

# ПРОБЛЕМИ ОРИГЕНОВЕ ХРИСТОЛОГИЈЕ

Александар Баковац\*  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски  
факултет,  
Београд

*Апстракт:* При разматрању Оригенове христологије мора се узети у обзир чињеница да он припада формативном периоду хришћанске теологије у коме христолошка терминологија још увек није била развијена. Због тога питање субординације у тријадологији нијошито није једноставно. Штавише, постоје снажне индикације да се Оригенова тријадологија може разумети као суштински никејска, иако има слабости од којих је у одређеној мери ишло чинило доникејско богословље. Ипак, проблеми Оригенове христологије не иду се само терминологије. Кључни проблем јесте лежи у томе што је Ориген усвојио илационистичку дуалистичку онтологију, због чега код њега Оваилођење нема кључну космолошку улогу. Проблем значаја Оваилођења у делу божанске икономије на многа темељнији начин одређује место Оригенове христологије у историји теолошког развоја.

*Кључне речи:* христологија, Ориген, субординација, Оваилођење, космологија.

Ориген<sup>1</sup> спада међу најзначајније личности древног хришћанства чији се непосредни и посредни утицаји могу пратити од времена његовог живота па до данас.<sup>2</sup> Иако је његов примарни интерес

\* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs.

<sup>1</sup> До данас је написано више Оригенових биографија, указујемо на неке: Fairweather 1901: 35–63; Norris 2000: 1005–1012; Chadwick 2006: 171–179; Trigg 1998: 3–66; McGuckin 2004: 1–24.

<sup>2</sup> Цуркан показује да Ориген није само значајан теолог древне Цркве већ и утемељитељ хришћанске културе који на основу хришћанске вере „предлаже човеку нови критеријум за процењивање реалности“ (Цуркан 2002: 46).

био пасторални, може се с правом сматрати за првог научног (Küng 1994: 48) и систематског (Kerr 1958) теолога. Готово да нема значајнијег древног и савременог теолога који се барем у извесној мери није осврнуо на Оригена и неке аспекте његовог учења. Важност Оригеновог богословља за историју и развој хришћанске теологије је стога заиста тешко преценити, не само због његове древности и обимности његовог корпуса, већ и због широке рецепције његових идеја које се у теологији осећају и данас. Афористичка примедба Генарија Схоларија, да „када је Ориген добар, нико није бољи од њега, а када је лош, нико није гори“ (Chadwick 1984: 95), довољно илуструје амбиваленцију која је према њему постојала, а која је и данас присутна. Кључни теолошки појмови и концепције своје зачетке врло често имају управо у његовом опусу. Без сумње, његов је геније, не обавезно безразложно, стварао снажне опозиције у Цркви, што је на концу довело до његове осуде.<sup>3</sup> Примедба Де Либак, да се о Оригену много говори и пише али да се његова дела слабо читају (de Lubac 2007: 19)<sup>4</sup> изгледа да је делимично важила и у време оригенистичких сукоба, барем у његовој другој фази. У првом оригенистичком сукобу су као критичари Оригена иступили Св. Методије Олимписки<sup>5</sup> и Епифаније Кипарски на Истоку, а Јероним Стридонски на

<sup>3</sup> Иако постоје озбиљне сумње да Ориген заправо није осуђен на Петом васељенском сабору, то суштински не мења ствар, будући да је његова осуда прихваћена црквеном рецепцијом (Cf. Norris 2000: 1008; Clark 1992: 249). Та рецепција, јасно, није ишла сасвим спонтаним токовима и понекад је подразумевала насилно мењање чињеница. Тако је, на пример, Житије Св. Пахомија дошло у две верзије: грчкој, у којој се Ориген осуђује и бохајријској у којој те осуде нема. По свему судећи бохајријска верзија је древнија (Cf. Norris 2000: 1007). Осуда Оригена имала је за последицу и нестајање многих његових дела, од којих су многа сачувана само на латинском, у преводу Руфина и Јеронима. Квастен је утврдио да је од 574 Оригенових омилија сачувано само двадесет на грчком, 186 на латинском док је чак 388 сасвим изгубљено, а од 291 књиге коментара на Писмо, 275 је изгубљено (Quasten 1986: 47–51). Код истог аутора налазимо и друге тужне податке о много Оригенових дела која до нас нису дошла. Недавно откриће пет омилија на Псалме (M. Pradel је у Bayerische Staatsbibliothek открила манускрипт из 11. или 12. века под називом *Codex Monacensis Graecus 314* који садржи ове Оригенове омилије) пружа наду да ће у будућности још неки Оригенови радови поново бити доступни. С друге стране, истраживачи су открили да међу делима која су сматрана Оригеновим, попут многих кратких излагања на Псалме, има оних која припадају заправо Евагрију Понтијском (Vogt 2006: 545).

<sup>4</sup> До грешака у разумевању Оригена долази, каже Де Либак, услед нечитања или због „у најмању руку читања само у фрагментима“.

<sup>5</sup> Методије је по свему судећи први критичар Оригена (Behr 2004: 38). Св. Методије је читао Оригена и за њега Де Либак (de Lubac 2007: 40) каже да је практично Оригенов ученик на пољу егзегезе и мистицизма што са Епифанијем није

Западу.<sup>6</sup> У читавом сплету догађаја око прве и друге осуде Оригена не треба занемарити ни потценити Оригенов канонски сукоб са Димитријем, његовим надлежним епископом, због рукоположења у презвитера у Палестини (Richardson 1937: 52).<sup>7</sup> Остаје отворено за расправу да ли се овај сукоб може сматрати као превасходно лични, или је Оригенова теологија у извесној мери одредила његов еклесиолошки став (Јевтић 1991: 95). Треба имати на уму да у Оригеново време још увек није био развијен монархијски тип епископата (Behr 2001: 164–165) тако да његов однос према Димитрију не мора нужно да означава порицање црквеног устројства.<sup>8</sup> С друге стране, јасно је да је општа Оригенова платонистичка концепција према којој

