taumaturgo (?)*, *Encomio di Origene*, Milano 2002, и J. W. Trigg, „God's Marvelous Oikonomia“, у *Journal of Early Christian Studies* 9 [2001], 27–52).

³³ За ὁμοίωσις θεῶν и εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις код Григорија види мој философски рад у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*.

Зло нужно мора бити уништено, апсолутно и у сваком смислу, једном и за увек, из свега што постоји, и, пошто зло у ствари не постоји..., неће ни морати да постоји, уопште. Јер, уколико зло не постоји по својој природи ван воље, када се деси да свачија воља буде у Богу, зло ће бити сведено на поштоуно ишчезнуће, јер неће бити више пријемника за њега... Божији праведни суд је примењен на све, и продужава време искупљења дуга према његовој тежини, не негирајући чак ни најмање дугове [види Мт. 18, 23–25; Лк. 7, 41]... кроз нужну патњу, он гаси дуг који се сакупио учествујући у несрећним и болним стварима... и тако [грешник], након што се отараси свега што је њему самом страно, и скинувши срамоту која произилази из дугова, може доспети у *стање слободе и поверења*.³⁴ Кад смо код тога, слобода је сакупљање онога што нема господара и има апсолутну моћ, и у почетку нам је Бог дао слободу, али онда ју је покрила и сакрила срамота дугова. То има за последицу да ће се свако ко је слободан прилагодити ономе што је њему слично; али врлина нема господаре: према томе, испоставиће се да свако ко је слободан има и врлину. Кад смо код тога, Божија природа је извор сваке врлине; тако, у њој ће бити оних који су задобили слободу од зла, тако да, као што Апостол говори, „Бог буде све у свему“ (1 Кор. 15, 28). Ова тврдња чини ми се да обезбеђује потврду идеји која је малопре изречена, зато што потврђује да ће „Бој бити све и у свему“ [1 Кор. 15, 28]. Божија природа ће нама постати све и заузеће место свега, дарујући себе на начин који ће одговарати потребама тог живота. А из божанског Откривења јасно је да Бог, за оне који то заслужују, јесте место, дом, одећа, храна, пиће, светлост, богатство, царство, и све што је могуће замислити и изразити међу тим стварима које доприносе добром животу за нас. Па, *онај који је све иакође је у свима*. И у овоме ми се чини да Свето Писмо проповеда о потпуном уништењу зла (κακία). Јер, ако ће у свим бићима бити присутан Бог, јасно је да у њима неће бити зла (*An. et. res.* 101–104).

У шестом и последњем делу дијалога (129А–160С),³⁵ који је врхунац читавог дела и усредсређен је на васкрсење и свеопште обновљење, Макрина разрешава неколико питања која се тичу будућег живота, помоћу Светог Писма, и Старог и Новог Завета, нарочито Еванђеља и

³⁴ Иако није прецизан цитат из Светог Писма, ово су оба концепта Ап. Павла: за ἐλευθερία види нарочито Рим. 8, 21; Гал. 5, 1.13; такође 1 Кор. 10, 29; 2 Кор. 3, 17; за παρρησία види пре свега Еф. 3, 12; 6, 19; Сол. 2, 15; такође 2 Кор. 3, 12; 7, 4; Фил. 1, 20; 1 Тим. 3, 13.

³⁵ По подели коју предлаже Meissner, *Rhetorik und Theologie*, 343–370.

Ап. Павла: Пс. 103, 20–30 (129С–132А);³⁶ Пс. 117, 27, са тумачењем празника Сукота (гр. σκηναί, „шатори“, „сенице“; 132А–136А); Јез. 37, 1–14, са славном визијом сувих костију које су обмотане месом и које Бог оживљује, у 136АБ; Павловој 1 Кор. 15, 52 и 1 Сол. 4, 16 у 136 С;³⁷ коначно, Еванђеља (136С–137А), чија μαρτυρία је представљена као кулминирајућа тачка *klimax*-а. Заправо, Исус, који је и Логос, потврђује васкрсење не само речима (λόγῳ), већ такође и непосредно реализујући га (ἐνεργεῖ).³⁸ Неки одељци нуде алегоријску егзегезу и с њима ћемо се позабавити касније. Други кључни цитати које Макрина користи од Ап. Павла да би поткрепила своје аргументе могу се наћи у 1 Кор. 15, 35–52, са описом васкрслог тела као славног и духовног тела, у комбинацији поређења са земљаним телом: она користи овај одељак да покаже да ће свако добити своје сопствено тело, али са карактеристикама другачијим од оних које су биле у земљаном телу, са „величанственијим изгледом“. (153С). Макрина развија опис духовног тела Ап. Павла и заснива своје разматрање на њему,³⁹ тачно како је и Ориген урадио у *Princ.* 3,6,6 ослањајући се на исти Павлов стих за исти аргумент. Прослављено тело неће у 1 Кор. 15, 52, обучено у непропадљивост, као што Макрина каже експлицитно цитирајући Павла у 155D и 157А, узроковати грехове и неће више спречавати душу да пребива у Добру. Његове нове карактеристике, непропадљивост, слава, част, моћ, које су извучене из Павловог текста, својствене су Божијој природи: првобитно су оне припадале и човеку као εἰκὼν Божијој, а тим карактеристикама се такође надамо и у будућем веку (157АВ); истим концептом, утемељеним на Павловом извештају о духовном телу, завршава се цели дијалог у 160D: Када страсти буду прочишћене и када нестану, захваљујући нужном третману брижљиво примењеном, путем прочишћења огњем, место тих недостатака ће заузети свака од одговарајућих реалности које се поимају као добре: непропадљивост, живот, благодат, снага, слава, и свака друга предност ове врсте за коју

³⁶ Cf. J. Daniélou, *L'etre et le temps*, 211.

³⁷ 1 Сол. 4, 16 може се протумачити као ограничење обећања васкрсења само на оне који су „умрли у Христу“, али види Констанов и мој рад „The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1Thess 4:16“, у *Journal of Biblical Literature* 126 (2007), 3, 579–593: врло је вероватно да не треба да читамо „они који су умрли у Христу ће васкрснути“, већ „они који су умрли ће васкрснути у Христу“.

³⁸ На Григоријево коришћење глагола ἐνεργεῖω утицао је Ориген, о чему види А. Bastit–Kalinowska, „‘Agir dans:’ autour de l’emploi d’*energein* dans l’oeuvre et l’exégèse d’Origène“, у *Adamantius* 10 (2004), 123–137.

³⁹ Види F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel. Interpretation de 1Cor 15, 35–49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, нарочито 181–190. за тумачење овог одељка код Григорија.

претпостављамо да је могуће замислити и у Богу и у његовој εἰκών, тј. човеку. Заправо, Божији лик ће поново просијати у сваком човеку у коначном васпостављењу свега.

У његовом *In Illud: Tunc et ipse Filius*, написаном неколико година после *De Anima*,⁴⁰ али у савршеном јединству са њим, Григорије настоји да исправно објасни део Светог Писма, 1 Кор. 15, 28, о коначном потчињењу свих створења Христу и кроз Христа Богу Оцу, тако да Бог буде „све у свему“,⁴¹ одељак који Ориген непрестано цитира, а такође и Григорије у *De Anima*, као што смо видели, као доказ за свеопште спасење. У овом спису Григорије нуди есхатолошку слику свеопште васпоставе која је у потпуности подударна са оном у *De Anima* и која је инспирисана Оригеновим схватањима, често и са истим реченицама, чак *od речи до речи*. Али целокупно дело, које је егзегетско по својој природи, иако такође представља философску расправу, испреплетено је цитатима из Светог Писма, нарочито из Новог Завета, и нарочито из Ап. Павла. То је значајна паралела са Оригеном, који коментарише исти исказ Ап. Павла који представља наслов Григоријеве расправе, може се наћи у Прологу (стр. 3, Downing) и суочава се са теолошким проблемом начина потчињености Сина: нужно је протумачити Павлов исказ тако да не оставимо места теоријама да је Син инфериорнији од Оца.⁴² За „σκοπός нашег потчињења Богу је σωτηρία“, као што Григорије прави тезу која је централна у целом *In Illud* и која потиче од Ори-

⁴⁰ Вероватно је састављен између 385. и 393, највероватније у каснијим годинама овог периода. J. Daniélou, „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* 7 (1966), 187. га смешта у трећи период Григоријевог стваралаштва (385–390); J. K. Downing, GNO III, 2, 3–28 (издање на које се позивам и на које ћу упућивати у овом раду), и Id., *The Treatise of Gregory of Nyssa In Illud: Tunc et ipse Filius*, Diss. Harvard University, Cambridge, MA 1947, скраћена у *Harvard Studies in Classical Philology* 58–59 (1948), 223, предлаже 383. годину; G. Maspero, *La Trinita e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Roma 2004, 49. запажа да аргументи које даје Даунинг нису довољни да датирају *In illud* у 383. већ пре 385. или касније, и *ibid.* 39. и 256, указује да у овој расправи постоји тема μίμησις-а, која је више присутна и наглашена у делима каснијег периода. Аутентичност кратког списка је несумњива. Види такође С. MacCambley, „When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father), Who Subjects All Things to Him“, *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–15, и А. Penati Bernardini, *Gregorio di Nissa. Commento al Nuovo Testamento*, превод и коментари, Roma 1992, 20 ss.

⁴¹ Τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πασι, „Тада ће се сам Син такође потчинити њему који ће му потчинити сва бића, тако да Бог буде све у свему“.

⁴² Теодорит, коментаришући 1 Кор. у PG 82,357, доказује да су и Аријанци и Евномијани користили Павлов извештај у одбрану својих учења да је Син инфериоран у односу на Оца јер му је потчињен; ср. MacCambley, „When (the Father)“, 1–15 и J. T. Lienhard, „The Exegesis of 1Cor 15:28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus“, *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 340–359.

гена. Александријски егзегета, кога је Григорије познавао јако добро, у *О Начелима* 3,5,6–7 и *Коментаријима на Еванђеље Јованово* 6,50–60 тумачи Павлов исказ на исти начин, као што смо и видели.

Даље, Григорије размишља о целом контексту 1 Кор. 15, 28, као што то чини и у *De An. et res.* 152B–156B и у *De. Hom. opif.* 224D у 1 Кор. 15, 35 Коринћани питају како мртви могу васкрснути и са каквим телом. Григорије, баш као и Ап. Павле, подсећа да је Бог био у власти да створи тела *ex nihilo*, без супстрата претпостојеће материје. Божија воља [τὸ θεῖον θέλημα] постала је твар и суштина бића (стр. 11,4–9 Downing):⁴³ *a fortiori* моћи ће да поново обликује тела која су већ била створена. И у 11,10ff. Downing, Григорије се позива на одељак 1 Кор. 15, 47–49, према којем, као што је Адамов пад проузроковао смрт за све као последицу, на исти начин је Христово искупљење даровало живот свему, преносећи добро са једног на друго.⁴⁴ Григорије наглашава свеопшност будућег оживљења која се њему представља као крајња тачка наших надања, τὸ πέρας τῶν ἐπιζομένων.⁴⁵ На стр. 13–17ff. Downing, он описује ово стање као оно у којем ће ишчезнути зло, што је један од стубова Оригенове есхатологије, коју заступа и Григорије на другим местима.⁴⁶ И, поново, укључује његову расправу са егзегезом Павловог одељка: оно на шта Апостол мисли када говори о коначном потчињењу свих Христу и кроз Христа Оцу је следеће: „Једног дана, природа зла ће доћи до небића [πρὸς τὸ μὴ ὄν], када потпуно нестане из бића, и божанска, чиста Доброта ће сабрати у себи сваку разумну природу [πᾶσαν λογικὴν φύσιν], и нико од оних који су дошли у биће захваљујући Богу неће отпасти од Царства Божијег [μηδενὸς τῶν παρὰ θεοῦ γεγονότων τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἀποπίπτοντος] када, све зло које је помешано са бићима буде уништено, као неки отпад од природе уништен кроз стапање са очишћујућом ватром, свако биће [πᾶν] које је потекло од Бога вратиће се у оно стање у ком је било на почетку [ἐξ ἀρχῆς], када још увек није било примило зло.“

⁴³ Ὑλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων. Ср., опширније, Григоријева *Apol. in Hex.*, PG 44, 69AC.

⁴⁴ Адам је умро због греха... и као последица тога, његови потомци су такође постали земљани и смртни, ... човек је изнова саздан [ἀναστοιχειοῦται] у својим елементима, из смртног стања у бесмртно. На исти начин, добро се повратило у људску природу, извирући из једног у све, управо на исти начин као што се зло раширило од једног ка свим људима... као што смо носили лик смртног човека, такође ћемо носити и лик небеског човека. У свом делу *De anima* Григорије са великом пажњом разматра могућност и начине ἀναστοιχειώσις.

⁴⁵ Ср. његову дискусију у *De an. et res.* 96A–97A.

⁴⁶ У *De an. et res.* 72B и у *Orat. cat.*, PG 45, 69B.

Следећи аргумент, на стр. 15 Downing, у потпуности почива на Павловим списима и сачињава шест цитата из њих и ставља их у пет реченица: фразе „првенац из мртвих“ и „прворођени из мртвих“ подсећају на 1 Кор. 15, 20; Кол. 1, 18 и Дап. 2, 24; идеја да је Христос уништио моћ смрти у себи чини се да је позивање на 2 Тим. 1, 10 и Јевр. 2, 14; цела фраза такође подсећа на 1 Кор. 15, 24. Тема, коју је већ разматрао Ориген, је редослед по којем ће свако појединачно примити доброту у себи и поћи за Христом, који је отворио пут, ово ће бити по редоследу заслуга и способности, на овај начин вредност људске слободе такође је сигурна. У ствари, Григорије каже, иако ће крај бити једнак за све у општој апокатастази, када свако од нас буде уништио силу смрти у себи, подражавајући Христа у отуђењу од зла, поредак по ком ће се задобити људска савршеност – на примеру Христа, ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν – ће зависити од заслуга сваког понаособ. Према томе, Григорије се задржава на опису овог процеса: прво ће доћи они који су већ савршени, потом други, све мање и мање савршени, према концепцији силазног степеновања Добра.⁴⁷ Видели смо да је већ Ориген задржао исту замисао о редоследу уласка у блаженство зависно од врлина свакога појединачно, и у *О Начелима* и у његовим *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, засновао је свој аргумент на мноштву светописамских цитата, а изнад свих на Павловој фрази „сваки у свом реду“ (1 Кор. 15, 22).

