



Godišnjak, Year XX, No. 20 (2021), pp. 103–118.
DOI 10.7251/CPBFSVO2120103J

Zoran Jelisavčić

University of East Sarajevo, Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“,
Republika Srpska, Bosnia and Herzegovina
zoran.jelisavcic@bogoslovski.ues.rs.ba

Spiritual Turbulences of 4th and 5th Centuries

Summary: In this paper, the author reviews spiritual movements of 4th and 5th centuries in connection with great ascetic Church Fathers. Special attention was dedicated to individuals and movements that decisively shaped Eastern Christian way of thinking, such as Origen of Alexandria and Origenist movement, Gnosticism, Evagrius Ponticus, Saint Macarius the Great, and Saint Diadochos of Photiki. Some of these movements, such as early heretical Gnostic movement, were repressed in the very beginning, while the others survived through the centuries and later reemerged, somewhat changed, in late Middle Ages. Especially strong was Origenist movement among Eastern monks, mostly due to Evagrius Ponticus and his ascetic thought. Even Saint Gregory of Nyssa, who is considered to be one of the pillars of Orthodox theology, was influenced by Origen, as evidenced by his teaching of apokatastasis (universal salvation, although Gregory was more in line with the theory of recapitulation as formulated by Irenaeus of Lyons). Another important movement was anthropomorphism, whose representatives ascribed human features to God. They were especially numerous in Egypt, Syria, and Palestine. Although many of mentioned movements, or at least some of their ideas, survived well into Middle Ages, the reaction of Church Fathers during 4th and 5th centuries against them has strongly contributed to the final victory of Orthodoxy. Nevertheless, it would be wrong to assume that the ideas of these non-Orthodox movements did not influence Eastern Christian way of thinking, especially in ascetic theology. The author, therefore, examines these movements and their influence on the development of Orthodox theological thought.

Key words: Church Fathers, Origen, Gnostics, theology, spirituality, ascetics.

© 2021 by author

Licensee: *Godišnjak*, journal of Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)



Јелисавчић Зоран*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет, Фоча

Духовна превирања IV и V века

Апстракт: Аутор у овом раду излаже и анализира духовне покрете IV и V века који су имали непосредне везе са аскетским оцима. Посебна пажња је посвећена Оригену и оригенистичком покрету, затим гностицизму, Евагрију Понтијском, Светом Макарију Великом и Светом Дијадоху Фотичком. Наиме, у питању су покрети који су оставили највише трага у формирању византијске мисли и Православне Цркве. Неки од јеретичких покрета ове врсте су успешно сузбијени у самом зачетку, а неки су преживели кроз векове и поново су се појавили, у другом облику, у позном средњем веку. Аутор износи преглед ових покрета и разматра њихов утицај на развој православног богословља.

Кључне речи: Свети Оци, Ориген, гностици, богословље, духовност, аскеза.

У разматрању ове теме имамо у виду пре свега она духовна гигања која су у непосредној вези са Евагријем, Макаријем и Дијадохом. Примера ради, постоји мноштво елемената који указују на то да је Евагријево истицање знања уперено против гностицизма који је у то време још увек био актуелан. Делимично је и Оригенова богословска активност била изазвана гностицизмом и можда у том контексту треба тражити и Евагријеве разлоге за ослањање на Оригена (којег Евагрије у својим писаним делима нигде није споменуо). Наравно, ово није једини разлог Евагријевог оригенизма, али чињеница да се Ориген успешно носио са гностицизмом могла је бити од великог значаја за Евагрија и евагријанску мисао.¹ У сваком случају, мисао аскетских отаца овог периода била је добрим делом усмерена против застрањивања у духовности и покрета који су иза тога стајали.²

* zoran.jelisavcic@bogoslovski.ues.rs.ba

¹ „Евагрије је за потоње генерације сачувао и оживео александријска учења из трећег века“. (Флоровски 2009, 208)

² У овом револуционарном периоду хришћанске духовности савремени истраживачи разликују две тенденције: оригенистичку и антиоригенистичку. Евагрије се неизбежно поистовећује са оригенизмом, док је Макарије неоправдано „уденут“ у месалијанство. Наравно, ова подела је релативна; могло би се исто тако направити разликовање између библијске и јелинистичке тенденције у духовности.

Оригенизам

Проблеми са оригенизмом IV века су почели, условно речено,³ када је Епифаније Кипарски у свом „Панариону“ (PG 42, 1061–1068) навео како је Ориген имао погрешна мишљења о преегзистенцији душе и васкрсењу тела. Касније, 394. године, он је у „Посланици Јовану Јерусалимском“ приписао Оригену и учење о апокатастази. Међутим, у почетку је најтежа Епифанијева оптужба била да је Ориген својим учењем допринео појави Аријеве јереси, а потом и оптужба за субординацију у Светој Тројици. Тиме је започела радикална теолошка критика оригенизма у IV веку.⁴

Приказ позадине Епифанијевих примедби може да пружи прави увид у тадашње стање духовних превирања. Садржај његових оптужби коначно се показао оправданим тек на Петом васељенском сабору, што ће рећи да су биле врло разложне и да су се с правом могле приписати Оригену. Ако ништа друго, оне сведоче да је Епифаније имао неки повод да их изнесе и то доказује да су нека гигања у духовности IV века, а у вези са оригенизмом, стварно постојала. Велики одјек на који су Епифанијеве замерке наишле у Цркви такође њему иде у прилог, што значи да ће оригенизам постати главна тема монашке духовности на Истоку крајем IV и почетком V века.⁵

Сагласно руском патрологу А. Сидорову, оно што и код оригениста и код антиоригениста није било добро утемељено јесте јасноћа ставова. С једне стране, оригенизам, како је представљен код Епифанија, разликује се од изворног оригенизма и самог Оригена. Антиоригенисти се уопште нису потрудили да се концентришу на Оригенове заблуде и прецизно формулишу своје ставове. Више су нападали оригенисте и њихову рецепцију Оригенових идеја него самог Оригена. С друге стране, Оригеново учење, рефлектовано код његових следбеника, такође је под знаком питања.⁶ Примера ради, богословски систем Евагрија Понтијског није заснован само на оригенизму него и на гностицизму. Дакле, полазна тачка с обе стране није увек била „објективна“. Тако Епифаније

³ Условно, зато што је Памфил скоро један век раније написао дело под насловом „Апологија у одбрану Оригена“, где се помиње 15 Оригенових заблуда (PG 17, 59B), што значи да је напад почео много раније. Памфил је с правом приметио да међу овим оптужбама постоје и неке неосноване.

