

**Aleksandar Đakovac**

KRETANJE, NEPRESTANO NAPREDOVANJE I STREMLJENJE (ἐπέκτασις)  
PREMA SVETOM GRIGORIJU NISKOM

*APSTRAKT: U ovom tekstu ćemo istražiti na koji način i na kojoj osnovi je ideja napredovanja doživela svoju transformaciju u neoplatonizmu i hrišćanskoj teologiji. Pokazaćemo da se elementi ove ideje javljaju kod Plotina i pojedinih patrističkih autora, ali da je konačno uobličenje i razradu doživela prvenstveno u delu svetog Grigorija Niskog, koji je priznat kao najzaslužniji za njeno postuliranje.*

*KLJUČNE REČI: Grigorije Niski, epektasis, Plotin, neoplatonizam, napredovanje.*

Ideja napredovanja i usavršavanja na putu dostizanja savršenstva ponajviše je razvijana u kontekstu stoičke filozofije (Dobrijević 2021: 83-90). U okvirima neoplatonizma, hrišćanske teologije i hrišćanskog platonizma, ova ideja je doživela specifičan razvoj, i iz sfere etičkog premeštena je u oblast metafizike i soteriologije. Među sholarima postoji saglasnost da je Grigorije Niski taj koji je ovu ideju promovisao i do kraja formulisao i razradio, naročito kroz upotrebu specifičnog pojma *epektasis*. Njegova pozicija se međutim, ne može razumeti bez osvrta na ključni koncept kretanja, kao i ukazivanja na okvire u kojima se njegova misao razvijala i zaleđe koje mu je prethodilo. Grigorije je pre svega bio biblijski teolog, egzegeta, ali je takođe bio verziran i u filozofskim pitanjima svog vremena. Detaljna analiza složenog problema nasleđa koje je na njega uticalo uveliko bi prevazišla okvire članka, zbog čega ćemo se ograničiti samo na nekolicinu ključnih aspekata.

Hrišćansko shvatanje vrline i poroka (greha) suštinski je povezano sa semitskim – starozavetnim nasleđem, gde vrlinski život nije posmatran kao individualno usavršavanje i staranje o sebi,<sup>1</sup> već kao korporativno učešće u savezu sa Bogom, pri čemu je vršenje Njegove volje ujedno i izvor i potvrda toga saveza. „Činićemo i slušaćemo“ (Izl. 24, 7) stoga predstavlja paradigmu (staro)zavetnog etičkog diskursa (Rogerson 2004: 29-39).

---

1 Među brojnim studijama na ovu temu ukazaćemo samo na dve: Fuko 2003 i Ado 2011.

U susretu semitskog i helenskog nasleđa, čiji je najizvrsniji reprezent Filon Aleksandrijski, porodili su se raznovrsni pokušaji usklađivanja ovih koncepcija, u najvećoj meri alegorijskim i anagoškim čitanjem Pisma, koje je ovim postupkom trebalo da se pokaže kao izvornije i autentičnije helensko od samog helenizma. Filonova metoda je naširoko rabljena među hrišćanskim, posebno apologetskim piscima, zbog čega je i sam Filon zadobio svojevrsni učiteljski i otački autoritet *causa honoris* (Đakovac 2020: 5–15). Ipak, različitost početnih i krajnjih pretpostavki helenskog i hrišćanskog poimanja Boga, čoveka i sveta u kozmosu, moralo je da uzburka mišljenje, posebno stoga što se susret odigravao unutar samih aktera, koji su baštinili obe tradicije. Božansko stvaranje svega *ex nihilo* i radikalno eshatološko poimanje sveta, činili su naročiti okvir formiranja hrišćanskog etosa. A u tom okviru se kao konačna istina javlja (i objavljuje) paradoksalno ispovedanje da „Logos postade telo (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) i nastani se među nama“ (Jn 1, 14), što je, sasvim očekivano, predstavljalo „Judejima skandal (σκάνδαλον), a paganima ludost (μωρίαν)“ (1Kor 1, 23). Razlike helenskog i judeo-hrišćanskog poimanja stvarnosti se, naravno, ovde ne iscrpljuju. Dovoljno je podsetiti da je ideja o božijoj beskonačnosti bila sasvim neprihvatljiva za Platona i Aristotela, pošto je beskonačnost shvatana kao neodređena i stoga nesavršena. U judeo-hrišćanskoj teologiji upravo ovo postaje temeljna odrednica božanstva i njegovo glavno svojstvo (Gijon 2005: 152).

Hrišćanska recepcija helenističke kulture uopšte i posebno filozofskog nasleđa, predstavlja složen i nimalo jednoznačan proces, koji je uključivao odbacivanje, asimilaciju, rekontekstualizaciju ali i temeljnu transformaciju određenih ideja, njihovih elemenata ali i čitavog svetonazora (de Fogel 2018). Vodile su se i vode mnoge polemike na temu helenizacije hrišćanstva i/ili hristijanizacije helenstva, kako iz teološke, tako i iz filozofske perspektive. Za razumevanje odnosa helenizma i hrišćanstva, Grigorije Niski nesumnjivo predstavlja važnu figuru, kako zbog ekstenzivne upotrebe filozofskih koncepcija, tako i zbog njihove originalne primene u oblasti teologije.

Kako se može i očekivati, među istraživačima ne postoji saglasnost o vrsti, značaju i dometima ove interakcije. Dok su neki bili skloni da upotrebu filozofskog nasleđa vide samo kao spoljašnji okvir Grigorijevih teoloških spekulacija, drugi su smatrali da su upravo religiozna uverenja ono što je ometalo filozofski zamah njegove misli, dok su, pak, treći uticaj filozofije videli kao kvarenje autentičnog hrišćanskog učenja. Enriko Peroli (Enrico Peroli) je predstavio kratak ali sadržajan pregled zaključaka dosadašnjih istraživanja. Prema njemu, kod Grigorija možemo da uočimo specifični preobražaj filozofske misli, koja međutim, nije svedena niti na „akcidentnu superstrukturu“ niti na „apologetsku lažu“, već ostaje suštinski element njegove misli, pa se o preobražaju može govoriti samo u kontekstu dijalektičke recepcije (Peroli 2019: 217).

## 1. Kretanje

Crkveni oci su se kretanjem – sasvim očekivano – bavili iz teoloških razloga i interesa. Problem je prvenstveno posmatran iz perspektive odnosa Tvorca i stvorenog sveta, pri čemu treba imati u vidu fundamentalnu tezu o *creatio ex nihilo* kao i težnju da se istakne, naglasi i potvrdi apsolutna transcendencija božanskog. Iako su definicije kretanja i njegovih vrsta kod Platona i Aristotela, kao i kasnije stoičke teorije, svakako uzimane u obzir a katkad i korišćene i analizirane, najplauzibilnijom se pokazala Platonova opozicija mirovanja (στάσις) i kretanja (κίνησις),<sup>2</sup> iako je i njegovo shvatanje samopokretnog kretanja kao najsavršenijeg (up. *Fedar* 245c; *Zakoni* X, 894b-d; 895b; *Timej* 40b) doživelo široku primenu.<sup>3</sup> U ovom radu je za nas od značaja ovaj prvi aspekt.

