Српска теологија данас 2009 (29–30. мај 2009)
Београд: Православни Богословски Факултет, 2010, 250–269

Раде Кисић

докторанд

Начела Христологије Св. Григорија Двојеслова

Сажетак:У овом чланку су, након општег увода у папину теологију, представљена начела Христологије Св. Григорија Двојеслова. У погледу Григоријеве улоге у христолошким контроверзама VI вијека, указано је на то, да је Григорије у свом богословљу усвојио тенденције постхалкидонске теологије и да чврсто стоји иза закључака V Васељенског сабора, чијем је признавању на западу и сам значајно допринио. Поред тога, размотрени су темељни појмови његове сотириолошки и антрополошки постављене Христологије и на крају, указано је на, у односу на патристичко Предање, карактеристичне и оригиналне елементе Григоријеве Христологије.

Кључне ријечи: Христос, Христологија, Григорије, природа, *Mediator*, *humilis*, *magister*.

1. Увод

Свети Григорије Двојеслов или Папа Григорије I Велики (3. септембар 590 — 12. март 604.) први је монах који је постао предстојатељ Римске Цркве. Заједно са Папом Лавом једини је коме је Римокатоличка Црква уз име дописала епитет „Велики". Због његовог теолошког значаја Папа Бонифације VIII (1294–1303.) убраја га заједно са Амвросијем Миланским, Јеронимом и Августином у *egregii doctores ecclesiae*. Међутим, често је у историји вредновање његове теологије стајало у раскораку са свим овим почастима које му је указивала Црква.

У средњем вијеку Григорије је био један од најчитанијих и најпреписиванијих аутора, о чему између осталог свједочи број сачуваних манускрипата његових дјела.[1] У том периоду његово богословље било је образац према коме су се оријентисали остали аутори. Тома Аквински наводио је Григорија као свједока истинске вјере и цитирао је његова дјела веома често у својој *Summa theologica*.[2] Насупрот томе његова је теологија у времену реформације од стране протестантских теолога наишла на готово потпуно одбацивање. Филип Меланхтон му оспорава придјев „Велики" и сликовито га назива „коловођом и лучоношом пропадајуће теологије"[3]. Од

[1] Види о томе MODESTO, J., *Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat*, St. Ottilien 1989., 312–314.

[2] Види о томе LA PORTE, J., *The influence of Gregory the Great on Thomas Aquinas*, дисертација, без мјеста 1978., 1: „Aquinas showes the highest respect for Gregory, and constantly uses him as a witness of true doctrine. The use Aquinas makes of him is quantitatively and qualitatively as important as that of Augustine and more than Dionysius and others."; BAASTEN, M., *Pride according to Gregory the Great. A study of the Moralia*, (SBEC 7) Lewinston 1986., 5: „The primary resource for this section of the study is Aquinas Summa Theologica, where over four hundred passages citing Gregory can be found."

[3] Види његово *Declamatio de corrigendis adol. studiis* из 1518. год. у: BRETSCHNEIDER, C. G. (издавач), *Philippi Melanchthonis Epistolae, Praefationis, Consilia, Iudicia, Schedae Academicae*, Corpus Reformatorum XI, Halle 1843., 16. Интересантно је да су Григоријеви аргументи у сукобу са цариградским патријархом Јованом IV око титуле „екуменски патријарх" коришћени касније од самих протестаната као аргументи против папства. Иначе сам Григорије је, не узимајући у обзир његову теологију, био веома цијењен од стране тадашњих протестантских теолога. Лутер га назива „последњим епископом Рима" уз опаску да су сви његови насљедници били не епископи Рима већ папе, који су себе уздизали изнад осталих епископа. Види о томе детаљније MODESTO, *Gregor der Große*, 320–328.

тога времена па све до XX вијека Григоријева теологија почиње скоро по аутоматизму да се оцијењује као недовољно оригинална, као поједностављени августинизам без јасно изведених теолошких теза.[4] Наглашава се њена апсолутна несистематичност и, захваљујући елементима народног вјеровања у њој, проналазе се и елементи празновјерја. У овом духу мање или више стоји и аутор до сада јединог свеобухватног прегледа Григоријевог живота и богословља Ф. Х. Дуден, који уз истицање Григоријевих неоспорних административно-управних и црквено-политичких способности, Григорија види као монашког папу који је античку теолошку мисао (поготово Августинову) кроз поједностављивање (чак и у негативном смислу) прилагодио моћи разумјевања његове паствe. Овакво Григоријево дјеловање Дуден оправдава мисионарским разлозима, видећи у томе цијену упознавања полуцивилизованих народа сјевера и запада Европе са античким теолошким наслијеђем.[5]

Ипак средином прошлог вијека појављују се научни радови који Григоријев теолошки допринос сагледавају у другом свјетлу. Меклејн исправно указује на то, да Григоријев значај не лежи само у његовом административно-управном раду већ и његовом богословљу, које никако није пуки поједностављени августинизам.[6] Новији истраживачи посматрају Григорија као монашкој традицији привржених теолога у чији домет интересовања готово да не улази спекулативна теологија. Превасходни објект његовог интересовања представља развој у црквеној заједници практиковане хришћанске духовности. Дагенс тако види у Григорију не само способног администратора, већ прије свега једног од најзначајнијих мистичких теолога запада.[7] У овом свјетлу Григоријевом теологијом бавили су се и учесници три међународна симпосиона, који свједоче о пробуђеном интересовању за теологију Св. Двојеслова.[8] Уз неопходно уопштавање може се рећи да већина савремених истраживача у Григоријевом богословљу налази оригиналне елементе, наглашавајући притом његову дубоку укоријењеност у западну патристичку традицију, при чему одређени аспекти његове теологије такође показују очигледну зависност од источних Отаца.

---

[4] Један он најоштријих напада на оригиналност Григоријеве теологије износи HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1964.[4], Том 3, 258: „Gregor hat niergendwo einen originellen Gedanken ausgesprochen; er hat vielmehr überall den überlieferten Lehrbegriff conservirt, aber depotenzirt, das Geistige auf das Niveau eines grob-sinnlichen Verständnisses herabgedrückt, die Dogmatik, soweit es anging, in eine technische Anweisung für den Klerus verwadelt und sie mit der volkstümlichen Religion zweiten Grades verschwistert."

[5] Види DUDDEN, F. H., *Gregory the Great. His place in History and Thought*, Том 2, London 1905., 285: „Out of the mass of current religious ideas and dogmatic conceptions, he selects and fixes such as seem to him to represent most accurately Catholic truth, or to be best adapted for the education of the new, half-civilized nations. And these ideas he simplifies as far as possible, casts them into sharp, clear forms, and so transmits them to the succeeding centuries."; DUDDEN, F. H., *Gregory the Great*, Том 2, 294: „He toned it down, mutilating it on certain sides, and adapting it to vulgar intelligences. The Augustinianism which Gregory passed over to the Middle Ages does not represent the true Augustine."

[6] Види MCChr. SLAIN, J. P., *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, (SST II ser. 95) Washington 1956.; GRESCHAT, K., *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, Tübingen 2005., 3.

[7] Види DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, (Études augustiniennes) Paris 1977., 28: „On a eu raison de réhabiliter Grégoire en montrant en lui bien plus qu'un grand adminitrateur: un des plus grands docteurs mystiques de l'Occident." Григоријев значај за мистичку теологију запада такође истиче BUTLER, C., *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, (Second Edition with Afterthoughts) Eugene, Oregon 2001. Види о томе такође LIEBLANG, F., *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien* (FThSt 37), Freiburg 1934.

[8] Види *Grégoire le Grand* (издавачи: FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S.), Colloques Internationaux du CNRS, Paris 1986.; *Gregorio Magno e il suo tempo*, SEA 33 и 34, Rom 1991.; *Gregory the Great. A Symposium*, (издавач: CAVADINI, J. C.) Notre Dame/London 1995.

1.1 Проблем истраживачког приступа

У модерним истраживањима Св. Двојеслов често је окарактерисан као личност која је обиљежила прелаз од касне антике у средњи вијек а Леклерк га дословце назива „...мостом између патристичког доба и монашке културе средњег вијека...“[9]. Оваква карактеризација не темељи се само на временском контексту, већ прије свега на процјени Григоријевог теолошког доприноса. Гледано из историјске перспективе, Григорије наслијеђује римску катедру на самом крају античке епохе, односно на почетку средњег вијека, и ради на реорганизацији ранијих форми црквеног живота и управљања.[10] Из богословске перспективе посматрано, Григорије у времену друштвено-политичких ломова и општег опадања писмености и културе[11] интерпретира и прослијеђује античко теолошко наслијеђе долазећем средњем вијеку и тиме значајно утиче на средњевјековну западну теологију. Овакво становиште представљало је до средине XX вијека полазну тачку за истраживање његове теологије. Међутим, сувишно је, наравно, рећи да Григорије свој понтификат није посматрао у том свјетлу, нити је своју теологију видио у контексту сабирања и предавања античког теолошког наслијеђа средњем вијеку.

