

Aleksandar Đakovac

SUSRET FILOZOFIJE I TEOLOGIJE KOD SV. GRIGORIJA NISKO

APSTRAKT: U ovom članku ćemo ispitati susret antičke filozofije i hrišćanstva u kreativnoj sintezi Svetog Grigorija Niskog. Kako zbog originalnosti pristupa tako i zbog očiglednog i snažnog uticaja koji je na njega izvršila (platonistička) filozofija, Grigorijevo delo predstavlja adekvatan referentni okvir za generalno razumevanje sinteze antičke filozofije i hrišćanske teologije. Iako bi i neki drugi autori, poput Origena i Sv. Avgustina takođe mogli da posluže analizi kojoj pristupamo, čini se da je Grigorije Niski adekvatniji izbor pošto je uprkos određenim ustezanjima, priznat kao jedan od stubova crkvene teologije, a njegov uticaj je – sa određenim oscilacijama – prepoznat i priznat u čitavoj hrišćanskoj ikumeni, za razliku od Origena čije je delo posthumno podvrgnuto osudi i Avgustina čiji je uticaj na Istoku ostao efemeran.

KLJUČNE REČI: Grigorije Niski, platonizam, Bog, stvaranje, sloboda.

Susret hrišćanstva i grčke filosofije predstavljao je istorijsku nužnost. Iako je hrišćanstvo značajnim delom poteklo iz semitskog kulturnog miljea, broj hrišćana kojima je grčki jezik bio maternji je veoma brzo nadmašio ostale. Naravno, ni judaizam tog doba nije bio lišen ranijih interakcija sa helenskim nasleđem, koje je neminovno uključivalo i filozofiju ili njene derivate, poput misterijskih i hermetičkih tradicija. U pogledu helenskih uticaja, dovoljno je prisetiti se Filona Aleksandrijskog (up. Đakovac 2020, 5-15)¹ kao i činjenice da je Novi zavet uglavnom napisan, a u potpunosti sačuvan, na grčkom jeziku. Poistovećenje Hrista sa Logosom u Jovanovom evanđelju je najreprezentativniji primer ove žive interakcije, koja se nije odvijala samo na spoljašnjem planu, već i u svesti samih aktera, koji su istovremeno bili baštinici i helenske kulture u najširem smislu, i hrišćanske vere koju su prigrlili.

1 Svakako ne treba smetnuti s uma manje poznate Filonove prethodnike. Judeo-helenističkoj literaturi je ozbiljnija pažnja posvećena tek tokom poslednjih pedesetak godina. Iako nemamo mnogo sačuvanih izvora, značajni podaci su nam dostupni u delima Aleksandra Polihistora (Haase 1987, 70-72).

Ovaj susret je zadobijao različite forme i izraze, naročito kada je u pitanju filozofija. Dok su neki, poput Justina Filozofa i Klimenta Aleksandrijskog, nastojali da u filozofiji vide i istaknu ono što je kompatibilno sa hrišćanstvom, drugi su, poput Tatijana Asirca, agresivno i fanatično odbacivali ne samo filozofsko, već i čitavo helensko kulturno nasleđe (Đakovac 2020a, 605-636). Učenik Amonija Sakasa i Plotinov savremenik Origen, pokušao je da na dubljem planu izvrši sintezu pojedinih filozofskih uvida i hrišćanskih dogmata, u čemu je delimično bio uspешan, iako je taj pokušaj još za njegovog života naišao na snažne otpore unutar hrišćanske zajednice, da bi na kraju bio i formalno odbačen i osuđen. Uprkos osudama, uticaj Origenovih ideja na kasnije hrišćanske pisce je bio ogroman.

Grigorije Niski je, ne bez razloga, prepoznat kao važna, pa i ključna karika u hrišćanskoj recepciji filozofskog nasleđa. Znamo da je, kao i ostali Kapadokijci, visoko cenio Origenovo delo, i da se povremeno na njega oslanjao,² premda je bio svestan da neka stanovišta čuvenog aleksandrijsca odstupaju od kanonizovanog crkvenog predanja. Iako sv. Grigorije spada u red crkvenih otaca čiji je autoritet potvrđen na Vaseljenskim saborima i s pravom može biti označen kao *doctor ecclesiae*, pojedini njegovi stavovi, posebno u vezi apokatastaze, nisu prošli bez negativnih komentara.³ Ipak, njegov autoritet kao oca Crkve ostao je gotovo neokrnjen, samom činjenicom da spada u red Velikih Kapadokijaca, zajedno sa Vaslilijem Velikom i Grigorijem Bogoslovom.