случај. Он је Оригенова дела познавао, док се о његовом животу информисао из секундарних, врло несигурних извора. Колико су ти извори били несигурни и малициозни показује то што Епифаније приповеда да је Ориген, суочен са претњом сексуалним насиљем, наводно принео жртву паганским боговима, због чега је био протеран из Александрије (*Haer.* 64), што је клевета за коју не постоје никакве индиције у било којим другим изворима. Епифаније је преноси, мада изгледа да у њу и сам не верује (Јевтић 1991: 104), ограђујући се како је „тако до њега дошло“. Највероватније је, како примећује преводилац *Панариона* на енглески (Williams 2013: 135), да прича представља варијацију извештаја који доноси Јевсевије у *Црквеној историји* (6, 5, 1–5) о Оригеновој ученици Потимиени којој је пређено да ће је гладијатори силовати, која им је дрско одговорила, након чега је убијена. Овај нетачни извештај о Оригену помиње се и у Фотијевој *Библиотечи* 11, где се погрешно Јевсевију приписује извештај према коме је након тог догађаја сазван сабор који је Оригена одлучио од Цркве. Постојао је сабор, одржан 232/3, који је осудио Оригена, али не због наводне апостасије, већ због примања незаконитог рукоположења. Ричардсон је покушао да докаже да су том приликом против Оригена изнесене и доктринарне оптужбе. Иако је то по свему судећи тачно, због недостатка сигурних извора немогуће је утврдити са сигурношћу о чему је било речи (Richardson 1937). Што се Епифанијевог приказа Оригенове теологије тиче, он „није био заинтересован за циљ Оригенове теологије, већ за њен коначни исход, пре свега за његову есхатологију. Па чак и с обзиром на есхатологију, Епифаније није био заинтересован да представи варијације у Оригеновој мисли“ (Dechow 1975: 320–321). Тако, на пример, када говори о Оригеновом схватању васкрсења, не наводи она места на којима Ориген о томе говори афирмативно, већ само она која се могу сматрати потпуним или делимичним порицањем.

<sup>6</sup> Међу бранитељима Оригена су се посебно истакли Памфил мученик, Јевсевије Кесаријски и Руфин Авквелејски. Међу онима који су се несумњиво дивили Оригену налазе се и имена попут Св. Григорија Чудотворца и Великих Кападокијаца.

<sup>7</sup> Детаљније о Оригеновом схватању црквеног поретка видети у Trig 1981: 5–19.

<sup>8</sup> У прилог таквом тумачењу овог сукоба иде и чињеница да су га епископи Кесарије, након осуде у Александрији прихватили, игноришући Димитрија, и поставили га на чело тамошње катихетске школе. Ако би се у Оригенову еклесиологију могло сумњати, ипак остаје чињеница да његова осуда у то време није прихваћена од свих локалних Цркава, што указује на могућност да је сукоб ипак имао превасходно лични карактер.

је стварност идентификована са оним духовним наспрам телесног, утицала и на његово еклисиолошко становиште, према коме стварни епископ није обавезно и онај видљиви (*Нот. Нит.* 2, 1; Тутеков 2009: 117).<sup>9</sup> Осуда Оригена због неканонског рукоположења може, дакле, да има одређену теолошку тежину, али не нужно. Црквена осуда Оригена по питању учења догодила се знатно касније. Опште је место да постоји оправдана сумња да Ориген вероватно никада не би био осуђен да није било његових настављача који су неразумно инсистирали на најсумњивијим Оригеновим становиштима (*de Lubac* 2007: 43).<sup>10</sup> У том сукобу, који је завршио коначном Оригеновом осудом, поред цара Јустинијана, посебно значајну, и извесно пресудну улогу, имао је Теофил Александријски.<sup>11</sup> Уколико се погледају Анатеме које је Јустинијан написао против оригениста, може се видети до које су мере проблеми Оригеновог наслеђа са којим се Црква суочавала били озбиљни.

Чињеница је да је Ориген себе сматрао човеком Цркве.<sup>12</sup> Он није желео да уводи нека нова учења, још мање да ствара раздор међу хришћанима. На многим местима у његовим списима видимо његову ревност да црквено учење одбрани о различитих јеретика, пре свега гностика, који су били активни у његово време.<sup>13</sup>

Ипак, поред добрих засада у Оригеновој њиви су несумњиво постојали и они лоши, који су у своје време дали зли плод. Посебан разлог, како примећује Крузел, представљала је „мањкавост која је код Оригена створила озбиљне последице и изазвала да бу-

<sup>9</sup> Према Тутекову (Тутеков 2009: 120–121) Ориген сматра да истински епископ може бити само онај који је истовремено и гностик (*Сот. Мат.* 16, 8), па због тога читаво јерархијско устројство црквених служби схвата на „духовни“ начин.

<sup>10</sup> Де Либак сматра да су „доктринарни ексцеси сиријског монаха Стефана Бар Судаила, који је разрадио чудан систем мешавине гностицизма и Кабале са неким идејама из списа *О начелима*, испровоцирали су Јустинијанове анатеме“. О овом монаху и његовом значају за развој палестинског оригенизма *cf.* Grillmeier 2013: 77–78.

<sup>11</sup> Недавно се појавила нова студија о Теофилу Александријском и оригенистичком спору (Vanev 2015). Ипак и даље остаје нејасно да ли је Теофил читаво питање покренуо превасходно из политичких разлога или је стварна теолошка узнемиреност била прави узрок. Узимајући у обзир његову улогу при свргавању Св. Јована Златоустог, најреалнијом се чини претпоставка да је Теофил добро искористио ситуацију.

<sup>12</sup> *Нот. in Jos.* 7, 6.: „О Цркво! Ако бих ја, који сам твоја десна рука, и који носим име свештеника и проповедам Реч Божију, икада нешто учинио против твојих канона и правила вере, била би то саблазан. Нека ме тада католичанска Црква одсече од себе, своју десну руку, и нека ме одгурне од себе.“

<sup>13</sup> Чак му и Епифаније, његов огорчени критичар, признаје ревност и статус исповедника који је имао у Цркви Александрије (Williams 2013: 135).

де оптужен за многе јереси: он се никада није довољно трудио да дефинише оно што је хтео да каже“ (Crouzel 1989: 167). Можда је Ориген могао и проћи без црквене осуде, али неки, и то врло важни елементи његовог учења јесу били, у најмању руку, веома проблематични. На примеру христологије, којом се бавимо у овом раду, показаћемо и како.

Питање Оригенове христологије је врло сложено, пошто задире у готово све аспекте његове мисли. За потребе ове студије издвојићемо само неке специфичне проблеме који на овом пољу настају и размотрити могућност њиховог разумевања. Пре свега треба имати у виду време у коме је Ориген стварао, као и чињеницу да тада ни појмовно ни концепцијски није постојала разрађена тео-филозофска апаратура која би могла послужити за адекватно изражавање сложене христолошке проблематике. То наравно не важи само за Оригена већ и за апологете пре њега али, у одређеној мери, и за Оце и црквене писце након њега. Пре свега имамо у виду Св. Атанасија Великог и Св. Кирила Александријског, а до одређене мере и Апוליналија Лаодикијског. Ово је важно имати на уму, како не бисмо дошли у ситуацију да због термилошких нејасноћа осудимо само учење. Али, као што ћемо видети, ствар није само у терминологији, већ преваходно у мисаоним оквирима у којима је Ориген предузимао бављење одређеним, у овом случају христолошким, питањима. Његови мотиви се грубо могу поделити на а) полемичке<sup>14</sup> (против незнабожаца и гностика), б) егзегетске, в) педагошке и г) спекулативне. Но без обзира на конкретне поводе због којих је писао и адресате којима се обраћао, његову теологију је суштински обликовала јелинска онтологија.