Проблематика оваквог приступа теологији Св. Двојеслова састоји се могућем свођењу Григоријевог богословља на пуки еклектицизам (притом имајући прије свега у виду Августиново богословље), односно у дјелимичном пренебрегавању његове оригиналности. Други проблем састоји се у вредновању његове теологије из перспективе њему наметнуте улоге посредника. Тако је Григоријево учење било посматрано кроз призму средњевјековног богословља, и то најчешће кроз она учења која су се (са мањом или већом дослиједношћу) развила из његових теолошких теза. Типичан примјер представља учење о чистилишту. Иако се сам Григорије о овом проблему изузетно опрезно и ријетко изјашњавао[12], захваљујући средњевјековној перцепцији и интерпретацији његовог учења ушао је у догматске приручнике као један од утемељивача учења о пургаторијуму.

Са друге стране, међутим, теме које представљају окосницу Григоријевог учења и начин на који их он обрађује јасно указују на њега као на личност која стоји на граници антике и средњег вијека[13]. Ова перспектива не може бити сасвим оспорена, јер би свако проучавање његовог богословља без уважавања временско-просторног контекста било непотпуно. Овакво становиште ипак не подразумјева Григоријеву „посредничку улогу“, већ је напротив потпуно искључује. Исправан приступ богословљу Св. Двојеслова треба да поред поменутог временско-просторног

[9] LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957., 30: „...le pont entre l' age patristique et la culture monastique du moyen âge...“. Види такође HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen* (MüSt 6), Münsterschwarzach, 1968., VII: „Die Bedeutung Gregors des Großen liegt vor allem in seiner Stellung als Mittler zwischen Altertum und Mittelalter begründet.“

[10] О његовом раду на том пољу види RICHARDS, J., *Gregor der Große, Sein Leben — Sein Zeit*, Graz/Wien/Köln 1983.

[11] О друштвено-политичкој клими и догађајима у VI и почетком VII вијека види нпр. O'DONNELL, J. J., *The Ruin of the Roman Empire. A new History*, London 2009. Посебну пажњу заслужује студија WARD-PERKINS, B., *Der Untergang des Römischen Reiches (und das Ende der Zivilisation)*, Stuttgart 2007. у којој аутор на основу археолошких остатака осликава општи пад квалитета друштвеног живота на територији западног Римског царства и то повезује са ратовима које су Римљани у том периоду водили са надолазећим германским племенима. Тиме аутор у потпуности оспорава тезу мирне интеграције германских народа у римски друштвено-политички систем.

[12] Види *Dialoge* [даље у тексту *dial.*] IV, 39 (BKV² 3, 245–246).

[13] Овако Св. Григорија квалификује CASPAR, E., *Geschichte des Papstums* (Том 2), Tübingen 1933., 408.

контекста укључи и перспективу из које се он бави теологијом. Неопходно је наиме узети у обзир начин на који он приступа теологији тј. истражити сврху његовог бављења теологијом и тек онда у свијетлу те перспективе критички процијењивати његово теолошко наслијеђе.

1.2 Историјско-теолошки контекст

Пре него што пређем на конкретну обраду начела Христологије неопходно је поред временско-просторног контекста указати и на два елемента која се тичу историјско-теолошког контекста, а која су утицала на обликовање Григоријеве Христологије:

а) Проблем прихватања одлука Петог васељенског сабора

Проблематика која се на западу развила због саборских одлука из 553. била је прије свега теолошке, а онда и канонске природе. Једном дијелу епископата одлуке V Васељенског Сабора изгледале су као издаја и напуштање принципа Халкидонског сабора.[14] Сам Григорије био је присталица Сабора и тиме је на западу значајно допринио ширењу постхалкидонске теологије и учвршћивању саборских одлука. Већ као папски апокрисијар у Константинопољу (или непосредно по повратку у Рим) био је ангажован на општем признавању одлука из 553.[15]

Одлуке Сабора нису прихватили многи епископи у Африци, Илирији и Далмацији. Цијела сјеверна Италија прекинула је до периода између 570–573. године канонско општење са Римом. За вријеме Григоријевог понтификата велики број истарских и венецијанских епископа налазио се у заједници са аквилејским патријархатом, који такође није општио са Римом.[16] Као Римски епископ Григорије је константно радио на васпостављању канонског јединства са овим епархијама.[17]

б) Јеретичка учења

Св. Григорије карактерише крај VI вијека као вријеме у коме се захваљујући утицају државе јеретичка учења не проповиједају јавно, али ипак престављају латентну опасност за Цркву.[18] Сходно томе, иако у његовим дјелима нема опширних систематских побијања јеретичких учења, ипак се мјестимично, најчешће у контексту тумачења Светог Писма, Григорије бави аријанизмом, монофизитизмом и несторијанизмом.

---

[14] Види о томе MEYENDORF, J., *Imperial Unity and Church divisions. The Church 450–680 A. D.*, New York 1989.

[15] MEYVAERT, P., *A letter of Pelagius II composed by Gregory the Great*, у: *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame 2001., 94–116, сматра да је Григорије аутор трећег писма епископу аквилејском Елијасу (и другим истарским епископима) (MGH II, App. III, 449–467) приписаног папи Пелагију II. У прилог претпоставци да је писмо настало за вријеме Григоријевог боравка у Константинопољу говори вјероватна употреба грчких манускрипата у овом писму. Види такође CASPAR, E., *Geschichte des Papstums*, 371–373.

[16] О Григоријевом активностима у вези са сукобом око одлука V Васељенског сабора види MARKUS, R. A., *Gregory the Great an his World*, Cambridge 1997., 125–143. О његовим изјавама о Сабору у Константинопољу види GRILLMEIER, A., *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neuchalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius biz zu Gregor dem Großen*, у: GRILLMEIER, A./BACHT, H. (издавачи), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II: Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg 1953., 791–839.

[17] Види *Epistulae* [даље у тексту *epist.*] IV, 2 (CChr. SL 140, 218); *epist.* VIII, 4 (CChr. SL 140A, 520).

[18] Види *Moralia in Iob* [даље у тексту: *moral.*] XIX, 18, 27 (CChr. SL 143A, 979): *Nunc ergo haereticarum plebium principes, auctoritatem sanctae Ecclesiae perpendentes, cessant loqui et quasi ori suo digitum superponunt, dum falsis querelis non ratione uocis se reprimi, sed uirtutis manu significant… etsi peruersa loqui libera uoce non audent, intus tamen apud se contegunt cucncta quae contra ueram fidem proponere falsa moliuntur*; *epist.* XI, 28 (CChr. SL 140A, 915). О Григоријевом односу према јересима види EVANS, G. R., *The Thought of Gregory the Great* (CSMLT 4. ser. 2), Cambridge 1986., 130–141; GRESCHAT, K., *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, Tübingen 2005., 207–227.

У готово ниједном набрајању јеретичких учитеља Григорије не прескаче Арија.[19] Учесталост помињања аријанизма сигурно се, између осталог, може посматрати као последица инвазије аријански оријентисаних Лангобарда на Италију[20]. Тако се код Григорија релативно често налазе критички осврти на Аријево учење.[21] Са друге стране, монофизитизмом се Папа бавио при разматрању питања Христове Душе, али без изричитог помињања ове јереси.[22] Осврти на несторијанизам су нешто детаљнији и много одређенији.[23]

Иако овим не желим да пренагласим значај посматрања Григоријеве Христологије у свијетлу реакције на поменута јеретичка учења, учесталост помињања ових учења ипак свједочи да она не могу бити пренебрегнута. У најмању руку, са правом се може тврдити да су ова учења утицала на Григоријево разматрање неких христолошких тема, а на примјеру 10. Јеванђелске омилије и на сам ток и смисао тумачења Светог Писма, које опет представља оквир и позадину Григоријевих христолошких експликација.

2. Учење

На самом почетку излагања начела Христологије Св. Григорија треба нагласити да би свако тражење једног систематског и заокруженог излагања христолошких теза у Григоријевим дјелима било сувишно. Христологијом се Папа бавио спорадично, готово увијек инспирисан и потакнут тумачењем појединих дијелова Светог Писма. Управо због тога, а и сходно горе постављеној проблематици Григоријевог наводног традиционализма, начела његове Христологије превасходно ћу представити кроз одговоре на два питања:

а) Да ли је Халкидонска формула представља крајње домете Григоријеве Христологије? Односно: у којој је мјери његова Христологија одговор на конкретне проблеме с краја VI вијека, а у којој је мјери она синтеза дохалкидонске и халкидонске теологије?

б) Да ли Григорије бави Христологијом *per se* или Христологији прилази из неке друге перспективе? Односно: у којој мјери перспектива из које он прилази Христологији кореспондира са његовим схватањем теологије?

2.1 (Пост)халкидонска теологија

У већини досадашњих истраживања Христологије Св. Григорија Двојеслова уврежено је мишљење да се Папа у својим дјелима држи готово искључиво Халкидонске формуле.[24] Прихватање оваквог становишта *a priori* са једне стране, и Григоријева очигледна утемељеност у светоотачкој теологији са друге стране, утицали су

[19] Види *Expositiones in canticvm canticorvm* [даље у тексту *in cant.*] 42 (CChr. SL 144, 40–41): *Dum adhuc doctor esset Arius, Sabelius, Montanus, quasi sodales uidebantur: sed dum districte discussi sunt, inimici apparuerunt*; *moral.* XX, 6, 16 (CChr. SL 143A, 1015).