-
- 2 Grigorije direktno pominje Origena samo dva puta, u *In Canticum Canticorum* (GNO VI.13.3) i u *Žitiju Grigorija Čudotvorca* (GNO X.I.13.11). Uprkos određenim sličnostima u teološkom pristupu i rešenjima dvojice autora, ne smeju se prenebregnuti značajne razlike među njima (up. Ludlow 2002, 45-66). S druge strane, čini se da je odviše jednostran Kispelov (Gilles Quispel) zaključak prema kome Grigorije nije nalazio inspiraciju u grčkoj filozofiji i učenoj aleksandrijskoj teologiji, te da su Plotin i Origen bili ništa više do spoljašnja ljuštura njegovog izraza, dok je njegov pravi uzor sirijsko-makarijevsko (semi)mesalijansko nasleđe (Quispel 2008, 737).
- 3 Referentna mesta za Grigorijevo učenje o ovoj temi nalaze se u *Or cat* 8 (SC 453, 190-202) i 26 kao i u *Vit Moys* (GNO VII/I 57, 8-58,13), a takođe i u *De hom. op.* 21 (PG 44. 188C; 201C), *De an. et res.* (PG 46.88A, 96C) (Aptsiauri 2010-2011, 124-130). Varsanufije Veliki, aludirajući na Grigorija, kaže kako se neki od otaca „nisu dobro pomolili“ pre nego što su nekritički prihvatili neka stanovišta svojih učitelja, pri čemu, sasvim izvesno, misli na Grigorija (PG 86, 892-901). Maksim Ispovednik će se pak pokušati da Grigorijevo učenje dovede u saglasnost sa crkvenim predanjem (*Pitanja i odgovori* 19; Јевтић 2016, 548). Sve su to razlozi zbog kojih je Grigorije, u poređenju sa sv. Vasilijem Velikom i sv. Grigorijem Bogoslovom nešto ređe citiran i prikazivan na mozaicima i freskama. S druge strane, Jovan Damaskin se poziva baš na njega u svom znamenitom *Expositio Fidei* (Meredith 2010, 427). U 19. i u prvoj polovini 20. veka, zainteresovanost naučnika za njega nije bila naročita. To se u velikoj meri promenilo objavljivanjem kritičkih izdanja njegovih dela, koje je započeo Jeger (Werner Jaeger) edicijom *Gregorii Nysseni Opera*, a koje još uvek nije okončano. Danas je situacija radikalno drugačija, pa se broj studija, monografija i konferencija koje se bave sv. Grigorijem po broju mogu porediti sa onima u čijem su fokusu sv. Avgustin, Origen i sv. Maksim Ispovednik.

Proučavanje njegove recepcije različitih filozofskih ideja naročito se intenziviralo početkom i tokom dvadesetog veka.⁴ Kako to u nauci biva, iznošene su različite hipoteze o izvorima i stepenu uticaja različitih filozofskih ideja na Grigorijevu misao. Gronau (Karl Gronau) je u svojoj disertaciji pokušao da pokaže kako je Grigorijev glavni filozofski izvor Posidonije (Gronau 1914). Ova teza je osporena od kasnijih istraživača, iako mogućnost da je i Posidonije uticao na Grigorija nikada nije do kraja odbačena. Oštru kritiku Gronauovog stanovišta prvi je izneo Černis (Harold Cherniss), istovremeno promovišući sopstvenu tezu o Grigorijevom radikalnom platonizmu. Prema Černisu, Grigorije je dobro poznao Platonov korpus i obilato ga koristio. Černis čak odbija mogućnost posredovanja u recepciji platonističkih ideja, nastojeći da dokaže kako se ključna Grigorijeva shvatanja mogu objasniti direktnim uticajem Platona. On ide dotle da hrišćanska učenja kod Grigorija vidi kao strane elemente koji su veštački pridodati (Cherniss 1930, 57-58). Istini za volju, izgleda da su se optužbe ovog tipa javljale i za Grigorijevog života, pa je on sam našao za shodno da u *De instituto Christiano* (GNO VIII.1.43.1-7) naglasi kako svoje gledište iskazuje samo navodima iz Svetog pisma kako bi izbegao tvrdnje da su njegova stanovišta u stvari paganska učenja odevena u hrišćansko ruho.⁵ Kako primećuje Meredith (Anthony Meredith), da nije nailazio na osporavanja ove vrste, ne bi ni osetio potrebu da se ovako pravda (Meredith 1999, 6).⁶ No sve nam to ipak ne govori dovoljno o stvarnom stanju stvari. U svakom slučaju, teza o Grigorijevom radikalnom platonizmu i do danas figurira, iako u znatno ublaženom i modifikovanom obliku u odnosu na Černisovu postavku.

4 U oviru ovog članka svakako nećemo biti u prilici da se detaljnije pozabavimo različitim hipotezama o načinima, stepenu, modelima i vrednovanju Grigorijeve recepcije filozofskog nasleđa, već ćemo samo dati kratki opšti pregled zaključaka najreprezentativnijih i najuticajnijih doprinosa, kako bi čitaocima pružili okvirni uvid u *status quaestionis*.

5 Ipak, mnogi su prepoznavali i prepoznaju različite nivoe uticaja platonizma na Grigorijevu misao, ponekad čak i na tematskom i stilskom nivou. Tako Grigorijevo povremeno naglašavanje da po nekim pitanjima iznosi sopstvene spekulacije a ne učenje Crkve, Panajostis Hristu (Χρήστου Παναγιώτης) objašnjava sličnošću sa Platonovim pribegavanjem mitološkom jeziku u *Timaju* (Παναγιώτης 1972, 41).

6 Nije teško uočiti Grigorijeve pokušaje deklarativnog distanciranja od paganske filozofije, kao kada proklamuje da je „paganska filozofija detinjasta, uvek u porođajnim bolovima, nikada ne uspevajući da porodi živo potomstvo“ (*De Vita Moysis*, 2, 11). To opet ne znači da je Grigorije, kada izražava ovakve stavove, neiskren. On zaista jeste smatrao da filozofija ne može da dopre do konačne istine koja je *objavljena*. Iako filozofija ostaje zatvorena u granicama mogućnosti ljudskog umovanja i ima vrednost samo ako je u saglasnostima sa istinama otkrovenja, ona pruža veoma koristan aparat za interpretaciju istina koje su nam date sviše. Stvar je kasnijih analiza koliko je Grigorije bio uspešan u svom naumu i u kojoj meri je filozofija kod njega predstavljala samo alat za teološke interpretacije a u kojoj je sam teološki sadržaj njome reinterpretiran.