Manusakis (John Panteleimon Manoussakis) je istakao važnost Anaksagorine kosmologije u kojoj Um (νοῦς) postaje konačno načelo i uzrok kretanja (τῆς δε κινήσεως αἴτιον εἶναι τὸν νοῦν) (*Fr.* B13), ali i uzrok savršenstva, pošto samo nastajanje onoga što postoji, a što je prema Anaksagori najbolje, biva kretanjem (Manoussakis 2017: 38–40). Kretanje se ne posmatra kao besmisleni fluks, niti kao narušavanje prvobitnog savršenstva, niti kao rasipanje Jednog u mnoštvenost, već pre kao *događaj bića* (Manoussakis 2017: 41). Pošto je Anaksagorina pisana zaostavština do nas došla samo u fragmentarnoj formi, ne možemo sa sigurnošću da utvrdimo puteve njene (eventualne) recepcije kod patrističkih pisaca.<sup>4</sup> Ipak, dobro je i važno znati da su u helenskoj misli postojali i uzori koji su kretanje posmatrali u ontološki pozitivnom svetlu. Imajući to

- 
- 2 U pogledu prevođenja grčkih termina, često se javljaju određene nedoumice iz kojih proizilaze nedoslednosti. U grčkom, kao i u srpskom i drugim jezicima, izrazi često imaju slična ali ne i istovetna značenja. Kada je reč o analizi i prevodu izvora, ukoliko je moguće, poželjno je određeni termin uvek prevoditi istom rečju, kako bi čitaoci mogli da uvide kontinuitet ili diskontinuitet upotrebe i nijanse u naglasku. To međutim nije uvek izvodljivo stoga što neki izrazi već imaju svoje utvrđeno značenje u srpskom jeziku, dok značenje nekih varira u zavisnosti od konteksta. U ovom tekstu sam ključne termine *uglavnom* prevodio ovako: κίνησις – kretanje, φορά – gibanje, μετάβασις – premeštanje, στάσις – mirovanje, ἡρεμία – počivanje, ἀκίνησις – nepokretnost.
- 3 Samo ćemo podsetiti da prema Platonu postoje dve vrste kretanja, kružno, koje je smatrao savršenijim, i premeštanje sa mesta na mesto, pri čemu (*Timej* 43b) razlikuje njegovih šest podvrsta: napred i nazad, desno i levo, gore i dole. Prema drugoj podeli, razlikuju se samopokretnost i kretanje na osnovu inercije, pri čemu samopokretnost zapravo predstavlja vid kružnog kretanja. Aristotel pak, razlikuje četiri vrste kretanja na osnovu učenja o četiri uzroka. U osnovi, kretanje je izjednačeno sa promenom suštine, kvantiteta, kvaliteta i mesta (up. *Fizika* III, 200b12-201a15).
- 4 Opsežan napor po ovom pitanju je preduzeo Panajotis Camalikos (Panayiotis Tzamalikos), koji smatra da je moguće utvrditi jasne uticaje Anaksagore na Origena, a preko njega i na njegove učenike, među koje svrstava i Grigorija Niskog (Tzamalikos 2016: 397-398; 604-605).

u vidu, specifična teološka upotreba ovog pojma kod Grigorija Niskog i kasnije Maksima Ispovednika dodatno potvrđuje njihovu filozofsku relevantnost. Anaksagorini uvidi nesumnjivo nisu odneli prevagu, i u doba intenzivnog susretanja judaizma i helenizma, mirovanje (ili nepokretnost) – posebno mirovanje Božije – posmatrano je kao krajnji izraz savršenstva. Tvrdnja da je Bog prost (ἀπλός) i nepokretan (ἀκίνητος) proizilazila je iz nastojanja da se utvrdi Njegovo savršenstvo. Svaka složenost unutar božanstva bi ukazivala na svojevršno nesavršenstvo, jer Bog u nekom aspektu ne bi predstavljao totalitet najizvršnijeg. Sama ideja delova, pretpostavlja makar njihovu uzajamnu ograničenost i time inherentnu nesavršenost. Složenost stoga ukazuje na nedostatak, a kretanje na spoljašnju uzrokovanost. Kretanje unutar božanske prirode je stoga bilo nezamislivo, pošto bi ono poricalo Njegovu prostotu i nesloženost. Tako, recimo, Ipolit Rimski<sup>5</sup> smatra da se

Bezgraničnom ni na koji način i ni u kom smislu ne može pripisati kretanje, pošto nema onoga ka čemu i oko čega bi se kretalo (οὐκ ἔχον ὅπου καὶ περὶ ὃ κινήθησεται). Jer pokret bi bio promena onoga što je po prirodi beskonačno, i što zato ne može da se kreće (τροπή γὰρ τοῦ κατὰ φύσιν ἀπείρου κινεῖσθαι μὴ πεφυκότος ἢ κίνησις). (*Con Ber* PG 10, 833A).

Shvatanje Boga kao prostog, nesloženog i nepokretnog koji sve pokreće predstavlja opšte mesto, o čemu u kontekstu judeo-hrišćanske recepcije ove ideje, nalazimo jasna svedočanstva već kod Filona Aleksandrijskog, koji naglašava da su Bogu svojstveni počivanje i mirovanje (ἡρεμία καὶ στάσις), dok su premeštanje i sva kretanja te vrste (μετάβασις τε καὶ μεταβατική πᾶσα κίνησις) karakteristika tvorevine (*Caini* 29–30). Filon dodaje da se u slučaju Boga, „mirovanje ne odnosi na neko buduće stanje, nego je to stanje svagda aktuelno“ (*Caini* 30). Između Boga i njegove tvorevine je nepremostivi jaz, tako da jedino Bog predstavlja konačnu stabilnost (ἀκλινής), dok je tvorevini svojstveno da se stalno kreće – τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινήτὸν ἢ γένεσις (*Caini* 23). Opozicija ἀκλινής – κινήτός nam dodatno pojašnjava kako je Filon shvatao božansko mirovanje i stajanje. No, već kod Filona nalazimo i određenu etičku konotaciju ovakvog shvatanja mirovanja i kretanja, pošto čovekova duša treba da teži stabilnosti (ἀκλινής) koja je svojstvena Bogu (*Caini* 28–29). Mir(ovanje) i nepokretnost su svojstveni Bogu, dok su tvorevini svojstveni premeštanje i kretanje (Graffigna 2003: 141), ali je tvorevina pozvana da stremljenjem

5 Sačuvani su fragmenti ovog dela, podeljeni po azbučnom redu i nalaze se u zbirci Teodosija Gangrškog u prepisu Anastasija Apokrisijarija. Ipolitovo autorstvo fragmenata ovog dela je osporavano, ali uglavnom na osnovu analize samog teksta, tako da konačni zaključci više predstavljaju izraz utiska, nego stvarne dokaze, pa konačni zaključak nije moguće doneti (Brent 1995: 464). Patristička tradicija ga pripisuje Ipolitu, što je za nas ovde i značajnije od samog pitanja autorstva.

stabilnosti kao svom izvoru i uzoru.

Sada ćemo skrenuti pažnju na Origena, kako zbog njegovog značaja u razvoju hrišćanske teologije, tako posebno zbog uticaja na Grigorija Niskog. Origen je shvaćanje kretanja usaglasio sa svojom specifičnom kosmologijom koja je odudarala o glavnih tokova hrišćanstva zbog čega je osporavana već u njegovo doba a konačno osuđena 553. godine na Petom vaseljenskom saboru. Prema Origenu, ukoliko želimo da sačuvamo Božiju prostotu, nužno je da tvrdimo i da je nepromenljiv (ἄτρεπτος). Drugim rečima, neophodno je da sva Njegova svojstva budu stalna. Nemoguće je zamisliti gospodara koji nema slugu, niti je moguće zamisliti stvoritelja koji ništa ne stvara. Ukoliko bi se Bogu pripisalo vremensko stvaranje, to bi nužno značilo da je On postao nešto što prethodno nije bio – tvorac. Zbog toga je neophodno tvrditi da je Bog od večnosti tvorac a da tvorevina takođe postoji od večnosti, premda ne i bez uzroka. Prema Origenu, Bog stvara primordijalni svet čistih duhova koji se kreću oko Boga sagledavajući Njegovu slavu. Međutim, u nekom momentu dolazi do zasićenja (κόπος), i čisti duhovi se pokreću (*De princ* I 3. 8). Ovo kretanje dovodi do njihovog udaljavanja od Boga. Origen je ovde verovatno imao u vidu Platonov mit iz Fedra (246b-e), koji modifikuje prema sopstvenim teološkim potrebama i nastoji da ga usaglasi sa biblijskim predanjem (Argárate 2003: 1037; Ramelli 2007: 313–356). Posledica ovog pokretanja je stvaranje materijalnog sveta što Bog čini iz pedagoških razloga – kako bi se čisti duhovi kroz život u materijalnom svetu naučili da je odvojenost od Boga loša, postigli očišćenje i vratili se u prvobitno stanje. Ovaj proces je nazvan apokatastaza ili vaspostavljenje (Đakovac 2016: 813–826). Origenova ideja o zasićenju (κόπος) koje su prvostvoreni duhovi doživeli pri sagledavanju Boga, značajna je za razumevanje pozicije Grigorija Niskog, koji će nastojati da problem reši na drugačiji način, pošto Origenov koncept nije odgovorio na pitanje šta će duhove ubuduće sprečiti da se ponovo zasite božanstva. Bez odgovora na ovo pitanje, nužno se javlja pretpostavka večnog kruženja otpadanja i vaspostavljanja (apokatastaze), što sasvim odstupa od hrišćanskog *Credo*.