[20] Види *epist.* IX, 229 (CChr. SL 140A, 805–806).

[21] Види нпр. *Homiliae in Evangelia* [даље у тексту: *in euang.*] II, 25, 6 (FC 28/2, 456): *Ille ergo Iesum veraciter tangit, qui Patri Filium coaeternum credit*; *in euang.* I, 10, 6 (FC 28/1, 172–174); *moral.* XXXII, 24, 50 (CChr. SL 143B, 1669–1669).

[22] B. *moral.* XVIII, 20, 33 (CChr. SL 143A, 907); *moral.* XVIII, 51, 83 (CChr. SL 143A, 946).

[23] B. *moral.* XVIII, 52, 85 (CChr. SL 143A, 948–949); *in euang.* I, 10, 6 (FC 28/1, 172–174); *in euang.* II, 38, 3 (FC 28/2, 770–772).

[24] KESSLER, S., *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien,* (ITS 43) Innsbruck/Wien 1995., 231 и SCHAMBECK, M., *Contemplatio als Missio, Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen* (StSSTh 25) Würzburg 1995., 102–104 сматрају да Григоријева Христологија остаје на нивоу Халкидона.

на то да многи истраживачи пренебрегну његов стваралачки допринос патристичкој Христологији.[25] Међутим, супротно овом устаљеном ставу Григоријева Христологија се не исцрпљује сасвим у халкидонској теологији већ садржи неке оригиналне елементе.

У једном дијелу свог Коментара на Књигу о Јову (*Moralia in Iob*) Григорије опширније него обично излаже своју Христологију.[26] У овом исповједању најприје се ограђује од несторијанског учења[27] и потом образлаже своју теологију која је у суштини халкидонска, притом се директно не позивајући на Халкидонски орос. Интересантно је да Св. Двојеслов овдје говори о Христу као *unus ex utraque et in utraque natura* („један из двије и у двије природе") и тиме користи формулацију која није халкидонска[28]. Ова је формулација тек касније у VI вијеку коришћена од присталица неохалкидонске теологије, који су развијали учење о ипостасном јединству Природа у Христу да би на тај начин приближили Кирилово антинесторијанско учење о Логосу халкидонској теологији и објаснили га терминологијом Халкидонског сабора.[29] Ово учење сажето је у Јустинијановом „Декрету о истинитој вјери" (*Confessio fidei*) iz 551., који између осталог садржи и горе поменуту Григоријеву формулацију „из двије природе" и „у двије природе".[30]

Да је Григорије заступник постхалкидонске теологије и да је своју Христологију развио и на темељима V Васељенског сабора показује и пролог 29. књиге Коментара на Књигу о Јову. Ту Григорије изричито исповједа своје прихватање учења о два Рођења Христова: једном од Оца у вјечности и други пут од Мајке у времену.[31] Неприхватање овог учења било је претходно анатемисано Саборском одлуком.[32]

Говорећи о сједињењењу Природа у Оваплоћеном Сину Божијем Григорије користи формулацију *ex diuina atque humana natura compositus*. Грилмајер примјећује да се унутар халкидонске Христологије VI вијека термин *compositio* врло често користио за описивање јединства Личности Богочовјека.[33] Овим су термином избјегаване јеретичке крајности несторијанског раздвајања и евтихијанског мијешања Природа Христових. Јустинијан је *compositio* (*compositus*) учинио кључним термином своје Христологије.[34] Од Јустинијана је овај термин преузео и тиме додатно учврстио неохалкидонску теологију Јустин II у свом Едикту из 571. године. Ову Христологију, која Христа види као вјечног Логоса Божијег који на себе узима цјелокупну човјечију природу, и која је потпуно у складу са Томосом Папе Лава Гри-

[25] Исто становиште заступа STRAW, C., *Gregory the Great*, Berkeley/Los Angeles/London 1998., 148.

[26] Види *moral.* XVIII, 52, 85 (CChr. SL 143A, 948–949).

[27] На сличан начин Григорије побија несторијанско учење у *in euang.* II, 38, 3 (FC 28/2, 770–772).

[28] Види *moral.* XVIII, 52, 85 (CChr. SL 143A, 949): *Manens unus ex utraque et in utraque natura, nec naturarum copulatione confusus, nec naturarum distinctione gemitatus.*

[29] Види GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, 166; GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert,* Freiburg/Basel/Wien 1989., 453. О неохалкидонској теологији види GRAY, P., *Neuchalkedonismus*, у: TRE Том 24 (1994.), 289–296.

[30] Грчки и латински текст налазе се у SCHWARTZ, E., *Drei dogmatische Schriften Justinians* (AAM, Neue Folge 18), München 1939., 71–111.

[31] Види *moral.* XIX, 1, 1 (CChr. SL 143A, 1424): *Natus igitur ex Patre sine tempore, ex matre nasci est dignatus in tempore*. В. такође *moral.* XVIII, 52, 85 (CChr. SL 143A, 949): *Ipse ante saecula de Patre sine matre, ipse in fine saeculorum de matre sine patre*; *in euang.* I, 7, 3 (FC 28/1, 132–134): *Nam qui per matrem in tempore nascitur, sine tempore est a Patre generatus.* Учење о два Рођења Христова сусреће се и код папе Лава. Види о томе ACO II, 2, 1; 25, 12–14.

[32] Види ACO IV, 1, 215. В. такође GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, 166–167.

[33] Види GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 352.

[34] Види GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 456: „Seit dem Auftreten der skytischen Mönche in Konstantinopel hat das Wort 'Zusammensetzung' (synthesis, synthetos; compositio, compositus) zunehmend eine Rolle gespielt. Nun wird es zum Leitwort der Christologie Justinians."

горије прихвата као обавезујућу и тиме јасно показује потпуно стоји у традицији постхалкидонског богословља.[35]

2.2 Сједињење Природа у Богочовјеку

Своју теологију Оваплоћења Григорије често излаже користећи се аналогијама из природе. Тако тумачећи Јез. 1, 4 Папа пореди сједињење Божанске и људске природе у Христу са елементом electrum, у коме су злато и сребро сједињени.[36] Као што кроз мијешање са златом сребро бива сјајније, тако и човјечија природа сједињења са Божанском бива узвишена. При констатацији да злато у овом сједињењу са сребром губи на сјају, Папа објашњава да Христос у Оваплоћењу сјај свога Божанства прилагођава људској моћи перцепције.[37] Ову неопходност Христовог прилагођавања палом стању човјека Григорије образлаже на следећи начин:

> „Јер када би се она непромијењива Природа, која у себи остајући све обнавља, нама хтјела открити онаква каква јесте, онда би нас она својом муњом много прије спалила неголи обновила."[38]

Иако папино метафорично изражавање у овом поређењу може навести на закључак да је Христос Оваплоћењем умањио своје Божанство,[39] Григорије сматра да Христос узимањем човјечијег обличја нити је умањио своје Божанство, нити је Његово Божанству на било који начин прогутало Његово Човјештво.[40] Христос је постао видљив и унизивши себе узео је обличје слуге (*forma serui*), али тиме ниједна од његових Природа није оштећена.[41] У Оваплоћеном Логосу ступају наиме обје Природе у један потпуно нови однос остајући притом суштински непромјењене. Посматрано из перспективе Христове Личности, овај однос између Бога и човјека постаје сада константа. Бог Оваплоћењем неповратно улази у историју, што за последицу има то да историја постаје средство изражавања о Богу. То такође значи да Бог може бити спознат из перспективе историје и историјског. Конкретизацију и потврду ове нове релације између Бога и Човјека Григорије види у односу између Христа као Главе и Цркве као Тијела Његовог. Ова перспектива представља позадину за тумачење Христових ријечи: „Савле, Савле, зашто ме гониш?" (Дап 9, 4). Христово поистовјећивање са Црквом у овом стиху потврда је Божијег уласка у историју и Његове нераскидиве заједнице са човјеком. Ова заједница Христа и Цр-

[35] Види GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, 169. SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 102–103 налази многе сличности између Григоријеве и Христологије Папе Лава. О Христологији и сотириологији Папе Лава види новију студију GREEN, B., *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford 2008.

[36] Види *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* [даље у тексту: *in Ezech.*] I, 2, 14 (CChr. SL 142, 25–26). Види такође *moral.* XXVIII, 1, 5 (CChr. SL 143A, 1397–1398).

[37] Види *in Ezech.* I, 2, 14 (CChr. SL 142, 25): *Quia igitur in unigenito Dei Filio naturae diuinitatis unita est natura nostra, in qua adunatione humanitas in maiestatis gloria excreuit, diuinitas uero a sui fulgoris potentia humanis se oculis temperauit, per hoc quod humana natura clarior facta est, quasi per aurum creuit argentum.*

[38] *In Ezech.* I, 2, 14 (CChr. SL 142, 25): *Illa enim natura immutabilis, quae in se manens innouat omnia, si ita ut est nobis apparere uoluisset, fulgore suo nos incenderet potius quam renouaret.* Види такође *moral.* II, 23, 42 (CChr. SL 143, 85).