Pored toga što postoje brojna neslaganja po pitanju Grigorijevih filozofskih izvora i uzora, razmimoilaženja su snažna i kada je u pitanju vrednovanje njegovog doprinosa na polju teologije i filozofije. Danijelu (Jean Daniélou) prihvata Černisovu tezu o Grigorijevom platonizmu ali nastoji da pokaže unutrašnje preoblikovanje platonističkih ideja u mističku teologiju. Prema njemu je Grigorije na prvom mestu hrišćanski teolog koji koristi elemente platonističke filozofije preobražavajući ih i uklapajući u svoj sopstveni teološki sistem (Daniélou 1944, 8). Fon Baltazar (Hans Urs von Balthasar) u izvesnoj meri prihvata uticaj platonizma na Grigorija, ali primećuje da Grigorije napušta govor o Umu koji je kod Origena personalizovan i izjednačen sa Logosom, u čemu vidi radikalno odsustvo fundamentalne dogme platonizma (Balthasar 1995, 19-20). Jeger posmatra Grigorija u širem kontekstu nasušne potrebe da se nova religija sa svojih semitskih osnova, „prevede“ i preobrazi tako da bude shvatljiva baštinicima helenskog kulturnog nasleđa. Grigorijev rad vidi kao deo ovog neophodnog „prevođenja“, koji on obavlja na „jednom višem nivou“. Iako priznaje sopstvenu, protestantizmom uslovljenu, sklonost redukcionizmu hrišćanstva na biblijski etos, njegov je zaključak da je Grigorije u neophodnoj helenizaciji hrišćanstva „više nego jednom otišao predaleko“ (Jaeger 1954, 34-35). Prema Valteru Folkeru (Walther Völker) lako je uočiti „snažan uticaj platonizma koji prožima čitav njegov sistem, ali koji je odmah povezan sa biblijskim idejama i mišljenjem, što je ideja koja je već bila prisutna u aleksandrijskom pogledu na svet, ali koja je sada – obogaćena Grigorijevom posebnosti – ponovo oživela i predstavljena je na impresivan način“ (Völker 1955, 23-24). Folker ističe Grigorijevu vezanost za Hrista, naročito potencirajući psihološki momenat (Völker 1955, 219-220). Haralambos Apostolopoulos (Charalambos Apostolopoulos) Grigoriju pripisuje određenu originalnost, ali smatra da je bio u strahu od crkvenih autoriteta, zbog čega je svoja filozofska mišljenja zaodenuo u biblijske formule (Apostolopoulos 1986, 110-111). Ovakvo gledište ne deluje naročito uverljivo. Poznato je da je Grigorije imao veliku sklonost ka filozofiji i da ju je dobro poznavao. Čak je u mlađim danima poželio da bude retor a ne sveštenik, a stupio je i u brak. Ipak, nakon smrti supruge, on se zamonašio i posvetio crkvenoj službi (Јевтић 2016, 515). Grigorije nije bio čovek karijere što svedoče i njegovi spisi i njegov životopis. Kada se to uzme u obzir, jasno je razlozi zbog kojih je bio i ostao verni branilac i interpretator hrišćanskog učenja mogu biti samo unutrašnji a nikako spoljašnji.⁷

7 Štaviše, Grigorije je, poput drugih crkvenih otaca, pokazivao naročitu revnost u odbrani pravoslavnog hrišćanstva od napada arijanaca što je u određenim momentima vodilo osudama i progonima kojima je bio podvrgnut (Јевтић 2016, 516-517; Meredith 1995, 53). S druge strane, sačuvani su podaci koji svedoče da ga je brat Vasilije Veliki skoro na silu rukopoložio za episkopa, što takođe pokazuje da mu crkvena karijera nije bila važna, a za nju nije ni imao dara (Louth 2008, 78). Vasilije više puta pominje njegovu naivnost i kori ga zbog nje, ističući da je ona poželjna za hrišćane, ali ne u ovo vreme, tj. ne u vreme žestokih sporova sa anomejcima/evnomijanima.

Kojim god da su putevima i posredovanjima do Grigorija došle platonističke ideje, činjenica je da su one prisutne i lako uočljive. Ostaje pitanje da li je i do koje mere Grigorije te uticaje usvojio, modifikovao i kreativno preradio. Pokušaćemo da na nekoliko primera ukažemo na sličnosti njegove misli sa platonizmom, ali i na sasvim novu kontekstualizaciju, pri čemu promene nisu ni samo spoljašnje ni efemerne, već u dobroj meri suštinske. Šta više, interakcija platonizma⁸ i hrišćanstva će u delima Kapadokijaca, među kojima Grigorije zauzima važno mesto, dovesti do razvoja sasvim novih i neočekivanih ideja, koje će imati snažne posledice na razvoj filozofske misli.⁹

Nakon ovog kratkog uvodnog pregleda opštih ocena Grigorijevog odnosa prema (platonističkoj) filozofiji, prelazimo na neke konkretne primere, za koje se nadamo da će baciti dodatno svetlo na pitanje kojima se bavimo.