Naglašeno povezivanje kretanja sa padom kod Origena, neminovno je vodilo negativnoj konotaciji koje je samo kretanje na ovaj način zadobilo. Izjednačavanje kretanja sa zlom naročito je istaknuto kod kasnijeg Origenovog sledbenika, Evagrija Pontijskog, koji otvoreno tvrdi da je „Kretanje uzrok zla, dok je vrlina razoritelj zla“ (*Keph Gnost* 1.51; Ramelli 2015: 54).<sup>6</sup> Origen ne zastupa ovako eksplicitno negativno shvaćanje kretanja, iako mu mesto u čuvenoj trijadi stajanje (στάσις) – kretanje (κίνησις) – stvaranje (γένεσις), daje negativnu konotaciju, smeštajući ga u kontekst pada.<sup>7</sup>

6 Grčki izvornik Evagrijevih *Gnostičkih poglavlja* nije sačuvan, već samo stari sirijski prevod, pa se stoga ovde oslanjamo na engleski prevod Ilarije Rameli (Ramelli 2015).

7 Kasnije će sv. Maksim Ispovednik preokrenuti ovu trijadu u stvaranje (γένεσις) – kretanje (κίνησις) – stajanje (στάσις) (*Amb.* 7: PG 91, 1069b–1073b). Postavljanje mirovanja

## 2. Plotin kao uzor?

Već smo spomenuli da je između crkvenih otaca, posebno Grigorija Niskog, i helenskog filozofskog nasleđa postojala snažna interakcija, posebno sa neoplatonizmom. Zbog toga ćemo se sada ukratko pozabaviti pitanjem, da li kod Plotina možemo naći osnove za Grigorijevo učenje o neprestanom napredovanju. Verovatno nikada nećemo moći sa sigurnošću da utvrdimo da li su i u kojoj meri hrišćanska učenja uticala na Plotina, za šta postoji osnova ako verujemo Evseviju Kesarijskom (*Historia Ecclesiastica* VI. 19. 7.) da je Plotinov učitelj Amonije Sakas bio hrišćanski apostata (Armstrong 1962: 12–13).

Prema Plotinovom shvatanju, Jednom, koje nadilazi svaki pojam i svaku osobinu, nije svojstveno kretanje. Duša koja uzlazi ka Jednom stoga ostavlja čak i samo mišljenje pošto ono takođe predstavlja vid kretanja. „Tada je duša tako disponirana da i mišljenje prezire, mišljenje koje inače ceni, jer mišljenje je neko kretanje, a ona ne želi da se kreće (ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὐτὴ δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει) (*Enn.* VI.7.35, 1–3).<sup>8</sup>

Nešto kasnije, Plotin objašnjava kako se duša i um sjedinjuju. Jedno nije ni u čemu, a sama oblast umstvenog je u njemu.

A Dobro se rasprostiralo u njima (=duši i umu) i spojilo se s ustrojstvom oba, pokazalo se u njima i ujedinilo je ta dva, a samo je ispred njih dajući im blaženo opažanje i posmatranje (μακαρίαν διδούς αἴσθησιν καὶ θεάν); Ono ih je toliko uzdiglo da nisu ni u prostoru niti u nečemu drugom u čijoj je prirodi da nešto bude u nečemu drugom. Jer, ni On nije negde (οὐδὲ γὰρ αὐτός που); umstveni predeo je u Njemu, a On nije u nečemu drugom. Zato se tada duša ne kreće, jer ne kreće se ni Ono (Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδὲ ἐκεῖνο); ona dakle nije ni duša, jer Ono ni ne živi već je iznad života (ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν); ona nije ni um zato što Ono ni ne misli, a ona Mu mora biti slična; a Ono ne misli, zato nije ni (predmet) mišljenja (*Enn.* VI.7.35, 35–45).

Upravo zbog toga što se Jedno ne kreće, ne kreće se ni duša, koja mu je slična. Materijalni svet je za Plotina izjednačen sa nebićem, iako to nije nebiće u apsolutnom smislu. Materijalno je „uvek potrebno u poređenju sa samodovoljnim, vazda neodređeno, nikad postojano, podložno svakom uticaju, nezasićeno“ (*Enn.* I.8, 3–13).

---

na poslednje mesto trijade, ne predstavlja samo usaglašavanje Origenove kosmologije sa prihvaćenim hrišćanskim učenjem, već i bitnu značajniju promenu samih pojmova κίνησις i στάσις. Čini mi se da je osnovano pretpostaviti, da je Maksim upravo u misli Grigorija Niskog pronašao osnovu za preokretanje Origenove trijade. Detaljnije o ovom pitanju kod sv. Maksima Ispovednika videti u: Sherwood 1955: 92, Louth 1996: 67, Cvetković 2011: 130–1.

8 Svi prevodi Eneada dati su, sa manjim izmenama i prilagođavanjima, prema prevodu Slobodana Blagojevića.

Objašnjavajući na koji način je materija nebiće, Plotin kaže da „nije to takvo nebiće, kao što su kretanje i mirovanje u odnosu na biće (οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν), već kao slika bića ili nešto što je još više nebiće.“ (Enn. I.8.3, 7–9). Vidimo da i kretanje i mirovanje spadaju u oblast nebića, i iako je to nebiće shvaćeno uslovno. Za nas je važno da primetimo da niti kretanje niti mirovanje ne mogu da budu predikovani Jednom.

Bez obzira što kretanje ne može da bude predikovano Jednom koje istovremeno predstavlja krajnji cilj kome duša teži, Aleksopoulos (Theodoros Alexopoulos) smatra da kod Plotina postoje određene naznake prisustva ideje progressa, posebno s obzirom na upotrebu pojma ἀνάβασις (Enn. VI 7.25). Kao što je poznato, Plotinova apofatika ima za cilj da Jedno u potpunosti izdvoji iz domena ne samo merljivog već i shvatljivog. Njegova apsolutna jednostavnost ga čini i krajnjim ciljem ka kome se kreće duša koja se ka njemu uspinje. No postavlja se pitanje da li je se to uspinjanje okončava dostizanjem Jednog/Dobra, ili se i dalje nastavlja, sada unutar Jednog? Aleksopoulos ukazuje na odeljak koji nam to naizgled potvrđuje:

Pored toga, ako kod nečega za čim žudiš ne možeš doći ni do oblića a ni do forme, to bi bilo nešto za čime bi najviše žudeo i što bi najviše ljubio, i ljubav prema tome bila bi bezmerna (καὶ ὁ ἔρωσ ἀν ἄμετρος εἶη); jer, tu ljubav nije ograničena, zato što to nije ni predmet ljubavi, već bi ljubav ka tome bila bezgranična (Οὐ γὰρ ὄρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωσ, ὅτι μὴδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἀν εἶη ὁ τούτου ἔρωσ), pošto je i Njegova lepota drugačija i jeste lepota iznad lepote. (Enn. VI.7.32, 24–29; Alexopoulos 2007: 303).

Međutim, izgleda da ovde ipak nije reč o neprestanom napredovanju, već o tome da je sama ljubav, kao suštinska odlika Jednog (iako Plotin ne bi Jednom pripisivao nikakve odlike) beskonačna, pa je stoga i ljubav beskonačna. Ovde postoji, kao što ćemo videti, sličnost sa Grigorijevim učenjem. Ona se sastoji u tome što bezgraničnost onoga u kome se učestvuje predstavlja osnov bezgraničnosti onoga što učestvuje. Razlika postoji u tome što kod Plotina zapravo nema reči o stvarnom napredovanju. Pošto Jednom nije moguće predikovati ni veličinu, ni meru, ni granicu, onda je i ljubav prema Njemu izvan ovih kategorija, pa je ljubav u tom smislu bezgranična, a ne u smislu napredovanja u stalnim usavršavanju. Jer i Jedno nije bezgranično kao da stalno prevazilazi neku granicu, nego je bezgranično pošto obuhvata sve.

Da li je onda, za ono što je poslednje među bićima dobro to što je pre njega, i da li uvek postoji uspinjanje (καὶ ἀεὶ ἢ ἀνάβασις) koje ono što je iznad postavlja kao dobro za ono što je ispod toga, ako to uspinjanje ne krši to pravilo već uvek ide ka onom što je veće? No, ono će se zaustaviti na onom što je poslednje, posle čega nema ničega što je iznad, i to je to Prvo, to što je zbilja Dobro i to što je ponajpre Dobro u pravom smislu te reči, i uzrok svemu ostalom. (Τότε δὲ στησεται ἐπ' ἐσχάτω, μεθ'

ὁ οὐδέν ἐστιν εἰς τὸ ἄνω λαβεῖν, καὶ τοῦτο τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἔσται, καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις). (*Enn.* VI 7,25, 18–24).