[39] Види у вези тога посебно *moral.* XXVIII, 1, 5 (CChr. SL 143A, 1398): *Quia enim uirtute diuinitatis eius tot miraculis humanitas fulsit, ex auro creuit argentum; et quod per carnem Deus cognosci potuit quodque per carnem tot aduersa tolerauit, quasi ex argento temperatum est aurum.*

[40] Види *moral.* II, 23, 42 (CChr. SL 143, 85): *Nec maiestati iniuriam intulit assumpta humilitas carnis, quia et ut seruanda susciperet nec tamen habita permutaret, nec diuina humanitate minuit, nec humana diuinitate consumpsit.* Види такође *in euang.* II, 30, 9 (FC 28/2, 570).

[41] Види GRESCHAT, *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, 170. Види такође *in Ezech.* II, 1, 9 (CChr. SL 142, 215). У овим формулација видљив је утицај теологије Папе Лава. Види о томе ARENS, H., *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian*, PThSt 122, Freiburg 1982.

кве је двосмјерна у смислу да као што Глава пати у Тијелу на земљи, тако је и Тијело у Глави већ прослављено на небесима. Григорије пише:

„Јер као што Господ у Тијелу, које смо ми, још увијек много страда, тако је и Тијело Његово, које је Црква, у својој Глави, наиме Господу, на Небесима већ прослављено. Тако сада мора бити изречено управо страдање Главе, да би било очигледно колико много Он у своме Тијелу такође трпи. Јер када се наше страдање не би тицало наше Главе, Он не би никада чак са Неба, када су удови патили, повикао свом прогонитељу: *Савле, Савле, зашто ме гониш*? Ако наша страдања не би биле и његове патње, не би преобраћени и измучени Павле рекао: *У своме тијелу допуњавам оно што недостаје Христовим патњама* (Кол 1, 24). А ипак већ узнесен Васкрсењем своје Главе каже: *И* [*нас*] *с Њим заједно васкрсе и заједно посади на небесима* (Еф 2, 6).[42] Прогони и мучења спутавали су га на земљи, али иако притиснут тежином својих страдања, види га [sc. Павла] да у слави Главе на Небу већ пребива.“[43]

Управо ова динамика карактерише новоутемељени однос Божанства и Човјекове Природе у Христу, односно однос Христа и Цркве. Григорије не улази у детаљније разматрање ове релације на строго христолошком нивоу. Као што се то из претходног цитата да наслутити, Папа се овим питањем најчешће бави из сотириолошке перспективе. Тежиште његовог интересовања је на последицама које сједињење Природа у Христу има у односу на човјекову природу.

Само сједињење Природа у Христу Св. Двојеслов описује тумачећи стих „Сила Вишњега осјениће те“ (Лк 1, 35). У његовом тумачењу термин „сјенка“ означава обје Природе Богочовјека. Пошто сјенка може настати само ако свјетлост падне на нешто материјално (односно неко тијело), овај стих указује на то да је нематеријална Божанска Свјетлост у Тијелу Маријином посредништвом Душе примила Тијело материјално. Христос је овој метафори као Бог Свјетлост али као Човјек и Тијело које настаје.[44]

Посредничку улогу у Христовом прихватању човјечије природе Григорије приписује души и то илуструје једном необичном метафором. Однос душе и тијела Папа пореди са јахачем и коњем. Као што јахач управља коњем, тако код Григорија душа управља тијелом. Такво једно одуховљено Тијело, односно Тијело заједно са Душом, ствара себи Ријеч Божија у утроби Маријиној. Григорије дословно каже да се Логос (sc. *ascensor*) затим пење (*ascendit*) на јахача (*eques*) и на тај начин преко Душе узима комплетног човјека на себе.[45] У средњем вијеку су ову метафору разумјевали на начин да *ascensor* сједи на раменима од *eques*. Овом необичном метафором

[42] Текст Св. Писма Новог Завјета наведен је према преводу Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ.

[43] Види *moral.* III, 13, 25 (CChr. SL 143, 85): *Quia nimirum et Dominus multa adhuc per corpus quod nos sumus, patitur et iam corpus eius, id est Ecclesia, de suo capite, uidelicet Domino, in caelo gloriatur. Ita nunc passiones exprimi eiusdem capitis debent ut ostendatur quam multa etiam in suo corpore sustinet. Si enim caput nostrum tormenta nostra non tangerent, nequaquam afflictis membris persecutori suo etiam de caelo clamaret: Saule, Saule, quid me persequeris? Si cruciatus nostri eius poenae non essent, conuersus afflictusque Paulus minime diceret: Suppleo ea quae desunt passionum Christi, in carne mea. Et tamen resurrectione iam sui capitis exaltatus dicit: Qui nos conresuscitauit et consedere fecit in caelestibus. Nempe hunc in terra persecutionum tormenta constrinxerant, sed poenarum suarum ponderibus pressus, ecce iam per gloriam capitis in caelo residebat.*

[44] Види *moral.* XVIII, 20, 33 (CChr. SL 143A, 907): *Quamuis hac in re per obumbrationis uocabulum incarnandi Dei utraque potuit natura signari. Vmbra enim a lumine formatur et corpore. Dominus autem per diuinitatem lumen est, qui mediante anima, in eius utero fieri dignatus est per humanitatem corpus.*

[45] Види *moral.* XXXI, 23, 42 (CChr. SL 143B, 1578): *Nam custodita unitate personae ualet intellegi, quia Verbum Dei tunc equitem ascendit, quando animatam carnem sibi intra uterum uirginis condidit. Tunc equitem ascendit, quando humanam animam propriae carni praesidentem, diuino cultui semetipsum creando subiugauit. Carnem quippe diuinitas anima mediante suscepit; et per hoc totum simul equitem tenuit, quia in semetipso non solum illam quae regebatur, sed hanc etiam quae regebat astrinxit.* Посредничка улога душе се истиче такође у метафори у којој се Оваплоћење пореди са градњом куће. Види *moral.* XXXIII, 20, 32 (CChr. SL 143A, 1701).

Папа потенцира двије битне тезе. Будући да Логос узима на себе Тијело посредништвом душе, Оваплоћење омогућује поновно окретање и оријентисање човјекове природе, односно човјека, према Богу. Рефлексије ове тезе видљиве су у Григоријевој сотириологији, чији је кључни елемент управо Христово окретање (усмјеравање) човјека од временског ка вјечном, односно од пропадљивог ка непропадљивом.

Друга теза која произилази из овог поређења односи се на Оваплоћење као прихватање цјелокупне човјечије природе. Сотириолошки мотивисан, Григорије учи да је Христос морао узети на себе цјелокупну човјечију природу, односно да је сам морао постати оно што је желио да спаси, тј. човјек.[46] Ипак догађај Оваплоћења не укључује грешну човјекову природу, већ човјекову природу без гријеха. Безгрешним Зачећем и Рођењем од Дјеве Спаситељ није наслиједио грешност тијела.[47]

Када је ријеч о међусобном односу Природа у Христу, уопштено се може рећи да Григорије Људску Природу посматра као један спољашњи омотач у коме се налази невидљиви Бог.[48] Остајући Бог у свој пуноћи Син Божији у Оваплоћењу чини себе видљивим у обличју човјека.[49] Позивајући се на Откривење 19, 16[50] Папа идентификује хаљину са Тијелом које је Христос узео на себе.[51] Однос Божанске и Човјечанске Природе у Христу Папа такође експлицира у тумачењу приче о изгубљеној драхми (Лк 15, 8–10). Алегоријски тумачећи свјетиљку Григорије у њој види слику Христа:

> „Жена је ипак запалила свјетиљку јер се Божија Премудрост у човјечијој природи појавила. Свјетиљка је наравно свјетлост у земљаној лампи; али свјетлост у земљаној лампи је такође Божанство у Тијелу.“[52]

Оваква поставка има и епистемиолошке консеквенце. Христос је видљив свима у својој Људској Природи, док у својој Божанској Природи остаје прикривен.[53] Његово откривење је по Григорију увијек парцијално. Своју Човјечију Природу Спаситељ пројављује у страдању, а Божанску у чињењу чуда.[54] Управо је овакво откривење Христово било камен спотицања за јеврејски народ. Григорије пише да су Јевреји били сасвим збуњени, јер су Онога од кога су сходно пророчким обећањима очекивали избављење, видјели као смртнога човјека. Видећи га да гладује, једе, пије, бива уморан посматрали су га као обичног човјека. Видећи га да васкрсава мртве, лијечи болесне, изгони демоне видјели су у њему нешто више од човјека.

---

[46] Види *moral.* IV, 18, 12 (CChr. SL 143, 171): *Idcirco namque Redemptor noster non angelus, sed homo factus est quia hoc procul dubio fieri debuit quod redemit; ut… hominem in semetipso apprehendendo repararet.*

[47] Види *moral.* XVIII, 20, 33 (CChr. SL 143A, 907): *Sed quis esset homo sine peccato, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde uenit propter nos inutero uirginis Filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumpta est ab illo natura non cupla*; *moral.* II, 22, 41 (CChr. SL 143, 84–85); *moral.* XVIII, 52, 84 (CChr. SL 143A, 947–948); *moral.* XXII, 18, 44 (CChr. SL 143A, 1124); *in euang.* I, 16, 1 (FC 28/1, 255).