Тakoђе у следећем поглављу (стр. 16, 1–8 Downing) Григорије се опширно користи Ап. Павлом, када потврђује да ће напредак Добра, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ πρόοδος, чак достићи πέρας τοῦ какоῦ и учинити да зло у потпуности нестане (ἐξαφανίζω је оштар глагол): ништа што је супротно Богу неће остати, и Божији живот, протежући се кроз сва бића (διὰ πάντων), учиниће да смрт апсолутно нестане у њима.⁴⁸ Ово потпуно нестајање зла из свих бића управо је τέλος наших надања, као што Григорије запажа позивајући се на Кол. 1, 5. Ово ће бити могуће зато што ће пре уништења зла постојати оно што је под грехом, захваљујући коме се смрт зацарила над човечанством, према Рим. 5, 12. Одмах после тога, Григорије уводи схватање о телу, наравно црпећи инспирацију од Ап. Павла (стр. 16, 12–13 Downing), настављајући основно питање расправе – шта крајњи ὑποταγή свих у Богу заиста јесте, – и одговара да је то потпуно отуђење од зла, ἡ παντελής τοῦ какоῦ ἀλλοτριώσις, објашњава да, једном када сви (πάντες) буде-

⁴⁷ Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ὑπόβασις – идеја која се такође среће код неоплатоничара (добро позната Григорију Ниском), нарочито код Плотина, 1,8,7,19.

⁴⁸ Понављање ἐξαφανίζω ствара невероватан кумулативан ефекат, још више наглашен додатком καθόλου, „потпуно, целокупно“.

мо далеко удаљени од зла, онда ће „свеукупна људска природа (ὅλον τὸ φύραμα τῆς φύσεως),⁴⁹ када буде сједињена са својим ἀπαρχή и када постане једно те исто тело, према Рим. 11, 16, примити у себе само владавину Добра. Према томе, када се „целокупно тело наше природе“ (πᾶν τὸ τῆς φύσεως ἡμῶν σῶμα) буде стопило са Божијом бесмртном природом, потчињење Сина ће се догодити кроз нас (δι' ἡμῶν), тако да ће такво потчињење остварити Синово Тело, тј. целокупна људска природа.

Новозаветни основ за Григоријево мишљење је такође очигледан и у следећем одељку (стр. 16,23–17,12 Downing), који се представља као тумачење Павлових речи и почиње тврдњом: „Смисао учења које нуди Ап. Павле, величанствени, према мом мишљењу је следеће“, и наставља са одељком (стр. 17 Downing) у коме су елементи које је преузео од Оригена многобројни и суштински, и у цитатима узетим од Павла и у начину на који их тумачи; паралеле се заиста подударaju. Григорије цитира 1 Кор. 15, 22–28, као што је то чинио и Ориген, како би потврдио учење о апокатастази кроз ауторитет апостола Павла: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети – но сваки у својем реду: првенац је Христос, потом, о његову доласку, они који су Христови, а онда ће наступити τέλος, кад преда Царство Богу Оцу, када укине свако поглаварство, и сваку власт и силу; биће неопходно, заправо, да настави да царује док не положи све своје непријатеље под ноге своје; последњи непријатељ који ће бити уништен је смрт... А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог све у свему.“ Павлов извештај, и нарочито његова последња фраза, да ће „Бог бити све у свему“, често цитира Ориген као доказ за апокатастазу. Григорије објашњава (стр. 17,13–21 Downing) да ће Бог бити све у свему када у свим бићима нестане зла, тако да Павлова фраза изражава да зло нема суштину, τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον. Јер Бог ће бити све у свему када ништа зло не остане у бићима, зато што је немогуће Богу бити ἐν κακῶ. Тако, или Бог неће бити у свему, у случају да нешто зло може остати у створењима, или, ако верујемо да ће заиста бити у свему, онда, заједно са овим веровањем добијамо објашњење да ништа зло (μηδὲν κακόν) неће остати. Иста запажања, која су везана са тумачењем истог Павловог извештаја, можемо наћи већ код Оригена, *Princ.* 3,6,2–3, који је претходно цитиран, који Григорије понавља *дословице*. Григорије коментарише последњи стих Павловог извештаја на стр. 18,1–18

⁴⁹ За овај концепт код Григорија, са опширном документацијом, види J. Zachhuber, „Phyrama (Masa)“, у *Diccionario de san Gregorio* (2006), 733–737.

Downing, изражавајући многе идеје које је већ изложио у *De An. et. res.* 104, где тумачи исти стих, 1 Кор. 15, 28, о Божијем присуству као „свега у свему“: Григорије инсистира да ово указује на „јединственост и сличност живота коме се надамо“, јер ће се разноврсност и мноштва која постоје у овом животу растворити, зато што ћемо имати самог Бога за све наше потребе уместо разних објеката. Григорије овде тумачи Павлов извештај у светлости неоплатонистичког мотива повратка јединству.⁵⁰ Бог, ће заправо, бити за нас и храна и пиће, одећа, дом, ваздух, и још богатство, радост, здравље, енергија, мудрост, слава, блаженство, и свако добро: они који су у Богу имају све, у томе они имају самог Бога. Према томе, имати Бога значи ништа друго до постати истоветна ствар са Богом, ἐνωθῆναι τῷ θεῷ, што, у ствари значи, постати једно тело са Богом, бити σύσσωμος са Богом – јасан одјек Еф. 3, 6 – а ово ће се десити када сви буду конституисали јединствено Тело Христово (ἐν σῶμα) кроз учествовање, διὰ τῆς μετουσίᾳς, како Григорије каже сећајући се 1 Кор. 10, 17: ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν ... ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.

Према томе, расправља Григорије (стр. 19,19–20,7 Downing), тело је то које ће се потчинити Оцу – и то ће бити Христово коначно потчињење Њему – то тело је Црква, према Кол. 1, 24–25, τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶ ἡ ἐκκλησία. Овај одељак у ствари је богат аргументацијом и позивањима на Свето Писмо: у ствари то је мозаик цитата Ап. Павла. Што се тиче аргумента који је изнет, очигледно је да једнакост између целе људске природе и Христовог Тела, и опет између Христовог Тела и Цркве, води Григорија до закључка да потврди свеопшту универзалност Цркве, која ће обухватити, на овај начин, целокупну људску природу, чије је коначно спасење потврђено, иако са разликама у времену и начинима у процесима очишћења и преобраћења. Григорије се такође позива на 1 Кор. 12, 27, где Павле подсећа Коринћане да су Тело Христово и Његови удови, а онда Еф. 4, 5–16, где се говори да је Тело Христово изграђено ἐν ἀγάπῃ, пошто се, како Григорије објашњава, Христос конституише кроз оне који се постепено сједињују у вери, διὰ τῶν ἀεὶ προσθεμένων τῇ πίστει. Са додатним позивањима на Ап. Павла (Еф. 2, 20; 4, 13, које Ориген већ цитира у *Princ.* 1,6 као аргумент за апокатастазу), Григорије тврди да

⁵⁰ Види мој чланак „Uno–molti“ и Ead., „Emanatismo“, у *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, IV, Milan 2006, 3319–3322; за присуство неоплатонистичких елемената у Григоријевом мишљењу види мој философски рад у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la risurrezione*, и такође, укратко, A. Meredith, „Neoplatonismo“, у *Diccionario de san Gregorio*, 655–657; I. Pochoshajew, „Plotino“, *ibid.*, 749–753; Id., „Porfirio“, *ibid.* 753–757.

ће сви допринети овом изграђивању (= Тела Христовог – *ἱрим. ἱрев.*), и „биће изграђено и унапређено“ (πάντων ἐποικοδομηθέντων) и сви (οἱ πάντες) ће достићи јединство вере и познања, тако да изграде Христа као савршеног човека у потпуности. Тада, Григорије развија Еф. 4, 16 и 1 Кор. 12, 20–21, наводећи да ће свако конституисати другог члана Тела Христовог, према својим способностима; у сваком случају, потврђује да ће сви бити део Тела Христовог – сви, οἱ πάντες, фраза која је значајно понављана три пута у овом параграфу – с обзиром на то да је Христос тај који чини (ποιεῖται τοὺς πάντας) удове свог сопственог тела.

У следећем одељку (стр. 20, 8–24 Downing), Григорије комбинује и трагове јелинских философских учења и алузија на Ап. Павла, који је, као што се чини, већ био упознат са таквим учењима.⁵¹ Григорије предвиђа есхатолошки склад целокупне творевине, који ће бити могућ зато што ће Христос, када постане једно те исто са нама кроз све (διὰ πάντων), учинити све што је наше својим и помирити са собом, као што каже Григорије користећи терминологију стоичког οἰκειώσις,⁵² коју већ увелико користи Ориген:⁵³ τὰ ἡμέτερα οἰκειοῦται πάντα. На овај начин ће цела творевина (πᾶσα ἡ κτίσις) бити у складу са самом

⁵¹ Види изнад, фуснота 25.

⁵² Види S. G. Pembroke, „Oikeiosis“, у *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, London 1971, 114–149; G. Striker, „The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 145–167; T. Engberg–Pedersen, „Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics“, у *The Norms of Nature*, eds. M. Schofield, G. Striker, Cambridge–Paris 1986, 145–183; Id., *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990; M. Isnardi Parente, „Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali“, у *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin–New York 1989, 2201–2226; G. Schönrich, „Oikeiosis. Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), 34–51; M. Whitlock Blundell, „Parental Nature and Stoic Oikeiosis“, *Ancient Philosophy* 10 (1990), 221–242; R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000. О присуству стоицизма код Григорија види укратко I. Pochoshajew, „Estonismo“, у *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, 382–383. Његово присуство код Оригена опширно расправља Tzamalikos, *Origen, passim*.

⁵³ За разлику од повезаних облика, као што је οἰκειότης, налазимо велики број места код Оригена где се појављује οἰκειώω, са потпуно истим значењем као и код Григорија: „учинити своје, познатим; помирити“, такође у односу на Христа – као што ћемо видети код Григорија – у односу на смртне стварности: *C. Cels.* 3, 54; 4, 26; 8, 4; Христос мири човечанство са Богом; у пасивној диатези, глагол се користи у *Comm. in Io.* 6, 11, 7, у односу на Бога који је помирен са човечанством и њему припада: οἰκειωθεῖς τοῖς ἀγίοις ... πνεῦμα οἰκειωθὲν τοῖς προφήταις. Климент, Оригенов учитељ, већ је користио овај глагол у контексту „помирења“, у *Strom.* 7, 7, људи према Богу. Григорије Богослов, који је такође добро познавао Оригенове списе и највероватније је и сам имао наклоност према апокатастази, (види мој рад *Apocatastasi*, поглавље посвећено њему), користи οἰκειώω за Христа који узима на себе грех човека (*or.* 30, 5): τὴν ἀφροσύνην ἡμῶν καὶ τὸ πλημμελὲς οἰκειοῦται.

собом, ὁμόφωτος πρὸς ἑαυτήν, и, према Фил. 2, 10–11, које Григорије већ цитира раније, свако колено свих створења ће се потчинити, на небесима, на земљи, или у подземљу, и сваки језик ће исповедити да је Христос Господ. Сви ће бити спасени зато што ће сви, пре или касније, поверовати; не само целокупна људска природа, већ ће цела творевина постати једно јединствено тело: πάσης τῆς κτίσεως ἐν ὁμα γενομένης. Григорије зависи од Оригена, *Princ.* 4,6, који, као што смо видели, такође цитира Фил. 2, 10–11 и тумачи свеопште потчињење свега Христу као свеопште спасење за све: анђеле, људе и демоне, на небесима, на земљи, и у подземљу. Онда, на стр. 20,25–21,21 Downing, Григорије извлачи јако битне закључке из онога што је до сада показао: уколико је свако биће (πᾶν) које постоји у Христу спасено, и ако потчињење значи спасење, као што Пс. 71, 2 наговештава, и уколико ће сви бити у Христу, који ће сјединити све у свом Телу, онда морамо да мислимо да ниједно биће неће остати ван оних спасених: μηδὲν ἔξω τῶν σωζομένων. Јер – Григорије расправља – узимајући у обзир потпуну елиминацију (καθαίρεσις) смрти и потчињеност Сину, у одређеном тренутку смрт неће више постојати и испоставиће се да ће сви бити у животу, πάντες ἐν ζωῇ, зато што ће сви бити у Христу, а Христос је живот, према његовој речи у Јн. 11, 25: ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Из овог разлога, Христос се назива Μεσίτης између Бога и људи у 1 Тим. 2, 5, зато што Он који је Отац и који је дошао међу људе остварује посредништво (μεσιτεία), у томе он уједињује све (πάντας ἐνώσαι) у Себи, и кроз Себе, Богу Оцу. Овде се Григорије поново ослања на Јн. 17, 21: „да сви буду једно [πάντες ἐν]... да сви буду једно [ἐν] у нама“, и објашњава да Христос, који је у Оцу, спојивши се с нама у једно [ἐνώσας], остварује нашу заједницу са Оцем (стр. 21,22ff. Downing). Григорије, пошто је цитирао следећи наставак горе поменутог одељка из Јн. (17, 22): „Славу коју си ми дао, Ја сам дао њима“, уводи следећи елемент у његову расправу: Свети Дух, једнак са славом коју је Христос имао пре стварања света према Јн. 17, 5, потврђује горе поменуто јединство, јер, зато што су људи и Бог били раздвојени због греха, једино је Дух Свети у свом јединству могао поново да их сједини: улога Духа Светог била је кључна у људском *reditus*-у већ код Оригена.⁵⁴ Без заустављања, Григорије наставља даље тумачење одељка (Јн.17, 21.23), у којем, штавише, подсећа на Јн. 10, 30 и друга слична *loci* истог аутора: „да сви

⁵⁴ Ср. М. Bayer Moser, *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle to the Romans*, Piscataway, NJ 2005, са мојом рецензијом у *Augustinianum* 46 (2006), 265–269. Григорије такође наводи Посланицу Римљанима Ап. Павла о односу између Христа и Духа Светог (Рим. 8, 9), у одељку који анализирамо.