Pored ukazane sličnosti Plotina i Grigorija, Aleksopulos konstatuje i razlike, naglašavajući da je Grigorijev osnovni motiv biblijski, i zaključuje da se ne mogu pronaći direktne paralele između dvojice mislilaca (Alexopoulos 2007: 306). Aleksopulos ističe i druge razlike, koji se tiču specifičnog hrišćanskog teološkog konteksta (ovaploćenje, učenje o Logosu, učenje o ikoni Božijoj u čoveku) u koji Grigorije situira svoje učenje o epektasisu.

No suštinsko pitanje je, što i sam Aleksopulos uviđa (Alexopoulos 2007: 311–312), da li za Plotina postajanje Jednim predstavlja konačno stanje duše i time ukidanje svakog kretanja? Odgovor na ovo pitanje je pozitivan što jasno proizilazi iz gore navedenog odeljka. U Jednom kao totalitetu nema i ne može da bude mesta za bilo kakvo kretanje, pogotovu što je Jedno – iako ga Plotin povremeno naziva „Otac“ (*Enn.* I.6.8, 21) – bezlično. Iako Plotin govori o ekstazi duše pri njenom uzlasku ka Jednom, ta ekstatičnog se tiče samog puta i *okončava* se pri sjedinjenju sa Jednim.

S druge strane, moramo se ukratko osvrnuti i na Plotinovo učenje o ljubavi. Ovaj pojam sadrži potencijal da se relacija uzdigne na metafizički nivo, pošto podrazumeva odnosnost. Međutim, kao i kada je bilo reči o kretanju, odnosnost bi za Plotina neminovno značila uvođenje mnoštvenosti u Jedno, što je neprihvatljivo. Stoga za Plotina ljubav predstavlja erotski i ekstatički iskorak duše iz same sebe, njeno napuštanje svega telesnog i konačno sjedinjenje sa Jednim. Međutim, ne čudi što Plotin izbegava da govori o ljubavi Jednog. Ljubav podrazumeva *kretanje ka* Jednom, dok je samo Jedno nepokretno. Kada duša dostigne mističko jedinstvo sa Njim, onda time prestaje i sama ljubav, kao što prestaje i kretanje. Stoga je ljubav određena kao pribegavanje „jednog jednome“ ili „samca Samome“ (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) (*Enn.* VI.9.11, 51; Meconi 2009: 5–7).

Ristova tvrdnja da se plotinovskom Jednom ipak može pripisati ljubav, ne menja konačni zaključak. Prema Ristu, ljubav u uobičajenom platonističkom diskursu ne predstavlja neki od kvaliteta, koji se u skladu sa Plotinovim apofaticizmom ne mogu predikovati Jednom, već je to *daimon*, odnosno supstancija. (Rist 1965: 78 *et passim*). Čak i ako je tako kako Rist tvrdi, ljubav Jednog i ljubav u Jednom, kroz poistovećenje sa supstancijom gubi upravo svoju dinamičnost, što je u skladu sa ranijom analizom.

Kako ćemo kroz nastavak ove analize videti, između Plotina i Grigorija postoje određene značajne sličnosti, koje se prevashodno odnose na napredovanje duše ka Jednom/Bogu. Međutim, ključna razlika je što kod Plotina ne nalazimo učenje o stalnom napredovanju, već napredovanje dostiže svoj vrhunac sjedinjenjem duše sa Jednim i time se *okončava*. Upravo ovde Grigorije Niski daje svoj odlučujući doprinos, koji je moguć, kako ćemo videti, zahvaljujući njegovom trijadološkom i personalističkom shvatanju Boga.



### 3. Bujica kosmičkog kretanja i napredovanje

Pored negativnih predstava o kretanju, u istoriji hrišćanske misli nalazimo i drugačije primere. Najverovatnije da je Grigorije, pored Plotina, inspiraciju pronašao već u rečima apostola Pavla u Fil 3,13: „što je za mnom zaboravljam, a stremim za onim što je preda mnom“ (Robb-Dover 2008, 213). Prisustvo ideje kretanja kao napredovanja se može uočiti i kod teologa ranih generacija poput Irineja Lionskog i Klimenta Aleksandrijskog (Ferguson 1973: 59–78) kao i u makarijevskom korpusu (Russell 2005: 244).<sup>9</sup>

Međutim, ova ideja tek kod Grigorija zauzima centralno mesto (Mateo-Seco 2010: 263–268). Od značaja je i činjenica da je učenje o epektasisu naročito razrađeno u njegovim kasnijim delima, pisanim u zreлом dobu. Upravo će kod njega kretanje zadobiti dominantno pozitivno značenje, što će najbolje biti pokazano analizom njegovog učenja o epektasisu i neprestanom napredovanju. Na naročitost i značaj ovog Grigorijevog učenja, pažnju je među prvima skrenuo francuski katolički teolog Žan Danijelu (Daniélou 1944, 291–307; Daniélou 1961, 56–71). Sholari su mahom prihvatili njegove uvide, iako se sporadično javljaju izdvojena mišljenja.<sup>10</sup> Argumentacija

9 Iscrpnije navođenje primera bi isuviše proširilo obim ovog rada. Stoga, kako bismo pokazali da je Grigorijevo učenje zaista jeste utemeljeno u shvatanju njegovih prethodnika, navodimo upečatljiv citat iz spisa *Protiv jeresi sv. Irineja Lionskog*: „Bog uvek mora biti veći i iznad svih stvari... I to ne samo u ovom svetu, već i u budućem, tako da Bog uvek treba da podučava a čovek da uči lekcije koje mu Bog daje (ἵνα αἰεὶ μὲν Θεὸς διδάσκη, ἄνθρωπος δὲ διαπαντὸς μαθητὴν παρὰ Θεοῦ). Kako kaže apostol, kada sve ostalo prođe, ostaju vera, nada i ljubav (1Kor 13, 9-13). Vera u našeg Gospoda će uvek biti postojana, uveravajući nas da postoji samo jedan istiniti Bog koga treba zauvek da ljubimo, pošto je samo On naš Otac, i da treba da se nadamo da sve više i više primamo i učimo od Boga, pošto je On dobar i poseduje bezgranična blaga, carstvo bez konca i nemerljivo znanje (*et speramus subinde plus aliquid accipere et discere a Deo, quia bonus est et diuitias habens indeterminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam*)“ (*Adversus Haereses* II 28, 3: SC 294: 274-5). Ovo Irinejevo delo je sačuvano samo u latinskom prevodu, dok su na grčkom sačuvani samo pojedini fragmenti, među kojima i prvi deo ovog odeljka, nađen kod sv. Jovana Damaskina, koji je francuski izdavač uključio u kritičko izdanje.

10 S tim u vezi želim da pomenem nedavno objavljenu monografiju Aleksisa Torrensa (Alexis Torrance). Torrens, između ostalog, iznosi smelu pretpostavku da ideja o neprestanom eshatološkom napredovanju ustvari ne zauzima značajno mesto u vizantijskoj teologiji, pa ni kod Grigorija Niskog (Torrance 2020, 51-53). On priznaje da se ovo učenje kod Niskog može uočiti, ali smatra da ono nema eshatološki značaj, već da se naprosto odnosi na napredovanje u vrlini u ovom životu. Torensovi argumenti ipak nisu naročito uverljivi, prvo zbog toga što Grigorije na više mesta jasno argumentuje da je neprestano napredovanje u vrlini moguća zbog božanske neograničenosti. Oboženje je kod Grigorija, kao i kod većine vizantijskih teologa, poistovećeno sa učestvovanjem u božanskom životu. Početni Grigorijev argument u prilog teze o neprestanom napredovanju jeste upravo beskonačnost Božija. Nema nikakve osnove da se pretpostavi da ta beskonačnost u eshatonu neće imati posledice po kretanje stvorenih bića koja u toj beskonačnosti učestvuju. Uprao suprotno.

protiv Danijeluove teze o centralnosti ideje o neprestanom napredovanju kod Grigorija Niskog nije se pokazala naročito uverljivom, pa možemo reći da po ovom pitanju postoji saglasnost stručnjaka (up. McGuckin 2007, 106).