По питању његове христологије, ствар ћемо размотрити са два становишта која се међусобно прожимају, али која се, ради прегледности, могу разматрати одељено: то је а) питање субординационизма и б) питање разлога и смисла оваплоћења. Након анализе ћемо кратко скренути пажњу на најзначајније последице које из Оригеновог схватања производе.

---

<sup>14</sup> Ориген се, попут Св. Иринеја Лионског, сукобљавао са гностицима његовог времена, али је од њих преузимао и одређене теолошке идеје и методе. Алгоритмичким методом, по коме је Ориген толико познат, користили су се пре њега гностици Валентијан и Ираклион (валентијански егзегета *cf.* Пеликан 2009: 112) са којима је полемисао. Могуће је да је њихово писање коментара на Свето Писмо подстакло Оригена да и он приступи том послу. Вероватно је Ориген од гностика преузео и неке од својих најопскурнијих идеја, попут оне о претпостојању света духова (Brakke 2008: 258).

## Субординација

Судећи према Памфиловој *Апологији* која нам је делимично сачувана у Руфиновом преводу,<sup>15</sup> Ориген је био оптуживан и за субординационизам али и за двобоштво. Ове оптужбе за две супротне јереси свакако су повезани са чињеницом да су многи термини врло брзо мењали значење. Како је Едвардс показао, Ориген је готово сигурно користио појам  $\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , али не да би њиме изразио однос Оца и Сина. Овај појам он користи сразмерно ретко и то за њега свакако није тријадолошки *terminus tehnicus*. Ориген је познавао његову филозофску употребу, првенствено новоплатонску, која је денотирала подвођење појединачних бића, пре свега телесних, под одређену заједничку врсту. Појам је коришћен и за изражавање јединства две суштине након њиховог мешања (Плотин, *Enn.* IV 4, 28; Edwards 1998: 667). Ово су уједно и разлози због чега Хансон сматра да се не може приписати употреба овог појма на однос Оца и Сина.

Оригенова представа Бога оставља могућност да се тумачи у оквиру никејске ортодоксије (McDonnell 1994: 6–7). Нема сумње да је Ориген веровао у божанство Сина. Наравно, проблем је да ли се под тим подразумева да је Син заиста исте суштине као и Отац, односно да ли је Он на неки начин ипак другостепен у односу на Оца, ако и није створење. То што Ориген говори о Оцу као неузрокованом а о Сину и Духу као узрокованима не мора нужно да значи субординацију, а вероватно и не значи. Он заиста употребљава појмове попут  $\gamma\epsilon\nu\iota\tau\acute{o}\varsigma$  и  $\kappa\tau\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  за Сина, али ови изрази у његово време још увек нису имали строго субординационистичко или (прото)аријанско значење (Edwards 1988: 661), иако имплицирају одређену аксиолошку разлику између лица Свете Тројице, због чега су увек навођени приликом осуда Оригена, као у Јустинијановом *Edictum contra Origenem*.

У трактату *О молишви*, Ориген заступа тезу да молитва хришћана може бити упућена Сину, али да у правом смислу речи треба да буде упућена Оцу. Иако из литургијског предања знамо да је молитва анафоре првенствено упућена Оцу, ипак поједини изрази које Ориген користи указују на другостепеност Сина у односу на Оца. Нарочито у одељцима 14–16, где Ориген каже да се молимо у име Исусово, али да треба да обожавамо Оца кроз Сина и Духа Светога, пошто је само Бог Отац тај коме припада обожавање. Ориген то прилично јасно образла-

<sup>15</sup> Памфил је написао пет књига *Апологије*, а његов пријатељ Јевсевије Кесаријски дописао је још једну, након мученичке смрти Памфила (тада је, њему у част, Јевсевије поред свог имена додао и име Памфил). Прву књигу је превео Руфин и она је једина сачувана, наравно у латинском преводу.



же: „Ако схватимо шта је молитва, можда не би требало да се молимо никоме рођеном, чак ни самом Христу, већ само Богу и Оцу свега, коме се и Спаситељ молио“ (*De Orat.* 15, 1). Пошто Христос назива хришћане својом браћом, јасно је да Он жели да они обожавају Оца, а не Њега, који им је брат (*De Orat.* 16). С друге стране, не може да се превиди да се на много места сам Ориген молитвено обраћа Сину.<sup>16</sup> Врло је могуће, да је Ориген заиста имао у виду искуство евхаристијске молитве, мада Биг сматра да је то мало вероватно (Bigg 1916: 230). Одељак који се обично наводи као потврда Оригеновог субординационизма (Hill 2004: 50) налази се у спису *О начелима*: „Бог Отац сведржитељ, супериоран је над сваким бићем које постоји, јер он даје свакоме од сопственог постојања оно што тај јесте. Син, будући мањи од Оца, јесте супериоран само над разумним бићима (јер је он други у односу на Оца). Свети Дух је још мањи, и делује само у светима. Тако је на овај начин моћ Очева већа од моћи Сина или Светога Духа, а моћ Сина је већа од моћи Светога Духа, док моћ Светога Духа надилази моћ сваког другог бића“ (*РА* 1, 3, 5.). Иако овај пасус ствара утисак да је даљња анализа непотребна, ствари нису тако једноставне као што изгледају. Пред нама се јављају два питања: када Ориген каже да су Отац и Син исте суштине, шта под тим заиста мисли? Када говори да је Отац већи од Сина (и Духа), шта под тим заиста мисли? Стога ћемо се сада осврнути на аргументацију која говори против тезе да је Ориген заступао тезу о субординационизму, или барем да тај субординационизам не може да буде схваћен као кључни аспект његове тријадологије.

Оригенов бранитељ Памфил, у својој *Ајолоији*, сачуваној делимично у Руфиновом преводу, тврди да је Ориген учио да је Син *innatus*, што би на грчком морало бити *ἀγέννητος* (Hanson 1983: 66–67), што је израз који је Сабор у Сирмијуму из 351. г. осудио као увођење двоузрочности и двобоштва од стране превише ревносних антисубординациониста. Ево сада нешто дужег одломка из дијалога са Ираклидом,<sup>17</sup> где у расправи Ориген долази до тога да су и Отац и Син Богови те да стога можемо говорити о два Бога. „Ориген: Али пошто наша браћа сматрају увредљивом изјаву да постоје два Бога, морамо учење пажљиво формулисати и показати у ком смислу су два а у ком смислу два јесу један Бог. И у Светом Писму налазимо мишљење да неке ства-

<sup>16</sup> *Hom. Exodum* 8, 3: Domine Jesu, praesta mihi ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo: *Hom. in Levit* 1, 1; 5, 5, *Hom. in Num.* 25, 3; *in Rom.* 8, 4. Још примера у Bigg 1916: 228–229.