буду једно као ти, Оче, што си у мени [ἐν], Ја и Отац једно смо [ἐν], да и они буду усавршени у једно [ἐν].“ Григорије, цитирајући Јн.17, 22, објашњава да све постаје једна те иста ствар, πάντας ἐν γενέσθαι, у јединству са Христом и Богом који су једно, захваљујући Христу који је у свима присутан. Црпећи инспирацију из Јн. 17, 23, Григорије показује да ако Отац воли човека, и ако Отац воли Сина и ако су у Сину присутни сви људи (πάντες), следи да нас Отац воли по томе што смо тело Сина, и „потчињење Сина Оцу показује познање Бића и, у исто време, спасење целокупне људске природе [σωτηρία πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως]“. Треба да још једанпут приметимо потврду свеопштег карактера крајњег спасења које ће укључивати целокупну људску природу: сви, додуше у различитим временима, задобиће истинито познање Бога, Који је истинито Биће и Добро по себи, супротно злу, које је μὴ ὄν, према Григоријевој теорији о несуштаству зла: ово су такође размишљања која потичу од Оригена.⁵⁵

Главне идеје до сада изражене потврђује Григорије у неколико цитата Ап. Павла на стр. 23,19ff. Downing, нарочито Гал. 2, 19–20, „Са Христом се разапех; а живим – не више ја, него живи у мени Христос“, и 2 Кор. 13, 3, где Ап. Павле наставља да је Христос тај који говори у њему, 1 Кор. 15, 9 и Гал. 1, 13, где се сећа свог преобраћења од гонитеља хришћана до Христовог апостола. Павлово преображење, све док не постане једно са Христом, десило се захваљујући његовој ὑποταγῇ Богу, потчињење које је за нас „извориште свих добара“. Према томе, поента Григоријеве приче је да ће се оно што се каже за Ап. Павла логично десити са целокупном људском природом, πάσῃ τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων, када се, као што Исус наглашава у Мк. 13, 10 и 16, 15 и у Мт. 28, 19, Еванђеље буде раширило по свим деловима света. Сви (πάντες) ће одбацити старог човека – према Кол. 3, 9 и Еф. 4, 22 – и примиће у себи Господа, који активира оно добро (τὰ ἀγαθὰ ἐνεργεῖ) у њима. Од свих добара, најбитније је спасење, које се може задобити захваљујући одбацивању зла, које се достиже кроз потчињење Богу и заједницом са њим.

Последња фаза Григоријеве расправе (стр. 26,10ff. Downing) посвећена је есхатолошкој судбини Божијих непријатеља. Григорије сматра да чак и њихово потчињење неће бити на силу и невољно, али да се мора тумачити такође као σωτηρία. Он прави разлику, на основу терминологије Ап. Павла између онога што ће се потчинити (ὑποταγήσασθαι) и онога што ће бити уништено (καταργηθήσασθαι): последње речено ће бити случај са непријатељем читаве при-

⁵⁵ Ср. мој рад *Gregorio di Nissa*, уводни део.

роде, тј. са смрћу, и заједно са овим, начелом греха, који је узроковао смрт, и његовом силом. Занимљиво је упоредити ову разлику са оном коју прави Ориген у *Princ.* 3,6,5 између потпуног уништења „воље непријатеља“, тј. греха, и онога што из тога излази, тј. смрти, и васпоставе целокупне створене природе свих оних који су згрешили, укључујући и ђавола, који неће бити спасен као ђаво, зато што ће нестати оно што је било непријатељ, наиме смрт и зло, док ће се он сам, као онај кога је Бог створио и даровао му постојање, вратити свом првобитном стању пре греха, поново утврђен у Добру. Јер он неће бити уништен по природи, јер је ту природу створио Бог и зато никако не може бити уништена.⁵⁶ Да ствар буде још интересантнија Ориген нуди истоветно мишљење у свом тумачењу 1 Кор. 15, 26,⁵⁷ исти одељак који коментарише Григорије. У *Princ.* 3,6,5, у ствари, Ориген објашњава: „Чак и последњи непријатељ, који се назива смрћу“, биће уништен, тако да ништа више тегобно неће остати јер неће постојати смрт, нити ће остати ишта супротно Богу, „када не буде више непријатеља“. Морам да схватимо уништење последњег непријатеља не као уништење његове природе, коју је створио Бог, већ као уништење непријатељеве склоности и воље, које немају своје извориште у Богу, већ у непријатељу самом. Из овог разлога, ђаво ће бити уништен не као онај који ће престати да егзистира, већ као онај који неће више бити непријатељ и смрт.⁵⁸

⁵⁶ За спасење ђавола према Оригену види барем Н. Crouzel, „A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria'“, у *The Heritage of the Early Church. Melanges G. V. Florowsky*, ed. D. Neiman, M. Schatkin, Roma 1973, 135–150; Y. M. Duval, „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*“, *Augustinianum* 24 (1984), 471–494; D. Satran, „The salvation of the Devil“, *Studia Patristica* 23 (1989), 171–177; A. Monaci, „La demonologia di Origene“, у *Origeniana quinta*, Leuven 1992, 320–325; Н. Crouzel, „Diable et démons dans les homélies d'Origène“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 95 (1994), 303–331; G. Bunge, „Créé pour être“, *ibid.* 98 (1997), 21–29; мој чланак „La coerenza della soteriologia origeniana.“

⁵⁷ Исти одељак Ап. Павла Ориген такође цитира у *Comm. in Matth.* 12,33; *Hom. In Jos.* 8,4; *in Lev.* 9,11; *in Jer.* 18,3.

⁵⁸ Ово је, код Оригена, најважнија потврда коначног спасења ђавола, коју такође признаје Н. Crouzel, „Apocatastase chez Origène“, у *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck 1985, 282–290. (cf. Id., *Le fin dernier selon Origene*, Aldershot 1990); Satran, „The Salvation of the Devil“, 171–177; Bunge, „Créé pour être“, 21–29, према коме Оригеново учење о апокатастази зависи од корена, природе, и коначне судбине зла: на темељу Премудрости Соломонових 1, 14, које цитира, Ориген заступа да оно што је створено да би постојало не може престати да постоји и тако ђаволово онтолошко уништење не може да постоји. Према томе, остаје само могућност његовог преобраћења Добру. Григорије такође чува све биће које је узело учешћа у греху, предлажући само уништење греха и смрти, тј. зла и оног што је оно произвело, што, по обојици и Григорију и Оригену, нема онтолошку постојаност. Теза о ђаволовом повратку, која

Григорије, који очигледно прати Оригена, расправља да ће смрт и грех, тј. зло, бити у потпуности угашени, до те мере да неће више постојати (*μηκέτι ἔσθθαι*), и царство зла ће бити у потпуности разорено (*εἰς τὸ παντελὲς ἐξαργηθήσεται*), док ће она бића која ће бити потчињена бити она која се називају непријатељима Божијим у другом смислу, тј. они који су напустили Његово царевање и одали се греху. Потоње, према Григорију, управо је категорија на коју мисли Ап. Павле када потврђује да, док смо још увек били непријатељи, Бог нас је помирио са Собом, и пошто нас је помирио, бићемо спасени у његовом животу. Јер они који се називају Божијим непријатељима због непослушности постаће Његови пријатељи захваљујући потчињењу. Последња идеја коју развија Григорије на стр. 27,19ff. Downing, зависи, још једном, од тврдње Ап. Павла која се налази у истом одељку који је и инспирисао читаву расправу, 1 Кор. 15, 25: „Неопходно је да настави да царује док не положи све своје непријатеље под ноге своје.“ Потчињење свих његових непријатеља ће се остварити постепено кроз Христа, за време Његовог царевања; на крају, када буде потчинио све и када буде ујединио сва бића (*ἐνώσας τὰ πάντα*), предаће све Оцу, што значи – како Григорије објашњава – да ће повести све (*προσαγαγεῖν τοὺς πάντας*) ка Богу, у једном и истом духу са Богом. Они који су били Божији непријатељи постаће подножије ногама Божијим, према фрази из Пс. 109, 1: добиће Божије отиске на себи, Његове ἵχνος, што је такође његова ознака и траг, са присуством Божије *εἰκῶν* у сваком људском бићу – идеја која је сигурно повезана са такозваном „теологијом иконе“, која је тако битна за Григорија, а такође постоји и у Оригеновом мишљењу.⁵⁹ Пошто неће бити оних који ће умирати, смрт ће нестати и сви ми (*πάντων ἡμῶν*), потврђује Григорије, уживаћемо у потчињењу Богу које није ропство, већ, напротив, царевање, непропадљивост, блаженство: *βασιλεία, ἀφθαρσία, μακαριότης*. Перспектива и терминологија су исте као оне које налазимо у последњем поглављу *De anima et resurrectione*, са описом свеопште апокатастазе и спасења свих, за које је Григорије веровао да је потпуно утемељено у Светом Писму.

је развијена у *De principiis*, била је критикована и Ориген је морао да брани своју позицију (*ibid.* 2,3,3.5). Ова идеја је, међутим, у великој мери, доследна са целокупном есхатолошком и метафизичком теоријом: ђаво ће бити васпостављен и спасен не као ђаво, већ као створење Божије, када буде ослобођен од зла.

⁵⁹ За овакво схватање код Оригена види поглавље посвећено њему у мом раду *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, а за њено присуство код Григорија види мој филозофски рад у истој књизи.

2. Алгоритичко тумачење Светог Писма и наставаљање са јелинском филозофском алгоритичком

Ориген је био пре свега егзегета, „највећи егзегета кога је Црква икада имала“ према Симонетију (Simonetti),⁶⁰ и ово је значајно. Јанг (Young) је недавно подсетио на значај егзегезе у формирању ране хришћанске културе,⁶¹ док су са друге стране научници показали филозофске корене Оригенове егзегезе. Ориген је веома добро познавао стоичку и платонистичку интерпретацију грчких митова, чије методе су већ Филон и Климент Александријски примењивали на Библију.⁶² Порфирије, у фрагменту своје треће књиге *Κατὰ Χριστιανῶν*,⁶³ сведочи да је Ориген као „изванредни хришћански представник алгоритичке методе“,⁶⁴ врло добро познавао алгоритичка дела Корнетија и Каремона, стоичких алгоритичара Нероновог доба и наследника световног стоичког алгоритичког предања,⁶⁵ и новопитагорејца и средњеплатоничара Нуменија, који је алгоритички разумео Стари Завет (а можда и нешто од Новог Завета), и да је пребацио античку алгоритичку традицију на тумачење Светог Писма. Едвардс (Edwards)⁶⁶ тврди да је Порфирије приписивао Оригену ову зависност од стоика на пољу алгоритичке, и док је на грчке митове примењивао алгоритичку, Порфирије није признавао алгоритичку интерпретацију Светог Писма,⁶⁷ у полемичке сврхе, како би двосмислено приказао Оригенову алгоритичку. У сваком случају, Пор-

⁶⁰ M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

⁶¹ F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

⁶² M. J. Edwards, „Precursors of Origen’s Hermeneutic Theory“, у *Studia Patristica* 29 (1993), 231–237; Id., *Origen against Plato*, Aldershot 2002; широка документација у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition.“

⁶³ *Ap. Eus. Hist. Eccl.* 6,19,8 = F39 Harn.; cf. Jerome, *Ep.* 70. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, Bologna 1998, 142–143; II, nr. 14; P. F. Beatrice, „Porphyry’s Judgement on Origen“, у *Origeniana V*, ed. R. J. Daly, Leuven 1992, 351–367;

⁶⁴ Према Е. Ауербаху: види J. D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley–Los Angeles 2002, погл. 5 за критику Ауербаховог напада на Оригеново алгоритичко тумачење.

⁶⁵ О њима комплетна документација у мом раду *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano 2003; Ead., *Allegoria*, I, *L’eta classica*, у сарадњи са G. Lucchetta, Milano 2004, поглавља 6–7.

⁶⁶ Edwards, *Origen against Plato*, 145. Али види P. F. Beatrice, „Porphyry’s Judgement on Origen“, у *Origeniana V*, 351–367. Такође M. Zambon, „Παράνομος ζήν: la critica di Porfirio ad Origene (Eus., *HE VI* 19,1–9)“, у *Origeniana VIII*, ed. L. Perrone, Leuven 2003, 553–564.

⁶⁷ *Ap. Eus. Hist. Eccl.* 6,19,4–8. Широка документација у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“; такође в. А. Grafton, M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge – London 2006, 64–70.

фирије је највероватније познавао Оригена у својој младости⁶⁸ и тада га је критиковао за његову егзегетску методу, и зато што је хришћанин; оно што је сада битно је то што међу многим другим стварима он сведочи: „Платон му је био познат, увек је држао у рукама списе Нуменија, Кронија, Аполофана, Лонгина, Модерата, Никомаха, и најпоштованијег од питагорејаца. Користио је књиге стоика Каремона и Корнитија, од којих је научио алегоријску методу грчких мистерија, коју је применио на јеврејским списима.“⁶⁹ И према Блаженом Јерониму Ориген је, црпећи инспирацију из Климентових дела, написао *Στρωματεῖς* у којима је „суочио хришћанско поимање са схватањима философа, и потврдио је све истине наше вере текстовима Платона, Аристотела, Нуменија и Корнитија“.⁷⁰ У оба одељка помиње алегористе Корнитија, Каремона или Нуменија, поред Платона и других значајних мислилаца – најчешће средње-платоничара и неопитагорејаца – као главних извора Оригенове философске творевине.

Значај Оригеновог доприноса лежи не само у његовој егзегези примењеној на Свето Писмо, у великом броју његових дела, већ и у теоријском објашњењу нивоа интерпретације у Светом Писму и у *Princ.* 4. Он даје теорију⁷¹ трослојне интерпретације⁷² Библије, буквалне, моралне

⁶⁸ Расправља се о томе да ли је Порфирије био хришћанин када је био млад: види W. Kinzig, „War der neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?“, у *Mousopolos Stephanos. Festschrift H. Görgemanns*, Heidelberg 1998, 320–332. Познавао је добро Свето Писмо: види R. M. Berchman, „In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of the NT Criticism“, in *Origeniana VI*, Leuven 1995, 657–673; Rinaldi, *La Bibbia*, I, 124–175.

