

Саша Бранисављевић

докторанд

Поимање човека код кападокијских отаца

Сажетак: Праоци хришћанске антропологије су Свети Василије Велики, Свети Григорије Богослов и Свети Григорије Ниски пишући о дубинама и тајнама човека. Питања која се ово излагање закупа има егзистенцијално полазиште у посматрању човека и бави се следећим питањима: Каквим је створен први човек? Како је пао? Каквим је постао? Од чега се састоји биће човека и у каквом односу стоје његови постојећи делови? Има ли човек могућност, из стања у коме се налази да пронађе решење за своју егзистенцију?

Космологија

Космолошко посматрање света и човека тадашњег доба носи у два погледа и то:

- 1) античко; где су свет и човек постоје савечно и где се човек посматра као *микрокосмос*.
- 2) хришћанско; где се човек јавља као епицентар стварања, као *макрокосмос*, као *један мали свет*, него један *велики свет* у *једном малом* и да је као такав центар универзума.

Лик Божији у човеку

Човек, као биће је створн по лику εἰκὼν Творца, као и то шта тај лик представља и где налази.

Однос духа, душе и тела

Говорећи о односу душе и тела, морају се сагледати два погледа на овај однос и то антички, где се тело посматра као нешто зло, од кога се треба ослободити. Хришћанска представа о човеку, насупрот античкој, посматра тело човеково у неодвојивом односу са душом, као и то да тело није подређено души и да у својој основи није зло. Кападокијци посматрају човека као биће, које је састављено од елемената тела σώμα, душе ψυχή и духа πνεύμα. Мада, када говоре о човеку, говоре у контексту узајамног односа тела и душе.

Адам — стање Адамово пре и после пада

Тело се по виђењу кападокијаца у односу на античку философију не сматра злим. Тело које је Адам имао пре пада, било је од финог материјала направљено. Падом је човек смртан постао, и није више у могућности да контролише своје биће. Грех је узрок дисхармоније односа тела и душе, а с друге стране и човековог односа са Богом и створеном природом.

Улазак зла у свет и слободна воља

Узрок зла лежи у слободној вољи проαίρεσις човека, тако да не постоји никаква повезаност између Бога и зла, јер све што је Бог створио, створио је добрим, тако да истинско добро и стварно зло имају свој извор у слободној вољи проαίρεσις, и у њој се стварно добро или зло могу тражити.

Страсти

Пало тело се нашло у једном стању, које се може описати грчким појмом *σάρξ*, где су страсти су постале саставни део човека и имају двојаку улогу, а то су негативне које могу човека да одврате од Бога, као и позитивне, које га приводе Богу, ако се истински употребе. Пребивалиште људских страсти се налази у срцу које су са помислима повезане. Тело (*σῶμα*) је Бог створио, али овде се говори о палом телу, плоти *σάρξ*, са којом се човек налази у затвору.

Кападокијци говоре да је Христос имао страсти, али у поређењу са другим људима, није имао негативне страсти у себи, тј. страсти ослобођене од греха. Христос је, пио спавао, плакао, жалио, без ових људских осовбина, тј. без пута којим иде сваки човек, не би био Христос Спаситељ.

Спасење човека

Спасење кроз Христа враћа човеку његову слободу, која се догађа, кроз унижење Сина Божијег *συνκταβάσις*, да би се човек уздигао. У Личности Сина Божијег се дешава целокупна икономија спасења рода људскога, која је окренута будућности, то јест њеној есхатолошкој перспективи, каквим се човек у Христу као потпун човек остварује. Христос је архетип свега онога, шта ћемо ми постати. Целокупна христолошкосотериолошка антропологија кападокијских отаца види се у томе да је Бог узео тело и ушао у људску природу.

Кључне речи: макрокосмос, Лик Божији εἰκὼν у човеку, Однос између тела σῶμα, душе ψυχή и духа πνεῦμα, Разум νοῦς, слободна воља προαίρεσις, стицање Адамово йре и йосле йада, σῶμα и σάρξ, сѣрасѣи, Сѣасење

Време у коме живимо је време у коме се доста говори о човеку, где се човек покушава из различитих углова испитати, познати, истражити. Данашњи човек¹ мисли да је спознао све тајне и дубине човека и да ранија истраживања, која се односе на тајне људског бића, представљају само бледу сенку онога што може да понуди данашња модерна цивилизација. Данас, кад је човек отишао толико далеко у истраживањима космоса, као и природе око себе, поставља се питање, колико је у тој галопирајућој журби човек далеко отишао у погледу проучавања самога себе, и шта је то што је одлучујуће за егзистенцију човека.

Праоци хришћанске антропологије су Свети Василије Велики, Свети Григорије Богослов и Свети Григорије Ниски, тројица црквених отаца из области Кападокије². Ова тројица великих отаца цркве живели су у нимало лаким временима, при чему су имали доста заједничких брига, различитих теолошких недоумица, а уз то и противника. Време у коме пишу³, као и њихов значајан осећај и љубав према теми људске личности и личности Христове, чине вредност њиховог истраживања, а дала су изузетни допринос хришћанству, без кога данашња хришћанска антропологија и христологија не би имале такав изглед.

Ово излагање има егзистенцијално полазиште у посматрању човека и бави се следећим питањима: Каквим је створен први човек? Како је пао? Каквим је постао? Од чега се састоји биће човека и у каквом односу стоје његови постојећи делови? Последње питање је одлучујуће, које остала питања претпоставља:

¹ Антрополошка сазнања о човеку модерне науке.

² Област у данашњој Турској.

³ Аполинаријева, Евномијева и Македонијева јерес.

⁴ То је 4. век.

Има ли човек могућност, из стања у коме се налази да пронађе решење за своју егзистенцију?

Космологија кападокијских отаца

Ако се говори о стварању света, морају се две полазне тачке имати у виду, и то: античка, за коју ни свет ни бог, немају почетак ни крај него су вечни, односно једни са другим савечно постоје. У таквом онтолошком посматрању света и човека, узајамно се као таоци налазе и бог и човек, тј. у једном кружном току, из кога им нема излаза.

Друга полазна тачка је хришћанска, коју заступају кападокијци, која у односу на античку, полази од тога, да свет и човек имају почетак и узрок, а то је Бог. Овде се види битна разлика између Бога који је творец, и нема почетка ни краја него је вечан, и човека, који је створен и који има свој почетак, тј. разлика између створеног (створења) и нествореног (Творца). За кападокијце човек као биће се састоји из духовних и материјалних елемената и као такав се ставља у епицентар стварања. Он је спона која повезује створену и нестворену природу⁵, која је створена творачким дејством Логоса Божијег⁶, и као такав је круна стварања, а самим тим посредник између Бога и целокупне створене природе, тј. микрокосмос у макрокосмосу. Мада, за светог Григорија Богослова је човек *макрокосмос*⁷, где човек није *један мали свей*, него *један велики свей у једном малом*⁸ и да је као такав центар⁹ универзума. Човек у себи обједињује све оне елементе¹⁰ који се могу наћи у природи (ватра, вода, земља, ваздух) и приписује ово материјалној страни, што представља синтезу библијског учења и античке антропологије.

Лик Божији у човеку

Кроз црквено богословље Лик Божији у човеку је од стране црквених отаца посматран на различите начине. Једни су Лик Божији у човеку видели у његовој духовној страни, у његовом разуму, други у слободној вољи, трећи у његовој ширини и у дубини, пре свега у уму и духу.