1. Božanska privlačnost

Ideja neodoljive privlačnosti koje Lepo / Dobro ima za smrtnike razrađena je u Diotiminom izlaganju u *Simposionu* (201d-215a). Sam Platon nikada nije izjednačavao Boga sa idejom, pa tako ni sa najvišom idejom Dobra. Iako ideje često naziva *božanskim* (*Fedon* 81a3; 83e1, 84a1), *Država* (VI 500e3; VII 517d5; X 611e2),) to čini s obzirom na njihovo savršenstvo, suprotstavljajući ih onome što je nesavršeno, a što označava kao *ljudsko* (Brisson 2007, 43). Karakterizacija Dobrog ili Lepog kao božanskog ipak je ostavila prostor za njihovo kasnije izjednačavanje sa Bogom. Tako u Srednjem platonizmu uočavamo tendenciju da se utvrdi prevashodnost Prvog Boga, što vodi spajanju Demijurga iz *Timeja* sa Dobrom iz *Države* (Alkinoj [Albin], *Didaskalikos* IX; Brisson 2007, 47). Prema Dilonu (John Dillon), Alkinoj/Albin pokazuje zavisnost od Arija Didima u izjednačavanju ideja sa božanskim mislima i njihovoj redukciji samo na stvari koje su prirodne (Dillon 1996, 280-281).¹⁰ U Grigorijevo vreme, platonističko izjednačavanje Boga sa Dobrom već je predstavljalo opšte mesto (González 2005, 133-134), pa nije čudno što ga on usvaja:

Dobro je po svojoj prirodi (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν) privlačno svima koji ga posmatraju. Ako se dakle duša sasvim očisti od zla, ona će sasvim prebivati u dobru. Božanstvo je dobro po sopstvenoj prirodi (Καλὸν δὲ τῆ ἑαυτοῦ φύσει τὸ Θεῖον).

8 Pod „platonizmom“, pre svega imam u vidu dominantno filozofsko mnjenje Grigorijevog vremena, što će reći srednje i neoplatonsko interpretiranje Platona (u vrlo širokom i divergentnom hermenautičkom dijapazonu), sa neibežnim uticajima stoičke etike i donekle metafizike, uz određene elemente aristotelovske logike.

9 Prvenstveno imam u vidu učenje o ličnosti kao relaciji koje izvan određenih teoloških krugova još uvek nije dobilo zaslužen priznanje (više videti u: Đakovac 2021, 387-407).

10 Dakle, izuzima one koje su veštačke, nastale ljudskim delovanjem.

Duša će se pridružiti dobru čistoćom, držeći se onoga što joj je svojstveno (τὴν συνάρθειαν ἔξει τῷ οἰκείῳ συναπτομένη). (*De anima et resurrectione*, PG 46, 89D)

Ovde možemo da uočimo dve glavne sličnosti Grigorijevog i platonističkog shvaćanja Boga i čoveka. Prvo, Bog je izjednačen sa Dobrom, što je, kako smo naveli, saglasno sa srednjeplatoniskim tumačenjem ako ne sa izvornim Platonom. Dobro je, takođe, *samo po sebi* privlačno onima koji ga posmatraju. Zaključak koji Grigorije iznosi takođe je sasvim saglasan sa platonizmom. Ako se duša drži onoga što je svojstveno njenoj prirodi, pridružiće se Bogu, odnosno Dobru. U ovakvoj interpretaciji ne vidimo ništa specifično hrišćansko. Dakle, s pravom možemo reći da je ovde reč o čisto platonističkom stanovištu.

Sada ćemo pažnju skrenuti na mesto ovaploćenja Boga Logosa u Grigorijevoj misli, što čini fundamentalnu između njegovog i platonističkog. Za Grigorija ovaploćenje predstavlja istinito nishođenje (συγκατάβασις) Boga čoveku. To je sjedinjenje Logosa sa palom ljudskom prirodom i time sa smrću. Bog Logos je postao jedan od nas kako bi mogao ljudsku prirodu da uzme na sebe i tako je oslobodi smrti i omogućiti joj zajednicu sa Bogom, zbog čega pripovest o Dobrom Samarićaninu za Grigorija tipološki osvetljava tajnu Hristovu (*Cant II*: GNO VI, 61.1-62.13; Brugarolas 2018, 216). Prema Grigoriju, do Boga nije moguće doći drugačije osim posredstvom ovaploćenog Logosa koji je davalac života i vaskrsenja (*Or. Cat.* 37, GNO III/4, 93-94). Ovaploćenje je za Grigorija uslov spasenja koje je izjednačeno sa oboženjem. Sin Božiji je postao čovek kako bi se „sve što je slabo i propadljivo u našoj prirodi, smesalo sa božanstvom i postalo ono što božanstvo jeste“ - ὅσον ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ ἐπίκτητον ἀνακραθὲν τῇ θεότητι ἐκεῖνο ἐγένετο (*Ad Theophilum*: GNO VIII/1, 126.10f; Daley 1997, 89).

Istraživači se slažu da učenje o ovaploćenju zauzima centralno mesto u Grigorijevom teološkom zdanju. Kako primećuje fon Baltazar, u hrišćanskoj teologiji uopšte i posebno kod Grigorija Niskog „ne postavlja se više pitanje kako duša može da priđe Bogu, već kako je Bog zaista prišao nama“ (Balthasar 1995, 133). Grigorije se nije ustezao da snažno kritikuje Apolinarija zbog njegove asimetrične hristologije, prema kojoj je Logos zauzeo mesto uma u čoveku. Grigorijeva kritika Apolinarija počiva na njegovom uverenju da je Logos Božiji pri ovaploćenju zaista u potpunosti postao čovek ostavši Bog kako bi mogao da izvrši delo spasenja čovečanstva koje „nije ništa manje do preobražaj stradalnih, propadljivih svojstava čoveka u božanska svojstva Sina, kako bi čovek mogao da učestvuje u imenu iznad svakog imena“ (Daley 1997, 93). Prema Grigoriju: „Božansko biće, neizmenljivo i nepromenljivo po suštini, došlo je da bude u promenljivoj i izmenljivoj prirodi, „kako bi svojom nepromenljivošću mogao da isceli našu sklonost ka promeni na gore“ (*Antirrh.* 2: GNO III/1, 133.6.9). Kako je Balas (David Balás) pokazao na mnogim primerima, vaspostavljenje ikone