⁶⁹ Cf. J. Pépin, „À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie“, у *Studia Patristica* 1 (1957), 395–413; Id., *Mythe et allegorie*, Paris 1958; 1981³, 462–466; W. Den Boer, „Some Striking Similarities in Pagan and Christian Allegorical Interpretation“, у *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli 1971, 465–473; Id., „Allegory and History“, у *Studia J. H. Waszink*, ed. Id. et al., Amsterdam 1973, 15–27; Rinaldi, *La Bibbia*, I, 124ff., нарочито 142–143; II, 53–56, nr. 14, са библијом; F. Ruggiero, *Lafollia dei Cristiani*, Roma 2002, chap. 10; M. J. Edwards, „Origen on Christ, Tropology, and Exegesis“, у *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys-Stones, Oxford 2003, 235–256; 252; Porphyry vs. Origen in Eus. *HE* 6,19; Eusebius vs. Porphyry in *Praep. Ev.* 3,9, *passim*.

⁷⁰ *Ep.* 70. Види C. Moreschini, „Note ai perduti *Stromata* di Origene“, у *Origeniana IV*, Hrsg. L. Lothar, Innsbruck – Wien 1987, 38–42.

⁷¹ Ову теорију (*Princ.* 4,2,4–6; 3,5) анализира нпр. C. Blönnigen, *Die griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese*, Frankfurt a. M. 1992, 205–265, нарочито 207–220, и Edwards, *Origen against Plato*, 123–152, који жели да покаже да Оригенова егзегеза не може бити дефинисана као платоничарска или средње-платоничарска, иако признаје утицај Филона на Оригена; види нарочито 135ff. о три егзегетска нивоа, и 139–140: Оригенова егзегетска трипартитност такође одговара оној из јелинске философије: *φυσική, ἠθική, θεωρική*.

⁷² Види K. J. Torjesen, „Body, Soul, and Spirit in Origen's Theory of Exegesis“, *Angli-*

и духовне (типолошка и алегоријска),⁷³ у којој сваки ниво интерпретације одговара одређеном делу људског бића, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, и степену хришћанског савршенства: *incipientes, progredientes, perfecti*.

Овде се нећу задржати на његовој теорији, али ћу понудити неколико примера алегоријског читања Светог Писма које Ориген користи у својим аргументима да би подржао учење о апокатастази.

Из Оригенове перспективе очишћујуће патње и коначне васпоставе, прилепљеност за Добро – тј. Бога – не треба извирати из страха од казне, већ из знања и слободне воље и свесног убеђења. Тако, у својим *Омилијама на Постање* (7:4) прави разлику између оних који су сједињени са Богом свесно и из љубави и оних који чине то из страха и због претњи, упоређујући ове две категорије са децом слободне жене, Саре, и робинје, Агаре. Ово, наравно, не подсећа само на причу о Аврааму из Постања, већ и на алегоријско читање исте коју нуди Ап. Павле у Гал. 4, 22–31, где каже да су преокрети са Саром и Агаром били ἀλληγορούμενα.⁷⁴ То је алегоријска интерпретација која наглашава ова два различита нивоа у интелектуалном и моралном развоју νόεσις-а. Такође, у *Princ.* 3,5,8, Ориген наглашава да ће се потчињење свих бића Богу, тј. њихово спасење, одиграти „не као резултат насиља, или нужности које приморава на потчињење, већ захваљујући речима, разуму, учењу, подражавању најбољима, добрим нормама, и такође претњама, када су заслужене и прикладне итд... Јер ми људи такође, када подучавамо наше слуге и децу, док још увек нису у разумном добу, терамо их кроз претње и страх, али када почи-

can Theological Review 67 (1985), 17–30; Dawson, *Christian Figural Reading*, 75, 78. и *passim*; Simonetti, *Origene esegeta*, 20ff. Ср. такође *Hom. Lev.* 5,1; *Hom. Num.* 9,7; *Hom. Gen.* 2,6; *Hom. Lev.* 1,4; K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986, 40ff, и мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“, са широком документацијом о три нивоа Светог Писма.

⁷³ О релативности ове разлике види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“.

⁷⁴ Dawson, *Christian Figural Reading*, 24–27; Simonetti, *Origene esegeta*, 15. За утицај ап. Павла на Оригена види F. Cocchini, *Il Paolo di Origene*, Roma 1992, и M. Simonetti, „Presenza di Paolo nella cristologia patristica“, *Vetera Christianorum* 40 (2003), 191–205, 194; Id., *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994, 63ff. Сам Ап. Павле чини се да је теоризовао алегоријско читање у 2 Кор. 3. 12–18, где се вео на Мојсијевом лицу на Синају тумачи на следећи начин: за оне који су усредсређени на текст као циљ сам по себи, текст остаје под велом, али онима који се обраћају Господу омогућује се да виде кроз текст његов прави циљ и смисао (τέλος): за њих, вео је отклоњен: види Dawson, *Christian Figural Reading*, 34–35; 188. Види такође R. Roukema, „The Veil over Moses' Face in Patristic Interpretation“, у *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, ed. Id., Leuven 2006, 237–252, 242–244 за Оригеново тумачење.

њу да схватају шта је добро, корисно, и искрено, онда страх од прекора престаје, и они, пошто су убеђени кроз речи и разум, налазе задовољство у свему што је добро“. Тако, по Оригеновом мишљењу, претња вечне ватре после смрти може бити од помоћи онима који и даље не могу слободно да се прилепе Добру;⁷⁵ јер је Ориген убеђен да очишћујућа ватра није заправо вечна,⁷⁶ и у сваком случају, чак и да траје после завршне апокатастазе, остаће празна. Духовно тумачење патњи у будућем веку Ориген нам пружа у предговору прве књиге свога дела *Princ.* 5: „За грешнике тамо је спремљена πῦρ αἰώνιον, вечна тама, затвор и пећ, али хајде да видимо како такође и ово треба да схватимо.“ Ове патње су протумачене у алегоријском смислу, и вечно трајање је искључено из њих, јер Ориген мисли да грех и душевни несклад конституишу казну у њима самима и да ватра није ништа друго до ватра страсти, као што је јасно из *Princ.* 2,10,4: „хајде сада да видимо шта значи претња πῦρ αἰώνιον [Мт. 25, 41]. Код пророка Исаије налазимо да ватра која кажњава сваког јесте јединствена за сваког јер каже: „Идите у светлост огња вашег и ватре коју сами распалисте“ [Ис. 50, 11].⁷⁷ Чини ми се да ове речи показују да сваки грешник пали пламен своје сопствене ватре. Кресиво и храна за ову ватру су наши греси, које Апостол дефинише као „дрво, сено и сламу“ [1 Кор. 3, 12].⁷⁸ И ја претпостављам да као што и код нашег тела велика потрошња квалитативно и квантитативно штетне хране ствара болести, и то болести другачије врсте и трајања у односу на потрошњу и надражаје које је донела немоћ..., тако, када је душа сакупила у себи велику количину злих дела и обиље греха, у право време овај збир грехова се кува и производи муке и пламти како би произвео казну. И када ум и савест... видећемо, буду обелодањени сами пред собом, као да, исповедају сопствене грехове, онда ће бити узрујани и убодени сопственим жаокама, и постаће тужиоци и сведоци против себе самих... Што се тиче структуре душе, неке муке су изазване управо грешниковим злим осећањима.“ Чини се да Ориген

⁷⁵ За педагошку функцију Божијих претњи и духовно тумачење васкрсења по Оригену (који, међутим, никада није порицао васкрсење тела) види мој рад „Threats, punishment, and hope“.

⁷⁶ За студију о значењу πῦρ αἰώνιον код Оригена види мој рад *Apocatastasi*, у поглављу које се тиче Оригена; Ead., „Origene ed il lessico dell'eternità“, *Adamantius* 13 (2007); за студију о значењу αἰώνιος и αἰδιος у јелинској паганској и хришћанској литератури види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*.

⁷⁷ Исти цитат из пр. Исаије се користи да се потврди иста идеја такође у *Hom. in Lev.* 9,8 и у *Comm. in Rom.* 2,6.

⁷⁸ Овај одељак ап. Павла Ориген тумачи на исти начин такође у *Princ.* 1,1; *C. Cels.* 5,15; *Hom. in Ex.* 6,3; *Hom. in Lev.* 14,3.

уопште није забринут ословљавањем ватре као $\alpha\omega\nu\iota\omicron\nu$, али изгледа да повезује њено трајање и јачину са величином страсти и грехова. Заправо, $\pi\upsilon\rho\ \alpha\omega\nu\iota\omicron\nu$ не значи „вечна ватра“, у том смислу, што би јасније било речено изразом $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$, већ „ватром света који ће доћи“.⁷⁹ Ускоро ћемо видети да исто духовно тумачење мука у будућем веку, које Ориген заступа и у другим одељцима,⁸⁰ заступа такође и Григорије Ниски.

У *Princ.* 2,10,5 Ориген, нудећи решење своје духовне егзегезе ватре у Аду као ватре страсти, која је сама по себи казна, тумачи муке ватре као јаких осећања страсти које муче душу: „Сматрај штетнима страсти које уобичајено утичу на душу када нпр. гори ватреном љубављу или је прожета ватром зависти и увреде или је ломљена лудилом гнева или прожета бескрајном тугом, до те мере да неки људи, не могавши да издрже неумереност ових мука, размишљају о смрти као прихватљивијој од таквих мука. Па, за оне који су дозволили да буду заробљени таквим злим гресима, и нису уопште успели да их исправе у току садашњег живота, и који су отишли са овог света у том стању, размисли да ли је за њих довољно, као казна, да буду мучени таквим злим страстима које су у њима постојане, нпр. љутња, бес, неразборитост, туга, чији смртни отров није умањен у току њиховог живота било каквим исправљањем“. Слично, у истом § 5, Ориген претпоставља да, пошто су страсти казна саме по себи, тако је такође, и несклад грешникове душе казна.⁸¹ Ватра је тако само терапија за ово стање распадања, за идеални повратак – у платонистичком смислу – у склад и јединство: „У случају да је раздирање и пропадање душе испитано кроз ватру, душа би несумњиво била утврђена у обнови и у чвршћем сједињењу и саставу“. Да душа треба да буде у стању апсолутног склада, зато што склад подразумева јединство, а јединство савршеност, идеја је коју налазимо код Платона и у јелинској филозофији, као и у јеврејској и хришћанској мисли на коју је утицао платонизам и средњи платонизам,⁸² изнад свих на Филона и

⁷⁹ Види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*, и поглавље о Оригену у мом раду *Apocatastasi*.

⁸⁰ Још једна слична паралела између телесних патњи и будуће казне такође се може наћи у *Selecta in Ps.* PG 12,1177, и патња која долази од свесности сопствених грехова такође се обрађује у *Hom. in Ps. 38. Ibid.* 2, 2 Ориген потврђује да ће се сваки грех у судњем дану појавити у нашој савести; види такође *Hom. in Jer.* 16,10; *De or.* 28,5.

⁸¹ Као што удови тела, одвојени од међусобног јединства, чине да осетимо патње са највећим болом, тако када је душа ван поретка, јединство и склад са којом ју је Бог створио да би могла да буде исправна и да има добра осећања, и не може више бити у договору са самом собом и у јединству са својим умним кретањима, тада можемо мислити да ће подносити патње сопствене одвојености и муке њеног несклада и немира.

⁸² Plat. *Resp.* 3,410CD; 4,443D; 9,591D; *Doxographi Graeci*, 387. e 651; SVF III

Климент Александријског, који у значајном одељку, у великој мери цитира Платона и повезује хармонију душе са хармонијом тела.⁸³

Григорије Ниски тумачи Библију по алегоријском методу који је осмислио и користио Ориген.⁸⁴ Изабраћемо неке битне примере из дијалога *De anima et resurrectione* у којима се светописамски одељци који се цитирају зато што подржавају учење о апокатастази тумаче алегоријски. У 80А–88С, Макрина нуди духовно тумачење параболе о Лазару (Лк. 16, 19–31),⁸⁵ како би показала *συμφωνία* њеног аргумента – да после смрти, душа задржава индивидуалност људског бића, док се тело разграђује на различите елементе – са Библијом ако се тумачи правилно, као што предлаже сам аутор (80В–81А).⁸⁶ Тако, у 81А–84D она предлаже духовно значење параболе, које се тиче првобитног стања људског бића нетакнутог злом, дара слободне воље и избора зла, деобе људског живота на два дела захваљујући божанском Промислу и слободном избору живота који људи могу да направе, према две врсте добра и зла, чулног и духовног, и нужности да се одржи истинито добро за будући живот, иначе је потребно очишћење кроз огањ после смрти. Патње богаташа се виде као очишћење, а не као вечно проклетство. Духовна тумачења се нуде за *χάσμα μέγα* између Лазара и богаташа после смрти, јер *κόλπος τοῦ Ἀβραάμ* за

121; Phil. Leg. all. 1,23,72; Clem. Strom. 4,4,18; Alc. Didasc. 29,3,182 Hermann.

⁸³ Strom. 4,4,18: „Платон, управо за кога [ἰνόςῃιιци] тврде да је сведок који је на њиховој страни што се тиче непризнавања стварања, у трећој књизи своје *Државе* каже да је неопходно водити рачуна о телу како би и душа била у складном поретку.“ У Strom. 4,26,163–164, Климент, говорећи о складности и узајамном прожимању врлина и философских дисциплина, такође похваљује склад душе, платонски гледано као праведност, и онога што постоји између душе и тела.

⁸⁴ Види Н. R. Drobner, „Alegoria“, у *Diccionario de san Gregorio*, 64–72; M. Simonetti, „Exégesis“, *ibid.* 426–438; такође А. Meredith, „Origenes“, *ibid.* 700–702.

⁸⁵ Види М. Alexandre, „L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse“, у *Epiktasis. Melanges J. Danielou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 425–441, у делу на 430–439.