Sledujući učenju o stvaranju *ex nihilo*, Grigorije odbacuje aristotelovsko i stoičko shvatanje kozmosa kao samopokretnog, a sam pojam kretanja zauzima centralno mesto u njegovoj misli, bilo da je reč o kosmologiji, hristologiji, antropologiji, učenju o Bogu, sotiriologiji ili eshatologiji (Dolidze 2000, 423). Za razliku od Origena i još više Evagrija, kretanje za Grigorija nema prvenstveno negativnu konotaciju. Naravno, kretanje koje je povezano sa promenom je sasvim isključeno iz oblasti božanskog. „Kada je reč o nestvorenoj prirodi, kretanje kao izmena (κατὰ τροπήν), promena (μεταβολήν), ili podrugojačenje (ἀλλοίωσίν) nije prihvatljivo“ (*Or Cat* GNO III/4: 24, 1–3). Kretanje shvaćeno kao τροπή, μεταβολή i ἀλλοίωσις za Grigorija predstavlja temeljno svojstvo tvorevine, upravo stoga što sam njen nastanak iz nebića jeste promena: „Jer prelazak iz nepostojanja u postojanje jeste vid promene (ἡ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος ἀλλοίωσις τίς ἐστι) ... i budućí tako potčinjena promeni (δι’ ἀλλοιώσεως μὲν ὑποστῆναι), tvorevina nikada ne ostaje u istom stanju, pošto promena jeste vrsta kretanja, neprestanog napredovanja od sadašnjeg stanja ka nekom drugom (ἡ δὲ ἀλλοίωσις κίνησις τίς ἐστὶν εἰς ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν εἰς ἀεὶ προϊοῦσα)“ (*Or Cat* GNO III/4: 55, 11–23). Pored poistovećenja kretanja sa promenom, koje podrazumeva negativan kontekst u smislu da se ne može predikovati savršenom biću, Grigorije kretanje razume i kao napredovanje, što predstavlja novost. To napredovanje, u svom krajnjem izrazu, vodi učestvovanju u Bogu, odnosno u dobru. Kretanje jeste svojstveno stvorenoj prirodi, Grigorije se tu slaže sa svojim patrističkim i filozofskim prethodnicima. Prema njemu: „Ako bi (tvorevina) ikada prestala da se kreće, tada bi prestala i da postoji“ (Εἰ δὲ ποτε κινούμενον παύσοιτο, καὶ τοῦ εἶναι πάντως τὴν παῦλαν ἔξει·) (*Op hom* PG 44, 165A). Ali, Grigorije takođe ističe da je, „ljudska priroda stvorena upravo kako bi bila učesnik u svakom dobru“. (*Op hom* PG 44, 184b). Kretanje dakle predstavlja svojstvo stvorene prirode, ali nije nužno znak degeneracije i propadanja. Tvorevina je pozvana da realizuje ali i prevaziđe svoj prirodni način postojanja kroz učešće u božanskom životu. Spacio-temporalni način postojanja podrazumeva kretanje kao bujicu (ρόωδης), kao nasilni tok, koji će kao takav jednom biti sasvim zaustavljen.

Sedmičnim ciklusom vazda merimo čitavu vremensku dimenziju (χρόνου διάστημα), dok ne prođe sve što se kreće i na zaustavi se sasvim bujica kosmičkog kretanja (τῆς ρόωδους τοῦ κόσμου κινήσεως) (*Sext ps* GNO V, 189. 3–6).

---

Pogotovu treba uzeti u obzir da razlozi koji su kod Plotina predupređivali ideju neprestanog napredovanja, kod Grigorija, zbog njegove trijadološke predstave Boga – ne stoje. Ako se ovo ima u vidu, jasno je da je redukovanje Grigorijeve ideje o neprestanom napredovanju na ontički nivo – neopravdano.

Međutim, iz nastavka teksta vidimo da ova *bujica kosmičkog kretanja* ustvari ne predstavlja stvarno određenje ljudske prirode. Kretanje ovde ukazuje na ono što je u prirodi rastreseno (σαλεύω), uzdrhtalo, usterptalo, na ono što je nepouzđano i promenljivo, neutemeljeno i nesigurno. Kada se odbaci telesno življenje (σωματικῆς ζωῆς), odnosno življenje u skladu sa telesnim željama, tada dolazi do stvarnog očišćenja, tako da ljudskoj prirodi više nije pridružena promena ili podruđoženje (μεταβολῆ καὶ ἀλλοίωσις)

Doći će ono što nije rastreseno, čemu više nije pridružena promena ili podruđoženje. Tako će tvorevina zauvek ostati podobna sebi (ἐν τοῖς αὐτοῖς ὡσαύτως) u budućim vekovima, pošto predstavlja istinski opis ljudske prirode svlačenjem telesnog života i stvarnog očišćenja stvarne prljavštine. (*Sext ps* GNO V, 7–13).

Stvarna prljavština (ρύπος) je ono što je pridruženo (συναποτικτομένη) ljudskoj prirodi, što ustvari predstavlja njeno kretanje koje nije u skladu sa prirodom. Tek u budućem veku će ovo nepravilno kretanje biti ispravljeno i tvorevina će nastaviti da se kreće ka i u Bogu. Grigorije ne želi da kaže da će stvorenoj prirodi biti nemoguće da dosegne Boga jednostavno zbog Njegove beskonačnosti. Bog jeste nepokretan, ali se, kako ćemo videti, ipak kreće u smislu dinamičnosti unutarbožanskih odnosa. Učešće tvorevine u tim odnosima jeste razlog zbog koga će ona nastaviti da se kreće, iako to kretanje više neće biti diastemično, odnosno spacio-temporalno.

#### 4. Dinamičko mirovanje

Sada ćemo pokušati da pobliže objasnimo na koji način Grigorije shvata božansku nepokretnost koja je istovremeno dinamična. Grigorije neprestano napredovanje poistovećuje sa stalnom težnjom ili stremljenjem (εpektasisom), koje je opet izjednačeno sa ljubavlju. Odnos sa Bogom može da bude samo odnos ljubavi, a u ljubavi ne može da dođe do zasićenja. Grigorije ističe nemogućnost zasićenja ljubavlju u zajednici sa Bogom kako bi indirektno osporio Origenovo učenje. Ukoliko bi zasićenje bilo moguće ili čak izvesno, onda bi večno ponavljanje padova i iskupljenja bila jednina stvarna perspektiva tvorevine, pri čemu ne bi moglo biti reći o konačnom spasenju koje je kod Grigorija poistovećeno sa oboženjem. Potreba da odgovori Origenu, međutim, vodi Grigorija daljem filozofskom i teološkom razvoju ideje napredovanja. Pošto nikakav osećaj dosade ili zasićenja ne ometa ljubavni odnos sa dobrim/lepim, život Božiji se odvija u neprestanom činu ljubavi (τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας). Iako se u traktatu *O duši i vaskrsenju* Grigorije prevashodno bavi antropološkim pitanjima, ona su za njega neodvojiva od trijadologije, pošto je čovek stvoren po slici Božijoj. Sam unutrašnji život Božiji se pokazuje kao osnov antropologije, a time i etike. Evo kako Grigorije vrši ovo povezivanje:

Život višnje prirode jeste ljubav (ἢ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν), jer ono što je lepo (= dobro), to je i voljeno za one koji ga poznaju. Božanstvo poznaje samo sebe, a to poznanje postaje ljubav (γινώσκει δὲ ἑαυτὸ τὸ θεῖον, ἢ δὲ γινῶσις ἀγάπη γίνεται), jer to što je predmet poznanja, po prirodi jeste lepo (= dobro). I niko ne može nadmeno reći da se može zasititi (κόρος) onoga što je uistinu lepo (= dobro). A pošto zasićenost ne prekida odnos ljubavi prema onome što je lepo, to znači da se božanski život uvek (= večno) odvija kroz ljubav (ἀεὶ ἡ θεία ζωὴ δι' ἀγάπης ἐνεργηθήσεται), koja po prirodi jeste lepa i ljubi ono što je po prirodi lepo. Ne postoji, dakle, zasićenje dejstvom ljubavi (καὶ κόρον τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας οὐκ ἔχει), pa da dostizanjem granice dobra bude dostignuta i granica ljubavi. Prema tome, dobro se može ograničiti samo onim što mu je protivno. A gde priroda nije prijemčiva za ono lošije, dobro će napredovati ka večnosti i beskonačnosti (πρὸς τὸ ἀπέραντόν τε καὶ ἀόριστον)“ (*An et res* GNO III/3, 70, 21–71, 10).<sup>11</sup>

Naglašavanje da je ljubav život božanske prirode, služi da ukaže na njenu dinamičnost. Da je Lepo/Dobro voljeno od onih koji ga poznaju, jeste stara platonistička tvrdnja. Međutim, prema Grigoriju, božanstvo poznaje samo sebe i to poznanje je izjednačeno sa ljubavlju. Setimo se da Plotinovo Jedno ne poznaje samo sebe jer Ono čak i ne misli. Za razliku od Plotina, božanski život se, prema Grigoriju, odvija kroz i kao ljubav. Ovde vidimo još jedan važan momenat. Večno napredovanje, tačnije večno stremljenje, ne pripada samo stvorenim bićima već je odlika samog božanskog načina postojanja. I tako dolazimo do pitanja božanskog kretanja.