Božije u čoveku je moguće samo u Hristu. Njegovim ovaploćenjem, smrću i naročito vaskrsenjem, Hristos je postao prvina naše prirode, i kroz Njega je čovek sjedinjen sa Bogom, i na taj način je spasen. U Hristu i kroz Hrista se ostvaruje učešće tvorevine u božanskoj prirodi, koje Grigorije opisuje izrazima ἔνωσις, ἀνάκρασις, μεταποίησις, ἀποθέωσις. Učešće u Hristu se ostvaruje sakramentalnim putem, kroz Krštenje (*Or cat* 35, 1-12) i Evharistiju (*Epistula canonica* GNO III/5, 4; 7; 9; Balás 1966: 150-152). Ovaploćenje Hristovo predstavlja mogućnost učešća ljudi u božanskom životu, kako Dali primećuje, ne kroz učešće u platonističkim univerzalijama već kroz ljudsku interakciju sa Hristom u istoriji spasenja, i to putem vere koja se izražava učešćem u sakramentalnom životu Crkve.

U raspravama o stepenu i vrsti Grigorijevog platonizma nije dovoljno naglašen značaj ovaploćenja u oslobođenju čoveka od smrti i omogućavanja vrlinskog života koji vodi besmrtnosti, koja nije samo duhovna već i telesna. Ovaploćenje i vaskrsenje predstavljaju šibolet Grigorijevog hrišćanskog platonizma. Ukoliko iz perspektive ove analize pogledamo na sličnosti Grigorijevih i platonističkih ideja, možemo da zaključimo da su druge one prisutne ali sasvim drugačije kontekstualizovane i temeljno „hristijanizirane“.

U bliskoj vezi sa učenjem o ovaploćenju Logosa je i učenje o oboženju. Motiv sličnosti sa Bogom u filozofiji ima podužu istoriju koja se može pratiti od Platona preko stoika do neoplatonizma (Merki 1952, 1-34). U hrišćanstvu pak, a kod Grigorija posebno, ova ideja zadobija sasvim specifični izraz. Istini za volju, Grigorije samo jednom koristi izraz „oboženje“ i to u *Katihetskim besedama*, verovatno zbog toga što mu se činilo da ovaj izraz nedovoljno ističe dinamizam eshatološke realnosti čoveka koje će se pokazati kao neprestano napredovanje a ne kao stanje. Stoga mnogo češće koristi izraz μεθουσία θεοῦ - *učešće u Bogu*. Ipak, oba izraza ukazuju na istu koncepciju, na promenu tvarnog načina postojanja u božanski (McGuckin 2007, 104). Prema Grigoriju: „Kako bi te ponovo načinio ikonom Božijom, Hristos je, iz ljubavi prema čovečanstvu, takođe postao ikona nevidljivog Boga... kako bi zahvaljujući Njemu ti mogao da se ponovo saobraziš otisku njegove arhetipske lepote, da ponovo postaneš ono što si bio u početku“ (*Perf*: GNO VIII/1, 194-195). Međutim, Grigorije će razraditi ovu ideju tako da će oboženje ili učešće u Bogu biti shvaćeno na fundamentalno dinamički način, kao stalno napredovanje – *epektasis*. Ideja da oboženje zapravo ne predstavlja nepromenjeno trajno stanje već da uključuje stalnu promenu u smislu napredovanja, predstavlja originalni Grigorijev doprinos. Iako ova ideja korespondira sa shvatanjem Boga kao beskonačnog, to nije bio glavni Grigorijev motiv u njenom formulisanju. Shvatanje ličnosti kao relacione stvarnosti, koje je nastalo u trijadološkim sporovima Kapadokijaca sa Neo-Arijanstvom, vodilo je razumevanju oboženja kao učešća stvorene prirode u božanskom načinu postojanja koji podrazumeva dinamizam agapijskog odnosa. Upravo ovaj dinamizam ljubavi koji u oboženju postaje svojstven stvorenoj prirodi, predstavlja naročiti vid napredovanja koje nije moralne,

kvantitativne ili kvalitativne prirode, niti je na toj osnovi utemeljen u apofatici božanske suštine.¹¹

2. Zlo

Sledeća sličnost na koju valja ukazati je učenje o zlu kao nebiću,¹² koje predstavlja postojani deo platonističke tradicije zasnovan na šestoj knjizi *Države* (508c–509b). Pošto je Dobro konačni izvor svih bića, svaki nedostatak dobra u stvari predstavlja nedostatak samog bića, odnosno postojanja. Plotin će ovu ideju dalje razviti. Prema njemu zlo predstavlja granicu bića, odnosno odsustvo svakog dobra (*Enn.* 1.8.1, 12–13)¹³ i lišenost (στέρησις) (1.8.1, 17), ono je među nebićima, kao neki oblik nebića (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος) (1.8.3, 4–5). Stvari koje u zlu učestvuju postaju mu slične ali nemaju zlo biće (κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι) (1.8.3, 19–20).

Zanimljivo je da prema gnosticima, za koje se obično smatra da su pod snažnim uticajem platonizma, zlo potiče iz božanskog sveta i manifestuje se u stvarnosti, pre svega kao materija koja je inherentno zla. Ovo stanovište je u direktnoj suprotnosti sa Platonovim shvatanjem da u oblasti božanskog nema zla (*Tetet* 176a7–8), pa nije čudno što Plotin snažno odbacuje gnostičko stanovište. Za gnostike zlo predstavlja realnost od koje je moguće umaći jedino odvajanjem od zlog materijalnog principa sticanjem znanja o stvarnostima nebeskog sveta. Umesto izjednačavanja zla sa nebićem, kod gnostika susrećemo izjednačavanje zla sa bićem, barem sa njegovim materijalnim elementom. Štaviše, zlo je na neki način prisutno i u nižim oblastima božanskog, dok je samo Višnji Bog zaista nedostupan zlu, ali stoga sasvim transcendentan i apofatičan (Pleše 2014, 107–109).