<sup>17</sup> Овај Оригенов текст откривен је 1941. године. До тада је постојао само у Руфиновом преводу. Посебан значај овог текста лежи у чињеници да он представља стенографске забелешке расправе која је вођена (Daly 1992: 2).

ри које су две јесу једно. И не само ствари које су две, него и оне којих има више од две или чак велики број њих да јесу једно. Наш садашњи задатак није да поведемо расправу ради ње саме и да се ради знатижеље бавимо овим питањем, већ ради простог народа да сажваћемо, да тако кажем, месо и да мало по мало придамо учење у уши наших слушалаца... Следствено, постоје многе ствари које су две и за које су у Писму каже да су једно. Који одломак Писма? Адам је једна личност, његова жена друга. Адам је различит од своје жене, и његова жена је различита од свог мужа. Па ипак се у приповести о стварању каже да су ово двоје једно: 'Јер ће двоје бити једно тело.' Стога, понекад два бића могу постати једно тело. Примети да у случају Адама и Еве није казано да ће двоје постати један дух, нити да ће двоје постати једна душа, већ да ће постати једно тело. А такође и праведник се разликује од Христа. Али за њега је апостол казао да ће бити једно са Христом: 'Јер онај ко је са Господом сједињен један је дух са њим.' Није ли истина да је један подређене природе или од ниже или инфериорне природе, док је Христова природа божанска и славна и благословена? Да ли онда они више нису два? Да, за човека и жену је казано да 'нису више двоје него једно тело' а праведник и Христос су 'један дух'. Тако у односу према Оцу и Богу васељене, наш Спаситељ и Господ није једно тело, нити је један дух, већ нешто више него тело и дух, дакле, један Бог. Одговарајућа реч када је људско биће сједињено са другим јесте тело. Одговарајућа реч када је праведник сједињен са Христом јесте дух. Али реч која се користи када је у питању Христос који је сједињен са Оцем није нити тело, нити дух, већ реч много достојанственија од ових – Бог. Зато тако разумемо када каже: 'Ја и Отац смо једно.' Када се молимо, због тога с једне стране чувамо двојност а са друге се држимо јединства. На тај начин избегавамо да паднемо у мишљење оних који су се одвојили од Цркве и окренули се илузорном појму монархије, који поништавају Сина као различитог од Оца и на тај начин поништавају такође и Оца. Нити падамо у друго богохулно учење које пориче божанство Христово. Шта онда Писмо мисли када каже: 'Поред мене нема другог Бога, и неће ни бити', и 'Ја јесам и нема Бога осим мене?' У овим изјавама не треба да се јединство тиче Бога васељене... раздвојеног од Христа, а свакако не на Христа одвојеног од Бога. Рецимо да је смисао исти као када Исус каже: 'Ја и Отац смо једно'" (*Disputatio cum Heraclida* 1, 30–4, 15 [SC, 67]). Памфил такође наводи и да је Ориген сматрао да је Син рођен из суштине Очевој и да је са Њим једносуштан (ὁμοούσιον) што је појам за који каже да га је Ориген користио (Edwards 1986: 665). И појам ὁμοούσιος је, како сведочи Иларије Пиктавијски (*De Synodis* 86), био одбачен од стране Сабора у Антиохији



268/9, због његове савелијанске употребе од стране Фотина и Маркела Анкирског. Познато је да је Ориген оптуживан за јерес која је управо супротна. Без обзира на то да ли се употреба појма ὁμοούσιος може оправдано приписати Оригену, опет се морамо присетити да је реч о аутору који је писао у време када тријадолошка и христолошка терминологија још нису биле формиране. Тако, на пример, нама данас када читамо да је Син κτίσμα – створење – то делује као необорив доказ његовог протоаријанства. Али, то није баш сасвим тако, пошто би израз за створеност био ποιθέντα, што је предикат који Ориген никада не користи када говори о Сину. У време када христолошка терминологија још није формирана, поједини изрази су касније задобили техничко значење које у Оригеново време нису имали. Тако када Ориген каже да је Син „створење“ то не мора нужно да имплицира да он сматра да је Син створен из небића, да није божанске природе и да у крајњој линији није једнак Оцу. Ориген сасвим регуларно користи овакве и сличне изразе у преносном смислу. Тако на пример и израз „од Оца рођен“ такође би у некој интерпретацији могао да се разуме субординационистички, иако знамо да је он у символу вере контекстуализован управо супротно, да изрази јединство Оца и Сина. Постојање јасних израза који говоре о божанству Сина и Духа Светога, а који су једнако децидни као и изрази који говоре о другостепености Сина и Духа у односу на Оца, указују нам да коначан закључак није могуће извести. Јер, упркос наведеној тврдњи која Сина и Духа приказује нижим у односу на Оца. Ориген такође тврди да „однос међу Њима (тј. Светом Тројицом) припада природи божанства“ (РА 1, 1, 8). Јасно је да би још мање било исправно прогласити Оригена савелијанцем.<sup>18</sup> Могуће је решење према коме Ориген није субординациониста, већ појмови који се могу тумачити на тај начин код њега служе да укажу на првенство Оца у смислу персоналне узрочности, а не узрочности или првенства на нивоу суштине. На тај начин би наводне субординационистичке тврдње

<sup>18</sup> Крузел је у праву када примећује да је Ориген често само због терминологије био оптуживан за субординационизам (Crouzel 1989: 188). Посебан је проблем што је Јероним, преведећи Оригена, појам γένεσις често преводио као стварање, што је унело додатну забуну, коју је још више подстакла несигурност при коришћењу једног или два „v“ у појму γένεσις у Оригеново време (Crouzel 1989: 174–175). Поред тога, у Оригеново време се „η“ вероватно већ изговарало као „i“ а нешто касније, у време када Јероним преводи, то је извесно. Ако погледамо *Codex Sinaiticus* видимо да је препун грешака где уместо „η“ стоји „i“. Но, ова теза би значила да се ипак и једно и друго изговарало као e, што би требало посебно доказати, а што вероватно није могуће. Дакле, грешка извесно није само ортографска пошто Јероним вероватно није добро разумео контекст или малициозно није хтео да га разуме што се чини као вероватније. (За филолошко разјашњење у овој напомени захвалност дугујем колеги и пријатељу о. Вукашину Милићевићу).

Оригена биле доведене у склад са његовим тврдњама које су јасно антисубординационистичке.