## 5. Božansko kretanje

Kretanje duše ka Bogu je, po analogiji, definisano na isti način kao i kretanje u unutrašnjem životu Trojice. To je kretanje ljubavlju, ili dejstvo ljubavi ἢ κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνέργεια. Apostolopoulos je ispravno primetio da prema Grigoriju, Bog koji je inherentno dobar ne ostaje nepokretan, i da se unutar sopstvene prirode kreće i napreduje u beskonačnost, što predstavlja radikalnu novost i u teološkom i u filozofskom promišljanju o Bogu (Apostolopoulos 1986, 336). Kretanje, koje je Bogu tradicionalno pripisivano *ad extra*, kod Grigorija se odnosi i na božanski život *ad intra*. Ovakav preokret je bio moguć jedino stoga što su Kapadokijski oci, među koje spada i Grigorije, tokom sukoba sa evnomijanskim arijanstvom, formulisali naročitu personalističku ontologiju.<sup>12</sup> Upravo

11 Za prevod obog odeljka sam koristio prevod S. Jakšića (Sveti Grigorije Niski, *Dogmatski spisi*, Novi Sad: Beseda, 2016, 210) uz određene izmene i dodavanje teksta na grčkom.

12 U okviru ovog članka nije moguće objasniti složeno trijadološko učenje Kapadokijaca, pa ću stoga ukazati samo na krajnji zaključak. Kako bi racionalno iskazali shvatanje

ontološko shvatanje odnosa predstavlja osnovu mogućnosti epektasisa, kako ispravno primećuje Maspero (Maspero 2019: 28).

Kod Grigorija, dakle, susrećemo dva aspekta pojma 'kretanje' (κίνησις) i njegovog korelata 'mirovanje' (στάσις). Iako kretanje i mirovanje predstavljaju suprotnosti, oni ni u oblasti stvorenog nisu shvaćeni kao apsolutno suprotstavljeni.

Iako su stajanje i kretanje međusobno suprotsavljeni, oni se međusobno kombinuju u prirodi postojećih stvari, i u njima se može videti nemoguće mešanje suprotnosti, utoliko što se mirovanje pojavljuje u kretanju, a neprestano kretanje (= večnokretanje) u nekretanju (ὡς καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ στάσιμον δείκνυσθαι καὶ ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ ἀεικίνητον) (*In inscr. Psalm.* 1.3: GNO V, 31,17–24).

Jasno je da ne samo kretanje, nego ni mirovanje, ne može da se bez dodatnog objašnjenja predikuje božanstvu. Kada o Bogu govori kao o apsolutno transcendentnom, Grigorije kretanje tvorevine određuje kao promenu, konkretno kao kretanje u vremenu i prostoru. Takav pojam kretanja je sasvim neprimenljiv na Boga, kome je u tom slučaju moguće predikovati samo mirovanje. Upravo je u tom smislu Grigorije tumači novozavetna mesta, odbijajući da Hristovo κίνησις pripíše njegovoj božanskoj prirodi (Dolidze 2003: 65).

Međutim, kada je reč o božanstvu, ono ne predstavlja ni potpuno mirovanje, u smislu u kome se mirovanje, kao mrtvačka ukočenost, može pripisati stvorenoj prirodi. Grigorije božansko mirovanje uvek shvata kao relaciju tri konkretne ipostasi, pa je stoga moguće govoriti i o božanskom kretanju. Upravo zbog toga dolazi do ovog „nemogućeg mešanja suprotnosti“ u kome se kretanje i mirovanje poistovećuju. U svom tumačenju Mojsijevog ushođenja, Grigorije objašnjava reči koje Bog upućuje Mojsiju na Sinaju: „Evo mesto kod mene, pa stani na stenu“ (Izl 33, 21). Prema Grigoriju, *mesto* ovde nikako ne znači ograničavanje kvaliteta, već Bog slušaoca, koristeći pojmove koji su mu prijemčivi, uzvodi ka onome što mu nije prijemčivo.

Čini se tako da ova reč ima ovakav smisao: pošto ti je želja usmerena ka onome što je ispred tebe i pošto ti na tom putu nema zasićenja (κόρος οὐδεὶς), niti se dobru granica zna (οὐδέ τινα τοῦ ἀγαθοῦ ὄρον ἐπίστασαι), već se uvek žudi više, takvo

---

prema kome je Bog uistinu Trojica (Otac, Sin i Sveti Duh), a takođe uistinu jedan, Kapadokijci su izjednačili pojmove prosopon i ipostas. Tako je pojam ipostas dobio značenje ličnosti, koja je opet shvaćena kao relaciona. Na ovaj način je odnos ili relacija uzdignut na ontološki nivo. Samo postojanje Božije je utemeljeno na odnosu tri ličnosti. U tom smislu se može reći da Bog *jeste* ljubav, a ne da poseduje ljubav kao jedno od svojstava. Videti više u Ziziulas 1985: 17-40 i Ziziulas 1988, 69-80. Detaljnije o specifičnom pitanju ličnih svojstava u okviru relacione ontologije Kapadokijaca videti: Djakovac 2017: 119-127 i Đakovac 2021: 387-407.

je i mesto kod mene, tako da onaj koji tim putem napreduje nikada neće moći da dođe do kraja. A drugom rečju je ovaj put nazvan i mirovanjem, jer reče: staviću te na stenu. Upravo je ovo najparadoksalnije od svega, naime, kako je isto i mirovanje i kretanje (πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις). Jer onaj koji kreće nikako ne može i stajati, a onaj koji stoji se ne može istovremeno i pokretati. No, ovde kroz stajanje biva ushođenje (Ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται). Naime, onoliko koliko čvrsto i nepokolebljivo neko istrajava u dobru, toliko više napreduje putem vrline (*Vit Moys* GNO VII/1 117.14–118.8)<sup>13</sup>

Kretanje, o kome je reč, nije spacio-temporalno, već predstavlja kretanje identifikovano sa odnosom, koji je opet definisan kao ljubav. U okviru ovog članka nije moguće izložiti analizirati specifičnosti trijadologije sv. Grigorija Niskog, čak ni u opštim crtama.<sup>14</sup> Jedino ćemo istaći da je prema njemu, samo postojanje božanskih ličnosti utemeljeno na njihovom međusobnom odnosu. Prema Grigoriju, „Kada bi neko rekao da Sin ne postoji, onda bi time tvrdio i nepostojanje Oca“ (ἢ τοῦ πατρὸς ἀνυπαρξία). (*Eun* III 6,50,7–51,1: GNO II 203,21–23; Maspero 2014: 418). Međusobni odnos ličnosti Svete Trojice nije bez poretka. Otac svakako ima prvenstvo kao uzrok, ali Grigorije snažno naglašava da to nije razlika koja se tiče prirode već *načina postojanja*: „Kada govorimo o uzroku ili o uzrokovanom, mi tim nazvanjem ne označavamo prirodu (λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν) ... već time označavamo razliku u načinu postojanja (κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν) (*Abi* GNO III/1 56, 11–14). Ova razlika u načinu postojanja za Grigorija označava lične odnose koji podrazumevaju međusobnu svezu koja čini temelj ontološkog jedinstva i jednosti Boga: „Stoga Otac, Sin i Sveti Duh treba da budu prepoznati samo u savršenoj Trojici, u najtešnjoj svezi i međusobnom jedinstvu“ (*Maced* GNO III/1 98, 28–30). Tu najtešnju svezu i jedinstvo, Grigorije opisuje kao neprestano međusobno „zaljubljanje“ ličnosti (*An et res* PG, 46:96BC; Stramara 1998: 261). Tek ako imamo na umu ove trijadološke pretpostavke sv. Grigorija, koje su ovde iznesene u rudimentarnom vidu, možemo da razumemo kontekst u mome se javlja učenje o epektasisu.