Sada ćemo se osvrnuti na jedan od najreprezentativnijih odlomaka iz Grigorijevih dela u kome izlaže svoje shvatanje zla (*In Ecclesiasten*: GNO V, 408,7 – 407,15).¹⁴

Dobro, dakle, koje je iznad dobra (ὕπερ τὸ ἀγαθὸν), uistinu jeste i davši i dajući stvarima koje postoje silu da budu i da prebivaju u biću (ἐν τῷ εἶναι διαμονήν).

11 Ovom temom smo se detaljnje bavili na drugom mestu: Đakovac 2021, 5–24.

12 Problem postojanja zla je vazda izazivao glavobolje. Moglo bi se reći da je pitanje koje Hjum formuliše na osnovu Epikura, bilo relevantno i na početku hrišćanske ere, kao što je ostalo i do danas: „Da li je Bog voljan da spreči zlo, ali nije u stanju? Onda je nemoćan. Da li je u stanju, ali nije voljan? Onda je zlonameran. Da li je i u stanju i voljan? Ali otkuda onda zlo?“ (David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, X, 25).

13 Pri pozivanju na Plotina imo sam u vidu prevod na srpski Slobodana Blagojevića, ali sam ga prilagođavao, a pri navođenju brojeva redova pratio sam kritičko izdanje: *Enneades*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Plotini opera, Vol. I. Leiden: Brill, 1951.

14 Pri predstavljanju Grigorijevog učenja o zlu uglavnom sam se oslanjao na Aldena Moshamera (Alden Mosshammer), koji ukazuje na ovaj pasus (Mosshammer 2010, 325–330).

A sve što se nađe izvan njega je nepostojanje (ἀνυπαρξία ἐστὶ). Jer sve što je izvan stvarno postojećeg (ἔξω τοῦ ὄντος) ti i nije u postojanju (ἐν τῷ εἶναι οὐκ ἔστιν). Pošto se zlo shvata kao suprotno vrlini, a Bog je apsolutna vrlina (παντελής ἀρετή), zlo je izvan Boga, i njegova priroda nije u nekom svom biću, već se drži u nepostojanju dobra (ἐν τῷ ἀγαθὴν μὴ εἶναι καταλαμβάνεται). Jer smo naziv zlo dali onome što opažamo izvan dobra. Jer se dobro i zlo sagledavaju kao suprotni, kao što se logički razlikuju (ἀντιθεωρεῖται) nepostojeće (τὸ μὴ ὄν) od postojećeg. Kada smo, dakle, našim samovlasnim pomakom (ἀντεξουσίῳ τῆς ὀρμῆς) otpali od dobra - baš kao što oni koji zatvore oči na svetlosti kažu da vide mrak, jer gledati mrak je u stvari ne gledati ništa – tada se nepostojeća priroda zla (ἀνυπαρκτος τῆς κακίας φύσις) osušastvila (οὐσιώθη) u onima koji su otpali od dobra, tako da ona postoji samo dok smo mi izvan dobra. Ako se, pak, samovlasni pokret naše volje (ἡ ἀντεξούσιος τοῦ θελήματος κίνησις) odseče od sveze sa nepostojećim i sjedini se (συμφυεῖν) postojećem, onda će ono što više ne postoji u meni sasvim istupiti iz bića (τὸ εἶναι ὅλως ἔξει). Jer zlo izvan odluke (προαιρέσεως) nema osnovu po sebi.

Slične iskaze nalazimo i na drugim mestima, kao u spisu *O devstvenosti*, gde Grigorije kaže da „zlo ne postoji izvan odluke ni po sopstvenoj ipostasi sagledanoj u prirodi bića.“ (GNO VIII.1, 299,12-14).¹⁵ Shvatanje zla kao nebića postojano se javlja u mnogim Grigorijevim delima bez previše varijacija (Mosshammer 1990, 136). Sličnost sa Plotinom je prilično očigledna, iako je Grigorije unekoliko jasniji. Ovo učenje

15 Κακὸν γὰρ ἔξω προαιρέσεως κείμενον καὶ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν θεωρούμενον ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐστὶν οὐδέν. Izraz *prohairesis* (προαίρεσις) kod Grigorija uglavnom označava biranje između dve stvari, dakle odluku, ili slobodu izbora (Harriet 2011, 345). Jasniju definiciju nalazimo u *Oratio catechetica magna*: „On koji ima vlast nad svime, pokrenut svojim velikim vrednovanjem čoveka, dozvolio je da nešto bude pod našom potpunoj kontrolom (ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι) i da tu svako od nas bude jedini gospodar. To je naša odluka (=prohairesis), stvarnost neporobljena i samovlasna (ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ ἀντεξούσιον), zasnovana na slobodi našeg mišljenja (ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον)“ (GNO III/4, 75, 13-17). Izraz nalazimo već kod Origena, ali ne sa tako jasnim značenjem. Rufin ga je na latinski preveo sa *propositum*. Kod Origena ovaj izraz ukazuje na mogućnost prvostvorenih duhova da otpadnu od Boga (*De principiis* I 6,2: SC 252, 64-108) dok mu Grigorije pridaje pozitivno značenje i stavlja ga u centar stvaranja zajednice (κοινωνία). Tako zajednica između Oca i Sina biva „po prirodi i po odluci / slobodnoj volji (κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν)“. Takođe, „čovjek odlukom postaje jedno sa drugim čovekom (ἐν γίνεται), kako kaže Gospod: savršavajući su u jedno (τελειωθῶσιν εἰς τὸ ἓν), prirodna povezanost prima dodatno jedinstvo po [slobodnoj] odluci“ (*Eun.* I 502: GNO I, 171, 15-18; Harriet 2011, 346). Nije lako prevesti ni izraz κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν, zbog posebne važnosti koji je pojam *ipostas* imao u trijadologiji Kapadokijaca, uključujući Grigorija, zbog čega sam ga ostavio nepreveden. Ovde bi termin *ipostas* mogao biti preveden i kao „individualna suština“, „samostalno postojeće“, ili čak „definicija“ (up. Mosshammer 1990, 164).