⁴ А. Сидоров сматра да ово није био богословски дијалог са Оригеновим мишљењем већ више борба са оригенистичким наслеђем. Он предлаже да се направи разлика између Оригеновог оригенизма и оригенизма каквим су га приказали његови представници. Такође треба узети у обзир и то да је Ориген утицао и на православне Свете Оце: „Учење заштитника православља Александра и Атанасија било је ближе Оригену него учење Арија и осталих лукијановаца“ (Лебедев 1915, 32; погледати и Сидоров 1994, 30).

⁵ Појава антропоморфита сведочи у прилог овоме. Епифаније није утицао на антропоморфите него су они изронили спонтано као реакција на оригенизам.

⁶ Ни сам Ориген у својим ставовима није био увек доследан. Његово учење је било шаролико и управо је то давало повода да свако по слободном нахођењу и без јасних критеријума узима оно што му одговара. Види о свему овоме: Сидоров 1994, 31–39.

приписује Оригену учење о реинкарнацији, али то је закључак изведен на основу Оригеновог учења о васкрсењу.⁷ Наиме, Ориген ово материјално, садашње тело није укључивао у васкрсење јер је оно нешто што је у сталном процесу, у непрекидним променама те, према томе, оно нема неки стабилан идентитет, а оно што ће васкрснути јесте унутрашња форма тела (εἶδος).⁸ Центар ове форме се налази у души која је по икони Божијој и која је језгро васкрсења (Origène 1969b, 282). Очигледно је да Ориген даје предност души у аристотеловском смислу душе као ентелехије тела; додуше, он се у овом учењу позива на апостола Павла који говори о „семену тела“ (1Кор 15, 38).⁹ Разумљиво је да су овакви Оригенови ставови врло лако могли изазвати оптужбе за реинкарнацију. Треба имати у виду да су подозрења према Оригеновом учењу, између осталог, имала повод и у његовом прикривеном или отвореном платонизму. Сагласно платонизму, уколико је материја последица греха, онда ће, будући нематеријална, васкрснути само душа, а тело, будући материјално, неће бити реинтегрисано у будући век. Свакако да примедбе на Оригеново богословље нису биле неосноване. Некоректно је било само узимање појединих ставова и њихово изоловање из општег Оригеновог учења. Тако се и његово учење о васкрсењу није могло изузимати из учења о души као икони Божијој.¹⁰

Такође је претерано тврдити да је Ориген узрочник Аријеве јереси. Он индиректно јесте дао повода за њену појаву, али нипошто није био њен утемељивач. Додирна тачка између Арија и Оригена је била ондашња владајућа космологија (углавном платонистичка). Оба Александријца су покушали ускладити грчку и библијску космологију. Старозаветни опис стварања света ни из чега и јелинско (платонистичко) веровање у вечност материје, по ком је Демијург само творац облика, нису били усагласиви.

Код Оригена је у првом плану вредновање створеног света и управо се ту код њега види утицај платонистичке космологије. За платонисте (а особито за неоплатонисте) простор и време немају трајне вредности јер су последица деградације идеје. Они су само подлога за свет догађаја и пролазних ствари, па стога историја код платониста игра минималну улогу. Насупрот томе, у Библији историја има важну улогу јер је човек створен у времену и простору, а не у вечности. У историји је сваки догађај важан јер историја је историја спасења, тј. она је позорница на којој се сусрећу Бог и човек. Само Оваплоћење, као највећи захват Бога у историји, било је усаглашено са „пуноћом времена“.

Оно што је бунило Оригена у погледу на универзум јесте неједнакост која постоји у свету и, у том контексту, појам правде Божије. Сматрао је да овај го-

⁷ Ориген не само да није заступао учење о реинкарнацији, него је био и велики противник таквог веровања (Origène 1969a, 88).

⁸ Дакле, не μορφή (=обличје) или σχήμα (лик, фигура), него εἶδος, тј. унутрашња структура.

⁹ На основу фразе „семе тела“, Ориген је веровао да ће ово тело доживети васкрсење, само што ће бити измењено (Origène 1980, 246–250).

¹⁰ Ориген је био пионир у овој области богословља. Ни познији Свети Оци нису били сагласни око тога шта је то тачно икона Божија у човеку (Христу 1999, 179).

рући проблем може бити решен синтезом грчке и библијске мисли (Origène 1978, 240–244).

Прва ствар коју Ориген истиче у космологији јесте да праведни Бог не може бити творац неправедних појава у свету. Примера ради, неки људи се рађају више, а неки мање обдарени, а то не може потицати од Бога. Пошто ова разноликост није од Бога, онда она свој узрок мора имати у створењима. Наиме, првобитни свет је био свет духова и савршеног јединства. Духови или умови су живели „гледајући“ (θεωρία) божанску суштину, а распад савршеног света се догодио када су умови активирали своју слободу и направили покрет који је пореметио једнакост. Управо се у томе састоји грехопад словесних бића који је за последицу имао удаљавање од Бога и материјализацију умова (*Коментари на Посланицу Римљанима* 3, 1). Дакле, умови добијају тела као казну, а сваки ум бива кажњен аналогно степену свог сагрешења, тј. што је већи степен сагрешења већи је и пад у телесност (παχύτητα).¹¹ Бог се одлучио (или допустио) за овакав вид казне да би ограничио и дисциплиновао слободу (самовољу) ума која је узрок пада.¹²

Стварање је код Оригена врло двосмислен појам. С једне стране, имамо свет духова за који се и може и не може рећи да је створен и, с друге, имамо материјални свет чије је стварање у времену и који је „кожна хаљина“ словесног (умног) света. Свет умних бића се тешко може назвати створеним јер је изронио из вечности, што значи да је и он сам вечан. Наиме, Ориген је сматрао да су Божији атрибути вечно активни, вечно дејствујући, тако да, кад се каже да је Бог mudar и добар, мора се подразумевати још једна стварност у односу на Њега, а на којој или према којој Он показује своју доброту или мудрост.