[48] Овдје је такође видљив утицај теологије Папе Лава. Образлажући однос двије Христове Природе Папа говори о Једноме (Човјечијој Природи) који је кућа и Другоме (Божанској Природи) који живи у кући. Види *tract.* XXIII.1.

[49] Види *moral.* XXXIV, 23, 54 (CChr. SL 143B, 1770–1771).

[50] Види Отк 19, 16: „И он има на хаљини и на бедру своме Име написано: Цар царева и Господар господара.“ (превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ).

[51] Види *in Ezech.* II, 1, 9 (CChr. SL 142, 215): *Quid enim uestimentum eius est, nisi corpus quod assumpsit ex Virgine? Nec tamen aliud eius uestimentum est, atque aliud ipse. Nam nostrum quoque uestimentum caro dicitur, sed tamen ipsi nos sumus caro, qua uestimur.* Види такође *in Ezech.* II, 2, 5 (CChr. SL 142, 228): *Murus enim nobis intus est Deus, murus uero foris est Deus homo.*

[52] Види *in euang.* II, 34, 6 (FC 28/2, 650): *Sed accendit mulier laternam, quia Dei Sapientia apparuit in humanitate. Lucerna quippe lumen in testa est: lumen vero in testa, est divinitas in carne.*

[53] Види *in Ezech.* II, 1, 15 (CChr. SL 142, 219): *Redemptoris itaque noster, pro nobis misericorditer incarnatus, ante humanos oculos quasi in porta stetit, quia et per humanitatem uisibilis apparuit, et sese inuisibilem in diuinitate seruauit.* Види такође *in Ezech.* II, 2, 5 (CChr. SL 142, 228); *in euang.* I, 7, 3 (FC 28/1, 132).

[54] Види *in Ezech.* II, 1, 15 (CChr. SL 142, 219–220).

Овај поларитет откривења Христовог Папа објашњава чињеницом, да је Спаситељ човјеку показао оно што је Он од смртне природе прихватио, а притом је у себи самом ипак остао невидљив тј. сакрио је Божанску Природу од људских очију.[55] Библијску илустрацију ове тезе Григорије налази су стиховима: „Ево га, стоји иза нашег зида, гледа кроз прозор, вири кроз решетку“ (ПнП 2, 9). Пошто је Христос и Божанско испунио и страдање својствено човјечијој природи истрпио он на људе гледа као кроз прозор тј. као кроз решетке јер је Он као Бог истовремено у чудима откривен а у страдању сакривен, док је као Човјек у страдању откривен, а опет у чудима објављен као виши од човјека.[56]

Иако претходна теза може навести на другачији закључак, Григорије при разматрању односа Божанске и Човјечије Природе у Христу говори о хармонији двају Природа у Христу. И Божанство и Човјештво Христово остварују се истовремено у Богочовјечанској Личности Христовој. Тако је Христос као Син Божији заједно са Оцем као Давалац свега, а истовремено је као Човјек и Прималац.[57] Као Бог, Христос обухвата и одржава цјелокупну твар, а ипак се као Човјек ограничава у утроби Маријиној.[58] Григорије дакле, сходно Халкидонској формули, не наглашава само различитост и несливеност Природа у Христу, већ истиче и њихову хармоничност.

Папа истиче да сједињење двије Природе у једној Богочовјечанској Личности чини Христа апсолутно јединственим и већим од свих људи и анђела.[59] Св. Двојеслов пише:

> „Будући да онога [sc. Христа] не уздиже посвајање него Божанска Природа, он остаје, иако на основу свога Човјештва сличан осталима, на основу свога Божанства изнад свих јединствен.“[60]

У овом истицању јединствености Христове Григорије понекад тако јако наглашава Божанство Оваплоћеног Логоса да његова Људска Природа притом изгледа ускраћена.[61] Ипак оваквим мјестимичним наглашавањима Христовог Божанства не треба придавати одлучујући догматски значај, јер она не репрезентују Григоријеву Христологију. Са друге стране папино наглашавање Христовог Божанства[62] у односу на његово Човјештво треба посматрати и као реакцију на опасност која је долазила од аријанизма западних Гота и Лангобарда.[63]

---

[55] Види *in Ezech.* II, 1, 15 (CChr. SL 142, 219–220): *Qui enim humanis oculis hoc quod de mortali natura assumpsit ostendit, et in seipso inuisibilis permansit, in aperto se uidere quaerentibus quasi post parietem stetit, quia se manifestata maiestate non praebuit. Quasi enim post parietaem stetit, qui humanitatis naturam quam assumpsit ostendit, et diuinitatis naturam humanis oculis occultauit.*

[56] Види *in Ezech.* II, 1, 15 (CChr. SL 142, 220). По истом принципу Григорије објашњава зашто ђаво није у цјелости познао Богочовјечанску Личност Христову. Види *in euang.* II, 25, 8 (FC 28/2, 462).

[57] Види *moral.* II, 37, 60 (CChr. SL 143, 97).

[58] Види *moral.* XXX, 25, 73 (CChr. SL 143B, 1541).

[59] Види *moral.* II, 23, 42 (CChr. SL 143, 85): *Cui in terra similis non est quia omnis homo tantummoho homo est, ipse autem Deus et homo. In terra ei similis non est quia etsi adoptiuus quisque filius ad percipiendam diuinitatem proficit, nequaquam tamen ut Deus naturaliter esset accipit.*

[60] Види *moral.* I, 18, 26 (CChr. SL 143, 39): *Quia non ut ceteros adoptio sed natura illum diuinitatis exaltat, qui etsi humanitate ceteris apparuit similis diuinitate tamen mansit supra omnia singularis.* В. такође *moral.* XXXIV, 23, 54 (CChr. SL 143B, 1771): *Redemptor autem noster magnus manens supra omnia, fieri inter omnia dignatus est paruus*; *moral.* XVIII, 47, 75–76 (CChr. SL 143A, 939–940).

[61] Види нпр. *moral.* V, 18, 37 (CChr. SL 143, 244). На основу сличних мјеста DUDDEN, F. H., *Gregory the Great. His Place in History and Thought II*, London 1905., 329–335 сматра да код Григорија постоје елементи докетизма. Оправдану критику овог става износи LEBON, J., *Le prétendu docétisme a de s. Grégoire Le Grand*, (RechTh 1) 1929., 177–201.

[62] Проблематика наглашавања Божанства Христовог присутна је и у експликацији Спаситељевог свезнања у писму александријском Патријарху Евлогију из августа 600. године, у ком се Григорије осврће на јеретичко учење агноета. Види *epist.* X, 21 (CChr. SL 140A, 852–856).

[63] FRICKEL, M., *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Got-*

Шамбек са правом сматра да се Григоријево истицање апсолутне јединствености Христове Личности треба тумачити у контексту учења о рекапитулацији.[64] Христос је потпуни Човјек и као такав налази се у онтолошком односу са свим људима. Спаситељ у себи возглављује и сажима цјелокупно човјечанство и тиме кроз усиновљење отвара могућност спасења за човјека.[65] За представљање овог односа Григорије користи слику Христа као Главе и Цркве као Тијела Христовог.[66] Релација Глава — Тијело преставља темељ његове еклисиологије и основу на којој Григорије развија своје учење о *imitatio Christi*.

2.3 Христос као *Mediator Dei et hominum*

Смјернице одговора на друго тематски постављено питање (тј. да ли се Григорије бави Христологијом *per se* или Христологији прилази из једне друге перспективе) већ су постављене у досадашњем излагању. У том погледу посебно је интересантна Григоријева христолошка терминологија, која за себе јасно исказује перпективу из које Папа посматра и из које прилази Христологији.

По узору на Апостола Павла (1. Тим 2, 5) Григорије Христа често назива „Посредником између Бога и људи" (*Mediator Dei et hominum*).[67] Управо ова формула изражава суштину Григоријеве Христологије. Христово искупитељско дјело састоји се, сходно томе, у васпостављању урушеног односа између Бога и човјека:

> „Бивајући смртни и неправедни били смо веома удаљени од Праведног и Бесмртног. Али између нас смртних и неправедних и Праведног и Бесмртног појавио се Посредник између Бога и људи, дијелећи смртност са човјеком, а праведност са Богом. Од тада, иако смо кроз наше дубине били тако далеко од висина, Он је у себи самом сјединио униженост и узвишеност и тако за нас постао пут повратка, јер је своје висине спојио са нашим дубинама."[68]

Ова сотириолошка перспектива представља позадину свих Григоријевих христолошких експликација. Христос као *Mediator Dei et hominum* сједињује и измирује у својој Личности Бога и човјека, вјечно и временско, небо и земљу, дух и тијело.[69] Негативну димензију дихотомије створеног и нествореног Христос укида та-

---

teslehre Gregors des Großen, Freiburg 1956., 78, налази у Григоријевом наглашавању Божанске Природе у Оваплоћеном Христу утицај Иларијеве антиаријанске теологије.

[64] Види SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 108–109.