Сва тријица кападокијаца, ослањајући се на црквену традицију, сведоче и исповедају да је човек од свих осталих створења, бића која је Бог створио, биће које је Он по лику (εἰκών)¹¹ своме створио. А тај стваралачки акт Божији указује да је човек као биће створен на начин да постоји као бог, тј. као једно лично биће у заједници, који као такав има у себи слободу и могућност избора.

Лик Божији се по светом Василију Великом налази у људској души, у њеној духовној природи је препознатљив. У беседи *Пази на себе*¹² свети Василије Велики из-

⁵ Види Albert Rauch — Paul Imhof, *Basilius Heiliger der Einen Kirche, Aspekte der Anthropologie des hl. Basilus des Grossen*, von Prof. Dr. Antony Hubancev, München, 1981, стр. 189.

⁶ Види Епископ Атанасије Јевтић, *Патрологија*, Београд, 2004, стр. 183.

⁷ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Санкт — Петербург, 2001, стр. 308; Види *A Select Library of Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd Series, USA, 1978, Vol. 7, S. Cyril of Jerusalem. S. Gregory Nazianzen, Or. XXXVIII, 11, стр. 348.

⁸ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory of Nyssa, USA 1987, стр. 184.

⁹ PG 36, 666 A; Or. 38, 4; Види Владика Атанасије, *Живо Предање у Цркви*, Човек у Христу: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова, Врњачка Бања, 1998, стр. 237; Свети Григорије Богослов Архиепископ Цариградски, *Празничне Беседе*, превео са грчког Епископ Атанасије Јевтић, Врњачка Бања, 2001, Беседа 38: *На Божијављење, њј. на Рођење Сјасишља*, стр. 48; види *A Select Library of Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd Series, USA 1978, Vol. 7, S. Cyril of Jerusalem. S. Gregory Nazianzen, Or. XXXVIII, 4, стр. 345.

¹⁰ Види P. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, *Sobornost* incorporating *Eastern Churches Review*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 26.

¹¹ 1 Мој. 1, 26

¹² PG 31, 204 A

лаже разлику између лика Божијег εἰκών и подобја Божијег ομοίωσις у човеку. Лик Божији у човеку се огледа у људској души¹³, у њеној духовној природи, коју ми поседујемо кроз стварање, али подобје Божије ομοίωσις се остварује кроз слободну вољу. Прво нам се даје као датост, а друго морамо сами да стекнемо и да се на тај начин уподобимо са Творцем. Однос ове две реалности у човеку указују на човеков рад у усавршавању¹⁴, за који је назначен и коме треба да стреми. На овај начин се остварује потпун човек. Оно што човека разликује од осталих живих бића је то да човек поседује разум воῦς. Разум омогућује човеку могућност избора, кроз коју он слободну вољу показује. На овај начин се човек као слободно биће остварује. Какво значење ово има, показује се у томе да човек може и Богу да каже НЕ. Овај слободан избор одваја човек од Бога, а самим тим и од извора живота, и то је оно што представља човеков пад, а то нам је познато из самог пада Адамовог, где Адам није успео са Богом да остане у савезу и јединству, на шта га је и Бог назначио да живи. С друге стране је разум воῦς стварни Вођа човеков на његовом путу ка Богу и добру. То значи да човек, ако жели поново да буде у јединству са Богом мора да ојача свој разум (= воља), и захваљујући њему човек је добио могућност над свим да влада¹⁵ над самим собом. То је једино могуће човеку кроз подвиг, у коме се он падом нашао, где га пало тело σώρξ на тај начин раздваја.

Свети Григорије Богослов види лик Божији у човеку, у супротности са светим Василијем у његовом разуму воῦς¹⁶ са којим се човек Богу може примаћи. Античка изрека Познај самога себе¹⁷ је на самог светог Григорија Богослова оставила велики утицај, јер првим кораком познања себе, човек се сусреће са другим, а то је безусловно познање живог, истинитог и личног Бога, свете Тројице, где се јасно указује човек као круна стварања, а тиме и да је створен по лику Божијем¹⁸. Свети Григорије посматра човека као лично биће састављено од душе и тела, а његова љубав и анализа према човеку може се видети у његовој беседи о љубави према сиромашнима¹⁹, где он говори о губавцима, којима се кожа распада, указујући на то да се не само њихово тело мучи, него и душа.

Достојанство човека по светом Григорију Ниском се види у томе да је човек створен по лику Божијем εἰκών, кога исто као и свети Григорије Богослов види у његовом уму воῦς. Иако је по лику Божијем створен, није то само довољно, јер је човек тако створен да својим начином живота буде сличан Богу. Пошто је човек по лику Божијем створен, то аутоматски значи да је као слободно биће створен, тј. са слободном вољом. Лик Божији у човеку, разликује човека од осталих живих бића на земљи, где се човек показује као господар и цар, круна свега створеног²⁰. Лик Божији у човеку има динамички фактор²¹, то значи, да се човек ка добру (Богу) окре-

¹³ PG 31, 204 A f; Види K. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilios von Cäsarea: Ein anthropologisch — ethischer Versuch*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz eingereicht, Freiburg, 1974, стр. 23.

¹⁴ Мат. 5, 48.

¹⁵ Види Albert Rauch — Paul Imhof, *Basilios Heiliger der Einen Kirche, Aspekte der Anthropologie des hl. Basilios des Grossen*, von Prof. Dr. Antony Hubancev, стр. 195.

¹⁶ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory the Theologian, стр. 119.

¹⁷ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 307, п. 291.

¹⁸ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory the Theologian, стр. 118.

¹⁹ Види *Texte der Kirchen Väter*, Gregor von Nazianz: *Über die Liebe zu den Armen*, [VI/2] Der Körperfreundlicher Feind und feindlicher Freund, München, 1963, стр. 404.

²⁰ PG 44, стр. 133; ДНО 2, 1; види J. Срљуб, *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, Београд, 2003, 2, стр. 11 и стр. 76.

²¹ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory of Nyssa, стр. 185.

не и да њему постане сличан $\sigma\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma$. Лик Божији у човеку представља повезаност ка Богу, стални покрет у правцу јединства са Богом. Човек створен по Лику Божијем је створен као слободно биће, које своју слободу изражава у могућности избора. Са слободом, коју је човек добио, он има такође и жељу за добрим, која се у љубави изражава. Лик Божији у човеку стоји у чврстој спрези и повезаности са Богом, што подразумева да овај онтолошко-етички позив човеку у везу са Богом је позив за познање Бога. Слобода се огледа у томе, да човек није од Бога потчињено биће, него у слободи слободног мишљења, слободног избора и слободног одлучивања. У Катихетској беседи говори Григорије, да је људски лик у човеку створен по лику архетипске лепоте Божије²² а у дванаестој глави *De hominis orificio* стоји написано, да је тело кроз душу по божанском Лику²³. Свети Григорије је схватања да кроз пад човека, лик Божији у човеку није више препознатљив и да тело рефлектује архетипску лепоту само онда ако то душа чини. Тело рефлектује лепоту архетипа на основу њене повезаности са душом, која лик Божији носи. Свети Григорије Ниски назива тело једним огледалом огледала и иконом иконе ($\epsilon\iota\kappa\omega\upsilon\upsilon \epsilon\iota\kappa\omega\upsilon\upsilon$)²⁴. То је један однос, који има услове и дејства: чак разум $\nu\omicron\iota\varsigma$ по себи није безусловно Лик Божији, јер мора у његовој сличности са архетипом узети учешћа. Мора се телом господарити, а не од њега потчињен бити, иначе ће на тај начин душа њену иконичну лепоту изгубити²⁵. Тело има један удео у лику Божијем, и то кроз њену повезаност са душом, а душа с њене стране има способност да бира, тј. у своме односу ка Богу и жељи за уподобљењем.