С друге стране, само се за материјални свет са сигурношћу може рећи да је створен. У том смислу је Ориген тумачио и Књигу Постања: први дан стварања се односи на креацију духовног света, а други на креацију материјалног света.¹³

Све ово Ориген је повезивао са Богом Сином. Ослањајући се на апостола Павла (Кол 1, 15), он за Сина каже да је прворођени целе твари, а пошто је стварање вечно, онда је и Син, као Логос којим се све ствара, вечан. Ово неразликовање рађања Сина од Оца и стварања света било је један од узрока појаве Аријевог јереси.¹⁴ Оно што је за нашу тему приоритет јесте Оригеново виђење

¹¹ Термин παχύτητα дословно значи „задебљање“ и користиће га већина потоњих аскетских отаца да би указали на штетност човековог поистовећења са својим телом, тј. са телесношћу.

¹² Овде имамо једну од важнијих идеја коју Ориген супротставља Целсу. За Оригена, појава чулног света је део божанског промисла, божанске икономије (Origène 2005, 336–344). Ипак, и овде Ориген остаје заробљеник старогрчке мисли јер настајање овог света види као резултат, консеквенцу неког догађаја који није по хтењу Творца, него се појавио као последица једне за Бога невољне ситуације.

¹³ „Прво небо које смо одредили као духовно јесте наш ум (νοῦς), који је суштински духован. Другим речима, оно је наш суштински дом који посматра и сагледава Бога. А тварно (материјално) небо је оно које се посматра очима тела“ (*Прва беседа на Постање* 2).

¹⁴ Објективан приказ хришћанског и философског поимања стварања види у: Флоровски 2005b, 148–169.

Сина – Логоса у икономијском делању Божијем. Његова преокупација у икономији била је подједнако везана и за Логоса као Спаситеља човека и за Логоса као Спаситеља света. Правимо ово разликовање имајући у виду да су апологети са малим изузецима у први план стављали Христа као Спаситеља света. Разлог овоме лежи у покушају да се хришћанство колико-толико појасни ученим многобошцима. Ориген је један од ретких из тог периода који се бавио и антрополошком димензијом спасења. Ако се погледа општа идеја његовог дијалога са Целсом, видећемо да обојица покушавају одговорити на питање: какав смисао живота понудити човеку? То се види из наслова Целсовог дела *Исџински Лоџос* што значи: прави, истинити смисао (зато је овај наслов погрешно преводити на српски као *Исџиниџа реч* јер тема није реч као језичко средство комуникације). Космолошка и антрополошка димензија спасења су код њега биле међусобно условљене у смислу да у спасењу човека космос има важну улогу јер је он простор у којем се остварује процес спасења. У њега (космос) долази Логос као једини ум који није пао и који, као такав, може успоставити првобитно јединство. Оваплоћени Логос је код Оригена само велики учитељ који подучава пале умове (душе или људе) првобитном знању. Александринац је тако тумачио и евхаристију:

Хлеб који Бог Логос назива својим телом јесте реч, тј. храна за душу, реч која долази од Бога Речи, хлеб од Хлеба небеског. (...) А то пиће које Бог Логос назива својом крвљу, јесте реч која насићује и узвишено опија срца оних који га пију. (...) Шта још могу да буду тело и крв Бога Логоса него реч која оживљава?¹⁵

Повратак у архетипско стање истовремено значи и нестанак свега онога што је грехопад произвео, тј. означава анулирање материјалног света. Све што је материјално, па и само тело Христово, има привремену вредност: „Ако ми једнога дана достигнемо савршеније виђење (θεορία) Логоса и Истине, нећемо заборавити да смо дотле стигли јер је Он узео наше тело.“¹⁶ Тако се Христос више појављује као велики учитељ, а мање као Спаситељ човека. То је разумљиво ако се има у виду да је протологија за Оригена решење свега. Он је и есхатологију видео као повратак у првобитно стање, тј. као протологију, и отуда његово учење о апокатастази (васпостављању) свега.

Полазна тачка Оригеновог размишљања на ову тему јесте разликовање онтолошке и етичке (моралне) равни. Што се тиче онтолошке равни, у теологији се подразумева да све што постоји потиче од Бога, а то важи и за ђавола. Имајући у виду да је зло небиће а да ђаво ипак егзистира, онда се његова егзистенција на

¹⁵ *Коменџар на Јеванђеље џо Маџеју*, 85. Још је експлицитнији Ориген у *Омилији на Књџиу Изласка*, где каже да они који се спасавају „не потребују да приме Логоса Божијег као Оваплоћеног него као Премудрост скривену у тајни“ (12, 4).

¹⁶ *Тумачење Јеванђеља џо Јовану* 2, 8. Види и његово *Тумачење Песме над џесмама* 4, 14.

крају враћа одакле је и потекла, тј. Богу. О уништењу ђавола не може бити речи јер све што је Бог створио има, у овом или оном облику, вечно трајање. Осим тога, не може постојати нека вечна супротност Богу.

Оригенов етички аргумент узима у обзир љубав Божију и покајање. Будући да је љубав Божија безусловна, она сваком бићу оставља могућност покајања. То што се ђаво до сада није покајао не значи и да неће, односно не значи да ће тако бити и у будућности.¹⁷

Ово учење ће имати широки одјека код потоњих Отаца. Једни ће га одбацивати као неоплатонистичку доктрину о повратку свега у Једно, а други, као што су Григорије Ниски и Евагрије Понтијски, прихватиће га у нешто измењеном облику. Синоптички гледано, концепт учења о апокатастази је крајње антиномичан: они који су га заступали нису тврдили да је то некакав регрес нити су негирали бесконачни прогрес. Изгледа да је у питању мешање старогрчког учења о цикличном понављању или повратку у Једно и хришћанског (библијског) линеарног схватања времена, тј. вечног, прогресивног развоја. У сваком случају, овакве визије творевине биле су карактеристичне за (нео)платонизујуће богослове.