[65] Ово Григоријево учење веома је блиско учењу о ανακεφαλαίωσις Св. Иринеја Лионског. Види о томе LADNER, G., *Erneuerung*, у: AC 6 (1996.) 255; KESSLER, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.; BROX, N., *Σωτηρία und Saulus. Heilsvorstellungen in der alten Kirche*, у: EvTh 33 (1973.), 260–265.

[66] Види *moral.* I, 6, 14 (CChr. SL 143, 19–20): *Sed quia Redemptor noster unam se personam cum sancta Ecclesia quam assumpsit, exhibuit…*; *moral.* III, 13, 25 (CChr. SL 143, 130–131).

[67] CATRY, P., *Parole de Dieu, Amour et Esprit-Saint chez Saint Grégoire le Grand*, (CSOVM 17) Bellefontaine 1984., 133, је установио да се ова формулу помиње преко педесет пута у Григоријевим егзегетским дјелима. Са друге стране само се једном помиње у *In librum I Regum expositiones* што, између осталог, указује на вјероватну неаутентичност овог дјела. Аутентичност овог дјела озбиљно је оспорио VOGÜÉ, A. de, *L'auteur du Commentaire der Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, у: RBen 106 (1996.) 319–331. Савремени истраживачи ово дјело приписују игуману манастира Веноса (јужна Италија) Pierre de Cava.

[68] *Moral.* XXII, 17, 42 (CChr. SL 143A, 1122): *Longe quippe distabamus a iusto et immortali, nos mortales et iniusti. Sed inter immortalem iustum et nos mortales iniustos apparuit Mediator Dei et hominum mortalis et iustus, qui et mortem haberet cum hominibus, et iustitiam cum Deo; ut quia per ima nostra longe distabamus a summis, in seipso uno iungeret ima cum summis, atque ex eo nobis uia redeundi fieret, quo summis suis ima nostra copularet.*

[69] Христову посредничку улогу између Бога и човјека слично описује Св. Иринеј Лионски Adversus haereses III, 18, 700 (FC 8/3, 232–234): *Oportuerat enim „mediatorem Dei et hominum" per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo.*

ко што створено опет уздиже и усмјерава ка нествореном. Овакво Христово дјеловање очитава се на примјеру односа временског и вјечног, који у Христу поприма један нови квалитет.[70] Христос као Бог савјечан Оцу и Духу Светоме улази у историју Оваплођењем и уписује се у категорију времена. Као Богочовјек Христос обухвата обје ове категорије и тиме постаје могуће говорити о Њему и из временске и из есхатолошке перспективе. У овом сусрету временског и вјечног у Оваплођењу Спаситељевом есхатолошко чини да временско изгуби своју негативну димензију. Тиме вријеме не само да престаје да бива потпуна супротност вјечности, него и само постаје обиљежено вјечношћу.[71]

По сличном принципу Григорије експлицира измирење свих горе наведених дихотомија, чији је један пол прародитељским гријехом попримио негативну димензију. Оваквим приступом Христовом сотириолошком дјеловању долази до изражаја Григоријев поглед на спасење као на један реверзибилни процес. Христос је у овој сотириолошкој концепцији прије свега Онај који преобраћа човјеков пад, односно последице човјековог пада. Ова се перспектива може јасно увидјети из следећих Папиних теза: „Због тога је Бог постао Тијело да би нас у вјеру увео и ка величанствености [Бого]виђења вратио."[72] и „Божије дјело јесте то да душе које је створио поново сабере и одведе натраг према радостима вјечне Свјетлости."[73].

Смислено идентичне изјаве понављају се у Григоријевим дјелима веома често. У том погледу посебно су репрезентативна папина тумачења Јеванђелских прича о изгубљеној овци и изгубљеној драхми (Лк 15, 1–10).[74] У овим веома садржајним тумачењима Григорије развија концепцију о Христу као Пастиру, који оваплотивши се и дошавши на земљу, тражи изгубљеног човјека да би васпоставио пуноћу небеске заједнице, тј. савршен број разумом обдарених бића (анђела и људи). Пастирово проналажење и узимање на рамена изгубљене овце, Папа алегоријски тумачи као Христово узимање наших гријехова на себе. Нашавши изгубљену овцу пастир се враћа кући, тј. Спаситељ се после проналаска човјека враћа у Царство небеско.[75] Према истом принципу Григорије алегоријски тумачи и причу о изгубљеној драхми. У овим се тумачењима, поред истакнутог схватања спасења као процеса повратка, може увидјети и Папино схватање крајњег циља домостроја спасења. Св. Двојеслов, наиме, сматра да је циљ цјелокупне историје спасења поновно успостављање првобитног јединства са анђелима у контемплацији Бога. Због тога Фидрович Григоријеву Христоцентричну сотириологију добро описује формулом *Christos via redeundi*[76].

Сходно тематици и обиму овог рада овдје није могуће улазити у детаљније разматрање ове сотириолошке перспективе. У погледу Христологије Св. Двојеслова

[70] Види *moral.* XXIX, 1, 1 (CChr. SL 143B, 1434); *moral.* XXIX, 2, 2 (CChr. SL 143B, 1435).

[71] Види SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 105.

[72] Види *in Ezech.* II, 1, 16 (CChr. SL 142, 221): *Propter hoc quippe incarnatus est Deus, ut nos introducat ad fidem, et reducat ad speciem uisionis suae.*

[73] Види *in Ezech.* II, 4, 20 (CChr. SL 142, 272): *Opus etenim Dei est animas quas creauit colligere, et ad aeternae lucis gaudia reuocare.*

[74] О еклисиолошком значају ове двије приче види FIEDROWICZ, M., *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke*, (RQ 50. Supplementheft) Freiburg 1995., 79–82. Историју тумачења ових прича у раном патристичком периоду излаже PETERSEN, J. M., *Greek influence upon Gregory the Great's Exegesis of Luke 15, 1–10 in Homelia in Evangelium II, 34*, у: *Grégoire le Grand* (издавачи: FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S.), Colloques Internationaux du CNRS, Paris 1986., 521–528.

[75] Види *in euang.* II, 34, 3 (FC 28/2, 644–646); *in Ezech.* II, 1, 8 (CChr. SL 142, 214).

[76] Види о томе такође FIEDROWICZ, *Kirchenverständnis Gregors des Großen*, 98.

значајно је ипак напоменути да је Папа, и поред реверзибилно наглашене сотириолошке терминологије, сасвим сигурно заступник светоотачког концепта *renovatio in melius*.[77] Григоријеве тезе које нагињу концепту *restitutio in pristinum* треба тумачити из перспективе човјековог пада у првородном гријеху. Папа наиме истиче да је човјек прародитељским падом напустио мјесто близине Божије гдје је могао остварити своје првобитно назначење, односно непрекидно Боговиђење.[78] Могућност искупљења долази кроз Христа, који се оваплоћује „и сам иде трагом његовог бјегунца да би човјек мјесто које је напустио поново задобио"[79]. Ова перспектива која укључује неопходност повратка човјека у мјесто близине Божије не представља неко васпостављање првобитног адамовског раја. Искупљењем у Христу човјек не бива враћен у првобитно стање створености, већ бива заједно са цјелокупном творевином обновљен и уздигнут у Небеску Домовину (*patria caelestis*). У Коментару на Књигу о Јову Григорије закључује разматрање концепта *renovatio in melius* ријечима: „Онај који је рај изгубио небо задобија"[80].

2.4 *Christus humilis*

Друга формула која изражава суштину Григоријеве сотириолошки оријентисане Христологије је *Christus humilis*. Ова формула је већ од трећег вијека била дио патристичке традиције истока и запада. Међу првима који су је детаљније развили је Ориген, који Христа назива *humilitatis magister*.[81] У погледу ове теме код Григорија су очигледни утицаји Августина, у чијој Христологији и сотириологији формула *Christus humilis* заузима важно мјесто.[82] Са друге стране, Григорије у развијању ове теме користи Касијанову слику љекарске технике у којој је терапија директно супростављена болести.[83] Тако у догађају спасења Христос своје смирење директно супроставља човјековој гордости, односно гордости демона.[84]

Будући да Григорије гордост сматра превасходним узроком првородног гријеха, он као средство спасења види смирење Христово.[85] Гордост и непослушност својствени Адаму у тренутку пада бивају исправљени кроз Христа, који као Богочовјек учи смирењу и неопходности смиреног потчињавања Богу. Овдје је очигледно да реверзибилна сотириолошка перспектива карактерише и формулу *Christus humilis*. Као што је Адам промашио тражећи моћ и самодовољност, тако Христос, као други Адам (*Adam secundus*), васпоставља правилну хијерархију субординаци-

[77] О *renovatio in melius* види LADNER, *Erneuerung*, 259–261.

[78] Види *moral.* VIII, 18, 34 (CChr. SL 143, 405): *Ad contemplandum quippe Creatorem homo conditus fuerat ut eius semper speciem quaereret, atque in sollemnitate illius amoris habitaret. Sed extra se per inoboedientiam missus, mentis suae locum perdidit quia, tenebrosis itineribus sparsus, ab inhabitatione ueri luminis elongauit*; *moral.* VIII, 19, 35 (CChr. SL 143, 406): *Quem nimirum locum tunc homo deseruit cum, seductoris uerba audiens, a Conditoris amore discessit*.