inače nije svojstveno samo Grigoriju, već i mnogim drugim crkvenim učiteljima, pre svega Origenu, a nalazimo ga i kod Grigorijevog brata, sv. Vasilija Velikog.¹⁶

Važna specifičnost Grigorijevog učenja je da se zlo konstituiše slobodnom voljom razumnih bića. Prema njemu „Čim odaberemo zlo, ono biva, i tada nastavši, pojavljuje se kada smo ga odabrali. Jer po sebi, po sopstvenoj ipostasi mimo (naše) odluke, zlo nigde ne može da pronađe osnov“ (ἀλλ' ὁμοῦ τὸ ἐλέσθαι τὸ κακὸν, ὑφίσταται, τότε εἰς γένεσιν παραγενόμενον, ὅταν ἐλώμεθα· αὐτὸ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ἔξω προαιρέσεως, οὐδαμοῦ τὸ κακὸν εὐρίσκεται κείμενον) (*De Beatitudinibus* V: GNO VIII/1, 129, 19-22; Mosshammer 1990, 136).

Ovakvo stanovište treba da bude sagledano u kontekstu njegove soteriologije koja je fundirana učenjem o stvaranju *ex nihilo* (Ludlow 2010, 623). Svet je stvoren iz apsolutnog nebića, i zbog toga mu je svojstveno kretanje koje treba da bude usmereno ka Bogu. Upravo kretanje koje nema takvo usmerenje predstavlja zlo, koje, dakle, nije naprosto odsustvo dobra, već njegova realizacija u stvarnosti, u stvarnosti stvorenog bića koje ga odabira. Odustajanje od zla slobodnom voljom pokazuje pravu prirodu zla, a to je nebiće, jer zlo time izlazi iz sfere postojećeg. S druge strane, istrajavanje u zlu vodi onoga koji ga odabire na put nebića, tako da zlo ima ontološke posledice iako je samo po sebi nepostojeće. U stvari, zlo je put kojim je čitava tvorevina krenula još od praroditeljskog greha (*De Virginate*: GNO VIII/1, 298,21-229,6).

Ovde uočavamo dva momenta. Zlo se shvata kao proizvod slobodne volje. Iako samo po sebi nema postojanje – tu se Grigorije slaže sa platoničarima – ono ima snagu da postojeća bića koja ga odabiraju povede ka nebiću. Ovakvo shvatanje se temelji na učenju da je suština ili priroda svega stvorenog nebiće. Zbog toga što potiču iz nebića iz koga su pozvana voljom Božijom, stvorenja imaju tendenciju da se u nebiće vrate ukoliko odustanu od učestvovanja u božanskom životu što je omogućeno ova- ploćenjem Logosa.

3. Zaključak

Na osnovu izložene analize možemo da zaključimo da se kod Sv. Grigorija Niskog zaista uočavaju snažni uplivi platonističkih ideja i koncepcija. One nisu veštački i spolja pridodate njegovim teološkim spekulacijama, nego su u njih utkane, pa bi bilo

16 Prema Origenu „Dobro koincidira sa Jednim koji jeste. Ali zlo i porok su suprotni Bogu i spram bića jesu nebiće. Stoga, porok i zlo jesu nebiće“ (Origen, *Commentarii in Evangelium Joannis* II 13,96). Kod Sv. Vasilija nalazimo da „Zlo nije oduševljena ili živa suština (οὐχὶ οὐσία ζῶσα), već sklonost (διάθεσις) koja postoji u duši protiv vrline, zbog koje od dobra otpadaju oni koji je lenjošću uzgajaju“ (*In Hexaemeron* II,4: SC 26: 158 = PG 29, 37D). U *Quod Deus non est auctor malorum* (PG 31, 341B, 25-27), Vasilije kaže: „Ne govori da je Bog uzrok zla, niti zamišljaj da zlo ima sopstvenu ipostas (ἰδίαν ὑπόστασιν). Jer zlo nije utemeljeno niti živo, niti je njegova suština imala zasebno postojanje (ἐνυπόστατος)“.

pogrešno tvrditi da je njegovo filozofiranje samo zamaskirano ili zaodeno hrišćanskim dogmatima. U stvari, Grigorije uvek polazi od Evanđelja i njemu se vraća zato što veruje da se tu nalaze otkrivene istine, koje stoga predstavljaju nužno polazište i merilo svakog daljeg ispitivanja. Polazeći i vraćajući se evanđeoskim svedočanstvima, Grigorije obilno koristi platonističko nasleđe ali ga presazdava u sasvim novu građevinu. Pri tome treba imati u vidu da on ne koristi samo pojmove, već čitave strukture platonističkog shvatanja Boga, sveta i čoveka. Ipak, uvek ostajući veran hrišćanskom *depositum fidei*, on platonističke elemente slaže u jednu sasvim drugačiju celinu tako da oni zadobijaju potpuno novo značenje. U tom smislu je Rist (John Rist) u pravu kada izražava sumnju da je platonizam filozofski suštinski uticao na Grigorija (Rist 2000, 132). Ali glavno pitanje nije detekcija samih uticaja i vrednovanje njihovog stepena, već njihova kreativna sinteza sa hrišćanskim *credo*, što je vodilo sasvim novim metafizičkim pretpostavkama. Temeljno presazdavanje platonizma i uopšte antičke filozofske tradicije i njeno situiranje unutar hrišćanskih koncepcija bilo je moguće upravo zbog toga što su Grigoriju obe tradicije bile domaće. Grigorije misli i govori grčki ali veruje hrišćanski, pa su stoga pokušaji suštinskog razlučivanja ove unutrašnje sinteze osuđeni na jednostranost. Ali Grigorije nije samo sintetičar dve tradicije. Polazeći od evanđeoskih pretpostavki a služeći se helenskim izrazom, on uspeva da isti razvije u sasvim novim pravcima i da pruži stvarni doprinos kako teologiji tako i filozofiji.