Оци IV века који нису били сагласни са теоријом о апокатастази углавном су износили два за хришћанство кључна аргумента: покајање ђавола се чини немогућим пошто он има неизмењиву (само)свест, другим речима, ђаво више не би био ђаво. Други аргумент је више у духу етоса Цркве: апокатастаза је негирање спасења; јер, уколико је спасење неоствариво без слободе, без нашег добровољног учешћа, есхатологија ће се у том случају појавити као нешто наметнуто а не као исход слободне синергије са Богом.

Оци и учитељи Цркве, као што су Григорије Ниски и Евагрије Понтијски, прихватили су Оригеново мишљење о васпостављању свега створеног. Ипак, Григорије није много говорио о неоплатонском повратку мноштва у Једно него је више био на линији Иринејеве рекапитулације. Евагрије је, опет, био доследан Оригенов ученик и његова мисао се овде поводила за простом логиком: ако ће Бог бити све у свему (1 Кор 15, 28), онда неће постојати никакав „простор“ у којем ће ђаво моћи да егзистира. Затим, ако узмемо да је зло небиће, то значи да оно не може бити принцип (=извор); конкретно, неред (недостатак) не може постојати вечно јер је он само негација реда (дакле, нешто привремено).

Очигледан је утицај (нео)платонизма на Оригеново учење о апокатастази. Све се враћа у Једно или у свет идеја, што (код Оригена) значи у првобитно стање. У другој половини IV века ово ће мање-више усвојити такозвани монаси оригенисти.

¹⁷ Као што се види, Оригенова мисао је врло убедљива, али ипак хипотетичка, и нема утемељење у Светом Писму, а ни у предању Цркве.

Гностицизам

Гностички покрет¹⁸ је творевина позне антике, а настао је у оквиру хришћанског веровања у искупљење – спасење човечанства. Гностицизам се развијао у два главна правца: религијски, који је био под утицајем блискоисточних религија, и философски, који се базирао на (нео)платонизму. Први се још назива сиријски, а други александријски гностицизам. Философски гностицизам се држао хенотеизма и самим тим имао монистички поглед на свет. А оно што им је заједничко са религијским гностицизмом јесте вера у два вечно супротстављена принципа: Бог и материја. Бог представља начело добра, а материја начело зла.

Извор свега за гностике је Монада која као свој први атрибут има нерођеност. Назива се још и Отац јер од ње потичу еони који су створили материјални и духовни свет. Монада је трансцендентна овом свету, егзистира ван овог света у сваком смислу. Будући таква, она поседује еоне¹⁹ као посреднике између ње и створеног света. За еоне треба рећи да су божанска бића, а не створења, и имају духовну (нематеријалну) природу сличну анђелима и демонима. Постоје добри и лоши еони, што за неизбежну последицу има сукоб између духовног и материјалног света, односно сукоб између добра и зла. Дуализам је незаобилазна ставка у гностицизму јер су материјални свет створили лоши еони, а духовни свет добри еони. У ствари сви еони су по природи добри, али су се неки од њих побунили против Монаде и тако постали зли. Једна од последица ове побуне је и стварање материјалног света. Тако је овај свет настао и постоји као резултат декаденције, грехопада еона. Гностичко учење о паду се разликовало од фракције до фракције. Начелно, пад се код гностика помиње уопштено и без детаља и образложења. Више су говорили о последицама пада, а мање о самом паду и разлозима пада.

Човек суделује у оба света јер је и сам састављен од два, односно три елемента: духовног, душевног и телесног. Духовни елемент је божанског порекла и он је самом својом природом позван на спасење. Душевни елемент се налази између духовног и телесног и трпи утицај и једног и другог. Телесни (материјални) елемент је страствен и трулежан и не учествује у спасењу.

На основу ових саставних, конститутивних елемената, гностици деле људе на три врсте: зли (телесни), душевни (верујући, црквени) и духовни (који су

¹⁸ Назив долази од грчке речи γνῶσις (знање), што код гностика подразумева познавање божанских тајни. Обухватну и сажету „дефиницију“ гностицизма даје Клаудио Морескини (Claudio Moreschini): „У најширем смислу гнозом се означава сваки мисаони правац према којем је божанска истина о спасењу садржана у објави доступној само малобројним изабраницима који је се могу домоћи било путем непосредног искуства објаве било путем иницијације у тајну и езотеричку традицију тих објава“ (Moreschini 2009, 39).

У историји се појавило неколико врста гностицизма којима се овде нећемо бавити појединачно, стога што би такво излагање било засебна тема. Зато се ограничавамо на гностицизам који је у прерађеном облику још увек постојао у IV и V столећу, а реч је о гностицизму без већих примеса окутизма.

¹⁹ У грчком језику, реч αἰών значи „век“, „вечност“. Код гностика се овај термин односи на вечна духовна бића чији идентитет није баш најјаснији. Постоје у Богу од вечности, али нису ни анђели ни демони.

постигли спасење, гностици). Човеков живот је ништа друго до историја сукоба материје и духа. И у космолошкој и у антрополошкој сфери, оно духовно је „искра живота“, а материјално је демонско и „област отуђеног стања“ (Климент Александријски, *Сѝромѝа В*, XX). Убеђење да је човек жртва злих жеља свога тела одвела је гностике у строгу аскезу која презире тело (Пападопулос 2013, 148). Гностици су, поред жеље да се ослободе тела, такође проповедали и ослобођење од космичких сила јер је и космос резултат отуђења.

Што се тиче гностичке сотириологије, она је тесно повезана са знањем. Спаситељ, који се назива и Ум, један је од првих еона и он је узео тело у сврху спасења људи. Међутим, његово преузимање тела је само привидно; оваплоћење није стварно те стога нема ни историјске димензије спасења. Христос својим делом не искупљује људе него их само просвећује, тј. открива им падом изгубљено знање.²⁰ Тако је знање код гностика спасење, а „знати“ има већу вредност него „веровати“. Знање припада савршенима, духовнима, а вера душевнима. Ипак, знање није сасвим независно од вере јер оно није само интелектуални догађај већ се ослања на откронење које почиње од вере.