Према Рамелијевој, Оригену припадају заслуге и за тринитарну употребу појма ипостас. Иако је Ориген овај појам користио и као синоним за суштину (Ramelli 2012: 303), он га на многим местима користи да означи личну разлику између Свете Тројице. Тако говори о две различите ипостаси (δύο εἶναι ὑποστάσεις), с обзиром на Оца и Сина (Cels 8, 12). У Коментару на Јована разликује три посебне ипостаси – Ἡμεῖς τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα (Comm. Jo. 2, 10, 75). Нарочито је значајно што у истом коментару, Ориген критикује оне који не прихватају да је Син исте суштине са Оцем (Comm. Jo. 1, 24, 151). У Коментару на Матеја каже да су Отац, Син и Дух Свети једно „не због мешања ово троје, већ зато што им је суштина једна, а три су ипостаси савршене у свакоме од њих“ (PG 17, 309). Иако се овај последњи навод не може са сигурношћу приписати Оригену, он свакако није случајно сачуван под његовим именом. Ориген је у свом теолошком промишљању поставио темеље на којима су каснији Оци Цркве градили. Оно што се јавља као озбиљан проблем јесте то, да су идеје и решења која су често генијална, постављени у равни његових основних космолошких спекулација. Сам темељ на коме је Ориген зидао био је накривљен, да тако кажемо. Иако су многе цигле у његовој грађевини изванредно одабране и сложене, означене и уклопљене, опасност је, као што се касније и показала, лежала у фундаменталној разлици између Оригенове спекулативне космологије и евхаристијског искуства Цркве.

Дакле, овде имамо три нивоа питања. Да ли је Ориген био „аријанац“ – у смислу да је Сина сматрао створењем? Не, дефинитивно није – сматрамо да је то сада довољно уверљиво показано. Да ли је сматрао да је Син нижи од Оца? Ту одговор није тако јасан. Очигледно је да јесте сматрао да је Отац узрок постојања и Сина и Духа Светога. Али то још није субординационизам. Заправо, на овом теолошком и терминолошком степену, дакле пре никео-цариградског формулисања вере у Свету Тројицу, врло је тешко било исправно се изразити, у смислу да се, са једне стране не скрене и неку врсту тробожства које би се могло подразумевати уколико Бог Отац није на неки начин узрок друга два лица Свете Тројице. С друге стране, било је врло тешко доследно приказати узрокованост Сина и Духа а да то не зазвучи као субординационизам. Несумњиво да се код Оригена могу наћи изрази који се могу тумачити и на један и на други начин. Како примећује Едвардс, у то време није постојала реч која би недвосмислено означавала субординационизам. Требало је изразити

веру у Христово божанство а да то не значи обожавање Сина као Оца (монархијанизам) или пак њихово позиционирање као ривала (маркионити) (Edwards 2006: 191).

Иларија Рамели (Ramelli 2011) сматра да Ориген не само што не заступа субординационизам већ је његов огорчени противник. У том смислу он се не може сматрати претечом аријанизма већ претечом никејског богословља. Тако на пример Ориген каже: „Како би неко ... могао мислити и веровати да је Бог Отац некада био без рађања Премудрости. ... Ми знамо да је Бог увек Отац свога јединорођеног Сина који се зацело родио из Оца и од Њега има оно што јесте, али је ипак без икаквог почетка“ (РА 2, 2, 2). Или: „То је рађање вечно и трајно као што се сјај рађа из светлости. Син не постаје Сином споља путем усиновљења у Духу него је Син по природи“ (РА 2, 2, 4). Поред оваквих примера, Рамели износи и доказе који се тичу утицаја Оригена на касније ауторе, пре свега на Св. Григорија Ниског, али и Атанасија Великог. Нема сумње да је утицај постојао, али када је реч о конкретном питању, утврђивање утицаја умногоме зависи од тога како се тумаче поједини појмови које Ориген користи. Изгледа да није могуће извући једнозначне и необориве закључке, мада на основу предложене анализе можемо да закључимо да заиста постоје основе да се Оригенов субординационизам доведе у питање, или макар да се не сматра за необориво доказану тврдњу. У том смислу аргументи Рамелијеве су доста уверљиви. Али, нарочито када се поставе поред одломака из Оригена који бацају другачије светло на читаву причу, и посебно када се поставе у шири контекст његове теологије, нису довољни да га покажу као снажног антисубординационисту. Управо, код њега се могу наћи аргументи за обе тврдње, и у том смислу је тачно да је Ориген био инспиратор и једне и друге теолошке позиције и протоникејске и протоаријанске (cf. Prestige 1952: 131; Hanson 1988: 61–63). На њему су се нападали и аријанци и никејци, али и аполинаристи.

То не мора да буде за осуду јер се Ориген суочио са проблемима за чије је решење било потребно да прођу векови теолошких спорова и развоја термилошког и доктринарног оквира да би били решени на задовољавајући начин. Ориген је, напосто, желео да потврди божански статус Сина Божијег и истовремено да сачува веру Цркве од монархијанства.<sup>19</sup> То је покушао да постигне применом оруђа које му је оставила јелинска философија. Међутим, како видимо касније код

---

<sup>19</sup> Овде пре свега имамо у виду модалистички тип монархијанства које учи да постоји само једна божанска личност која се јавља у различитим „улогама“ као Отац, Син и Свети Дух.

Св. Кападокијаца, није била могућа једноставна апликација јелинских појмова и концепција већ је била неопходна њихова радикална трансформација.<sup>20</sup> По питању субординационизма било би погрешно оштро судити Оригену, поготову појмовним и теоријским мерилима која су развијена након њега. Поента досадашње расправе је да покажемо да проблем субординационизма, који се често истиче, заправо није темељни проблем Оригенове тријадологије и христологије.<sup>21</sup>

## Стварност и разлог Оваплоћења

Према Ферведеру (Fairweather 1901: 180), Ориген је настојао да буде веран светописамском и предањском учењу о оваплоћењу, које се међутим, није добро уклапало у његов теолошки систем. За њега је представљало проблем, како да објасни да се вечни Логос сјединио са телом које је по дефиницији грешно. Његово решење је било у учењу о Христовој души која је могла да узме тело и да оствари јединство са Богом.

Ориген је покушао да у хришћанство инкорпорира јелинску дво-струку космологију, што је подразумевало строгу поделу на материјално и духовно (McGuckin 2004: 76). Као што је познато, веровао је у двоструко стварање. Приликом првог стварања створена су само духовна бића која су обитавала у јединству са Богом. Ти духови су се одвојили од Бога у већој или мањој мери и као последица је створен материјални свет који у суштини има сврху пурификације палих духова.<sup>22</sup> По промислу Божијем само је једна душа остала чиста и нетакнута отпадом који се догодио у првоствореном свету духова. То је била душа Исусова са којом ће се сјединити Логос Божији. Оригену је било неопходно да на овај начин објасни Оваплоћење, пошто је у његовој концепцији било незамисливо да се Логос *заиста* оваплоти, односно да директно узме тело. У том смислу, душа Христова је послужила као нека врста посредника при Оваплоћењу, пошто сама душа има капацитет да се сједини са телом, док исто-

---

<sup>20</sup> Генерално о проблему еволуције нормативног и могућности апликације идеја империјалног хришћанства на преникејски период до 300. године видети у: Williams R. 1989: 1–21. Занимљиво је да и данас међу теолозима има оних који нису у стању да разумеју у чему је допринос великих Кападокијаца, већ инсистирају на прекападокијском поимању појма ипостас (Turcescu 1997: 374–395).