[79] Види *moral.* VIII, 19, 35 (CChr. SL 143, 406): *Sed cum omnipotens Deus redimendo se homini etiam corporaliter ostendit, ipse ut ita dixerim, fugitiui sui uestigia subsequens, ad retinendum quem amiserat hominem locus uenit.*

[80] Види *moral.* XXVII, 15, 30 (CChr. SL 143B, 1354–1355): *Sed ualde mira sunt ista, ualde terribilia, quod homo in terra editus atque a caelesti patria exigentibus meritis longe damnatus, non solum ad statum conditionis reducitur, sed etiam gloriosius exaltatur, ut qui paradisum perdidit, caelum recipiat.*

[81] Види Origenes, *Homiliae in Leviticum* 10, 2 (GCS 29; 444, 3).

[82] За поређење са Августином види SCHAFFNER, O., *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der humilitas*, (Cass. 17) Würzburg 1959., 83–135.

[83] За поређење са Касијаном (*De institutis coenobiorum* 12, 8) види GILLET, R., *Introd.* (SChr 32bis), Paris 1975., 95–97.

[84] Види *moral.* I, 13, 17 (CChr. SL 143, 32–33); *moral.* II, 22, 41 (CChr. SL 143, 84–85).

[85] Види *moral.* III 14, 26 (CChr. SL 143, 131); *moral.* XXIX, 8, 18 (CChr. SL 143B, 1446).

је и послушности Богу.[86] У 16. Јеванђелској омилији Папа директно пореди кушање Адама и кушање Христа од стране ђавола. Као што је ђаво кроз гордост побиједио Адама, као првог човјека, он сам је од Христа, као другог Човјека, био побијеђен кроз смирење. Реверзибилни карактер спасења Григорије додатно истиче кроз тврдњу да је други Човјек побиједио ђавола истим оним средствима, којима је ђаво поробио првог човјека.[87]

Христов земаљски начин постојања, чији је сваки сегмент прожет смирењем, постаје тако пут спасења за човјека.[88] Спаситељ је својим животом испунио заповијести, које је наложио, и тиме је установио правило живота за човјека.[89] Цјелокупан живот и дјеловање Христово посједују у Григоријевој концепцији спасења сотириолошку вриједност. На овој основи Папа утемељује своје учење о *imitatio Christi*,[90] наглашавајући да су сва земаљска дјела Христова дата човјеку за подражавање.[91] Поред истицања свеобухватности принципа *imitatio Christi*, посебну пажњу Григорије ипак поклања мотивима *imitatio Christi humilis* и *imitatio passionis Christi*.

Оба ова мотива утемељена су на смирењу Христовом, које је основа његовог сотириолошког дјеловања. Само Оваплоћење израз је по Григорију неизмјерног смирења Христовог. Спаситељ није сматрао понижењем то што је узео на себе „обличје слуге" (*forma serui*).[92] Кенотички карактер Оваплоћења Григорије додатно истиче својим ставом о људском палом тијелу. Иако Григорије не превиђа да је творевина Божија сама по себи створена као добра, интересантно је да су његове квалификације тијела и тијелесности изузетно негативне, чак и ако се има у виду да он притом карактерише палу творевину. У том свјетлу Папа описује Тијело које Христос узима на себе:

> „Ко наиме не би знао да се ципеле праве од мртвих животиња. Када је пак Господ у Тијелу дошао, појавио се такорећи обувен, јер је он у свом Божанству леш наше пропадљивости прихватио."[93]

Скоро све експликације Оваплоћења Христовог у дјелима Св. Двојеслова имају наглашен управо овај кенотички карактер. У уласку вјечног, непромјењивог Бога у пролазну историју и Христовом узимању пропадљивог земаљског тијела на себе Папа сагледава кенозу Христову. Ову кенозу Спаситељеву Григорије илуструје једном оригиналном и крајње необичном параболом. Христа као Посредника између Бога и људи Папа пореди са птицом грабљивицом (буквално: лешинаром — *vultur*) који је са висине свога Божанства посматрао леш (*cadaver*) човјечије смртности.

---

[86] Види STRAW, *Gregory the Great*, 151–152.

[87] Види *in euang.* I, 16, 3 (FC 28/1, 256–258): *Sed quibus modis primum hominem stravit, eisdem modis secundo homini tentato succubuit… Sed eisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur: ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat.*

[88] Види *moral.* XV, 45, 51 (CChr. SL 143A, 779–780).

[89] Види *moral.* I, 13, 17 (CChr. SL 143, 32): *Incarnatus etenim Dominus in semetipso omne quod nobis inspirauit, ostendit ut quod praecepto diceret, exemplo suadaret.*

[90] Уопштено о *imitatio Christi* види TINSLEY, E. J., *The Imitation of God in Christ. An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality*, London 1960.; GEERLINGS, W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, (TTS 13) Meinz 1978., 146–228.

[91] Види *dial.* I, 9 (FUNK, BKV² 3, 33f): „Unser Erlöser hat alles, was er in seinem sterblichen Leibe tat, uns als ein Beispiel für unser Handeln, aufgestellt, so dass wir nach dem Maße unserer Kraft in seine Fußstapfen treten und ohne anzustoßen den Lebensweg, der jetzt unsere Aufgabe ist, wandeln können." Сличну тезу експлицира Augustinus, *De vera religione*, XVII, 32 (CChr. SL 32, 207): *Tota itaque uita eius* [sc. Christi] *in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.*

[92] Види *moral.* II, 23, 42 (CChr. SL 143, 85).

[93] Види *in euang.* I, 7, 3 (FC 28/1, 134): *Quis enim nesciat, quod calceamenta ex mortuis animalibus fiunt? Incarnatus vero Dominus veniens, quasi calceatus apparuit: quia in divinitate sua morticina nostrae corruptionis assumpsit.*

Желећи да спасе човјека слетио је у дубину, на земљу, и сам постао Човјек.[94] Постајући Човјек, иако по Божанској Природи бесмртан, умро је међу људима. Умирући и васкрснувши ослободио је човјека од смрти и отворио му је перспективу васкрсења. Овај пут смирења и кенозе Христове омогућује човјеку да се опет уздигне у висину, преображавајући његову смрт у вјечни живот.[95]

Кенотичка перспектива у свој својој пуноћи долази до изражаја у страдању Христовом. Христова послушност према Оцу као конкретизација смирења најбоље се види на примјеру страдања Христовог. Чак и у таквој, по Григоријевим ријечима екстремној ситуацији, Христос остаје послушан Оцу, иако бива предан у руке грешника.[96]

Христово страдање Григорије посматра из перспективе жртве за човјекове гријехе. Овакву једну искупитељску жртву Богу је могао принијети искључиво Христос, јер је Он једини Рођењем од Дјеве био чист од свакога гријеха.[97] Григорије истиче да су сви други људи кроз прародитељски гријех били заплетени у гријеховну мрежу и да као такви нису могли принијети достојну жртву Богу: „Запрљани наравно није могао запрљанога очистити“[98]. Иако сам без икакве кривице Христос је морао да преузме човјекову кривицу на себе, да би човјека ослободио од смрти. На тај начин бива омогућено изабранима[99] уздизање ка врху праведности јер је Онај који је изнад свега истрпио казну неправедности.[100] Христос се добровољно препустио страдању и тако својом крвљу опрао прљавштину нашег гријеха.[101]

Међутим и човјеков однос са Богом морао је бити коригован кроз Христову Жртву. Григорије сматра да је човјек својим гријехом увриједио Бога, али да својим дјелима не може да пружи достојно задовољење, које би реконструисало тај однос и ублажило гњев Божији. Пошто је без гријеха патио, само је Христос могао бити „замјена човјекова“ и само је Он могао отплатити човјекове гријехе пред Богом. Христова улога *Mediator Dei et hominum* у потпуности долази до изражаја у овој перспективи Христа као Измиритеља. Спаситељево праведно страдање Григорије из-

[94] Види *moral.* XVIII, 34, 54 (CChr. SL 143A, 921): *Recte ergo mediator Dei et hominum redemptor noster uulturis appellatione signatur, qui manens in altitudine diuinitatis suae, quasi a quodam uolatu sublimi cadauer mortalitatis nostrae conspexit in infirmis, et sese de caelestibus ad ima submisit.*

[95] Види *moral.* XVIII, 34, 54 (CChr. SL 143A, 921–922); *in Ezech.* I, 5, 16 (CChr. SL 142, 66): *Si enim coaeternus Patri Deus ante saecula non fieret homo in tempore, quando homo temporalis saperet aeterna? Descensio ergo ueritatis ascensio facta est humilitatis nostrae.*

[96] Види *moral.* II, 35, 58 (CChr. SL 143, 96): *Neque enim petit qui aequalis est, sed postulare dicitur quia nimirum quos repleuerit, postulantes facit; quamuis hoc et in semetipso Redemptor noster ostendit qui Patrem etiam dum passioni propinquaret, exorauit. Quid enim mirum si in forma serui exorando se Patri subdidit, in qua etiam manus peccantium usque ad mortis extrema tolerauit?* Пресликавање овог Христовог икономијског начина постојања на раван теологије, тј. на односе између Ипостаси Свете Тројице не може се утемељити на Григоријевој теологији. Супротан закључак извлачи SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 145: „Selbst wenn Gregor nicht explizit darauf eingeht, weisen diese Gedanken doch darauf hin, dass Gregor den Gehorsam des Sohnes nicht nur als Weise des Seins versteht, die durch die Erlösungsgeschehen ausgelöst wurde. Der Gehorsam des Sohnes als Ausdruck für den Weg der Entäußerung verweist auf die Subsistenzweise des Logos in der Trinität, die sich auch hier schon als Gehorsam bzw. Kenoses vollzieht.“

[97] Види *moral.* I, 24, 32 (CChr. SL 143, 42–43).