⁸⁶ „Свето Писмо представља такво објашњење у форми односећи се на тело, али раширује у њој, ту и тамо, многа назначења преко којих је онај који је у стању да тачно схвати вођен до дубљих тумачења. Јер онај који је раздвојио добро и зло огромним процепом, и учинио да је ономе који трпи кушања потребна кап воде на длану, који је пружио очинско наручје ономе који је у овом животу прошао кроз толико мука, који је такође проповедао њихову смрт ... чини да читалац ... одвоји себе од буквалног значења... Јер, како могу богаташи да гледају у Аду, ако је оставио у гробовима оне који су део његовог Тела? И како нетелесно може постати свесно огања? Који језик он може пожелети да освежи каљицом воде, будући да он не поседује телесност? ... Јер, пошто су тела у гробовима, док душа није ни у телу нити је сачињена из делова, било би немогуће прилагодити структуру нарације, у њеном буквалном значењу, истини, осим ако не указујемо, алегоријом или поређењем, сваким детаљом на духовно тумачење.“

које се каже да у њему блажени пребивају, за φλόξ пакла, за ῥάνις воде из Раја, и за делове тела који се помињу у параболи, где ни богаташ ни Лазар немају тело после смрти.⁸⁷ У 85В–88С, коначно, Макрина објашњава Лк. 16, 27–31 као упозорење да је души потребно очишћење од „кожних хаљина“, или на земљи или после смрти, како би била слободна у свом „стремљењу ка Добру“, стремљењу које ће свака душа остварити, пре или касније.⁸⁸ Григорије је највероватније црпео инспирацију из Оригена, *Princ.* 2,10,4–5, цитирано изнад, где се духовно тумачи ватра у паклу.

Касније, имамо још један пример алегоријске егзегезе у Светом Писму које подржава апокатастазу. Након што је цитирала Пс. 103(104), 29–30 у 132А⁸⁹ и указала на васкрсење, у 132С–136А Макрина објашњава духовно значење Пс. 117(118), 27, детаљно објашњавајући да Празник сеница⁹⁰ који се помиње симболизује и васкрсење и свеопшту апокатастазу:

⁸⁷ Види Alexandre, „L'interprétation“, 425–441. „Овај процеп није амбис у земљи, већ је створен избором живота, раздвајајући себе на различите могућности. Јер онај који је изабрао оно што је пријатно у овом животу и не исправи ову безумну одлуку преобраћењем и покајањем, чини себи неприступним место добра у будућем животу, зато што је он сам, својој сопственој пропасти, омогућио непремостиву нужност, као врсту најширег и најнемогућнијег процепа. Тако, чини ми се да Свето Писмо назива „наручјем Авраамовим“ добро стање душе у којем он дозвољава ономе који трпи да се одмори ... сви они који овај живот проводе у врлини, када се њега ослободе, усидрују своје душе у ово добро наручје, или долазе, као у смирену луку... За остале, насупрот томе, бити лишен добара онако како су хтели претпоставља појаву огња који ће горети у души, којима ће бити потребна мала кап воде из океана Добра које блажени уживају у изобиљу, али је не задобијају. Ако протумачимо у нетелесном смислу језик, око, прст..., признаћете да њихово духовно значење одговара теорији душе коју смо изнели... Када Свето Писмо помиње прст, око, језик... после нестајања материјалног тела, указује на душу... било би разумно мислити да пакао (Ад) није место које се назива овим именом, већ стање невидљиве и нетелесне егзистенције, где душа живи, као што јасно видимо из Светог Писма.“

⁸⁸ Пошто Лазарева душа жели садашње ствари и не окреће се онима које је оставила за собом, док богаташ, чак и после смрти, остаје прилепљен за телесни живот... верујемо да Господ жели да нас научи да они који живе у телу морају потпуно да се од њега одвоје захваљујући животу проведеном у врлини, уколико не чинимо тако, после тога, потребна нам је још једна смрт поново, која ће, очишћујући нас, уништити остаток кожних хаљина, али, једном када везе које сједињују душу са телом нестану, њен пут према Добру се може одиграти у истом моменту, лако и брзо.

⁸⁹ „Када им одузмеш Духа свога, они умиру и у прах се свој враћају; кад им пошаљеш Духа свога, они се изграђују, и тако обнављаш лице земље“.

⁹⁰ О тумачењу Пс. 117(118), 27 као симбола апокатастазе види J. Daniélou, „La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique“, *Studia Patristica* 1 (1957), 262–279, према коме овакво тумачење највероватније потиче од Оригена, што је врло вероватно. Исти празник, са истим тумачењем Пс. 117(118), 27 даје Григорије у својој *Бесеги на Рођење Христово* (*Sermon on the Nativity*, ed. F. Mann, GNO 10/2, Leiden 1996, pp. 235.3–238.17; 264.4–266.15; 268.14–269.13): „Закон, дајући преднацрт истине преко симбола у сенци,

„Бог космоса, Господ твари, открио се нама због припреме гозбе међу стегама које везују, окружују и покривају, мислећи под овим изразом покривања и подржавања на Празник сеница, који је у стара времена утврдио Мојсије. Мислим да је овај законодавац пророчки најављивао будућност, и без обзира што је овај празник одувек слављен, још увек није нашао потпуну реализацију. Јер истина је предсказана унапред у типолошком смислу [τυπικῶς], кроз симболичне алузије које су присутне кроз догађаје. Ова истинита изградња скинија и шатора још увек није постојала, али према пророчкој речи, Бог... се открио нама са овим циљем: да за људску природу може да се сагради грађевина нашег уништеног дома, саграђеног [πυκαζομένη] поново у облику тела, кроз сакупљање елемената.“ У ствари, термин *πυκασμός*, „уједињење, покривање, темељ“, има значење, у правом смислу речи, дела везивања и окруживања, и поредак који из њега извире.⁹¹ Оно што Псалам каже је следеће: Бог, Господ, се открио нама, да утврди празник међу онима који подржавају и сједињују се све до рогова олтара, где се приносе жртве. Чини ми се да кроз алузију изображава *да се за сва разумна бића усђановљује један ње истии ѡразник, ѡде моћни итрају заједно са слабима, у друшћиву добрих бића*: ово ће окончати све поделе и жалости.⁹² Јер читав људски род и цела *λογική κτίσις* ће бити уједињена

заповеда свирање труба за Празнику сеница. А прилика за данашњи празник је тајна *истиинишћо* Празника сеница. Јер у овом празнику људски „шатор“ [тј. тело] „спремљен“ је за њега који је узео на себе људску природу нас ради (Јн. 1, 14). И у овом празнику „шатори“ који су били уништени смрћу су обновљени од стране Оног који је усхтео нашем „грађевином“ да започне... Господ наш, дао нам је светлост, тако да можемо да утврдимо празник који ће довести празнично славље све до престола олтара... Снагом Духа Светога и сви једним гласом оглашавају учење о истини, како би уши оних који су због греха оглувели могле поново да се отворе и како би могао да буде један *хармоничан ѡразник*, који се слави у предворју Скиније. Ово „слављење“ се одиграва овде доле када створења ускликују заједно са великим духовним силама које су испред небеског олтара (Отк. 4). Јер „престо“ небеског „олтара“ значи да велике духовне силе које предводе служење, власти, начела, престоли и силе. У заједници овог празника људска природа је сједињена са небеским силама кроз „скинију“ васкрсења. Другим речима, ове силе су слављене и вољене обновљењем наших тела“ (превод на енгл. J. Kovacs).

⁹¹ У Пс. 117, 27 према LXX, преводу који Григорије чита, стоји: *συστήσασθε ἑορτήν ἐν τοῖς πυκαζουσινέως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου*. Ово није потпуно идентично са јеврејским текстом, што је јасно из латинских верзија *iuxta Hebraeos (frequentate sollemnitatem in frondosisusque ad cornua altaris)* и *iuxta Septuaginta (constituite diem sollemnem in condensis usquead cornua altaris)*. Јеврејски текст (118, 27) је следећи: *'isru- haq ba'ābōtim 'ad-qar 'got hammiz'be ah*, где *'ābot* значи „испреpletано лишће“ пре него „уједињавање, покривање, подршка“ и *'sr* „сјединити, везати“ пре него „изградити“. Григорије, наравно, бира смисао грађевине и стања, пошто је његова намера да усвоји ове речи на обнову тела у њиховом васкрсењу. Овде, коришћење LXX заиста прави невероватну разлику. Григорије је користио само LXX, док ју је Ориген непрестано упоређивао са јеврејским текстом.

⁹² За овај одељак од суза до радости код Григорија и Оригена види мој рад „Tears

у Божијој слави након њиховог ослобођења од зла и његовог нестајања, ἀφανισμὸς τῆς κακίας – темељно учење и код Оригена и код Григорија – као што каже Макрина, такође духовно тумачећи разне делове храма:

Стога је широк опсег разноликости приликом успињања ка овом храму што је и слика и подобје⁹³ умног стања. А телесно поштовање учи нас да се не може свако рационално биће приближити Божијем храму, тј. исповедању Бога, величанственог, али они које су лажне претпоставке обмануле остају ван божанске ограде. Међу онима који су били у стању да уђу, већу су славу постигли они који су се прво прочистили крштењем и поступцима стремили чистоти од других... смисао симболичке алузије је да су, међу умним способностима, неке попут светог олтара, смештене у кутке који су највише унутар божанства; а међу њима, наизменично, неке се истичу и штрче попут рогова, док друге, око ових, на основу одређеног реда, заузимају надређену или подређену позицију. Кад смо код тога, људска раса је, због грехова који су јој усађени, протерана из Божијег скровишта, али кад се једном очисти прочишћујућом купком, може поново да уђе. Али пошто је овим оградама које се постављају, кроз које нас је грех раздвојио од унутарњег дела који се налази испод вела, суђено да једном за свагда буду уништене, када, захваљујући васкрсењу, наша природа буде поново васпостављена као распрострт шатор, и сва пропадљивост изнедрена због греха нестане из бића, онда ће Божију гозбу припремити сви они који ће поново успоставити мир и задобити ново биће васкрсењем, тако да ће сви учествовати у јединственој радости, и више неће постојати разлика које ће делити разумну природу која учествује у добрима која

of Pathos, Repentance, and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa“, у *Tears and Crying in Graeco-Roman Antiquity*, ed. Th. Fögen, ускоро излази у Leiden.

⁹³ Грч. εἰκὼν τε καὶ μίμημα (cod. A); PG 46,12–160, *ad loc.* εἰκὼν καὶ μίμημα. Cf. Пост. 1, 26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν (LXX; Vulg. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*). Свети Оци, такође захваљујући алегоричком тумачењу, покушавали су да раздвоје и карактеришу дубоко значење „лика“ и „подобја“. Нпр. код Оригена првобитни „лик“ је другачији од „подобја“ Божијег, које се мора остварити кроз вољу и дела сваког понаособ, и везано је за есхатолошку раван (*Princ.* 3,6,1). Већ у Филоновој егзегези, „лик“ по коме је првобитни човек створен – за разлику од потоњег πλασθεὶς ἄνθρωπος – јесте лик Логоса, ἀσώματος, ἀφθαρτος φύσει, κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα и οὐτ’ ἄρρεν οὔτε θῆλυ (cf. *Leg. All.* 1,12,31; *De opif.* 46,134). За Оригена такође првобитни човек – као и есхатолошки људи – није био ни мушко ни женско (*Hom. In Gen.* 1,14), за разлику од човека који је створен од праха земаљског Пост. 2, 7, нпр. тело потиче од греха где је душа била заробљена (*Comm. in Io.* 20,182). Григорије је усвојио оваква схватања: види мој философски рад у *Gregorio di Nissa. Sull’anima e la resurrezione*.

су иста за све, већ ће они који су сада изопштени због греха бити у могућности да коначно уђу у кутке божанских благослова (133D).

Ова тумачења су даље подржана ауторитетом Ап. Павла, који у Фил. 2, 10,⁹⁴ изражава исту идеју директније, без алегорије (136A): тако, Стари и Нови Завет слажу се у потврђивању васкрсења и свеопште апокатастазе. Јер „Божји циљ је један: када се потпуна целост наше природе буде остварила у сваком људском бићу, после тога неки ће већ бити очишћени од зла у току садашњег живота, други, уместо тога, биће излечени огњем онолико колико им је потребно, а остали ће у садашњем животу игнорисати искуство и добра и зла подједнако, Божији наум је да понуди свима учешће у добрима која су у Њему... Ово – барем по мом мишљењу – није ништа друго до бити у Богу самом“ (152AB).

Још једно алегоријско читање Светог Писма које се користи за објашњење васкрсења и апокатастазе је одељак о „кожним хаљинама“ Пост. 3, 21⁹⁵ које су Адам и Ева добили после греха, овај одељак тумачи Григорије, а пре њега Ориген, као земљано, отежало тело и *πάθη* које су повезане са тим.⁹⁶ После васкрсења, све ово ће нестати: телесни

⁹⁴ Ἰνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.

⁹⁵ Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους κατένδυσεν αὐτούς.

⁹⁶ Cf. Daniélou, *L'etre et le temps*, 154–164; L. F. Mateo–Seco, „Tunicas de pieles“, у *Diccionario de san Gregorio*, 898–903. Овај библијски одељак је алегоријски тумачио већ Ориген на веома сличан начин. У александријској традицији, тумачење извештаја из Постања о стварању био је инспирисан такозваном теоријом о „двоструком стварању“ духовног и чулног човека, у дуалистичкој перспективи. Нека дела показују континуитет – иако не апсолутан – између Оригена и Григорија у овом смислу: U. Bianchi, ed., *La „doppia creazione“ dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; Id., H. Crouzel, eds., *Arche e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa*, Milano 1981; Id., „Péché originel et péché antécédent“, *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966), 117–126; Id., „Il dualismo come categoriastorico-religiosa“, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973), 3–16; Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1978; Id., „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, *Temenos* 16 (1980), 10–25; M. V. Cerutti, „Per una tipologia storica del dualismo“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (1983), 263–277; Ead., „Dualismo apocalittico e dualismo gnostico“, у Ead., ed., *Apocalitticae Gnosticismo*, Roma 1995, 143–156; Ead., „Ugo Bianchi e il dualismo“, у G. Casadio (cur.), *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, 291–326. Обојица и Ориген и Григорије – први више него други – заправо показују склоност ка дуализму (као категорија за историју религија: види такође U. Bianchi, „Presupposti platonici e dualistici in Origene“, *De principiis*“, у *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 33–56; Cerutti, „Per una tipologia“, 268–270; 276–277), концепција два принципа као порекла човека: Бог, творац, и догађај пада *noes* или разумних душа који је узроковао постојање материјалног света и „отежалог“ људског тела, које је подељено на два пола: ср. Cerutti, „Per una tipologia“, 267; I. Ramelli, „La colpa antecedente.“ У *Sel. in Gen.* 3,21 и *C. Cels.* 4,40, Ориген је неодлучан између тумачења „кожних хаљина“ као материјалног тела или као смртности. Као резултат из одељка који је сачуван у *catenae* и код Теодорита (*Quaest. in*

органи неће више имати функције које им је наметнуо животињски живот (144В–148С), као што су сексуални однос, зачеће, рађање, раст, храњење, излучивање, производња прљавштине, итд. „Зато што ће се васкрсли преселити у небеске пределе са бестелесном природом“. Све што је пролазно у људској природи и што јој је додато у облику „кожа“ *παθη*, је привремено, а не суштинско, и нестаће у васкрсењу.