## 6. Epektasis (ἐπέκτασις)

Upravo na ovakvoj trijadološkoj osnovi, Grigorije razvija svoje antropološko i etičko stanovište, ponovo na osnovu hrišćanske koncepcije *Imago Dei*. Čovek je stvoren po liku Božijem, i zbog toga je sposoban za oboženje, koje je shvaćeno kao učestvovanje u božanskom životu. Ovo učestvovanje je omogućeno time što je Sin Božiji

13 Prevod ovog odeljka pripada Vukašinu Milićeviću (Milićević 2018: 20).

14 Videti napomenu 12.

postao čovek, premostivši tako jaz između Boga i njegove tvorevine. Oni koji dostignu oboženje, dostižu učešće u božanskom životu koji je, kako smo videli, izjednačen sa ljubavlju. Upravo je to razlog zbog čega oboženje nije shvaćeno kao stanje već kao neprestani proces, tačnije događaj.

Tako onaj ko uvek stremlji napred (ἀεὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος) nikada neće prekinuti svoj dobri ushod i svojim uzvišenim mislima će večno biti vođen shvaćanju transcendentnog (ἀεὶ διὰ τῶν ὑψηλῶν νοημάτων πρὸς τὴν τῶν ὑπερκειμένων κατανόησιν ὁδηγούμενος) (*Sext ps* GNO V, 187. 7–10).

Stremljenje (epektasis) predstavlja način na koji se ostvaruje napredovanje (προκοπή). Epektasis podrazumeva učešće volje, što je znak ličnog načina postojanja, koje se produžava i nakon oboženja. Čovek je pozvan da uđe u zajednicu ljubavi božanskih ličnosti, i zbog toga eshatološko oboženje ne predstavlja stanje već događanje. S druge strane, činjenica da čovek učestvuje u onome što izvorno ne pripada njegovoj prirodi, čini razdelnicu između njega i Boga, koja uprkos poistovećenju kroz oboženje, ne nestaje. Grigorije pokazuje (*Vit Moys* II, 231,5–232,8: GNO VII/1, 114, 9–19) da oboženje predstavlja učestvovanje u ličnim odnosima Svete Trojice. Učešće u tom odnosu čini čoveka još prijemčivijim za Boga (Maspero 2019: 28), tako da se na taj način stvara dijalektika koja nikada ne dostiže kraj.

Ipak, razlika između Boga i tvorevine ostaje i pri oboženju. Iako je unutartrijični božanski život moguće opisati kao kretanje, u smislu neprestane interakcije tri stvarne ličnosti, nije ga moguće opisati kao napredovanje (προκοπή), pošto svaka od tri ličnosti u potpunosti ima sva božanska svojstva, koja su po definiciji apsolutna i savršena. Zbog toga Grigorije naglašava da

Oboženje podrazumeva učestvovanje i napredovanje, što nije svojstveno unutarbožanskom životu. Sin Božiji nije Bog 'učestvovanjem ili nekakvim napredovanjem' – οὐκ ἐκ μετουσίας γίνεται οὐδὲ διὰ τινος προκοπῆς (*Antirrh* GNO III/1, 220, 6).

Tvorevina je ljubavlju pozvana u postojanje (*Or Cat* 5: GNO III/4, 17.), i stoga njen odgovor na taj poziv treba da bude ljubav. Ljubav označava specifičan lični odnos, tačnije učestvovanje u božanskom načinu postojanja. Grigorije na ovoj osnovi razume *Imago Dei* kao čovekovu sposobnost da gleda Boga zbog sličnosti koja među njima postoji (*Infant* GNO III, 2, 79; Mateo-Seco 2010a: 185). Oboženje je takođe i dar Božiji, i ne može biti postignuće samo ljudskih sila. Inicijalni odnos čoveka prema Bogu karakteriše strah, koji se dejstvom Duha Svetoga preobražava u ljubav.

Pošto savršena ljubav izgoni strah, kao što je pisano, a preobraženi strah postaje ljubav, tada se pokazuje da ono što je spaseno prebiva u jedinstvu, pošto je

savršenstvom Golubice (= Duha Svetoga) sve međusobno sjedinjeno (συμφυῖα πάντων ἀλλήλοις) (*Cant* 15: GNO VI 466).

Epektasis i nije drugo do stalno naginjanje ka Bogu, stalna tenzija odnosa, tačnije ljubavi. Epektasis se zbiva na nivou ličnosti a ne prirode i zbog toga ga Grigorije označava kao istovremeno kretanje i mirovanje. Ustvari, sami izrazi kretanje i mirovanje nisu dovoljno adekvatni da opišu dinamičnost odnosa koje Grigorije ustvari ima na umu, i upravo zbog toga zadobijaju paradoksalno značenje kretanja koje miruje i mirovanja koje se kreće.

## **Zaključak**

Stvorena priroda ne učestvuje u božanskoj prirodi kao takvoj, već u odnosima tri božanske ličnosti. Ljubav nije poistovećena sa suštinom, kako je to kod Plotina, niti sa svojstvom, već predstavlja temeljno ontološko određenje pošto predstavlja Njegov način postojanja. Kretanje kao odnos može da bude pripisano Bogu iako je on po svojoj prirodi nepokretan, a takođe može da bude pripisano i oboženoj tvorevini, koja u ovom dinamizmu odnosa zadržava svoju posebnost, kako u odnosu prema Bogu, tako i u međusobnom odnosu sa drugim stvorenim bićima. Večno protezanje (epektasis) tvorevine prema Bogu i neprestano napredovanje, stoga ne treba da budu shvaćeni kao nemogućnost dostizanja savršenstva, već kao dinamičko učestvovanje u božanskom životu. Na osnovu predložene analize možemo da zaključimo da postoji stvarni doprinos sv. Grigorija Niskog razumevanju problema napredovanja, sa dubokim implikacijama ne samo po shvatanje Boga, već i po samorazumevanje čoveka. Grigorije je na kreativan način sintetizovao judeo-hrišćansko predanje sa helenskim, konkretno neoplatonskim učenjem. Ta sinteza nipošto nije površna, već fundamentalna, što mu je omogućilo uvide, čija aktuelnost ni u naše vreme ne treba da bude prenebregnuta. Učenjem o epektazi Grigorije Niski je uspeo da odgovori na origeističku tezu o potencijalnom zasićenju (korusu) stvorenih bića koja sagledavaju Boga. Pored toga, ideja o epektazi omogućava i izbegavanje novoplatonskog bezličnog utapanja stvorenih bića u Boga (Jedno), što platonističku ideju oboženja premešta u novu ravan ličnih odnosa, koja je utemeljena na biblijskom viđenju Boga i čoveka. Epektasis stoga pretpostavlja i utvrđuje lični način postojanja i Boga i čoveka, sa svim zamislivim reperkusijama na antropologiju i etiku.