<sup>21</sup> Престиџ примећује да су у периоду трећег и четвртог века заправо постојали разни видови субординационизма који су се међусобно борили (Prestige 1952: 116).

<sup>22</sup> За Оригена је наш разум „заточен у тамницу тела и крви“ (РА 1, 1, 5).

времено у себи има и нечег божанског, што јој омогућава да се сједини са Логосом. Ова идеја о посредничкој улози душе Христове,<sup>23</sup> касније се развијала на различите начине код других аутора попут Аполинарија и несторијанаца, што превазилази оквире наше теме.

Из реченога произилази оно што је и сам Ориген више пута наглашавао, а није остало непримећено ни код савремених истраживача, а то је да је разлог оваплоћења пре свега педагошке природе (McGuckin 2004: 77). Ориген говори како је Син Божији дошао „што не значи да је променио место, већ да је постао видљив. Јер будући невидљив, пошто је Он икона невидљивог Бога, узео је обличје слуге и постао је видљив као Логос који је постао тело. Он се на овај начин показао, како би нас водио овим знањем ка созерцању Његове сопствене славе, ‘славе јединородног Сина Оца, пуног благодати истине’.“ (Ps Co 117, 27).<sup>24</sup> Логос се оваплотио (не би било нетачно ни рећи да се „одушио“)<sup>25</sup> како би, поставши човек, могао да остале духове подучи истини и путу спасења. Спасење је, према Оригену, првенствено ствар гносеологије, а не онтологије, и ту је Ориген доследан својим јелинским узорима. У јелинству је знање схватано као онтолошка категорија, пошто знати значи бити.<sup>26</sup> Зато он стално наглашава важност *знања* за спасење. Истина долази кроз Исуса Христа, и верни „примају знање које позива човека добром и благословеном животу, никако другачије до самим речима и учењем Христовим. Под речима Христовим не подразумевамо само оне које је изговорио када је постао човек и боравио у телу, јер је Христос и пре тога, као Логос Божији, био у Мојсију и у пророцима“ (РА 1, Pref. 1).<sup>27</sup> На основу овакве теолошке позиције, јасно је

<sup>23</sup> Пошто душа Христова заправо припада реду створења, могао је Ориген да изведе закључак како је та душа дата ђаволу као откуп: „Кома је дао своју душу у откуп за многе? Засигурно не Богу! Зашто онда не ђаволу? Јер нас је управо он поседовао док му није за нас дат откуп – душа Исусова“ (Or. Matt. 16, 8; cf. Пеликан 2009: 173).

<sup>24</sup> Такође га описује и као „хришћанског законодавца“ (Cels 3, 7) иако је ово можда изречено у полемичке сврхе.

<sup>25</sup> „Син није отишао од Оца: Он је у Оцу и Отац је у Сину, чак и при Оваплоћењу када је Син у исто време на земљи својом људском душом“ (Comm. Jo. 20, 18).

<sup>26</sup> Код каснијих Отаца, на пример код Св. Максима Исповедника, такође налазимо велико придавање значења знању, али се знање код њега поистовећује са познавањем у љубави, чиме задобија снажну персоналну и евхаристијску конотацију што код Оригена недостаје.

<sup>27</sup> Cf. *Hom. Jeremiah* 9, 1: „У вези са доласком нашега Господа Исуса Христа као што је историјски речено, Његов је долазак био телесан и нешто универзално, просветљујући читав свет, јер ‘Логос постаде тело и настани се међу нама’ (Јн. 1, 14). ... Ипак, такође је неопходно знати да је Он долазио и пре тога, иако не телесно, у свакоме од светих, и да након свог телесног доласка Он поново долази у нама... Неопходно је да

да оваплоћење нема централно место у Оригеновом систему, пошто знање, које је истоветно са спасењем, може бити људима доступно и на други начин. Могло би се поставити питање, није ли могуће да се Оваплоћење у том смислу схвати као врхунско знање? Међутим, то код Оригена није тако, пошто је телесност као таква препрека знању. Оваплоћење је чин снисхођења духовима који су у телу, којима Бог на тај начин отвара приступ ка знању истине. Бог је то, према Оригену, могао да учини и на неки други начин, а зашто је одабрао баш овај, за нас остаје тајна која је несазнатљива.

Не чуди што у оквиру оваквог схватања оваплоћења, није јасно због чега је Бог изабрао баш такав начин,<sup>28</sup> пошто је сва прилика да су људи могли да буду поучени и неким другим, мање драматичним путем, на пример преко пророка или објавом анђела. Тако код Оригена читамо: „Он се оваплотио не због тога што није било другог начина да Логос открије истину свету, већ због тога што је сам Бог одредио овај начин за своју самообјаву. Зашто је Бог то учинио на овај начин је непознатљиво за човека, пошто је ово било дело Његовог провиђења а човек није способан да појми разлоге провиђења“ (*Нот. Лис*, 24). Ориген ипак истражује због чега је дошло до Оваплоћења, односно зашто је био потребан баш тај начин да се људски род спаси.<sup>29</sup> Према њему, то је вид снисхођења немоћи створења да другачије него на материјални начин приме Логоса. Због тога нам се јавио „у свом човештву, према коме је Исус Христос, и то распет, објављен дечици“. Логос је постао тело да би „могао да буде међу нама који смо у почетку способни да га примимо само на тај начин“ (*Сот. Јо. 19, 38; Cf. Behr 2001: 177*). Тако се код Оригена разлог Оваплоћења редукује на неонатолошки ниво, постајући један од могућих видова откровења.

Ипак, не треба пропусти ни да се покаже величина Оригенова, који је у доброј мери антиципирао каснији развој христологије. Његове идеје, другачије контекстуализоване, касније су разрађене и код Кападокијаца, и код Св. Максима Исповедника. Према Оригену, „Апостоли су видели да се у Њему божанска и људска природа међусобно прожимају на такав начин да људска природа, кроз заједништво са бо-

---

знамо те ствари, јер је реч о доласку Логоса свакоме, посебно онима који ће од тога имати користи. Јер каква је корист за мене, ако је Логос дошао на свет а ја га немам?“

<sup>28</sup> Како примећује Цамаликос, Христос „се оваплотио не због тога што није постојао други начин да Логос открије истину свету, већ због тога што је Бог сам одредио овакав вид самообјаве“ (Tzamalikos 2007: 72).

<sup>29</sup> Код Оригена нема речи о спасењу читаве творевине, пошто је за њега материјални свет као такав, узрокован злом, и на крају ће проћи. Спасење је код њега, ипак везано за спасење од материје.