При крају дијалога Григорије илуструје васкрсење и апокатастазу кроз слику пшеничног зрна, повезујући и тумачећи два битна одељка Ап. Павла, 1 Кор. 15, 42б–44а о слави васкрслог тела (још 45а; 53а), и 1 Кор. 15, 35–38 о зрну (још 40; 41); тако, у последњем и главном делу дијалога, формира трајан коментар на 1 Кор. 15, 35–45 (који потиче из истог поглавља у његовом *In Illud: Tunc et ipse Filius*). У позадини сигурно стоји сећање на Исусову параболу о зрну које мора да умре да би донело рода у Јн. 12, 24,⁹⁷ што је и јасно из 153А.⁹⁸ Слика класа се односи на Адама у 157А.⁹⁹

Gen. 39, PG 80,140), Ориген је предложио своје тумачење „кожних хаљина“ више проблематично него категорично. Simonetti, *Origene esegeta*, 117–121 упућује на Оригеново штиво о којем извештава Проконије из Газе, *Comm. in Gen.* 3,21 (PG 87,221): човек који је εἰκὼν θεοῦ је душа; оно што је створено од праха је „префињено“ и „просветљено“ тело које ће постојати у Рају, док су кожне хаљине, отежало, земљано тело. Cf. G. Bürke, „Origenes Lehre vom Urstand des Menschen“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1950, 1ff.; H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origene*, Paris 1956, 148ff, и Id., „Origène est-il un systématique?“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 1959, 81ff = у Id., *Origene et la philosophie*, Paris 1962, 179ff; J. Daniélou, *Origene*, Paris 1948, 41ff.; Simonetti, *Origene esegeta*, 111–122, нарочито 112–113; 29–31. За егзегетску историју ове слике види P. F. Beatrice, „Le tunichedi pelle. Antiche letture di Gn 3,21,“ у *La tradizione dell' ἐγκράτεια*, ed. U. Bianchi, Roma 1985, 433–82; J. Pépin, *La tradition de l'allegorie de Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris 1987, 156ff.; P. Pisi, „Peccato di Adamo e caduta dei νόες nell'esegesi origeniana“, у *Origeniana IV*, 322–35; C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002. О Оригеновој и Григоријевој антропологији види M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura: Teologia e antropologia del De Principiis*, Catania 2003; Simonetti, *Origene esegeta*, 29ff.; 111 122; G. A. Ladner, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“, у Eiusd., *Images and Ideas in the Middle Ages*, II, Roma 1983, 856–862. Пратећи Оригена, Григорије такође тумачи кожне хаљине, и у *De hominis opificio* (за који припремам рад и коментаре) и у другој омилији на *Песму над Песмама*, где душа каже: „Зато што сам напустила чистоту, задобила сам ово тамно обличје... кожне хаљине“; а у XI омилији, поново указујући на душу, коју представља девојка из Песме: „Скинувши кожне хаљине које је носила после греха, и оправши земаљски елемент, према објашњењу Апостола, који убеђује онога који је скинуо обличје старог човека да би обукао нове хаљине човека који је створен по икони Божијој, у светости и правди, и каже да су ове хаљине Исус.“ Ова тема нових хаљина човека, повезана са апокатастазом, остаће жива са нарочитим интензитетом код неких сиријских мистика: види мој прилог „Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana“, *Ilu* 12 (2007).

⁹⁷ Ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου περὶ εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἔὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.

⁹⁸ Шта је то што покреће клијање? Није ли смрт, будући да је смрт нестајање онога што постоји? Јер зрно не би стигло до клијања да се прво није растворило у земљи.

⁹⁹ „Први клас је био човек, Адам. Али, са појавом греха, наша природа се поде-

[153C] Као што се клас формира од семена, захваљујући Божијој моћи која заједно са његовим умећем, ствара клас из зрна самог – и клас није нити потпуно идентичан са семеном нити потпуно другачији – тако је тајна васкрсења, такође, најављена унапред кроз чудесне измене које се јављају у семену, у томе не само да ће Божија моћ да вам врати тело које ће се растворити, већ ће додати друге сјајне и лепе особине захваљујући којима ће ваша природа бити изнова сачињена у још већој слави. Каже: „Сеје се у пропадљивости, васкрсава у непропадљивости; сеје се у слабости, васкрсава у моћи; сеје се у срамоти, васкрсава у слави, сеје се као ‘земљано’ тело, васкрсава као духовно тело.“ Јер, као што зрно у земљи... постаје клас задржавајући своју индивидуалност, иако излази потпуно различито од онога што је било раније..., на исти начин се и људска природа, након напуштања свих карактеристика смртности, које је задобила кроз склоност ка потчињавању страстима, мислим на срамоту, пропадљивост, слабост, старење, не губи, већ се мења у непропадљивост као у клас, и у славу, част, моћ, савршенство у сваком смислу, и у такво стање да њеним животом више не управљају својства природе, већ прелази у духовно стање које је слободно од страсти.

Ова пољопривредна представа задржава се све до 157CD – са Богом који је земљорадник који лечи своје биљке док оне расту а уништава и спаљује лоше, што представља страсти и зло, и доводи све своје биљке до зрелости и савршенства, што је поново описано на самом крају списа, Павловим речима: „Када се страсти очисте... место тих недостатака ће заузети одговарајућа реалност која се поима као добра: непропадљивост, живот, моћ, благодат, слава, и свако првенство ове врсте које претпостављамо да је могуће замислити и у Богу и у Његовој икони, тј. човеку.“ Оба цитата Ап. Павла, земљорадничка метафора и опис васкрслог тела, налазе се, заједно са Григоријевом теологијом иконе, у Макрининим последњим речима – које указују на свеопшту васпоставу и спасење.

лила на велики број делова, као што се дешава са плодом класа, тако и ми, понаособ ускраћени форме тог класа, помешани смо са земљом, устаћемо у васкрсењу, у нашој првобитној лепоти, и уместо првог класа постаћемо бесконачне миријаде усева.“ За ове земљорадничке метафоре и за друге узете из људских заната у овом дијалогу види мој текст „La cultura scientifica in Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione: scienza e logos*“, у *Cultura naturalistica e scientifica nei Padri della Chiesa (I–V secolo)*. *Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Augustinianum, 4–6 maggio 2006*, Roma 2007, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, у најави.

3. Отачка философија: философски аргументи сједињени са ауторитетом Светог Писма

И Оригеново и Григоријево учење о апокатастази се ослања на философске, а нарочито платонистичке, аргументе, који су веће на слеђе хеленистичке културе него што је била сама алегоријска егзегеза. Само да нагласимо неке од ових аргумената у корист апокатастазе,¹⁰⁰ што се Оригена тиче могли бисмо да цитирамо нпр. идеју да крај мора бити сличан почетку; да смо ми људи створени као εἰκὼν θεοῦ, која у нама може бити помрачена грехом, али никада избрисана, и сви морају задобити ομοίωσις Θεῶ through своја дела и свесне изборе – овде, наравно библијско сећање на људе као ομοίωσις θεῶ спојено је са платонистичким и стоичким принципом ομοίωσις θεῶ – да зло не постоји онтолошки већ је само недостатак Добра због одвајања од њега слободним избором, и на крају ће потпуно нестати; заступање слободне воље у свим разумним бићима, на супрот гностичком детерминизму, и слагање са Божијим промислом, који увек делује у циљу спасења свих.¹⁰¹ Из овог разлога крај ће бити, у одређеном смислу, не само сличан почетку, већ и бољи, због сједињености са Добром која неће бити само природна него и вољна. Што се тиче Григорија, он користи потпуно исте философске аргументе – пошто његова мисао у великој мери потиче од Оригена – нарочито несукштаство зла и његово коначно укидање, али са већим нагласком на учењу о εἰκὼν (такозвана теологија иконе) и отворено одбацивање учења о метемпсихози.¹⁰²

Немогуће је овде расправљати о философским темељима Оригеновог и Григоријевог учења о апокатастази и показати дубоко јединство међу њима, тј. унутрашње разумно јединство а такође и сагласност са њиховим учењем о слободној вољи и са многим аспектима њихове философске мисли (углавном метафизичког, теолошког и антрополошког). Оно што је битно нагласити у овој вези је да Ориген, као и Григорије, увек опрезно темељи своје ставове на Светом Писму, и Старог и Новог Завета, сматрајући да међу њима постоји најдубљи узајамни склад. Ориген је упоран у томе да два Завета чине једно те исто тело, које је такође Тело Христово, тако да проучавајући Свето

¹⁰⁰ За опширну документацију за све њих, види поглавље посвећено Оригену у раду о апокатастази, и философски рад, оба у мом раду *Gregorio di Nissa*.

¹⁰¹ Широка расправа овог споразума у мом чланку „La coerenza“.

¹⁰² За сва ова учења види моју студију о философским елементима у Григоријевом мишљењу у *Gregorio di Nissa*.

Писмо и покушавајући да се протумачи чак значи јести ово тело на онај начин на који се једе у Евхаристији.¹⁰³ Јединство Старог и Новог Завета, што је Ориген више пута тврдио у његовој расправи са гностицима и маркионитима,¹⁰⁴ осигурано је типолошким и алегориским тумачењем, која се често преклапају:¹⁰⁵ нарочито у ранијој егзегетској техници, на личности и догађаје у Старом Завету се гледа као на антиципацију других личности и других догађаја који припадају новој икономији и духовним реалностима. Григорије такође у својој егзегези користи сведочанства из оба Завета, гомилајући их да би показао исту ствар, и тако показујући апсолутно јединство *σκοπος* унутар Светог Писма и *εἰς ἓν τῶν πνευματικῶν* у њему, савршено сједињење и јединство духовних чула.

Код оба аутора, међутим, Нови Завет је доминантнији када размишљају о учењу о апокатастази, пошто, како Ориген објашњава, ако је нова икономија духовно тумачење старе икономије, према традиционалној егзегези Старог Завета, духовно тумачење Новог Завета је Еванђеље *αἰών*-а, света који ће тек доћи (*εὐαγγέλιον αἰώνιον* у Откр.14, 6,¹⁰⁶ предмет чега је Књига Поновљених закона, Други закон, у *Princ.* 3,6,8,¹⁰⁷ и 4,3,13),¹⁰⁸ и *ἔσχατα*. У „*Princ.* 4,2,4¹⁰⁹ и 4,3,13,¹¹⁰ али такође

¹⁰³ Комплетни извори у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“.

¹⁰⁴ Документација у мом раду „La coerenza“.

¹⁰⁵ Види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“.

¹⁰⁶ *Εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσει ἐπὶ τοὺς καθήμενους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν.*

¹⁰⁷ Овде Ориген помиње „Еванђеље *αἰώνιον*, заувек Нови Завет који никада неће застарети“, предсказан Мојсијевим законом и, још савршеније, Исусовим законом: у *ἔσχατον*, Христос ће дати још савршенији закон и упутства светитељима, „истинити и вечни закон“, тј. Еванђеље света који (*αἰών*) ће доћи. За значење *αἰώνιος* види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*.

¹⁰⁸ Као што је у *Књизи Поновљених закона* закон изражен јасније него у претходним књигама (= Петокњижја), тако ће и Спаситељев други долазак бити славнији него први у телу: тада ће, „у Царству Небеском, сви светитељи живети према законима Еванђеља света који ће доћи [*ε. αἰώνιον*]“.

¹⁰⁹ Повезано са познатом разликом тела Светог Писма као његовог буквалног значења за просте читаоце, његове душе као његовог моралног и психолошког смисла за напредније читаоце, и његовог духа као његовог духовног смисла за савршене читаоце (о томе види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition“), Ориген дефинише „духовни закон“ Светог Писма као онај који садржи „сенку будућих добара“ (Рим. 7, 14; Јевр. 10, 1). То је *τύπος* духовног закона који ће Христос дати у будућем веку.

¹¹⁰ Ово је наставак одељка (*Princ.* 4,3,13) цитираног изнад: као што је Христос, у свом садашњем доласку, остварио закон који је сенка будућих добара (Јевр. 10, 1), исто тако, у његовом другом доласку, оствариће сенку дату својим првим доласком; остварио је сенку Закона кроз сенку Еванђеља, пошто је сваки закон икона небеске литургије, али чак и небески закон и литургија имају потребу за истином Еванђеља

у Коментарима на посланицу Римљанима 1,4; Коментарима на Ев. по Јовану 10,108–109; Омилије на Псалме 38.2,2; Омилије на Лев. 5,1. Ориген потврђује да Нови Завет представља сенку потпуног и савршеног откривења на крају света.¹¹¹ Ово је управо случај коришћења Новог Завета да би се подржало есхатолошко учење о апокатастази. Новозаветни цитати су доминанти зато што они упућују на, било на алегориски или директнији начин, „последње ствари“. Обратити пажњу само на Оригенова и Григоријева дела која се тичу апокатастазе, Оригенов *Princ.* и Григоријев *De anima et resurrectione* су савршени примери дела патристичке философије.¹¹² *De principiis* је Оригеново најфилософскије и најсвеобухватније дело, за разлику од других дела која су углавном егзегетска; свеједно, цела четврта књига у овом делу, која је последња и веома обимна, посвећена је систематској теорији библијске егзегезе, и што је још битније, сви философски аргументи, чак и они из треће књиге, који подржавају теорију о слободној вољи и који су највише под утицајем философије, утемељени су на безбројним цитатима из Светог Писма који утемељују и потврђују његове тврдње.