Aleksandar Đakovac

Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu



**Literatura:**

Izvori:

a) Edicije i bibliografije:

GNO – *Gregorii Nysseni Opera*, edd. W. Jaeger et alii, Leiden 1952ff.PG – *Patrologiae Cursus Completus*, accurante J.-P. Migne, Series Graeca, Paris 1857ff.SC – *Source Chretiennes*, edd. Jean Daniélou et alii, Paris: Éditions du Cerf 1942ff.CPG – Maurice Geerard, *Clavis patrum graecorum: qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, Turnhout: Brepols, 1974–2003.<sup>15\*</sup>

b) Citiriana dela sv. Grigorija Niskog:

*Abl* – Ad Ablabium: GNO III/1, 37-57.*An et res* – De anima et resurrection: GNO III/3.*Antirrh* – Antirrheticus: GNO III/1, 131-233.*Cant* – In Canticum Canticorum: GNO VI.*Eun* – Contra Eunomium III: GNO II, 3-311.*Infant* – De Infantibus: GNO III/2, 67-97.*Maced* – Adversus Macedonios: GNO III/1, 89-115.*Op hom* – De Hominis Opificio: PG 44, 125-256.*Or Cat* – Oratio Catechetica Magna: GNO III/4.*Sext ps* – In Psalmis Sextum: GNO V, 187-193.*Vit Moys* – De vita Moysis: GNO VII/1.

c) Dela ostalih antičkih autora

*Adv Haer* – Irinej Lionski, *Adversus Haereses*: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies* (SC 263, 264, 293, 210, 211, 100, 152, 153. Paris, Éditions du Cerf, 1969-1982. (CPG 1306)*Caini* – Filon Aleksandrijski, *De posteritate Caini*: Cohn, Leopoldus (Ed.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol II, Berolini, 1898, 1-41.*Con Ber* – Ipolit Rimski, *Contra Beronem et Helicen*: PG 10, 829-840. (CPG 1916)*De princ* – Origen, *De principiis*: John Behr. *Origen: On First Principles*. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2017.*Enn.* – Plotin, Eneade, A. H. Armstrong, *Plotinus. Enneads*, Loeb Classical Library, 7 vol., 1966–1988. (Srpski prevod: Slobodan Blagojević, *Plotin: Eneade*, Beograd: Književne novine, 1984).*Hist Eccl* – Evsevije Kesarijski, *Historia Ecclesiastica*: E. Schwartz, *Eusebius Werke II, 1-3. Die Kirchengeschichte*, Leipzig, 1903-1909. (CPG 3495)

---

15 Brojevi referenci u CPG za patrističke autore upućuju na detaljniju bibliografiju izvora. Ti brojevi ovde nisu uneti za Origena *De principiis* i *Kephalaia Gnostika* Evagrija Pontijskog, pošto su izdanja koja navodim novija, i nisu navedena u CPG. Dela Grigorija Niskog su navedena prema izdanju GNO koje je jedino referentno.

*Keph Gnost* – Evagrije Pontijski, *Kephalaia Gnostika*: Ilaria Ramelli, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta: SBL Press, 2015.

#### Sekundarna literatura:

- Ado, Pjer (2011). *Filozofija kao način života* (Beograd: Fedon).
- Alexopoulos, Theodoros (2007). „Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10(2): 302–312. <https://doi.org/10.1515/ZAC.2006.022>
- Apostolopoulos, Charalambos (1986). *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen 'Phaidon' und dem Dialog Gregors von Nyssa 'Über die Seele und die Auferstehung'* (Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Bd. 188). (Frankfurt am Main-Bern-New York: Peter Lang).
- Argárate, Pablo (2003). „Maximus Confessor's Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology“, u: L. Perrone (ed), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina* (Leuven: Peeters): 1037–41.
- Armstrong, A. H. (1962). *Plotinus* (New York: Collier Books).
- Cvetković, Vladimir (2011). „U prilog jednoj filozofiji stvaranja“, *Filozofija i društvo* 4: 127–155.
- Đakovac, Aleksandar (2016). „Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies“, *Bogoslovska smotra* 86(4), 813–26.
- Đakovac, Aleksandar (2017). „Τρόπος υπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor“, u: Bogoljub Šijaković (ed.), *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute* (Belgrad: Orthodox-Theologische Fakultät), 119–127.
- Đakovac, Aleksandar (2020). „Logos kod Filona Aleksandrijskog: Sinteza dve tradicije“, *Theoria* 63(4): 5–15.
- Đakovac, Aleksandar (2021). „Da li je ontologija Kapadokijskih Otaca relaciona? Ipostas kao način postojanja (τρόπος υπάρξεως) i odnos (σχέσις)“, u: A. Jeftić, M. Knežević, R. Kisić (ur.), *Vera i misao u vrtlogu vremena: međunarodni zbornik radova u čast mitropolita Amfilohija (Radovića) i episkopa Atanasija (Jevtića)* (Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu, Podgorica: Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Foča: Pravoslavni bogoslovski fakultet „Sveti Vasilije Ostroški“), 387–407.
- Daniélou, Jean (1944). *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier).
- Daniélou, Jean (1961). *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York: Charles Scribner's Sons).
- De Fogel, Kornelija Johana (2018). *Platonizam i hrišćanstvo: očigledna suprotstavljenost ili duboka zajednička utemeljenost?* (Beograd: Hrišćanski kulturni centar dr Radovan Bigović).
- Dobrijević Aleksandar (2021) „Izlazak iz stanja stultitia: Senekina pedagoško-terapeutska strategija“, *Theoria* 64(1):83–90.
- Dolidze, Tina (2003). „Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa“, *Selbst – Singularität – Subjektivität*. u: Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell, B. R. Grüner (hrsg.) *Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus* (Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner Publishing Company), 41– 75

- D-Vasilescu, Elena Ene (2017). „'Love Never Fails': Gregory of Nyssa on Theôsis“, u: Mark Edwards and Elena Ene D-Vasilescu (eds.), *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought* (London: Routledge), 59–77.
- Ferguson, Everett (1973). „God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa“, *Greek Orthodox Theological Review* 18: 59–78.
- Fuko, Mišel (2003). *Hermeneutika subjekta. Predavanja na Kolež de Fransu, 1981–1982* (Novi Sad: Svetovi).
- Geljon, Albert-Kees (2005). „Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria“, *Vigiliae Christianae* 59(2): 152–177.
- Graffigna, Paola (2003). „The Stability of Perfection: The Image of the Scales in Philo of Alexandria“ in: Francesca Calabi (ed.), *Italian Studies on Philo of Alexandria* (Boston: Brill), 131–146.
- Louth, Andrew (1996). *Maximus the Confessor* (London: Routledge).
- Manoussakis, John Panteleimon (2017). „Being Moved: St. Maximus Between Anaxagoras and Kierkegaard“, u: Sebastian Lalla et al. (eds.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher* (Eugene, OR: Cascade), 35–54.
- Maspero, Giulio (2014). „Life from Life: The Procession of the Son and the Divine Attributes in Book VIII of Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*“, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, 401–428. [https://doi.org/10.1163/9789004268258\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004268258_012)
- Maspero, Giulio (2019). „Ontology, History, and Relation (Schesis): Gregory of Nyssa's Epektasis“, u: Andrew T. J. Kaethler and Sotiris Mitralaxis (eds.), *Between Being and Time. From Ontology to Eschatology*, (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic), 23–36.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco (2010). „Epektasis“ u: Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill), 263–268.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco (2010a). „Creation“ u: Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill), 183–190.
- McGuckin, John Anthony (2007). „The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians“, u: Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic), 95–114.
- Meconi, David Vincent (2009) „Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante“, *Mediterranean Studies* 18: 1–23.
- Otis, Brooks (1958). *Cappadocian Thought as a Coherent System* (Dumbarton Oaks Papers 12), (Cambridge: Harvard University Press).
- Peroli, Enrico (2019). „Gregory of Nyssa and Platonism“, u: Barry David (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist* (Baden-Baden: Academia Verlag), 211–232.
- Ramelli, Illaria L. E. (2007). „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis“. *Vigiliae Christianae* 61(3): 313–356.
- Rist, John (1965). *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen* (Toronto: University of Toronto Press).
- Robb-Dover, Kristina (2008). „Gregory of Nyssa's 'Perpetual Progress'“, *Theology Today* 65: 213–225.

- Rogerson, John William (2004). *Theory and Practice in Old Testament Ethics* (London: T&T Clark International).
- Russell, Norman (2005). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press).
- Sherwood, Polycarp (1955). *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Romae: Studia Anselmiana).
- Stramara, Daniel F. (1998). „Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis“, *Vigiliae Christianae* 52(3): 257–263.
- Torrance, Alexis (2020). *Human Perfection in Byzantine Theology. Attaining the Fullness of Christ* (Oxford: Oxford University Press).
- Tzamalikos, Panayiotis (2016). *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity* (Berlin, Boston: De Gruyter).

Aleksandar Đakovac

**Movement, Perpetual Progress and Straining  
According to St. Gregory of Nyssa  
(Summary)**

In this paper, we will explore how and on what basis the idea of progression underwent its transformation in Neoplatonism and Christian theology. We will show that the elements of this idea appear in Plotinus and some patristic authors, but that it was finally shaped and elaborated primarily in the work of St. Gregory of Nyssa, which is recognized as the most deserving for its postulation.

KEYWORDS: Gregory of Nyssa, epectasis, Plotinus, Neoplatonism, Perpetual Progress.