Однос духа, душе и тела

На узајамни однос душе и тела, веома је важно обратити пажњу када се говори о антропологији кападокијских отаца, као и о њиховом поређењу са античким посматрањем односа тела и душе. Античка мисао посматра тело као нешто зло, а самим тим и целокупну творевину од које се треба ослободити. Тело је тамница душе, што се може видети у Платоновој философији²⁶. Хришћанска представа о човеку, насупрот античкој, посматра душу човекову у неодвојивом односу са телом, као и то да тело није подређено души и да у својој основи није зло. Античка представа о души, која из једног тела прелази у друго (реинкарнација) је у супротности са хришћанском концепцијом човека. Хришћанска концепција види душу са телом и духом у једној нераскидивој свези повезаним. Кападокијци посматрају човека као биће, које је састављено од елемената тела $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, душе $\psi\eta\chi\eta$ и духа $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Мада, када говоре о човеку, говоре у контексту узајамног односа тела и душе.

Свети Василије Велики када говори о човеку, посматра три елемента, који човека чине људском личношћу и то; тела $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, душе $\psi\eta\chi\eta$ и духа $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ²⁷. За светог

²² Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa, in Supplements to Vigiliae Christianae*, Vol. LII: Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes, An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998), ed. by H. R. Drobner and A. Viciano, Leiden — Boston — Köln, 2000, стр. 412.

²³ PG 44, 155-164, Види Ј. Срљуб, *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О сјаварању Човека*, стр. 23.

²⁴ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa, Supplements to Vigiliae Christianae*, Vol. LII, стр. 412.

²⁵ Ibid., стр. 412.

²⁶ Оно што је карактеристично је то да се може видети утицај платонизма и оригенизма који се код њих, не у свим тачкама, свеобухватно прихвата.

²⁷ PG 31, 204 A f; види К. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilus von Cäsarea*, стр. 96.

Василија је душа најважнији део човека, где се тело по њему као оруђе душе пројављује. Душа је та која господари над телом. Тиме свети Василије не потцењује тело, него само приписује потпуну одговорност за живот души²⁸. Међутим, свети Василије од три елемента, враћа се поново на два, јер свети Василије уопште када прича о човеку, прича о узајамном односу душе и тела. У омилији Пази на самог себе налази се једно место у коме се биће човека представља у три дела²⁹, где свети Василије каже: Ми смо душа и дух, утолико смо по лику Творца створени. Али тело је то наше, као и то да се кроз њега примају опажања; али око нас су богатства, уметност и занат; и шта више ми требамо за живот; пази дакле не на тело (месо) и не тражи по сваку цену за њега удобност³⁰.

Свети Григорије Богослов посматра душу као један део Божанске природе, која је са телом повезана. Григорије одбија представу о реинкарнацији, као и Платоновом посматрању тела као нечег страног, ниског и злог. Он описује човека као једну разумну животињу (ζῷον живуљка сам = живо биће сам³²), где је тело са разумом и разум са духом повезан. По светом Григорију пало тело представља сметњу човековог пута ка Богу, где се мора направити разлика између тела, које је Бог беспрекорно створио σῶμα и стања тела σάρξ у коме се човек нашао после пада. Падом није само тело пало, него такође и људска душа, где душа носи главну одговорност за грех. Због чега нужност спасења није у томе очистити тело или га се на неки начин отарасити, него лечити и душу и тело. Када свети Григорије Богослов говори о првом човеку, наглашава лепоту и хармонију тела. Први човек Адам је од Бога тако створен, да у себи садржи бесмртну душу. У његовој другој беседи свети Григорије разуме душу као један Божански део³⁴, где каже следеће: намерава нешто Бог, чији део смо ми и од чијих висина потичемо³⁵ (частица Божества)³⁶, тј. душа је један део Божанске природе, које је са телом у јединству.

Код светог Григорија Ниског не постоји субординација душе у односу на тело, као код претходне двојице кападокијаца, него се тело и душа изједначавају. У трећој и четвртој глави *De hominis orificio* видимо код светог Григорија Ниског начин на који се човек посматра, и то као једно јединство душе и тела, где се тело са душом изједначава. Тело одговара царском достојанству душе, при чему Григорије прави једно сликовито поређење, где каже да је цар по његовом оделу препознатљив, тако исто је и душа, а самим тим и Лик Божији у телу човека препознатљив. На једном другом месту описује Григорије тело као један музички инструмент душе, без које душа не може да дође до изражаја³⁷. Душа је са телом усаглашена, од које истовремено добија информације и осећаје. Смисао је баш у томе да тело и душа

²⁸ Види К. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilios von Cäsarea*, стр. 69.

²⁹ Ibid., стр. 96.

³⁰ PG 31, 204 A f

³¹ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 307, п. 293.

³² Види Владика Атанасије, *Живо ђредање у цркви*: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова, стр. 238.

³³ Види P. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, *Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 28, п. 9.

³⁴ PG 35, 20 C, 21 A; Or. II, 17, стр. 208

³⁵ PG 37, 690; види *Texte der Kirchen Väter*, Gregor von Nazianz: *Über die Liebe zu den Armen*, [VI/2] *Der Körperfreundliche Feind und feindlicher Freund*, стр. 404.

³⁶ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 310, п. 309; види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, *St. Gregory the Theologian*, стр. 118.

³⁷ PG 44, стр. 133-136; види Ј. Срљуб, *Господ ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, 3, стр. 11, 4 и стр. 12.

PG 44, стр. 144; PG 44, стр. 144; Ibid., 8, стр. 16.

само онда егзистирају, када су у симбиотичком јединству, нити може тело без душе, нити душа без тела да постоји. На овај начин по светом Григорију, и душа и тело имају један заједнички почетак³⁸.

Наше тело има тенденцију да се стално развија, а у васкрсењу мртвих ће та промена бити радикална, али ипак остају тело и душа заједно, тј. нека њена повезаност и познавање својега, као да је природа положила (утиснула) неке знакове (жигове, обележја), помоћу којих та заједница остаје несливена и издвојена карактеристичним обележјима... То, да се нека обележја наше сложене природе задржавају у души и након разлучења, показује разговор у аду. Кад су тела била предата гробу, у души су остала нека обележја телесног, по којима се могао препознати Лазар, а ни богаташ није остао непознат³⁹ (Лк. 16; 24-31). Симбиотичко јединство душе и тела, које иако је смрт разбила, носи у себи обележја међусобне повезаности. Поновно васпостављање јединства душе и тела, одиграће се на крају људске историје, где ће ово разбијено симбиотичко јединство добити једно ново обележје свепштим васкрсењем и другим доласком Христовим, када ће коначно престати дејство смрти и пропадљивости⁴⁰. Господ Исус Христос након васкрсења није био без тела, као један фантом који је стајао пред ученицима, што је потврдио и тиме када је узео рибу да једе⁴¹. Свети Григорије употребљава метафору о семену које сазрева у једној биљци да би тиме нагласио континуитет тела, где цитира⁴² светог апостола Павла, који физичко тело описује пропадљивим, које се муци и срамоти сеје, да би духовно тело као непропадљиво у слави и сили устало. То је једно исто тело, које је као и семе исто остаје, постаје клас, које се потпуно од семена у величини, лепоти, разноликости и форми разликује али у своме бићу се не мења⁴³; На исти начин такође и људска природа, која и ако умре не напушта сва њена својства, која су њу кроз њену зависност од страсти стекла. Уместо тога се претвара у непролазност и сваки начин (облик) перфекције, као да оно би један клас сазрело⁴⁴. Тај процес од семена до класа је процес семе-клас-семе, јер Васкрсење није ништа друго до поновна рекапитулација наше природе, која се ослобођа смрти. Значи, у нашој есхатолошкој стварности, неће бити страсти, греха и смрти, али тело остаје тело — васкрсло и преображено. Разлика између грубог тела у садашњем животу и светлог и финог, којим ће се наше тело наћи код Григорија се види у области морала. Овде се свети Григорије дистанцира од дуализма између материје и духа. Материја за светог Григорија није ништа друго до састав форме или квалитета и као такво је безоблично, али због повезаности са природом означава природно стање творевине Божије⁴⁵, као једно окретање природе, што се као предукус онога што ће бити види у евхаристији⁴⁶. Материјално тело је само спољашња форма (εἶδος), која је манифе-