Гностици су одбацили Стари Завет јер се није слагао са њиховим дуалистичким погледима на свет. За њих библијска порука о једном Творцу искључује дуализам. Без другог бога који је демијург било је, по гностичком мишљењу, немогуће објаснити постојање зла у свету, као ни борбу светлости и таме, духа и материје. Дакле, не може један Бог истовремено бити и творац овог суровог света и његов искупитељ.²¹

Тачка у којој су се гностици донекле слагали са ортодоксним хришћанством јесте противљење монизму. У монистичком виђењу света (какво је Платиново), Бог и свет су нераздвојно помешани. Ово ни за хришћанство ни за гностицизам није било прихватљиво пошто је порицало и трансцендентност и стваралачку слободу Божију. У том контексту, монизам је порицао и постојање зла и тврдио да је зло небиће, што је и за хришћанство и за гностицизам било неубедљиво.

Сагласно Оцима, овај свет је у квалитативној опозицији према будућем, есхатолошком свету, али је та различитост само привремена. Оваплоћење је захват оностраног у овај свет, што значи да есхатон и временски и просторно почиње сада и овде. Теологијом оваплоћења хришћанство је елиминисало и монизам и дуализам.

Необично је како гностицизам прихватањем оваплоћења није успео да надиђе онтолошки дуализам. Највероватнији узрок томе је докетски поглед на оваплоћење. Други, још логичнији разлог, лежи у њиховом радикалном радзвајању природе (историје) и спасења.

²⁰ Иполит Римски наводи једну гностичку химну у којој Спаситељ моли Оца да га пошаље људима како би им показао пут знања (*Прошѝв јереси* 5, 10).

²¹ Овакво гностичко виђење стварности је допринело да се гностици лако и неприметно инфилтрирају у хришћанство, о чему сведоче рани Оци Цркве. У IV веку Свети Василије Велики прозива гностицизам (*Беседе на Шесѝоднев* 2, 2, 4) за онтолошки дуализам. Његов аргумент против дуализма се базира на библијском помињању само једног Творца.

Против оваквог гностицизма су полемисали Оци IV и V века. Борба је била утолико тежа што је ова јерес настала у крилу Цркве и није била јасно профилисана. Гностичко одбацивање материје било је врло привлачно човеку позне антике. Брзо и једноставно објашњење космоса, људске душе и зла били су врло јак адут у придобијању следбеника. Поред свега је била убедљива идеја о дуализму и спасењу од њега кроз обреде и стицање знања.

Антропоморфити

Под изразом антропоморфизам подразумева се свако приписивање људских особина Богу. Био је познат у Старом Завету као и у античкој Грчкој. Углавном се дели на две врсте: а) прости антропоморфизам и б) симболичко-психолошки антропоморфизам. Први је присутан у примитивним, тотемским религијама у којима се божанству или божанствима придају људско тело и људске особине. Други је нешто суптилнији и полази од аналогije божанског и човечанског, односно да су Бог и човек повезани неким заједничким особинама. У оба случаја, присутна је опасност да се запоставе разлике између божанског и људског бића и тако помешају или чак поистовете две сасвим различите стварности.

У хришћанској духовности овај израз се почиње употребљавати крајем IV века за појаву приписивања Богу људског лика и облика (Сократ, *Црквена историја* 6, 7, 27; Созомен, *Црквена историја* 8, 12, 12), а представници таквог става третирани су као јеретици.²² Међутим, проблем је комплексан. Код неких савремених истраживача, као што је Г. Флоровски, преовладава мишљење да антропоморфити нису никакво застрањење, него супротно: они су монашки покет који се, с правом, побунио против оригенистичких заблуда у монашким круговима (Флоровски 2005а, 63–98).²³ Наиме, крајем IV века у Египту су међу монасима постојали и такви који су Богу приписивали људски облик, а први који их помиње је Свети Епифаније Кипарски, с тим што их он повезује са сектом авдијана.²⁴ Повезивање није оправдано јер су авдијани нестали са историјске сцене крајем IV века, док се антропоморфити помињу и у V веку. У најбољем случају, авдијани су поводом учења о икони могли извршити само неки незнатни утицај на антропоморфите. Такође, постоји вероватноћа да су оба покрета имала исте ставове независно један од другог.²⁵

²² Тако их представљају Јован Касијан, *Разговори* 10, 3 и Бл. Јероним, *Прошив Јована Јерусалимског* PL 23, 378В.

²³ Исте ставове заступа и О. Чадвик (Owen Chadwick; in John Cassian 1950, 34–39).

²⁴ *Панарион*, PG 42, 340А. Епифаније авдијане не назива јеретичима него шизматичима. Авдијани су изгледа били група монаха из Сирије и више су били нека врста дуалистичког покрета слична месалијанима. За њих се зна да су веровали да се икона односи на човеково тело и да су Богу приписивали људске особине. Епифаније их назива шизматичима јер су имали посебан пасхални календар (*Панарион* 372D–373В).

²⁵ Г. Флоровски се противи поистовећивању авдијана и антропоморфита. (Флоровски 2005а, 81–82).

Историју антропоморфита можемо донекле реконструисати преко житија египатског монаха Апфа у којем се помиње његов сусрет са александријским архиепископом Теофилом, а у вези са иконом Божије у човеку.²⁶ Наиме, архиепископ Теофил Александријски је у једној посланици написао да „није лик Божији тај који ми људи носимо“.²⁷ Монах Апф је на то реаговао и допутовао у Александрију где је са Теофилом водио теолошки диспут око присуства иконе Божије у човеку. Према Теофилу, грешан човек није икона Божија, док је ава Апф сматрао да је икона у човеку неуништива. На крају је архиепископ прихватио мишљење монаха којег је касније хиротонисао за епископа. Немогуће је до краја реконструисати овај разговор, али је очигледно да је архиепископ после овога направио заокрет према монасима који су били противници антропоморфита, односно оригенистима. Треба напоменути да је богословски садржај овог разговора био усредсређен на то да ли је човек и после Адамовог пада задржао икону Бога у себи, а не на божанско „предодређење“ човека, тј. на остварење иконе или подобја.²⁸ Теофил је као доследан Александринац сматрао да је икона као таква само онда икона кад је остварена. Пошто је Адам грехом изгубио икону, онда ни његови потомци нису носиоци иконичности, а обнову лика Божијег у човеку врши само Логос својим оваплоћењем. Ово је карактеристично за александријску теологију, тако да су у праву они истраживачи који идејним зачетником ове проблематике, а ослањајући се на Епифанија, сматрају Оригена.