Aleksandar Đakovac
Pravoslavni bogoslovski fakultet
Univerzitet u Beogradu

Literatura

- 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'* (Frankfurt am Main-Bern-New York: Peter Lang).
- Balás, L. David (1966). *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rome: Pontificium Institutum S. Anselmi).
- Balthasar, Hans Urs von (1942). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse* (Paris: Beauchesne).
- Brugarolas, Miguel (2018). „The Incarnate Logos: Gregory of Nyssa's In Canticum Canticorum Christological Core“ in: Giulio Maspero, Miguel Brugarolas, and Ilaria Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)* (Brill: Leiden), 200-232.
- Cherniss, Harold (1930). *The Platonism of Gregory of Nyssa* (Berkeley: University of California Press).

- Dakovac, Aleksandar (2020). „Logos kod Filona Aleksandrijskog: Sinteza dve tradicije,“ *Theoria* 63.4, 5-15.
- Dakovac Aleksandar (2020a). „Tatijan Asirac i njegovo mesto u razvoju hrišćanskog bogoslovlja,“ *Teološki pogledi* 53.3, 605-636.
- Dakovac, Aleksandar (2021). „Kretanje, neprestano napredovanje i stremljenje (ἐπέκτασις) prema Svetom Grigoriju Niskom“, *Theoria* 64.2, 5-24.
- Daley, Brian. E. (1997). „Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology,“ *Studia Patristica* 32, 87-95.
- Daniélou, Jean (1944). *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint régoire de Nysse* (Paris: Aubier, Éditions Montaigne).
- Dillon, John M. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- González, Justo L. (2005). *Essential Theological Terms*, Louisville (Kentucky: Westminster John Knox Pres).
- Gronau, Karl (1914). *Poseidonios und die Jüdisch-Christliche Genesisexegese* (Berlin: Teubner).
- Haase, Wolfgang (1987) *Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien* (unter Ausschluß der Historiker). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II: 20.1, 67-120.
- Harriet, Francisco Batitta (2011). „Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa. From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision“ in: Volker Henning Drecoll, Margitta Berghaus (eds.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)* (Leiden - Boston: Brill), 337-350.
- Jaeger, Werner (1954). *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: Brill).
- Louth, Andrew (2008). *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Oxford University Press).
- Ludlow, Morwenna (2002). „Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture“, *International Journal of Systematic Theology* 4.1, 45-66.
- Ludlow, Morwenna (2010). „Plato“ in: Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill), 623-625.
- McGuckin, J. A. (2007). „The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians“ In: Christensen, M. J., Wittung, J. A. (eds.). *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic).
- Meredith, Anthony (1999). *Gregory of Nyssa* (London and New York: Routledge).
- Merki, Hubert (1952). *Homoiōsis theō: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag).
- Mosshammer, A. Alden (1990). „Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 44.2, 136-167.
- Mosshammer, Alden A. (2010) „Evil“ in: Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden - Boston: Brill), 325-330.
- Quispel, Gilles (2008). „Gregory of Nyssa and Mysticism“ in: Johannes Oort (ed.), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 53) (Leden: Brill), 733-738.
- Rist, John M. (2000). „On the Platonism of Gregory of Nyssa,“ *Hermathena* 169, 129-152;
- Παναγιώτης, Χρήστου (1972). „Τό ἀνθρώπινον πλήρωμα κατά τήν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης,“ *Κληρονομία* 4, 41-62.
- Ђаковац, Александар (2021). „Да ли је онтологија Кападокијских Отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ἡπαρξέως) и однос (σχέσις),“ у: А. Јефтић, М. Кнежевић, Р. Кисић

(ур.), *Вера и мисао у вртлогу времена: међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, 387-407.
Јевтић, Атанасије (2016). *Патрологија. Књига 2, Источни Оци и писци 4. и 5. века: од Никеје до Халкидонског сабора (325-451.г.)*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета.

Aleksandar Đakovac

Meeting of Philosophy and Theology at St. Gregory of Nyssa (Summary)

In this article, we will investigate the encounter between ancient philosophy and Christianity in the creative synthesis of St. Gregory of Nyssa. Both because of the originality of the approach and because of the clear influence of (Platonist) philosophy, Gregory's work represents an adequate example for a general understanding of the synthesis of ancient philosophy and Christian theology. Although some other authors, such as Origen and St. Augustine could also be useful for the analysis we are undertaking, it seems that Gregory of Nyssa is a more adequate choice since, despite some concerns, he is recognized as one of the pillars of church theology, and his influence - with certain oscillations - is recognized in the entire Christian world, unlike from Origen whose work was posthumously condemned and Augustine whose influence in the East remained ephemeral.

KEYWORDS: Gregory of Nyssa, platonism, God, creation, freedom.