³⁸ Колико добро је свети Григорије Ниски познавао човека види се у томе колико он дубоко иде у описивању људског тела, да га посматра из призме тадашње медицине.

³⁹ Види Ј. Срљуб, *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, 27, стр. 59.

⁴⁰ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 415, n. 27.

⁴¹ Лук. 24, 42

⁴² 1 Кор. 15, 42-44

⁴³ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 416.

⁴⁴ PG 46, 156 A

⁴⁵ Види Ј. Срљуб, *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, 12, 10, стр. 26; 12, 12 стр. 27.

⁴⁶ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 417, n. 32.

стација душе, која од душе произилази, као и поседовање тела, које у души налази присутан квалитет. Тело се не посматра као део лика Божијег, нити као неки додат материјалној природи. Оно у васкрсењу не долази као друго ново, него као тело које ће бити ослобођено од смрти, које се не тумачи као нека израслина, која ће васкрсење одбацити. Лик Божији у човеку се осликава кроз заједницу душе и тела, где је тело подређено души, али само утолико уколико је оно за царство прилагођено⁴⁷. Тело је за душу као идеално одговарајући инструмент створено, а с друге стране душа телу своју форму (εἶδος) саопштава, а и тело истоветно рефлектује лик Божији као и душа. Тело и душа су добри докле год се међусобно разумеју, и то не само међусобно него и у односу према природи.

Адам — стање Адамово пре и после пада

Кападокијски оци заступају мишљење да се човек и пре пада састојао од духа, душе и тела. То значи да се постојање тела пре пада на доводи у питање. Тело се по њиховом виђењу у односу на античку философију не сматра за зло. Тело које је Адам имао пре пада, било је од финог материјала направљено⁴⁸, да би по паду добило кожане хаљине, које човек и данас има и с којим је до смрти проклет. Човек не само да је смртан постао, него више није у стању да контролише своје биће. Ова се промена не дешава само код човека него и код осталих створених бића, која човека окружују, што одражава стање, да је у човеку сва створена природа изгубила јединство са Богом и да је пропадљивост и смрт у њој завладала и самим тим човек постао болестан⁴⁹. Тај хармонични однос Бога и човека, човека и света се кроз пад човеков разрушио. После пада се види како грех царује над човеком и од њега роба⁵⁰ ствара. Уместо Богу слободно да служи, разгоропађени човек се под господарством греха нашао, где грех има једно самоуништење као последицу, које као болест до смрти доводи. Грех је болест душе; Она је смрт бесмртне душе...⁵¹ Ко је последицом греха умро, тај не живи више у кући, него у гробу, ту је његова душа мртва⁵². Грех је узрок дисхармоније односа тела и душе, а с друге стране и човековог односа са Богом и створеном природом, где човек нема више сопствени правац кретања. Свет не види више човека Адама⁵³ као једног посредника у заједници са Богом. По паду је човек постао грешан, болестан, смртан и ограничен, где грех, тј. слободна воља као избор зла има за последицу саморазарање. Бог је тело створио, а не болест, као и душу, а не грех⁵⁴ каже свети Василије Велики.

⁴⁷ PG 44, 136 B; види Ј. Срљуб *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, 4, стр. 12.

⁴⁸ PG 31, 344 B

⁴⁹ Види К. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basiliius von Cäsarea*, стр. 36.

⁵⁰ Ibid., стр. 58.

⁵¹ PG 31, 260 A

⁵² PG 29, 448 A

⁵³ Када Василије о Адаму прича, тада долази до следећег закључка (краја); *Јер као што у Адаму сви умиру, иако ће и у Христу сви оживети* (Кор. 15, 22). То значи да првостворени човек Адам исти као и сви други људи, који после њега долазе на свет, а то значи да долазе као прворођени. Сви прворођени су типови људи као што је Адам, чиме свети Василије жели рећи, да су сви људи по овом типу створени и да се као такви показују, јер на тај начин Адам и даље живи наследно у осталим људима. Првостворени човек, није човек Адам, него човек уопште. Адам стоји ту за све људе. Због чега је важно да се Адам продужава и у нама даље живи. Због пада умиремо сви у Адаму, због чега смрт све до испуњења закона господари над нама, тј. до другог доласка Христовог, када ћемо у овом новом Адаму сви оживети. Може се рећи да сви људи у Адаму једно јединство представљају, у неповерењу и непослушности према Богу. Иако је Бог првог човека Адама упозорио на консеквенце које може проузроковати узимање плода познања добра и зла (1 Мој. 2, 9), Адам преступа заповест о посту, и тиме прекида односе са Богом. *Зашто ишло нисмо њосили, изгубили смо рај. Оставиће нас да њосимо, да би се њоново тамо враћили* (PG 31, 168 B).

⁵⁴ PG 31, 344 A f.

Улазак зла у свет и слободна воља

Када је реч о злу код светог Василија Великог, она сама по себи нема биће и узрок зла лежи у слободној вољи *προαίρεσις* човека, тако да не постоји никаква повезаност између Бога и зла, јер све што је Бог створио, створио је добрим (1 Мој. 1, 10-25)⁵⁵. Зло по светом Василију није ништа друго до противљење добру (Богу), због чега Василије показује да Бог није творац зла, о чему говори у својој омилији о узроку зла⁵⁶. Када свети Василије говори о уласку зла у свет, он говори да се то прво догодило у свету анђела, где је анђео због гордости отпао од Бога, и код сатане се кроз слободну његову вољу пројављује зло⁵⁷. Истинско добро и стварно зло имају свој извор у слободној вољи *προαίρεσις*, и у њој се стварно добро или зло могу тражити. Свети Григорије Ниски каже зло је име онога што изван добра лежи⁵⁸. Узрок се може тражити у слободној вољи, исто као код човека тако и код анђела. Зло је у њеној природи парадоксално, или једноставно речено отров помешан са медом⁵⁹, који се огледа у дрвету познања добра и зла. Слободна воља човекова се види у томе што човек има могућност избора⁶⁰, да по сопственој вољи одлучи. Бог је Адаму дао ову способност, кроз коју би Адам слободно могао да буде послушан Богу, то је оно што је желео Бог од Адама. Кроз послушност имао је Адам могућност да постане потпуни човек и бог. Преступањем заповести Божије Адам и Ева су, уместо слични Богу да постану, обожени, отпали од Бога и тиме изгубили прави и истинити живот. Овим делом дошло је до уласка греха и смрти у створену природу и тиме је уништено првобитно људско биће⁶¹. Када је Бог човека створио, постојала је потенцијална опасност да човек може да се од Бога окрене, што се и догодило.