Суштина овог спора и јесте у Оригеновој антропологији која је била присутна код монаха у Египту тог доба. Оригенистички настројени монаси су реаговали на промену става архиепископа Теофила после његовог разговора са египатским монасима антропоморфитима. Наиме, 399. године Теофил је у Пасхалној посланици прозвао оне хришћане који Богу приписују људско обличје. Теофил је у Посланици заговарао идеју да је Бог бестелесан и самим тим нетрулежан, док је свака твар трулежна и променљива, па стога се он не може поредити са створењима нити створења са њим. Тако велика разлика у атрибутима оправдава закључак да Бог својом иконом не обитава у човеку.²⁹ То је збунило неке

²⁶ Житије погледати у Болотов 1886, 334–377.

²⁷ Реч је о Васкршњој посланици архиепископа Теофила из 399. године коју помиње и Созомен у *Црквеној историји* 8, 11. Према Созомену, у тој Посланици је стајало „да Бог треба да буде сматран као бестелесан и стран људском обличју“.

²⁸ Слично мисли и Флоровски: „Чудно је и занимљиво да је, према Житију, Апф обратио пажњу на један посебан израз или λέξις у Теофиловој посланици. У овом разговору са архиепископом он се бавио једино концептом лика Божијег у човеку. Он није развијао нити је бранио икакву антропоморфистичку тезу. Жаока његове аргументације била је уперена директно против порицања лика Божијег у човеку и ту није било речи о људском облику у Богу. Апф је само тврдио да човек, чак и у свом садашњем стању и упркос својој беди и остављености, и даље треба да буде сматран за биће створено по лику Божијем“ (Флоровски 2005а, 89).

²⁹ Резиме Теофилове „Посланице“ је сачуван једино код Генедија Марсејског (*Hieronymus liber De viris inlustribus; Gennadius liber De viris inlustribus, Der sogenannten Sophroius* 1896, 73–74).

египатске монахе и они су се појавили у Александрији.³⁰ После овог догађаја архиепископ Теофил је сазвао сабор на којем је осуђен оригенизам, а потом је почео и прогон тзв. оригенистичких монаха. Прогоњени монаси, које предводе четворица позната као Дуга браћа (због висине растом), долазе у Цариград и апелују на Светог Јована Златоуста да реши спор. Златоуст их прима и тиме долази у сукоб са Теофилом. Теофил реагује тако што 403. године сазива сабор (познат као Сабор под храстом) и смењује Златоуста са цариградске катедре. Овим се завршавају главни историјски догађаји око сукоба оригенистичких монаха и антропоморфита, а идејна борба ће се наставити све до осуде Оригена и Евагрија на Петом васељенском сабору.³¹ Међутим, за разлику од историјских догађаја, идејна позадина свих ових превирања није тако једноставна. Већина истраживача сматра Оригена идејним зачетником ових проблема.³² Ово се може закључити простим увидом у Епифанијеве тада актуелне текстове. Епифаније је био убеђен да је Ориген одговоран за учење да Адам није задржао икону после пада те стога он стаје у одбрану антропоморфита, али их и коригује (што показује сву сложеност проблематике): „Не мислимо да спољашњост поседује икону, или душу, или разум, или врлину. Многе ствари ме спречавају да говорим о томе. Али не говоримо да тело и душа не поседују икону“ (*Кошва* 55, 5–6). И мало даље у истом делу: „Како може пропадљиво тело да буде икона невидљивог и непропадљивог Божанства? Како може душа која пати од незнања бити икона свезнајућег Бога? Ипак, обоје поседују икону јер су створени од Бога, али не по природи (поседују и икону) него по благодати“ (*Кошва* 57, 5). Ови Епифанијеви текстови, са примесом антиномијског изражавања, успешно осликавају комплексност ситуације: обе стране су апсолутизовале своје доктринарне ставове. С једне стране, антропоморфити поистовећују икону са телом;³³ с друге стране

³⁰ То није исти догађај на којем Г. Флоровски заснива своју одбрану монаха антропоморфита, а у вези са авом Алфом. Овде је било мноштво монаха које је Теофил на крају умирио речима: „Оци, ја на вас гледам као на Божји лик.“ Монаси су му на то одговорили: „Ако заиста прихваташ да се Бог изображава у нама, анатемиси Оригенове књиге“ (Сократ 6, 7; Созомен 8, 11).

Паладије у свом делу „Дијалог о животу Светог Јована Златоустог“ не указује ни на каква догматска скретања архиепископа Теофила (мада би му то као оригенисти и поштоваоцу Светог Јована Златоуста одговарало).

³¹ Евагрије није учествовао у овим споровима јер се упокојио 399. године. Да је био жив, вероватно би био међу монасима оригенистима. Е. Кларк (Е. Clark) је извршила анализу Евагријевих „Посланица“ (писама) и на основу њих закључила да су оригенистички раздори почели много раније јер се Евагрије у њима жалио да га прогоне због оригенизма (Clark 1992, 188–193).

³² Погледати поменуто дело Clark 1992. Ауторка дути низ година после А. Гијмомона (А. Guillaumont), који се у овој теми сматрао неприкосновеним, баца ново светло на овај период у историји богословске мисли.