Григоријево дело, *De anima et resurrectione*, очигледно је философски дијалог инспирисан Платоновим *Федоном*, а такође и *Гозбом*, нарочито за лик Макрине, који је моделиран не само по Платоновом Сократу, већ и по његовој Диотими;¹¹³ она је Григоријев *διδάσκαλος*. Њени аргументи, добро конструисани и јасно изложени, доказују бесмртност душе и могућности и начине васкрсења тела, за коначно васпостављање свих људи у њихову првобитну савршеност, пошто су постали пропадљиви кроз грех: ова васпостава или *ἀποκατάστασις* је *τέλος* васкрсења и укључиваће целокупно човечанство после очишћења сваког и повратка Добру, које је Бог.¹¹⁴ Сваки битан исказ у аргументацији поткрепљен је цитатима из Светог Писма, нарочито из Новог Завета. У ствари, Макрина Свето Писмо експлицитно дефинише као *κάνων* и *νόμος*, норму и закон за хришћанско мишљење на које се морају позивати све философске расправе (42В–52В).¹¹⁵ Тако,

која се у Јовановом *Откривењу* назива *αἰώνιον*, сигурно у поређењу са садашњим Еванђељем, које је повезано са садашњим светом и пропева се у свету и времену који ће се завршити.

¹¹¹ Види Simonetti, *Origene esegeta*, 20–21; 231–232.

¹¹² За легитимност и значај концепта отачке философије види Moeschini, *Storia della filosofia patristica*, увод; моју рецензију чланка „Riparte la filosofia patristica“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 97 (2005), 673–690.

¹¹³ Види моју уводну студију у *Gregorio di Nissa*, cit.

¹¹⁴ За комплетну анализу философских мотива у Григоријевом спису *De anima* види мој рад *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*.

¹¹⁵ Види мој рад „Allegoria ed escatologia“, у *Approches de la Troisième Sophistique*.

у 49С–52А, Макрина ставља по страни Платонову познату слику два крилата коња и кочије (*Phaedr.* 246 AD) које представљају две душе – не инфериорне способности, са рационалним делом као кочијашем, и такође напушта друге теорије које предлажу философију о души, и усваја теорију о души која се налази у Светом Писму, које се узима као сигурна база, мерило, канон.

Хтела бих да забележим невероватно методолошко слагање са Оригеном, *Princ.* 3,4,1, које је Григорију сигурно било познато и имао је на уму: Ориген такође одбацује Платонову трипартитну поделу људске душе на тим основама да оваква шема „није потврђена ауторитетом Светог Писма“: према томе, оставиће ово учење по страни и окренуће се другима која налазе своје упориште у Библији. Ориген је такође, заправо, представио Библију као темељ истине и канон људског истраживања разума,¹¹⁶ и Григорије га је блиско пратио. Свето Писмо остаје последњи критеријум истине и за Оригена и за Григорија, иако их ово не спречава да прилагођавају грчке философске теорије, нарочито платонистичке и стоичке, и алегоријску методу, коју је сам Ориген сматрао паганском и који је покушавао да избегне термин ἀλληγορία управо из овог разлога.¹¹⁷ Обојица су покушавали да упију и интегришу све оно добро што је хеленизам носио са собом – тј. све што је било подесно хришћанском учењу.¹¹⁸

Hommages a J. Champ, ed. E. Amato, Bruxelles 2006, 193–220.

¹¹⁶ Види *Princ.* 1,3,1; *Comm. in Matth.* S. 18; *Hom. in Num.* 26,6; *in Jer.* 1,7; *in Ez.* 2,5: наш разум, без вођства божанског надахнућа, није у стању да досегне истину; тако он, као хришћански философ, осећа недоумицу када сме да се ослони искључиво на разум. Ср. С. *Cels.* 3,37; 4,26; *Princ.* 1,7,1.4; 2,2,2; 4,1,1.

¹¹⁷ Види мој рад „Origen and the Stoic allegorical tradition;“ Ead., „Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale. Le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani“, у *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente fra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana. Roma, Augustinianum*, 6–8. V 2004, Roma 2005, 121–162; „San Giustino martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture“, у *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese 2006, 35–66; „*Mysterion* negli *Stromateis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca“, *ibid.* 83–120: на сличан начин, Климент није користио термин θεολογία за хришћанску теологију зато што га је сматрао компромитованим због његове употребе код пагана, најчешће у алегоријским тумачењима митова који се тичу богова.

¹¹⁸ Сам Ориген искључио је атеистичке философске школе из *cursus studiorum* његових ученика. Види, недавно изашли рад, L. Lugaresi, „Studenti cristiani e scuola pagana“, *Cristianesimo nella Storia* 25 (2004), 779–832; моју философску студију у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. О Оригеновом ставу према хеленистичкој култури види D. Runia, „Origen and Hellenism“, у *Origeniana VIII*, 43–48.

Библиографија

Извори:

Григорије Ниски:

An. et res., *De anima* = *De anima et resurrectione* [О души и васкрсењу], PG 46.

Apol. in Hex. = *Arologia in Hexaemeron* [Аџолоџија шестоднева], PG 44.

Cant. = *In Canticum canticorum* [О Песми наг пјесмама], ed. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden, 1960.

De orif., *De. Hom. orif.* = *De orificio hominis* [О стварању човека], PG 44.

In diem nat. = *In diem natalem salvatoris* [Беседа на Рођење Спасишља], ed. Fr. Mann (GNO X/2), Leiden, 1996.

In Illud = *In illud : Tunc et ipse filius* [Беседа на 1 Кор. 15, 28], ed. J. Kenneth Downing (GNO III/2), Leiden, 1987.

Orat. cat. = *Oratio catechetica* [Катихетиска беседа], ed. E. Mühlenberg (GNO III/4), Leiden, 1996. [PG 45].

Vit. Moys. = *De vita Moysis* [О животоу Мојсијевом], ed. H. Musurillo (GNO VII/1), Leiden, 1964.

Ориген:

C. Cels. = *Contra Celsum* [Против Келса], PG 11.

Comm. in Io. = *Commentarii in evangelium Joannis* [Тумачење Јеванђеља ђо Јовану], PG 14.

Comm. in Matth. = *Commentarium in evangelium Matthaei* [Тумачење Јеванђеља ђо Маџеју], PG 13.

Comm. In Rom. = *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos* [Тумачење Посланице Римљанима Аџосџола Павла], PG 13.

De or. = *De oratione* [О молишви], PG 11.

Hom. Gen. = *Homiliae in Genesim* [Беседа на Посџање], PG 12.

Hom. in Ez. = *Homiliae in Ezechielem* [Беседа на Књију џорока Језекиља], PG 13.

Hom. in Jer. = *Homiliae in Jeremiam* [Беседа на Књију џор. Јеремије] PG 13.

Hom. in Jes. = *Homiliae in librum Jesu Nave* [Беседа на Књију Исуса Навина], PG 12.

Hom. in Lev. = *Homiliae in Leviticum* [Беседа на Књију Левитску], PG 12.

Hom. in Ps. = *Homiliae in Psalmos* [Беседа на Псалме], PG 12.

Hom. Num. = *Homiliae in Numeros* [Беседа на Књију Бројева], PG 12.

Princ. = *De principiis*, [О начелима], PG 11.

Sel. in Gen. = *Selecta in Genesim* [Изабране беседе на Посџање], PG 12.

Selecta in Ps. = *Selecta in Psalmos* [Изабране беседе на Псалме], PG 12.

Други антички аутори:

Ap. Eus. Hist. Eccl. = *Eusebius Caesariensis Historia ecclesiastica* [Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*].

Ep. 70 = Hieronymus, *Ep. 70: Ad Magnum de scriptoribus ecclesiasticis* [Блажени Јероним, *Писмо 70: О највећем црквеном писцу*].

Leg. All. = *Legum Allegoriae* [Филон Александријски].

Phaedr. = *Phaedrus* [Платон, *Федар*].

Quaest. in Gen. = *Quaestiones et Solutiones in Genesim* [Филон Александријски].

Resp. = *Republica* [Платон, *Држава*].

Strom. = *Clemens Alexandrinus, Stromata* [Климент Александријски, *Стромаје*], PG 8.

Литература:

Alexandre, M. (1972), „L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse“, *Epiktasis. Melanges J. Danielou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris, 425–441.

Altermath, F. (1977), *Du corps psychique au corps spirituel. Interpretation de 1 Cor 15, 35–49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen.

Apostolopoulos, Ch. (1986), *Phaedo Christianus*, Frankfurt a. M.

Bastit–Kalinowska, A. (2004), „‘Agir dans:’ autour de l'emploi d'*energein* dans l'oeuvre et l'exégèse d'Origène“, *Adamantius* 10, 123–137.

Bayer Moser, M. (2005), *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle to the Romans*, Piscataway, NJ.

Beatrice, P. F. (1985), „Le tunichedi pelle. Antiche letture di Gn 3,21“, *La tradizione dell' ἐγκράτεια*, ed. U. Bianchi, Roma, 433–82.

Beatrice, P. F. (1992), „Porphyry's Judgement on Origen“, *Origeniana* V, ed. R. J. Daly, Leuven, 351–367.

Berchman, R. M. (1995), „In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of the NT Criticism“, *Origeniana* VI, eds. G. Dorival, A. Le Boulluec, Leuven, 657–673.

Bianchi, U., Crouzel, H. (eds.) (1981), *Arche e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa*, Milano.

Bianchi, U. (1966), „Péché originel et péché antécédent“, *Revue de l'Histoire des Religions* 170, 117–126.

Bianchi, U. (1973), „Il dualismo come categoriastorico–religiosa“, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9, 3–16.

Bianchi, U. (1978), *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma.

Bianchi, U. (1980), „Presupposti platonici e dualistici in Origene, *De principiis*“, *Origeniana Secunda*, Roma, 33–56.

Bianchi, U. (1980), „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, *Temenos* 16, 10–25.

Bianchi, U. (ed.) (1978), *La „doppia creazione“ dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma.

Biblia Patristica, (1980), Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique.

Blönnigen, C. (1992), *Die griechische Ursprung der jüdisch–hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M.

Bunge, G. (1997), „Créé pour être“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 98, 21–29.

Bürke, G. (1950), „Origenes Lehre vom Urstand des Menschen“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Band 72, Wien.

Cerutti, M. V. (1983), „Per una tipologia storica del dualismo“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49, 263–277.

Cerutti, M. V. (1995), „Dualismo apocalittico e dualismo gnostico“, M. V. Cerutti, ed., *Apocalitticae Gnosticismo*, Roma, 143–156.

Cerutti, M. V. (2002), „Ugo Bianchi e il dualismo“, G. Casadio (cur.), *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, Roma, 291–326.

Cherniss, H. (1971), *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York.

Chuvin, P. (2004), „Christianisation etrésistance dans les cultes traditionnels“, *Hellenisme et Christianisme*, eds. M. Narcy–É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq, 15–34.

Cocchini, F. (1992), *Il Paolo di Origene*, Roma.

Crouzel, H. (1956), *Theologie de l'image de Dieu chez Origene*, Paris.

Crouzel, H. (1959), „Origène est–il un systématique?“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 80, Toulouse, 81–116.

Crouzel, H. (1962), *Origene et la philosophie*, Paris.

Crouzel, H. (1973), „A Letter from Origen ‘To Friends in Alexandria’“, *The Heritage of the Early Church. Melanges G. V. Florowsky*, ed. D. Neiman, M. Schatkin, Roma, 135–150.

Crouzel, H. (1984), „Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere“, *Studia Missionalia* 33, 359–384.

Crouzel, H. (1985), „Apocatastase chez Origène“, *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck, 282–290.

Crouzel, H. (1990), *Le fin dernier selon Origene*, Aldershot.

Crouzel, H. (1994), „Diable et démons dans les homélies d'Origène“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 95, Toulouse, 303–331.

Daniélou, J., Altenburger, M., Schramm, U. Hrsg. (1976), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden.

Daniélou, J. (1940), „L'apocatastase chez Saint Gregoire de Nysse“, *Recherches de science religieuse* 30, 328–347.

- Daniélou, J. (1948), *Origene*, Paris.
- Daniélou, J. (1953), *Platonisme et theologiemystique*, Paris.
- Daniélou, J. (1957), „La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique“, *Studia Patristica* 1, 262–279.
- Daniélou, J. (1966), „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* 7, 159–169.
- Daniélou, J. (1970), *L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden, 221–226.
- Dawson, D. (2001), *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Dawson, J. D. (2002), *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley–Los Angeles.
- Den Boer, W. (1971), „Some Striking Similarities in Pagan and Christian Allegorical Interpretation“, *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli, 465–473.
- Den Boer, W. (1973), „Allegory and History“, *Studia J. H. Waszink*, ed. W. Den Boer et al., Amsterdam, 15–27.
- Di Pasquale Barbanti, M. (2003), *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura: Teologia e antropologia del De Principiis*, Catania.
- Downing, J. K., McDonough, J. A., Hörner H. (Eds.) (1987), *Opera dogmatica minora, Pars II: In illud; Tunc et ipse filius*, Gregorii Nysseni Opera III/2, Leiden: Brill.
- Downing, J. K. (1947), *The Treatise of Gregory of Nyssa In Illud: Tunc et ipse Filius, A Critical Text with Prolegomena*, Cambridge: Harvard University.
- Downing, J. K. (1948), „The treatise of Gregory of Nyssa *In illud: tunc et ipse filius*, a critical text with prolegomena (diss.)“, *Harvard Studies in Classical Philology* 58–59, 221–223.
- Drobner, H. R. (2006), „Alegoría“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 64–72.
- Duval, Y. M. (1984), „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*“, *Augustinianum* 24, 471–494.
- Edwards, M. J. (1993), „Precursors of Origen's Hermeneutic Theory“, *Studia Patristica* 29, 231–237.
- Edwards, M. J. (2002), *Origen against Plato*, Aldershot.
- Edwards, M. J. (2003), „Origen on Christ, Tropology, and Exegesis“, *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys–Stones, Oxford, 235–256.
- Engberg–Pedersen, T. (1986), „Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics“, *The Norms of Nature*, eds. M. Schofield, G. Striker, Cambridge–Paris, 145–183.