Страсти

Веома је важно рећи нешто више о човеку, тј. о његовом телу које се нашло у једном стању, које се може описати грчким појмом *σάρξ*. Са променама телесног стања, тј. пада, цело човеково биће *σῶμα* се променило и у неравнотежу упало. Страсти су постале саставни део човека, које имају двојаку улогу, а то су негативне које могу човека да одврате од Бога, као и позитивне, које га приводе Богу, ако се истински употребе. Пребивалиште људских страсти се налази у срцу које су са помислима повезане. Од негативних страсти, које човека поробљавају може се ослободити човек једино кроз подвиг⁶², где се човеково срце чисти и на тај начин при-

⁵⁵ Учење цркве се противи манихејству, које грех представља као нешто што од вечности постоји, као и сам Творац, и као такво се налази у сталној борби са њим.

⁵⁶ PG 31, 332 A f

⁵⁷ PG 31, 341 B f; PG 31, 348 A f

⁵⁸ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory of Nyssa, стр. 191.

⁵⁹ Ibid., стр. 192.

⁶⁰ Види K. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea*, стр. 175.

⁶¹ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 318.

⁶² Човек се падом нашао у једном и бедном стању и да би се исправио, потребан му је подвиг (двиг) да би могао да ојача ослабелу вољу и самим тим оствари прекинути контакт са Творцем. Кроз подвиг се човек чисти од страсти, а један од првих корака да би човек могао да се ослободи од страсти, потребно је да се дистанцира од опажајног света (*σάρξ*) (Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, St. Gregory the Theologian, стр. 119), јер опажајна чула могу да помраче ум, жељу и стремњу ка Богу, а с друге стране човеку је потребна и помоћ Божија, односно Благодат Божија. То је мукотрпан пут подвига. Свети Григорије Богослов посматра аскезу као суштински чин очишћења тела, због чега одбија Григорије манихејско учење, које говори о телу као основи зла, где тело не ствара Творац, него демиург. Григорије се супротставља овом учењу и објашњава, да пала природа није препрека човекова на путу ка Богу. Код првоствореног човека су душа и тело подједнако исправни. Код пале природе је човек затвореник палог тела *σάρξ*, које га на грех (Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 319) покреће. Због чека је подвиг потребан као начин умртвљавања греха у телу, а самим тим и у души.

ближује Богу. Насупрот негативним страстима, позитивне побуђују човека да се приближи Богу, а такође јачају човекову вољу да се супротстави ђаволу и греху.

Код посматрања људских страсти, рашчлањава их свети Василије на две основне страсти, и то усрдне (ревносне) *θυμός* и жељне *ἐπιθυμία*⁶³. Негативне страсти појављују се у људској природи падом првога човека, који је хтео на један магијски начин као и сам ђаво да се изједначи са Богом, и тако се срозао, отпао и у канџе страсти упао. Ове негативне страсти кроз грех продиру у душу, мада саме оне не припадају души: Као из једног заточеништва се мора душа ослободити од заједнице са телесним страстима⁶⁴, где свети Василије овом реченицом указује да док се душа налази у зависности од негативних страсти, она се самим тим налази у ропству⁶⁵ а тиме у тами тела. Тело (*σῶμα*) је Бог створио, али овде се говори о палом телу, плоти *σάρξ*, са којом се човек налази у затвору. Стари човек, то је плотски човек (*σάρξ*), заточени човек, човек који живи са страстима. Не налази се само тело у заточеништву страсти, него и његова душа, која заробљава духовност душе и повлачи у пропаст човека. Када се о позитивним страстима прича, разум (*νοῦς*) је по светом Василију кључни чинилац, који држи узде и тиме контролише страсти. Он је као један јахач на дивљем коњу, кога жели да укроти и тиме контролише⁶⁶. Ове позитивне страсти немају ништа са негативним, које човека поробљавају. Ово се може видети у Василијевој 333. беседи Против оних који гневу нагињу, где се раздражљиви *θυμός* у пуно аспеката као врлина против греха може употребити, и то као наша љубав према врлини, што на један сличан начин може да важи и за другу страст, која рађа способност према љубави Божијој (*ἐπιθυμία*). Страсти су као један инструмент, из којих добри или лоши звуци могу излазити⁶⁷. Сам хришћански начин живота подразумева удаљавање од греха, који представља таму и окретање ка светлости и животу⁶⁸, што се види и у светој тајни крштења. Пала плот *σάρξ* је изложена греху, али то не подразумева да се она само налази у телу него и у душевној страни људског бића, тј. страсти делују кроз чула, тако да на тај начин страст заробљава и душу. Из чега произилази да се стварно зло налази у духовној страни бића, а не у телесном — плотском. Људска природа рефлектује оно што из саме душе излази, а то су помисли, које одражавају срце човеково.

Свети Григорије Богослов прави разлику између првоствореног тела (*σῶμα*) и палог тела (*σάρξ*) у коме се Адам након пада нашао. Ако је прво тело било у хармонији са душом и духом, пала људска природа се нашла у сукобу са душом и телом. Али, о ономе што се односи на људске страсти Григорије прича мало. Он не анализира, не дели их у жељене (*ἐπιθυμία*) и ревносне (*θυμός*), како то други чине. Он се бави теологијом морала, као и питањима греха и задобијањем савршенства. Он жели нарочито изразити, да и душа и тело на исти начин учествују у страстима. Страсти као и чула опажања не припадају само телу, него и души. Тело и душа граде јединство, а природа овог јединства је тајна⁶⁹.

У своме спису *De anima et resurrectione* свети Григорије Ниски рашчлањава појмове тела које је Бог створио *σῶμα* и тела које је настало последицом пада *σάρξ*, где

⁶³ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, USA, 1987, *St. Basil the Great*, стр. 84.

⁶⁴ PG 31, 581 A

⁶⁵ Види K. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea*, стр. 113.

⁶⁶ Види P. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 24, n.1.

⁶⁷ Ibid., стр. 24.

⁶⁸ Види K. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea*, стр. 145.

⁶⁹ Види P. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, *Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 28, n. 8.

објашњава једно место у посланици Јеврејима светог апостола Павла, који говори о заједници у крви и месу⁷⁰, где се може видети Григоријева стална брига око појмова тело и крв, као и тога шта они проузрокују. Није само тело, него је тело и крв⁷¹ последица греха⁷². Пало тело σάρξ је продукт последице греха, а тело σῶμα, које Бог ствара нема никакве везе с тим. Разлика између тела и плоти показује како морална тако и физичка дејства, а то се види у томе да такво тело спречава дух да чини добро чиме је његова воља ослабила. На једном месту у делу (De hominis orificio) описује апостол Павле човека у три дела, и то у духовном πνευματικός, душевном ψυχικός и телесном σαρκικός, где душа има једну средњу позицију⁷³ у односу на врлину и порок (грех), ако се поседује врлина онда се нема учешћа у пороку⁷⁴. За светог Григорија Ниског страсти се као израслине или брадавице (μυρμηκία) посматрају⁷⁵. Страсти су неутралне као челик, исковане по одговарајућем обасцу једног занатлије, [...] из кога настаје или мач или пољопривредно оруђе⁷⁶. Оне су нити врлинске нити пакосне у себи, јер јој покрети душе дају облик и силу онога који их користи, да се крећу ка добру или злу⁷⁷. Свети Григорије разликује страсне импULSE од ревносних (θυμός), жељених, које воде нашој заједници са Светом Тројицом, из чега произилази да без њих немамо приступ Царству Божијем;⁷⁸ Ако жеља (ἐπιθυμία) се не би из нас искоренила, шта је то што би нас у правцу јединства са небом могло довести? Или ако би нам се љубав (αγάπη) одузела, на који начин би се ми са небеским ујединили? Ако би ревност (θυμός) одвратили, које бисмо оружије против нашег противника имали⁷⁹? Страсти нису биле саставни део наше људске природе. Због чега Григорије каже, да оне неће бити са нама у нашем животу по васкрсењу, јер то остварање ће жељу заменити⁸⁰. Али, у нашем земаљском стању су страсти наша карта за Царство Божије⁸¹.