³³ Види карактеристичан догађај који приказује антропоморфите у правом светлу у Флоровски 2005а, 63. Тако је описан случај монаха Серапиона кога су опоменули да не замишља лик Божји током молитве, а он се пожалио: „Узели су ми Бога и сада немам на шта да гледам и коме да служим и коме да се обраћам.“ Овај податак Флоровски узима из 10. главе Касијанових „Разговора“. У истој глави (10, 5), Касијан препричава свој дијалог са египатским монахом Исааком. Исаак му каже да се Серапионова заблуда темељи на многобожачком схватању божанства и да

су оригенисти за које је икона апстракција. Израз „апстракција“ се може учинити претераним, али неки Оригенови текстови га управо потврђују. Навешћемо два карактеристична из којих се недвосмислено виде његови ставови о икони. Први: „Ако неко претпостави да је човек створен по лику и облику Божијем телесан, засигурно ће и самог Бога представљати као телесног и у људском облику“ (*Беседа на Посијање* 6, 15). Други: „Дела, а не телесно обличе, карактерише икону која се због тога налази у рационалној души. Волећи праведност и светост и поштујући заповест да будемо савршени, постајемо εἰκὼν κατὰ τὰντα τοῦ Θεοῦ“ (*Беседа на Посијање* 1, 13).

Ако се упореде наведени текстови Епифанија и Оригена, приметитиће се једна напетост која је тињала између иконологије александријских и осталих Отаца. Александријци су стављали јак акценат на разликовање пре-падног и после-падног стања. Пре пада човек се може назвати иконом Бога, али после пада он то није у потпуности. Александријско богословље је пад сматрало за највећу декаденцију у историји људског бића. Зато су александријски богослови од Оригена, преко Светог Атанасија, па све до Кирила инсистирали на Оваплоћеном Логосу као обновитељу иконе. Дакле, само је Христос носилац потпуне иконе Бога у човеку. За Оригена је чак и ова иконичност условна или, боље рећи, привремена. Под његовим утицајем потоњи Александријци су правили разлику између Христа који страда у телу и Христа после Васкрсења и Вознесења. Овде су се они позивали на стих Апостола Павла: „А ако и познасмо Христа по телу, но сада Га више не познајемо“ (2Кор 5, 16). Флоровски добро примећује да „Ориген тврди како се на вишим степенима контемплације мора отићи даље од Оваплоћења како божанска слава Сина не би била затамњена Његовом иконом“ (Флоровски 2005а, 67). Из тога произилази да је Оваплоћење тек један догађај, додуше најважнији догађај, али оно није до краја прихваћено као вечна идеја вечног Логоса да изађе из себе.

Други моменат у овом сукобудио је чисто практичне природе. Оригенистички настројени монаси на челу са Евагријем Понтијским били су велики поборници тзв. чисте молитве. Израз „чиста молитва“ припада управо Евагрију (*О молићви* 69; *Размишљања* 44; *Мисли* 4) и под њим је подразумевао одсуство не само чулних него било каквих слика или идола (фантазија) током молитве. Разлог прибегавању оваквој молитви је тај што ум не може да креира представу Бога (*Мисли* 2). За ове слике он користи називе εἰκὼν, εἶδωλα, φαντασία, σχῆμα (*О молићви*; *Размишљања*; *Мисли*). Узрок појаве слика током молитве јесу помисли (λογισμοί) као неконтролисане мисли које пролазе кроз наш ум, а које се елиминишу упорним подвигом и концентрацијом на молитви. Идеал монаха је ослобађање од било каквих слика које би ометале везу са Богом који је без тела и облика (Евагрије, *О молићви* 71). Све ово је истоветно Оригеновим ставовима о молитви и Богу који је дух (*О молићви* 20, 2). Дакле, током молитве ум не

хришћанин током молитве „не треба да има било какву идеју или представу о Богу“ (Флоровски не наводи овај дијалог).

сме замишљати ништа (*μηδέν φανταζόμενος*) јер је Бог *ἀσχημάτιστος* (Евагрије, *Практик* 65).³⁴

Ово премештање Бога и Откровења у људску унутрашњост је једна од главних карактеристика оригенизма, а за последицу је имало појаву веома интровертне монашке духовности.

Оно што је још вредно помена у вези са антропоморфитима јесте да је и Свети Кирило Александријски писао против њих. Кирилово дело „Против антропоморфита“ (PG 76, 1065–1132)³⁵ настало је као одговор ђакону Тиверију. Тиверије је био монах у Палестини и заједно са својом братијом је написао три писма – питања Кирилу поводом антропоморфита. Из Кирилових одговора се види да није реч само о антропоморфитима Египатске пустиње него да су они били распрострањени и у Сирији и Палестини. На основу тога се може претпоставити да су они били општа појава.³⁶

И у овом спису Кирило заступа идеје александријске школе у вези са учењем о иконичности. За Кирила као доследног Александријца израз „по икони“ се искључиво односи на унутрашњег човека. Ако је Бог дух, онда сличности са њим не може бити по телу него по духу. Зато се израз „по икони“ не односи на облик тела (*τό σῆμα τοῦ σώματος*) и на оно што се види (*τό ὁρώμενον*). И када Дух Свети уобличава Христа у нама Он то чини освећујући унутрашњег човека, а свака светост тела последица је овог деловања Духа у нама. Ово су главне Кирилове тезе у поменутом делу. Он не напада толико антропоморфите колико излаже своје (александријско) учење о икони.

Из изложеног се види да је борба оригениста и антропоморфита задрала не само у начин изражавања вере него и у њен „предмет“, у њену суштину. У том смислу је Г. Флоровски можда у праву кад свој чланак о овој теми заврша-

³⁴ У вези са овим одличан резиме Евагријевог доприноса овој теми налазимо код С. Колумба: „У сваком случају, напетост коју је Евагрије покушао да реши је блиска сваком ко данас покушава да проучава те философске и теолошке вредности којима се бавио Евагрије. Наследници јелинског хришћанства у њиховим различитим културолошким и језичким изражајима суочавају се са загонеткама побожности и библијске слике Бога који је изнад људског поимања, а који је постао човек у Исусу Христу. Уобичајено је да се ова напетост превазилази померањем у једну или другу страну, обично као реакција на погрешке. Нека богословска мишљења су израсла из богословских и полемичких изазова. Псеудо-Дионисије тријумфује у парадоксу док Максим, Јован Дамаскин и касније Симеон Нови Богослов и Григорије Палама решавају тензију са наглом појавом ислама у VII веку. Хришћански простор где је живео Евагрије пада у радикално без-сликовито приступање Богу. Хришћани у Византији су се још дуго времена борили за место слике у молитви и богослужењу, а затим за искуство светлости током молитве. Ислам, иконоклазам и исихазам вуку корене још од времена антропоморфита и Евагрија и сведоче да је борба за разумевање Бога кога нико није видео у основи традиције на Истоку. Као што смо видели, иако библијски текст даје основну просторну метафору за молитву, ипак је *месѿю Боја* описано до танчина тек код хришћана јелинске традиције“ (Колумба 2007, 56).