жанском, и сама постаје божанска, и то не само у Исусу већ и у свима који вером прихватају живот коме је Исус подучавао и који се уздижу до пријатељства и заједништва са Богом, дакле сви који живе по Исусовим заповестима“ (*Cels* 3, 28). Иако је и овде нагласак на божанској педагогији, ипак можемо јасно да видимо елементе учења о обожењу које је касније разрадио Св. Максим, као и потврду стварности две природе у Христу. Занимљиво је да у формалном смислу, многе Оригенове христолошке изјаве, не само што звуче сасвим православно, већ представљају основу за формирање појмовне структуре која ће постати део општег црквеног наслеђа. Тако је, према Руфину, Ориген први који је употребио израз Богочовек (*Deus-homo*) (*РА* 2, 6, 3).

Можда је најбоље одређење проблематичности Оригеновог система и његове христологије дао Флоровски када је рекао да је његово учење „јерес о времену“ (Флоровский 1929: 114). Христос код Оригена губи своју историчност. Тајна Оваплоћења се не тиче историје иако се у историји догађа. Сама историја је схваћена као нешто пролазно и привремено. Ориген је ту доследни платониста, за њега вредност има само оно што је вечно, док све оно што је временско, дакле исторично, пролазно и напослетку ће нестати. У том смислу треба разумети његово учење о Исусовој души, која се пре времена сједињује са Логосом, тако да се може рећи да се Оваплоћење заправо односи на душу Исусову, а не на Логоса (Флоровский 1929: 111). Његов алегоризам, који примењује и на новозаветне догађаје, стога има за циљ да деисторизује Свето Писмо. Ориген не негира историју, али је она за њега нешто што треба и што ће бити превазиђено и која ће на концу нестати као да је није ни било. Уколико имамо на уму ове основне претпоставке Оригенове теологије, онда можемо да разумемо одакле потичу друга његова схватања, попут оног о апокатастази, или његово инсистирање на непознатљивости разлога Оваплоћења (*РА* 2, 6, 2).<sup>30</sup> Заиста, у Оригеновом систему, Оваплоћење може да се оправда, што он и чини, али не може да буде схваћено као неопходно и као једини начин спасења света. Још мање то могу да буде Крст и страдање. Наравно, Ориген не одриче стварност и историчност Христових страдања, али их трансцендира. Син јесте страдао на Крсту, али је заправо страдао и пре Крста, кроз самилост према створењима, као што и Отац на неки начин страда. „Он је дошао на земљу ради самилости према људском роду, саучествујући нашем страдању чак и пре него што је пострадао на Крсту и одлучио да узме тело. Јер да Он није пострадао, не би дошао да живи

<sup>30</sup> „Заиста, објашњење ове тајне је вероватно изван домашаја створених небеских сила“.

људским животом. Јер Он је прво страдао, па је потом дошао и постао видљив. Шта је то страдање које је претрпео ради нас? То је страдање љубави.“ Даље Ориген говори о томе како и Отац страда јер саосећа са људима, тако да „сам Отац није без страдања. Када му се молимо Он је сажалив и саучествује. Он страда ради љубави и ставља себе на исто место са оним са киме, у погледу величанства своје природе, не може да буде“ (*Hom. Ez.* 6, 6). Иако Ориген не негира стварност Оваплоћења, чак наглашава и његов значај (*Com. Jo.* 2, 61), тај значај није у онтолошкој важности Оваплоћења које за њега представља педагошку меру, додуше неопходну. Стога он није заинтересован за Христову онтолошку конституцију, већ он за њега представља „посредника мистичког јединства душе са скривеним Богом“ (Grillmeier 1975: 141), због чега долази до саме границе докетизма. Пошто нас Оваплоћењем Логос подучава знању које је потребно за спасење, Он се свакоме јавља према његовим моћима и способностима, па су „различити облици Исуса примењени на природу божанског Логоса“ (Behr 2001: 179). За разумевање Оригенове христологије, важан је појам ἐπίνοια, који означава различите Христове аспекте (Behr 2001: 179). Ориген анализира различита имена која се односе на Христа, попут „Бог“ или „Логос“, „живот“, „премудрост“ итд. Ево како то објашњава сам Ориген: „Он је премудрост Божија, Он је сила Божија, Он је праведност Божија, Он је освећење, Он је искупљење. Тако је Он и разборитост Божија. Суштина јесте једна, али због различитих аспеката имена су многа (τό μὲν ὑποκειμένον ἔν ἐστιν. ταῖς δὲ ἐπίνοιας τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστιν). Јер не подразумеваш исту ствар о Христу када Га схваташ као премудрост и када Га схваташ као праведност. Јер када је премудрост, у виду имаш знање о божанским и људским стварима, али када је у питању праведност, Он је та сила која свакоме даје по заслугама. А када је освећење, Он је тај који омогућава вернима и посвећенима Богу да постану свети. На овај начин ћеш Га схватити и као разборитост, када је Он познање онога што је добро и онога што је зло, а шта није ни једно од тога“ (*Hom. Jer.* 8, 2). Појам ἐπίνοια представља варијетет концепата који се односи на једну реалност (Danielou 1956, 417). Ориген га не примењује на Оца већ само на Сина, и то не само у сотириолошком контексту већ и с обзиром на Његову саму конституцију, пошто Му као посреднику између божанског и људског припада сложеност. Ипак он прави разлику између ἐπίνοια која припада Логосу у Њему самоме, и у Његовом односу према Богу Оцу с једне стране, а са друге оне ἐπίνοια коју Он поседује у и због свог односа према човеку (Hanson 1988: 63). У Тумачењу на Исуса Навина, Ориген каже: „Немојмо замишљати ништа чисто људско у вези Христа, већ Га пре-

познајмо као једнако Бога и човека, иако се премудрост Божија назива многоструком (*quia et sapientia Dei multiplex dicitur*) тако да и ми можемо да заслужимо да учествујемо у премудрости Божијој, која је Исус Христос наш Господ“ (*Hom. Iesu Nave 7, 7*). Природа Бога Оца је сасвим трансцендентна, и стога у њој нема никакве сложености, нити различитих аспеката (ἐπίνοιαι), док у Логосу, иако је од Очеве суштине и Бог, постоји сложеност. У Логосу трансцендентна својства Оца задобијају форму која се изражава као реалност, а то је реалност која омогућава да и људи учествују у божанској стварности. Оваплоћење као ἐπίνοιαι, представља аспект Логоса, иако за Оригена (οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως) остаје темељна сотириолошка чињеница (Grillmeier 1975: 145). Оригенова христолошка употреба појма ἐπίνοιαι не мора да имплицира диверзитет божанске природе. То је био његов покушај да изрази сложеност односа Бога и човека на темељу платонске концепције усхода душе и спасења као теоријског (созерцатељног) знања.