Антропологија светог Григорија Ниског прави разлику између телесних и духовних датости. Датости или таленти у нашој природи су неутрални, то јест оне могу за човека потенцијално добре или потенцијално лоше бити, што зависи од човекове слободне воље, која се показује као динамика која човека Богу приводи или одводи. Таленти, које ми од Бога добијамо могу се на следећи начин објаснити: Ако неко таленат певања има, може он овај таленат на два начина да искористи или да слави Бога или себе⁸². Није само тело изгубљено него је и душа која такође траба да

⁷⁰ Јев. 2, 14

⁷¹ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 413.

⁷² Када Платон у његовом делу Федон о том проблему говори, формулише га у односу на тело. Платонизам учи да је тело тамница душе, а када говори о телу говори о њему као штетној материји. Платонов прави свет је свет идеја.

⁷³ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 413.

⁷⁴ PG 44, S. 148; види Ј. Срљуб, *Господе ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности, Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, 8, 6 стр. 18.

⁷⁵ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians, Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 30, n. 20.

⁷⁶ PG 46, 61 B; види Gregor von Nyssa, *Dialog über die Seele*, in der Bibliothek der Kirchenväter, Band 56, München, 1927, стр. 273.

⁷⁷ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians, Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 30.

⁷⁸ Ibid., стр. 30, n. 24.

⁷⁹ PG 46, 65 AB

⁸⁰ PG 46, 89 C

⁸¹ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians, Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 31.

⁸² Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 414, n. 19.

се спаси, јер грех је ствар воље душе. Када о спасењу душе говоримо, онда је и тело у спасење укључено, јер човек се у његовој бити спасава само онда када се обоје спасавају. Ово зависи од воље душе и њеног разума, као и од човекове жеље да буде у јединству са Богом⁸³. Да бисмо тело *σάρξ* боље разумели, морамо телесна својства Адамова пре пада тачно да разумемо. Тело Адамово је било чисто, зрачеће, без патње и без претње смрћу. Смрт је потенцијално тада постојала као опасност, и могла је кроз преступање заповести да уђе, што се и догодило. По уласку смрти у људску природу, човек добија кожане хаљине⁸⁴, које Адам и Ева по паду добијају, где се истиче разлика између *σῶμα* (тела) и *σάρξ* (плоти), као и последице које оне проузрокују а коју сама смрт уноси у људску природу⁸⁵. Човек је са падом доживео једну промену тела, а не како је Ориген учио, да је тело добијено по паду и да се биће човека може бестелесно разумети⁸⁶. Свети Григорије жели с тим јасно да направи разлику, да су кожане хаљине *σάρξ* (плот — тело) саставни део тела постали, а и да је тело *σῶμα* такође један битни део човекове природе било.

Када се говори о страстима поставља се следеће питање, да ли је Христос имао страсти? Кападокијци говоре да је Христос имао страсти, али у поређењу са другим људима, није имао негативне страсти у себи. Ово се виђење подупиरे чињеницом, да је Христос јео, пио спавао, плакао, жалио. Без ових људских осовбина, тј. без пута којим иде сваки човек, не би био Христос Спаситељ. Какву улогу играју страсти када се говори о личности Господа Исуса Христа? Свети Василије као и свети Григорије Ниски наглашавају да је Христос имао људске жеље, али да је ипак у свом божанству непромењен остао, мада праве разлику између одређених природних и потребних страсти од других негативних страсти, проузрокованих перверзним жељама, које настају кроз недостатак дисциплине. Господ је имао природне, потребне⁸⁷, али страсти ослобођене од греха, које се могу видети у целокупном контексту христологије, и то да је Христос јео, пио, плакао, спавао⁸⁸, тј. кроз физичке страсти прошао⁸⁹. Овде се не динстанцира Христос од било чега грешног⁹⁰, него се даје објашњење да баш људске емоције⁹¹ као страсти постоје и не могу се безусловно сматрати за грешне. Да Христос није имао ове страсти не би био потпун човек, и не би могао спасити човека⁹².

Спашени човек

Бог који је човека као слободно биће створио, иако је овај од Бога отпао и у једном се палом стању нашао, није оставио човека него човеку излази у сусрет да би га спасио. Шта спасење представља, то је дозвола да човек поново буде човек. Спасење враћа човеку његову слободу, која се у Христу догађа, кроз унижење Сина

⁸³ Ibid., стр. 414.

⁸⁴ 1 Мој. 3, 21

⁸⁵ Види Р. С. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. LII, стр. 414.

⁸⁶ Ibid., стр. 414.

⁸⁷ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, Sobornost, 21:1 (Oxford 1999), стр. 25.

⁸⁸ Ibid., стр. 32, п. 32.

⁸⁹ Свети Григорије дефинише то као „слабости“; види Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart, 1971, Kp. XVI, стр. 57.

⁹⁰ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, Sobornost incorporating *Eastern Churches Review*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 25.

⁹¹ Јов. 11, 35

⁹² Учење цркве је у супротности са докетистичким, јер докетисти уче да Христос није потпун човек, него је привидно био човек.

Божијег $\sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\iota\varsigma$ ⁹³, да би се човек уздигао. Кроз крст и васкрсење Христово се човек обновио и тиме дао наду човеку и једно разумевање света дао. У Личности Сина Божијег се дешава целокупна икономија спасења рода људскога. Кападокијци у свом антрополошком сагледавању човека посматрају га димензионално, у хоризонтално-вертикалној перспективи, тј. у његовом Бого-људском односу. Хоризонтална димензија се односи на простор и време у коме се ми налазимо, док вертикална показује њену есхатолошку перспективу, тј. у његовој Троипостасној заједници са Богом у Исусу Христу, у коме он будућност има. Човек је центар тога старања, тај макрокосмос како га назива свети Григорије Богослов, односно Христокосмос. Сотериолошко дело Сина у коме се Бог јавља у телу значи унижење $\sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\iota\varsigma$, где се Бог спушта и узима људску природу, где друго лице Свете Тројице, Син Божији узима све карактеристике људске природе осим греха⁹⁴. Свети Григорије Богослов описује људску природу Христу, а говори и о патњи и искушењу, та два пута у заточеништву греха, која Христос узима на себе⁹⁵; Он је као један роб телу, ... и нашем људском животу подређен ... затворен, као ми кроз грех, он је био свима потчињен, које је спасао⁹⁶... јер он сам страдао и у искушењу се водио, он је био у положају савакоме да помогне⁹⁷. Григорије наглашава заједничку природу нашег страдања са страдањима Христовим, чија страдања имају пресудан фактор, јер се кроз њих и ми спасавамо. Смисао и циљ нашег живота је да се уподобимо, да се обожимо Богом, и тиме будемо живи у заједници Свете Тројице, где Григорије каже: Он узима моје тело, да би мој лик спасао и моје тело ослободио смрти... која ми се радост нуди са сваком тајном Христовом. И у свему је само једно битно моје усавршавање... ако човек није постао бог, онда је Бог лично у моју славу потпуни човек постао⁹⁸. Овим се изражава снага савеза између човека и бога, у коме божанство непромењено остаје, али се човек обожује⁹⁹.