³⁵ Код патролога постоји сумња да је ово Кирилов спис. Међутим, богословски садржај овог дела сведочи да оно припада Светом Кирилу (Χρήστου 1989, 350; Јевтић 1984, 74; Παλαδοπούλου 1990, 624). У прилог тези ауторства Светог Кирила иде и то да се он осврће на антропоморфите и у свом делу „О светој вери хришћанској против књига безбожног Јулијана“ (PG 76, 764D–765A).

³⁶ Погледати PG 76, 1065–1068A где се наводе места њиховог обитавања.

ва речима: „Сукоб у пустињи није био једноставно сукоб *йросѣих* и *учених*. То је био конфликт између два предања: јеванђелског реализма и *оријенистѣичкој* симболизма“ (Флоровски 2005а, 69).

Навели смо овде само главне правце IV и V века са којима су Оци водили борбу за чистоту учења. Многа од ових застрађења ће у прикривеном или отвореном облику преживљавати кроз векове. Али борба Отаца IV и V века као прва реакција на њихову појаву је свакако велики допринос победи Православља, што ће познији богослови изобилно користити.

Библиографија

Извори

Hieronymus liber De viris illustribus; Genadius liber De viris illustribus, Der sogenannte Sophroius (1896). Editor Ernest Cushing and Oscar Leopold von Gebhardt. Leipzig: Hinrichs.

Origène (2005). *Contre Celse*, tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. *Sources chrétiennes* 132. Paris: Les Editions du Cerf.

Origène (1969). *Contre Celse*, tome III (Livres V et VI). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. *Sources chrétiennes* 147. Paris: Les Editions du Cerf.

Origène (1969). *Contre Celse*, tome IV (Livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret. *Sources chrétiennes* 150. Paris: Les Editions du Cerf.

Origène (1978). *Traité des principes*, tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manilo Simonetti. *Sources chrétiennes* 252. Paris: Les Editions du Cerf.

Origène (1980). *Traité des principes*, tome III (Livres III et IV). Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manilo Simonetti. *Sources chrétiennes* 268. Paris: Les Editions du Cerf.

J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, Paris 1857–1866 (скр. PG), томови 34, 40, 65, 79.

Грчка *Филокалија*, Солун, 1986 (скр. ЕПЕ) томови 7, 9, 11, 11А.

Литература

Ћирилична:

Болотов, В. (1886). „Из церковной истории Египта“, в. *Христианское чтение*, No 3–4, стр. 334–377.

Јевтић, А (1984). *Патрологија, група свеска, Источни оци и њисци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона 325–451*. Београд: Православни богословски факултет.

Колумба, С. (2007). „Молитва без слика и богословско виђење Евагрија Понтијског“, у *Ошачник* 1, 1, стр. 30–57.

Лебедев (1915). *Св. Александар Александрийский и Ориџен*. Киев: Типографија акц. о-ва „Петрѣ Барскій въ Кіевѣ“.

Пападопулос, С. (2013). *Паїролоџија*, I том. Београд: Православни богословски факултет.

Сидоров, А. (1994). *Творения авви Еваїрия*. Москва: МАРТИС.

Флоровски, Г. (2005). *Боїословске сїудије*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.

Флоровски, Г. (2009). *Византїијски аскеїтски оци и духовници*. Београд: Отачник.

Флоровски, Г. (2005). „Идеја стварања у хришћанској философији“, у *Црква је живои; изабране беседе, есеји и сїудије*. Београд: Образ светачки, стр. 148–169.

Христу, П. (1999). *Тајна Боїа, ѿајна човека*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета Српске православне цркве.

Грчки алфавет:

Χρήστου, Β. Π. (1989), *Ελληνική πατρολογία* 4. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος.

Παπαδοπούλου, Σ. (1990). *Πατρολογία* 2. Αθήνα: Γρηγόρη.

Латинична:

Chadwick, O. (1950). *John Cassian, A Study in Primitive Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Moreschini, C. (2009). *Povijest patrističke filozofije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Spiritual Turbulences of 4th and 5th Centuries

Summary: In this paper, the author reviews spiritual movements of 4th and 5th centuries in connection with great ascetic Church Fathers. Special attention was dedicated to individuals and movements that decisively shaped Eastern Christian way of thinking, such as Origen of Alexandria and Origenist movement, Gnosticism, Evagrius Ponticus, Saint Macarius the Great, and Saint Diadochos of Photiki. Some of these movements, such as early heretical Gnostic movement, were repressed in the very beginning, while the others survived through the centuries and later reemerged, somewhat changed, in late Middle Ages. Especially strong was Origenist movement among Eastern monks, mostly due to Evagrius Ponticus and his ascetic thought. Even Saint Gregory of Nyssa, who is considered to be one of the pillars of Orthodox theology, was influenced

by Origen, as evidenced by his teaching of apokatastasis (universal salvation, although Gregory was more in line with the theory of recapitulation as formulated by Irenaeus of Lyons). Another important movement was anthropomorphism, whose representatives ascribed human features to God. They were especially numerous in Egypt, Syria, and Palestine. Although many of mentioned movements, or at least some of their ideas, survived well into Middle Ages, the reaction of Church Fathers during 4th and 5th centuries against them has strongly contributed to the final victory of Orthodoxy. Nevertheless, it would be wrong to assume that the ideas of these non-Orthodox movements did not influence Eastern Christian way of thinking, especially in ascetic theology. The author, therefore, examines these movements and their influence on the development of Orthodox theological thought.

Key words: Church Fathers, Origen, Gnostics, theology, spirituality, ascetics.