- Engberg–Pedersen, T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus.
- Ferro Garel, G. (2004), *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino.
- Grafton, A., Williams, M. (2006), *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge–London.
- Isnardi Parente, M. (1989), „Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali“, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin–New York, 2201–2226.
- Kinzig, W. (1998), „War der neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?“, *Mousopolos Stephanos. Festschrift H. Görgemanns*, Heidelberg, 320–332.
- Konstan, D., Ramelli, I. (2007), „The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1Thess 4:16“, *Journal of Biblical Literature* [126, 3, 579–593].
- Kovacs, J. L. (2005), *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids.
- Ladner, G. A. (1983), „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“, G. A. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages*, II, Roma, 856–862.
- Le Boulluec, A. (1995), „Corporeité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse“, *Augustinianum* 35, 307–326.
- Lenz, C. (1950), „Apokatastasis“, *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 510–516.
- Lienhard, J. T. (1983), „The Exegesis of 1Cor 15:28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus“, *Vigiliae Christianae* 37, 340–359.
- Ludlow, M. (2000), *Universal Salvation*, Oxford.
- Lugaresi, L. (2004), „Studenti cristiani e scuola pagana“, *Cristianesimo nella Storia* 25, 779–832.
- MacCambley, C. (1983), „‘When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father), Who Subjects All Things to Him’“, *Greek Orthodox Theological Review* 28, 1–15.
- Malherbe, A. J. (1989), „Graeco–Roman Religion and Philosophy and the NT“, *The NT and its Modern Interpreters*, eds. E. J. Epp, G. McRae, Atlanta, 3–26.
- Maspero, G. (2004), *La Trinita e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Roma.
- Mateo–Seco, L. F. (2006), „Escatología“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 357–378.
- Mateo–Seco, L. F. (2006), „Purificación ultraterrena“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 764–769.
- Mateo–Seco, L. F. (2006), „Soteriología“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 803–811.

Mateo–Seco, L. F. (2006), „Túnicas de pieles“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 898–902.

Maturi, G. (2004), „Reductio ad unum: l’escatologia di Gregorio di Nissa sullo sfondo della metafisica plotiniana“, *Adamantius* 10, 167–193.

Meissner, H. M. (1991), *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt a. M., 82; 356–361.

Meredith, A. (2006), „Neoplatonismo“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 655–657.

Meredith, A. (2006), „Orígenes“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 700–702.

Monaci, A. (1992), „La demonologia di Origene“, *Origeniana quinta*, Leuven, 320–325.

Moreschini, C. (1987), „Note ai perduti *Stromata* di Origene“, *Origeniana IV*, Hrsg. L. Lothar, Innsbruck–Wien, 38–42.

Moreschini, C. (2004), *Storia della filosofia patristica*, Brescia.

Mosshammer, A. A. (2006), „Mal“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 583–591.

Noce, C. (2002), *Vestis varia. L’immagine della veste nell’opera di Origene*, Roma.

Olbricht, T. H. (2003), „Preface“, *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of A. J. Malherbe*, eds. J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht, L. M. White, Leiden–Boston, 1–12.

Parry, R., Partridge, C. (eds.) (2003), *Universal Salvation?*, Carlisle.

Pellegrino, M. (1938), „Il Platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogointorno all’anima e alla resurrezione“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 30, 437–474.

Pembroke, S. G. (1971), „Oikeiosis“, *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, London, 114–149.

Penati Bernardini, A. (1992), *Gregorio di Nissa. Commento al Nuovo Testamento*, (превод и коментари), Roma.

Pépin, J. ([1958] 1981³), *Mythe et allegorie*, Paris.

Pépin, J. (1957), „À propos de l’histoire de l’exégèse allégorique: l’absurdité, signe del’allégorie“, *Studia Patristica* 1, 395–413.

Pépin, J. (1987), *La tradition de l’allegorie de Philon d’Alexandrie a Dante*, Paris.

Peroli, E. (1997), „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul“, *Vigiliae Christianae* 51, 117–139.

Pisi, P. (1985), „Peccato di Adamo e caduta dei νόεζ nell’esegesi origeniana“, *Origeniana IV*, ed. L. Lies, Innsbruck, 322–335.

Pochoshajew, I. (2006), „Estoicismo“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 382–383.

Pochoshajew, I. (2006), „Plotino“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 749–753.

Pochoshajew, I. (2006), „Porfirio“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 753–757.

Radice, R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

Ramelli, I., Konstan, D. (2007), *Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway: Gorgias Press.

Ramelli, I., Lucchetta, G. (2004), *Allegoria I, L'eta classica*, Milano.

Ramelli, I. (2001), *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto econ-tatti*, Madrid.

Ramelli, I. (2003), *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano.

Ramelli, I. (2005), „Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale. Le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani“, *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente fra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana. Roma, Augustinianum, 6–8. V 2004*, Roma, 121–162.

Ramelli, I. (2005), „Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei-romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d. C.“, *Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento*, eds. E. Dal Covolo, R. Fusco, Città del Vaticano, 146–169.

Ramelli, I. (2005), „R. Parry, C. Partridge, eds. *Universal Salvation?*“, *Stylos* 14, 206–208.

Ramelli, I. (2005), „Riparte la filosofiapatristica“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 97, 673–690.

Ramelli, I. (2006), „Allegoria ed escatologia“, *Approches de la Troisieme Sophistique. Hommages a J. Schamp*, ed. E. Amato, Bruxelles, 193–220.

Ramelli, I. (2006), „Emanatismo“, *Enciclopedia filosofica*, novo издање, dir. V. Melchiorre, IV, Milan, 3319–3322.

Ramelli, I. (2006), „Il contributo della versione copta all'edizione del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa“, *Exemplaria Classica* n. s. 10, 191–243.

Ramelli, I. (2006), „J. L. Kovacs, *The Church's Bible: 1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids 2005“, *Archaeus* 10, 3, 166–167.

Ramelli, I. (2006), „La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica“, *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana, Roma, Augustinianum, 5–7. V 2005*, Roma, 661–688.

Ramelli, I. (2006), „La ricerca attuale sui rapporti tra il primo Cristianesimo e la cultura classica“, *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 17, 223–238.

Ramelli, I. (2006), „M. Bayer Moser, *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle to the Romans*“, *Augustinianum* 46, 265–269.

Ramelli, I. (2006), „*Mysterion* negli *Stromateis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca“, *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese, 83–120.

Ramelli, I. (2006), „Note sulla continuità della dottrina dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa“, *Archaeus* 10, 105–145.

Ramelli, I. (2006), „Origen and the Stoic Allegorical Tradition. Continuity and Innovation“, *Invigilata Lucernis* 28, 195–226.

Ramelli, I. (2006), „San Giustino martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture“, *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese, 35–66.

Ramelli, I. (2006), „Threats, Punishment, and Hope: Jeremiah Interpreted by Origen to Support the Doctrine of Apokatastasis“, рад представљен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност одржаном у Вашингтону 2006. године [*Annual Meeting of the SBL*, Washington, 18–21 November 2006] [joш увек необјављен].

Ramelli, I. (2006), „Un quindicennio di studi sulla prima diffusione dell'Annuncio cristiano e la sua prima ricezione in ambito pagano“, E. Innocenti, I. Ramelli, *Gesu a Roma. Commento al testo lucano degli Atti degli Apostoli*, Roma, 277–518.

Ramelli, I. (2006), „Uno Molti“, *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, XII, Milan, 11911–11912.

Ramelli, I. (2007), „Hebrews 10:13, The Eventual Elimination of Evil and the Apokatastasis: Origen's Interpretation“, *Augustinianum*, Volume 47, 85–93.

Ramelli, I. (2007), „La 'colpa antecedente' come ermeneutica del male in sede storico-religiosa e nei testi biblici“, *Settimana Biblica, Ciampino, II Carmelo*, 5–7. IX 2005, ed. I. Cardellini, *Ricerche Storico-Bibliche* 19, 11–64.

Ramelli, I. (2007), „La cultura scientifica in Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*: scienza e logos“, *Cultura naturalistica e scientifica nei Padri della Chiesa (I–V secolo). Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Augustinianum, 4–6 maggio 2006*, Roma, *Studia Ephemeridis Augustinianum* [101], [197–215].

Ramelli, I. (2007), „Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenico di Dione“, y *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 99, 185–214.

Ramelli, I. (2007), „Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana“, *Ilu* 12.

Ramelli, I. (2007), „Origene ed il lessico dell'eternità“, *Adamantius* 14, 100–129.

Ramelli, I. (2007), „The Ancient Novels and the New Testament: Possible Contacts“, *Ancient Narrative* 5, 41–60.

Ramelli, I. (2007), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milan.

Ramelli, I. (2009), „Philosophen und Prediger, pagane und christliche weise Männer. Der Apostel Paulus“, H. G. Nesselrath (Hrsg.), *Dion von Prusa: Der Philosoph und sein Bild*, SAPER 13, Tübingen, 183–210.

Ramelli, I. (2009), „Tears of Pathos, Repentance, and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa“, *Tears in the Graeco–Roman World*, Edited by Fögen, Thorsten, Walter de Gruyter, Leiden, 367–396.

Rinaldi, G. (1998), *La Bibbia dei pagani*, I–II, Bologna.

Rist, J. (2004), „Christianisme et antiplatonisme: un bilan“, *Hellenisme et Christianisme*, eds. M. Narcy–É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq, 153–170.

Rius–Camps, J. (1981), „La Hipotesis origeniana sobre el fin ultimo“, *Arche e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, eds. U. Bianchi, H. Crouzel, Milano.

Rizzi, M. (2002), *Gregorio il Taumaturgo (?)*, *Encomio di Origene*, Milano.

Roukema, R. (2003), „La resurrection des morts dans l'interpretation origenienne de 1 Corinthians 15“, *La resurrection chez les Peres*, Strasbourg–Turnhout, 161–177.

Roukema, R. (2006), „The Veil over Moses' Face in Patristic Interpretation“, *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, ed. R. Roukema, Leuven, 237–252.

Ruggiero, F. (2002), *La follia dei Cristiani*, Roma.

Runia, D. (2003), „Origen and Hellenism“, ed. L. Perrone, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, 2 Vols, Leuven: Peeters, Vol. 1, 43–47.

Satran, D. (1989), „The Salvation of the Devil“, *Studia Patristica* 23, 171–177.

Schendel, E. (1971), *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen.

Schönrich, G. (1989), „Oikeiosis. Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96, 34–51.

Simini, R. (2006), „La speranza cristiana nel dialogo *De anima et resurrectione*“, *Nicolaus* 33, 61–73.

Simonetti, M. (1994), *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Soveria Mannelli.

Simonetti, M. (2003), „Presenza di Paolo nella cristologia patristica“, *Vetera Christianorum* 40, 191–205.

Simonetti, M. (2004), *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia.

Simonetti, M. (2006), „Exégesis“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 426–438.

Striker, G. (1983), „The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 145–167.

- Thiede, C. (1998), *Ein Fisch für den Romischen Kaiser*, München.
- Torjesen, K. J. (1985), „Body, Soul, and Spirit in Origen’s Theory of Exegesis“, *Anglican Theological Review* 67, 17–30.
- Torjesen, K. J. (1986), *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*, Berlin.
- Trigg, J. W. (2001), „God’s Marvelous Oikonomia“, *Journal of Early Christian Studies* 9, 27–52.
- Tsirpanlis, C. N. (1982), „The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa“, *Studia Patristica*, XVII, 3, 1131–1144;
- Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston.
- Tzamalikos, P. (2007), *Origen: Philosophy of history and Eschatology*, Leiden.
- Van Laak, W. (1990), *Allversöhnung : die Lehre von der Apokatastasis : ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Sinzig.
- Victor, U., Thiede, C. P., Stingelin, U. (2003), *Antike Kultur und Neues Testament: Die wichtigsten Hintergründe und Hilfsmittel zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften*, Basel.
- Whitlock Blundell, M. (1990), „Parental Nature and Stoic Oikeiosis“, *Ancient Philosophy* 10, 221–242.
- Young, F. (1997), *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge.
- Zachhuber, J. (2006), „Phyrama (Masa)“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 733–737.
- Zambon, M. (2003), „Παράνομως ζῆν: la critica di Porfirio ad Origene (Eus., HE VI 19,1–9)“, *Origeniana VIII*, ed. L. Perrone, Leuven, 553–564.

[Изворник: Ilaria L. E. Ramelli, „Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis“, *Vigiliae Christianae* Vol. 61, No. 3 (2007), pp. 313–356.]

Превод са енглеској:
Стефан Милановић

Примљено: 19. 7. 2012.
Исправљено: 20. 9. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

CHRISTIAN SOTERIOLOGY AND CHRISTIAN PLATONISM – ORIGEN, GREGORY OF NYSSA, AND THE BIBLICAL AND PHILOSOPHICAL BASIS OF THE DOCTRINE OF APOKATASTASIS –

Ilaria L. E. Ramelli

*Catholic University of the Sacred Heart of Jesus,
Milan, Italy*

Summary: *Paul's statement that God will be all in all and other NT and OT passages are taken by Origen and by Gregory of Nyssa as the scriptural basis of their eschatological doctrine of apokatastasis and eventual universal salvation. At the same time, their doctrine rests (1) on philosophical arguments mainly deriving from Platonism (Gregory's *De anima et resurrectione* is deeply influenced by Platonism both in form and in content, and so is Origen, although both are Christians first and Platonists second), and (2) on the allegorical exegesis of Scripture, another heritage of Hellenistic culture: Origen was very well acquainted with the Stoic and Platonic allegorical interpretations of Greek myths.*

Key words: *allegory, relationship between philosophy and Christianity, doctrine of evil, purification of the soul, resurrection, eschatology*