Када се говори о спасењу ($\lambda\acute{\upsilon}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$) у светом писму говори се о новцу, који се доноси да би се роб откупио. Човек се нашао под ропством ђавола и да би се откупио, потребна је била компензација¹⁰⁰, која се понудила у личности Господа Исуса Христа, кога ђаво као размену за човека прима, иако се иза овог мамца људске природе Христове крије сам Бог, кога ђаво није могао да издржи, чиме демон бива надмудрен с Божије стране и тиме побеђен¹⁰¹. Откуп Спаситељев се догодио за човека, јер Христос на крсту није умро за апстрактне масе, него и за сваког човека појединачно. Овом тајном се показује велика тајна Христа¹⁰², где је се човек човеком назива једино у Христу, на шта би Митрополит Пергамски Јован Зизулас за ово рекао следеће: да је човек као личност већ то од стварања, али је личност у стремљењу ка Христу, у оном кретању и интенцији ка пуноћи личности, и то му је својство неодоуимљиво, неутуђиво. Човек је пуна личност тек у Христу (Еф. 4,

⁹³ Види К. Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basiliius von Cäsarea*, стр. 65.

⁹⁴ IV Васељенски сабор у Халкидону 451. год.

⁹⁵ Види Р. Bouteneff, *The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*, *Sobornost*, 21:1 (Oxford 1999), стр. 28, п. 11; види *A Select Library of Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd Series, USA 1978, Vol. 7, S. Cyril of Jerusalem. S. Gregory Nazianzen, Or. XXX, 3, стр. 310.

⁹⁶ PG 36, 541 D; Or. 30, 3

⁹⁷ PG 36, 543 C; Or. 30, 6

⁹⁸ Види G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, *St. Gregory the Theologian*, стр. 137.

⁹⁹ Ibid., стр. 139.

¹⁰⁰ Види Игумен И. Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, стр. 345.

¹⁰¹ Ibid., стр. 345, п. 453.

¹⁰² Еф. 1, 3; 1 Кор. 1, 27; 2, 2

13)¹⁰³. Та жудња и чежња за Христом окренута је будућности, то јест њеној есхатолошкој перспективи, каквим се човек у Христу као потпун човек остварује¹⁰⁴. Христос је архетип свега онога, шта ћемо ми постати¹⁰⁵. Целокупна христолошкосотериолошка антропологија кападокијских отаца види се у томе да је Бог узео тело и ушао у људску природу.

Литература

- A. Hubancev, *Aspekte der Anthropologie des hl. Basilius des Grossen*, in *Basilius Heiliger der Einen Kirche*, herausgegeben von Albert Rauch — Paul Imhof, München, 1981, стр. 189-198
- A Select Library of Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd Series, USA 1978, Vol. 7, S. Cyril of Jerusalem. S. Gregory Nazianzen
- Атанасије Јевтић, *Христос Алфа и Омеџа*, Врњачка Бања, 2000
- Basilius der Große, *Ausgewählte Briefe*, *Bibliothek der Kirchenväter*, Band I, München, 1925
- Basilius der Grosse, *Ausgewählte Homilien und Predigten*, *Bibliothek der Kirchenväter*, Band II., München, 1925
- Basilius von Cäsarea, *Über den heiligen Geist*, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben SJ, in *Fontes Christiani*, Band 12, Freiburg — Basel — Wien — Barcelona — Rom — New York, 1993
- Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie*, Leben Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg — Basel — Wien, 1993
- Carl Andresen, Adolf Martin Ritter, *Geschichte des Christentums I/1*, Stuttgart — Berlin — Köln, 1993
- Die Bibel: Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg — Basel — Wien, 2005
- Ernst Dassmann, *Kirchengeschichte I*, Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Band 10, Stuttgart, 2000
- Епископ Атанасије, *На Пућевима Оцаца*, Прва Књига, Београд, 1991
- Епископ Атанасије, *На Пућевима Оцаца*, Друга Књига, Београд, 1991
- Епископ Атанасије Јевтић, *Патрологија*, Београд, 2004
- Епископ Атанасије, *Трајање за Христом*, Београд, 1993
- Georges Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, USA, 1987
- Gregor von Nazianz, *Briefe*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Michael Wittig, Stuttgart, 1981
- Gregor von Nazianz, *Theologische Reden*, in *Fontes Christiani*, Band 22, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, Freiburg — Basel — Wien — Barcelona — Rom — New York, 1996
- Grigor von Nazianz, *Reden: Über den Frieden; Über die Liebe zu den Armen*, München, 1983
- Gregor von Nazianz, *Reden*, *Bibliothek der Kirchenväter*, Band I, München, 1928
- Gregor von Nyssa, *Ausgewählte Schriften*, *Bibliothek der Kirchenväter*, *Über die Ausstattung des Menschen*, Kempten, 1874
- Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart, 1971
- Gregor von Nyssa, *Schriften*, *Bibliothek der Kirchenväter*, Band 56, München, 1927
- Gregor von Nyssa, *Über das Sechstageswerk*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart, 1971
- Господ ко је Човек?*, Православна Антропологија и Тајна Личности: Свети Григорије из Нисе, *О стварању Човека*, Јован Срљуб, Београд, 2003, стр. 7–90
- Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Wien, 1994
- Игумен Иларион (Алфеев), *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Санкт — Петербург, 2001

¹⁰³ Види Владика Атанасије, *Живо Предање у Цркви*, Човек у Христу: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова, стр. 241.

¹⁰⁴ Ibid., стр. 241.

¹⁰⁵ Ibid., стр. 242.