\* \* \*

Оригенова христологија се засигурно не може прихватити као неспорно православна. Мање значајан разлог је терминолошке природе, док је много важнији космолошки оквир у који он смешта своју христологију. Управо због тог оквира, који је суштински платонски, Ориген не успева да усагласи своје виђење тајне Христове са евхаристијским искуством Цркве. С друге стране, његов је геније оставио више теолошких појмовних концепција које су касније разрађене и уклопљене у аутентични црквени теолошки израз. Због тога Оригеново наслеђе не сме да буде заборављено, јер се од њега и данас може много научити.

## Библиографија

Balthasar, Hans Urs von (1984), *Origen: Spirit and Fire; A Thematic Anthology of His Writings*, Washington.

Banev, Krastu (2015), *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford University Press.

Behr, John (2001), *The Way to Nicea. The Formation of Christian Theology*, Volume I, New York.

Behr, John (2004), *The Way to Nicea. The Formation of Christian Theology*, Volume I, Part 2, New York.

Bigg, Charles (1913), *Christian Platonists of Alexandria*, Oxford.

Blossom, Stefaniw (2013), „Straight Reading: Shame and the Normal in Epiphanius' Polemic against Origen“, *Journal of Early Christian Studies* 21:3, 413–435.

Blowers, Paul M. (2012), *Drama of the Divine Economy, Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press.

Brakke, David (2008), „Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents“, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine* (M. M. Mitchell, F. M. Young eds.), 245–260.

Clark, Elizabeth A. (1990), „New Perspective on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetics Strategies“, *Church History* 59:2, 145–162.

Clark, Elizabeth A. (1992), *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press.

Crouzel, Henri (1989), *Origen: The Life and Thoughts of the First Great Theologian*, Harper & Row Publishers, San Francisco.

Daly, Robert J. (1992), *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen With Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul* (Ancient Christian Writers, Vol. 54), Paulist Press.

Dechow, John F. (1975), *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, University of Pennsylvania (необјављена дисертација).

Edwards, M. J. (1998), „Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son?“, *Journal of Theological Studies* 49, 658–670.

Edwards, M. J. (2006), „Nicene Theology and the Second God“, *Studia Patristica* 40, 191–195.

Fairweather, William (1901), *Origen and Greek Patristic Theology*, New York.

Gleede, Benjamin (2012), *The Development of the Term ἐνυπόστατος From Origen to John of Damascus*, Leiden – Boston.

Grillmeier, Aloys (1975), „Origen“, *Christ in Christian Tradition, Vol I: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, Atlanta, 138–149.

Grillmeier, Aloys (2013), *Christ in Christian Tradition: Volume 2 Part 3: The Churches of Jerusalem and Antioch*, Oxford University Press.

Hanson, Richard Patrick Crosland (1959), *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster John Knox Press.

Hanson, Richard Patrick Crosland (1988), *Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318–381, T. & T. Clark.

Jacquemont, Patric (1990), „Origen“ y *The Eucharist of the Early Christians* (W. Rordorf ed.), Minnesota, 183–193.

Kerr, T. Hugh (1958), *The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*, Princeton.

Küng, Hans (1994), *Great Christian Thinkers: Paul, Origen, Augustine, Aquinas, Luther, Schleiermacher, Barth*, Bloomsbury Academic.

Ledegang, F. (2001), *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Peeters Publishers.

de Lubac, Henri (2007), *History and Spirit; The Understanding of Scripture according to Origen*, San Francisco.

Lyman, Rebecca (1993), *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford University Press.

McDonnell, Kilian (1994), „Does Origen have a trinitarian doctrine of the Holy Spirit?“, *Gregorianum* 75, 5–35.

McGuckin, John Anthony (2004), *The Westminster Handbook to Origen*, Westminster John Knox Press.

McInroy, Mark J. (2012), „Origen of Alexandria“, y *The Spiritual Sense. Perceiving God in Western Christianity* (P. L. Gavriluyuk, S. Coakley, eds.), Cambridge University Press, 10–35.

Norris, Fred (2000), „Origen“, y *The Early Christian World* (P. E. Esler ed.), Routledge, 1005–1027.

Prestige, G. L. (1952), *God in Patristic Thought*, London.

Quasten, Johannes (1986), *Patrology, Vol. II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster, Maryland.

Ramelli, Ilaria L. E. (2009), „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism“, *Vigiliae Christianae* 63, 217–263.

Ramelli, Ilaria L. E. (2011), „Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line“, *Vigiliae Christianae* 65, 21–49.

Ramelli, Ilaria L. E. (2012), „Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis“, *Harvard Theological Review* 105, 1–56.

Richardson, Cyril C. (1937), „The Condemnation of Origen“, *Church History* 6, 50–54.

Trigg, Joseph W. (1981), „The Charismatic Intellectual: Origen’s Understanding of Religious Leadership“, *Church History* 50:1, 5–19.

Trigg, Joseph W. (1998), *Origen*, London and New York.

Turcescu, Lucian (1997) „Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea’s ‘Against Eunomius’ and the Epistles“, *Vigiliae Christianae* 51, 374–395.

Tzamalikos, Panayotis (2007), *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Brill, Leiden.

Williams, Frank (2013), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De Fide: Second, Revised Edition*, Leiden, Boston.

Williams, Rowan (1989), „Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?“, *The making of Orthodoxy; Essays in honour of Henry Chadwick* (ed. R. Williams), 1–23.

Флоровский, Г., (1929), „Противоречия оригенизма“, *Путь* 18, 107–115.

Јевтић, Атанасије (1991), „Ориген и грчка философија“, *На пушеви-ма Ошаца* 2, Београд, 73–106.

Пеликан, Јарослав (2009), *Хришћанско предање, Историја развоја догмата*, Том I, Службени гласник, Београд.

Тутеков, Свилен (2009), *Личност, общност, другост; Студије по хри-стијанска антропологија и етика*, Синтагма.

Цуркан, А. В. (2002), *Ориген: Проблема взаимодействия религии и фи-лософии*, Новосибирск.

Примљено: 22. 6. 2015.

Одобрено: 10. 7. 2015.

## THE PROBLEMS OF ORIGEN'S CHRISTOLOGY

**Aleksandar Đakovac**

*University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology,  
Belgrade*

**Summary:** *While considering Origen's Christology, one must consider the fact that he belongs to the formative period of Christian theology, during which christological terminology was not yet developed. Therefore, the question of subordination in Triadology is very complicated. Furthermore, there are strong indications that Origen's Triadology could be understood as Nicene in essence even though there are certain weaknesses typical for pre-nicene theology. However, terminology is not the only problem of Origen's Christology. The crucial problem is Origen's adoption of platonic dualistic ontology and the fact that Incarnation was not crucial for salvation. The importance of Incarnation in the act of Divine economy determines the place of Origen's Christology in the history of development of theology.*

**Key words:** *Christology, Origen, subordination, Incarnation, soteriology.*