- Johannes Quasten, *Patrology*, Vol. III, *The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Maryland, 1963
- Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek, *Patrologija*, Zagreb, 1993
- Јеромонах Серафим Роуз, *Сјиварање Свѣта и Рани Човек*, Православно Тумачење Књиге Постања, превели Антонина Пантелић и Зоран Буљућић, Београд, 2002
- Јован Романидис, *Прародителски Грех*, übersetzt von С. Јакшић, Беседа, 2001
- Јован Зизјулас митрополит пергамски, *Доимайске Теме*, превео С. Јакшић, Беседа, 2001
- Karl Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea: Ein anthropologisch — etischer Versuch*, Disertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz eingereicht, Freiburg, 1974
- Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, hrsg. von S. Döpp und W. Geerlings, Freiburg, Basel, Wien, 1998
- Lexikon der Alten Welt*, Zürich, München, 1990
- Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 6, 1961
- Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Dritter Band, Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller Syrischer Zunge, Darmstadt, 1962
- Paul Gallay, *Gregor von Nazianz*, Stuttgart, 1964
- P. Bouteneff, "The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians", *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 21:1 (Oxford 1999)
- P. C. Bouteneff, *Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, in *Supplements to Vigiliae Christianae*, Vol. LII: Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes, *An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, ed. by H. R. Drobner and A. Viciano, Leiden — Boston — Köln, 2000, стр. 409-419
- Протојереј др Радомир В. Поповић, *Васељенски Сабори*, Одабрана Документа, Београд, 2002
- Re — Thinking, Gregory of Nyssa, 2003
- Свети Василије Велики, *Шестоднев*, übersetzt von С. Јакшић, Беседа, 2001
- Свети Григорије Богослов Архиепископ Цариградски, *Празничне Беседе*, herausgegeben und übersetzt von Епископ Атанасије Јевтић, Врњачка Бања, 2001
- Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Свѣто Писмо Нови Завјет Госјода нашеја Исуса Хрисја*, Сарајево, 1990
- Texte der Kirchen Väter*, München, 1963
- T. Fitzgerald, "St Gregory the Theologian: Three Principles of Spiritual Direction", *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, 14:1 (Oxford 1992)
- V.E.F. Harrison, "Word as Icon in Greek Patristic Theology", *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 10 number 1, 1988
- Владика Атанасије, Човек у Христу: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова, in *Живо Предање у Цркви*, Врњачка Бања, 1998, стр. 234-248
- Владимир Лоски, Каппадокийци, Богословские Труды, 25, стр. 161-168
- Владимир Лоски, *Ојлед о Мисѣичком Бојословју Исијочне Цркве*, Света Гора Атонска, 2003
- Владика Атанасије, *Философија и Теологија*, Врњачка Бања, 1994
- Владика Атанасије, *Живо предање у цркви*; Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова, Врњачка Бања, 1998
- <http://www.bautz.de>
- <http://www.bibel-online.de>
- <http://www.heiligenlexikon.de>
- <http://www.tomshardware.de>
- <http://info.uibk.ac.at>
- <http://de.wikipedia.org>

Abstract: Urväter der christlichen Anthropologie sind der heilige Basilius der Grosse, der heilige Gregor von Nazianz und der heilige Gregor von Nyssa, die über die Tiefe und Geheimnisse des Menschen schreiben. Die Frage, mit welcher sich die vorliegende Darstellung befasst, geht von der existenziellen Betrachtung des Menschen aus und beschäftigt sich mit verschiedenen Fragen. Wie ist der erste Mensch geschaffen worden? Wieso ist er gefallen? Wie ist er geworden? Wie setzt sich sein Wesen zusammen, und in welcher Beziehung stehen diese Bestandteile zueinander? Gibt es eine Möglichkeit für den Menschen sich aus dem Zustand, in dem er sich befindet, zu lösen und einen Sinn für sein Dasein zu finden?

Kosmologie

Die kosmologische Betrachtung der damaligen Zeit der Welt und des Menschen trägt zwei Blickwinkel:

Die Betrachtung der Antike; wo die Welt und der Mensch von immer existieren und wo der Mensch als Mikrokosmos betrachtet wird.

Die Betrachtung des Christentums, wo der Mann als das Epizentrum der Schöpfung erscheint, als *Makrokosmos*, als *eine grosse Welt in einem kleinem*, und als solche ist das Zentrum des Universums.

Das Ebenbild Gottes im Menschen

Der Mensch wurde nach dem Abbild Gottes εἰκών des Schöpfers geschaffen, und was stellt solches Abbild Gottes vor, und wo befindet es sich.

Das Verhältnis von Körper, Seele und Geist

Wenn man über das Verhältnis zwischen Körper und Seele spricht, muss man zwei Ansichten haben. In der Antike wird der Körper als etwas Böses angesehen, von dem es befreien werden muss. Die christliche Vorstellung des Menschen im Gegensatz der Antike betrachtet den Körper des Menschen im untrennbaren Zusammenhang mit der Seele. Der Körper ist unter der Seele nicht untergeordnet und in ihrem Grund ist nicht Böse. Die kappadokischen Väter betrachten den Menschen als Wesen, das aus Elementen σῶμα Körper, Seele ψυχή und Geist πνεῦμα zusammengesetzt ist. Aber, wenn sie über den Mensch sprechen, sprechen sie im Rahmen der gegenseitigen Beziehungen zwischen Körper und Seele.

Adam — Adam's Zustand vor und nach dem Fall

Der Körper nach der kappadokischen Ansicht im Bezug auf die antike Philosophie wird nicht als Übel betrachtet. Der Körper, den Adam vor dem Abfall besass, war aus feinem Material geschaffen. Nach dem Abfall wurde der Mensch sterblich, und nicht mehr in der Lage sein Wesen zu kontrollieren. Die Sünde ist die Ursache der Disharmonie im Bezug auf den Körper und die Seele auf eine Seite und auf andere Seite des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott als auch der geschaffenen Natur.

Der Eingang des Bösen in die Welt und die freie Wille

Die Ursache des Übels liegt in der freien Wille θῆϊάβῆαόεο des Menschen, so dass es keine Verbindung zwischen Gott und das Böse gibt, weil alles, was Gott geschaffen hat, hat es gut geschaffen. Die Quelle des Gutes und des Bösen hat ihren Ursprung in der freien Wille θῆϊάβῆαόεο. Dorthin kann man wirkliches Gute und Böse suchen.

Leidenschaften

Der abgefallene Körper wurde in einem Zustand befindet, den man nach dem griechischen Begriff πάθος beschreiben kann, wo die Leidenschaften zu einem integ-

ralen Bestandteil des Menschen geworden sind. Sie spielen eine doppelte Funktion, und so als negative, die den Menschen von Gott abhalten kann oder positive, die ihn zu Gott bringen kann, wenn sie auf eine richtige Weise benutzen. Der Wohnsitz der menschlichen Leidenschaften liegt im Herzen, die mit dem Gedanken verbunden sind. Den Körper (σῶμα) hat Gott geschaffen, aber hier wird es über dem abgefallenen Körper σάρξ gesprochen, mit dem der Mensch in einem Knast befindet. Die kappadokischen Väter sprechen davon, dass Christus auch Leidenschaften hatte, aber er in sich selbst im Bezug zu anderen Menschen keine negativen Leidenschaften besass, d.h. Leidenschaften, die von der Sünde befreien sind. Christus aß, trank, schlief, rief, litt, ohne diese menschlichen Eigenschaften, d.h. ohne den ganzen Weg, die der Mensch läuft, wäre Christus kein Erlöser.

Die Erlösung des Menschen

Die Erlösung, die durch Jesus die Freiheit des Menschen wiederkommt, wird durch die Erniedrigung συγκατάβασις Sohn Gottes geschehen, damit der Mensch erhoben können hätte. In der Person des Sohnes Gottes geschieht allgemeine ökonomische Errettung der menschlichen Gattung, die nach der Zukunft zugewendet ist, d.h. nach der eschatologischen Perspektive, wo der Mensch in Christus als voller Mensch realisiert. Christus ist das Archetype aller, was wir sein werden. Die gesamte christologisch-soteriologisch Anthropologie der kappadozischen Väter wird in der Tatsache gesehen, dass Gott den menschlichen Körper nahm, und in die menschliche Natur einstieg.

Schlüsselwörter: Makrokosmos, Das Ebenbild Gottes εικὼν im Menschen, Das Verhältnis zwischen dem Körper σῶμα, der Seele ψυχή und dem Geist πνεῦμα, Der Vernunft νοῦς, Die freie Wille προαίρεσις, Adam's Zustand vor und nach dem Fall, σῶμα und σάρξ, Leidenschaften, Erlösung