[98] Види *moral.* XVII, 30, 46 (CChr. SL 143A, 878): *Inquinata quippe inquinatos mundare non posset.*

[99] Термин „изабрани“ (*electi*) треба код Григорија посматрати из есхатолошке перспективе. За разлику од Августина код кога се *electi* појављује у контексту предестинације, Св. Двојеслов овим термином означава оне који се налазе на путу спасења и који ће бити чланови заједнице Царства Небеског.

[100] Види *moral.* III, 14, 27 (CChr. SL 143, 132): *Mediator etenim noster puniri pro semetipso non debuit quia nullum culpae contagium perpetrauit. Sed si ipse indebitam non susciperet numquam nos a debita morte liberaret… ut eo electa omnia ad culmen iustitae surgerent; quo ist qui est super omnia damna iniustitiae nostrae sustineret.*

[101] Види *moral.* III, 14, 27 (CChr. SL 143, 132); *moral.* IV, 14, 31 (CChr. SL 143, 183–184).

ричито карактерише као измирујућу Жртву.[102] Ова измирујућа Жртва представља печат новог односа Бога и човјека, који је у Оваплоћењу Христовом утемељен.[103]

Христову Жртву Григорије такође посматра из перспективе ослобађања човјека из поданишта ђаволу. Папа наиме сматра да је ђаво имао легално право на поробљење човјека због његовог вољног гријеха.[104] Христос својим невиним страдањем избавља човјека из овога ропства. Папа даље експлицира да је Спаситељ разрушио адско царство у коме је ђаво владао. На првобитну превару ђавола Христос је такође узвратио преваром. За илустрацију ове тезе Папа се користи сликом мамца и удице, која се налази код Св. Григорија Ниског, а која је до њега вјероватно дошла преко Руфиновог превода.[105] Христова Човјечија Природа представља мамац који је ђаво „загризао" не могавши видјети Христову Божанску Природу, која је као удица била скривена. Григорије то сликовито описује: „Када је она змија преко руку прогонитеља Њега у мамац тијела угризла, пробола ју је удица Божанства."[106] Због своје гордости ђаво наиме није могао познати Христа као Богочовјека и вјеровао је да искушава и убија простог човјека Исуса. Али кроз покушај наметања казне Безгрешноме ђаво је прекорачењем својих моћи изгубио право на човјека.[107]

Заједнички именитељ свих горе наведених перспектива из којих Григорије посматра Христову Жртву је констатација, да је искључиво кроз страдање Христово било могуће искупљење човјека. У том контексту поставља се питање да ли би до Оваплоћења Христовог дошло и без прародитељског пада, односно да ли је Бог могао да спаси човјека на неки други начин? Григоријеви ставови по овом питању нису увијек конзистентни. Папине експликације Христове спасоносне Жртве подразумјевају неопходност Христовог Оваплоћења и страдања. Своје мишљење он експлицитно изражава у двијема контекстуално блиским тврдњама: „Да [сатана] није првог Адама преко вољног гријеха увукао у смрт душе, други Адам, који је безгрешан, не би дошао да прихвати добровољну смрт тијела."[108] и „Рђа гријеха није могла бити другачије очишћена осим кроз ватру страдања."[109]. Са друге стране, Григорије понекад допушта могућност да Христов улазак у историју није био једини пут спасења. Међутим, Господ је из милости према човјеку изабрао баш овај пут и на Крсту пострадао.[110] Овдје би било непотребно упуштати се у било какво вјештачко усаглашавање ових констатација. Овакве и сличне непрецизности и контрадикторности могу се пронаћи у Григоријевом учењу, а оне се опет добро уклапају у реалну слику Папине несистематичности. Наглашавање неких аспеката домострија спасења, а са друге стране пренебрегавање или потпуно прелажење преко неких

[102] Види *moral.* XVII, 30, 46–47 (CChr. SL 143A, 878–879); *moral.* XX, 36, 69 (CChr. SL 143B, 1054). Види о томе такође FIEDROWICZ, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen*, 97.

[103] Види *moral.* XVII, 30, 46 (CChr. SL 143A, 878).

[104] Види *moral.* XVII, 30, 46 (CChr. SL 143A, 878–879).

[105] Види RIVIÈRE, J., *Le Dogme de la rédemption après saint Augustin*, Paris 1930.

[106] Види *in euang.* II, 25, 8 (FC 28/2, 462): *Cumque in eo serpens iste per manus persequentium escam corporis momordit, divinitas illum aculeus perforavit.*

[107] Види *moral.* XVII, 30, 47 (CChr. SL 143A, 878).

[108] Види *moral.* III, 14, 26 (CChr. SL 143, 131): *Nisi enim Adam primum per uoluntarium uitium in animae mortem traxisset, Adam secundus sine uitio in carnis mortem uoluntariam non ueniret*. Види такође недвосмислен став *in Ezech.* I, 5, 16 (CChr. SL 142, 66): *Si enim coaeternus Patri Deus ante saecula non fieret homo in tempore, quando homo temporalis seperet aeterna?*

[109] Види *moral.* III, 14, 27 (CChr. SL 143, 132): *Rubigo quippe uitii purgari non potuit nisi igne tormenti.*

[110] Види *moral.* XX, 36, 49 (CChr. SL 143A, 1054–1055); *moral.* XXXIV, 23, 54 (CChr. SL 143B, 1770–1771). Види о томе такође STRAW, *Gregory the Great*, 171–172.

других, често је условљено Папином интецијом при тумачењу Св. Писма. То је посебно видљиво на алегоријском и моралном нивоу тумачења, гдје Григорије ток и смисао тумачења саображава поуци коју жели да пренесе вјернима.[111]

Што се тиче Христологије, важно је указати да Григорије комплетан Христов живот посматра из кенотичке перспективе.[112] Оваплоћење, страдање у свијету и на крају Крсна смрт представљају Христову недужну Жртву за спасење човјека. У погледу наглашавања кенотичке перспективе сигурно није случајност да Григорије посебно опширно излаже тумачење Књиге о Јову.[113] У страдалном Јову Папа типолошки види слику Христа. Јовово страдање предсказује Христово страдање.[114]

Разлози наглашавања овог кенотичког карактера Христовог живота могу се тражити у Григоријевој инспирисаности Августиновом теологијом Жртве Христове. Посматрано из перспективе теолошке проблематике његовог времена, врло је могуће да истицањем страдања Христовог и Његове Жртве као пута спасења, Св. Двојеслов алудира на проблем монофизитског пренаглашавања Христовог Божанства. Као трећи, и сигурно не најневажнији, елемент овог наглашавања кенозе треба узети у обзир историјске околности у којима је Григорије развијао своју теологију. Живот у страдалним временима друге половине VI, односно почетка VII вијека, и папине учестале болести сигурно су „изоштрили“ Григоријев осјећај за смирено прихватање страдања као пута ка Царству Небеском.[115]

2.5 *Christus magister*

Трећа битна теза у овој Григоријевој сотириолошки и антрополошки постављеној Христологији јесте да је Христос учитељ. Разматрајући Христологију из сотириолошке перспективе Папа подједнако наглашава Христову заступничку и учитељску улогу. Он овај свој став сажето дефинише у „Књизи пастирских правила“:

> „Он [sc. Христос] је дошао у Тијелу, не само да нас спаси кроз Његово страдање, него и да нас Његовим начином живота подучи, дајући примјер онима који му следују.“[116]

Тезу *Christus magister* Папа развија на основама приципа *per visibilia ad invisibilia*, који он у свом учењу о Богопознању експлицира на различитим нивоима.[117] Примјењујући овај принцип на Христологију Григорије сматра да се у Оваплоћењу Христос појављује у видљивом обличју пред човјеком, да би човјеку открио невидљиво, односно да би га ка небеској реалности поново усмјерио.[118] Позадину ове тезе чини Григоријев став о човјековом постепеном губитку могућности Богопо-

[111] О тумачењу Св. Писма код Св. Двојеслова види KESSLER, S., *Gregor der Große als Exeget.*

[112] Види STRAW, *Gregory the Great*, 172. Иако је STRAW у овом погледу у праву, ипак претјерује када тврди да идеја жртве стоји у средишту Григоријеве теологије. Види STRAW, *Gregory the Great*, 20: „Sacrifice becomes the center of Gregory's theology, be in the sacrifice of Christ, the Mass, or individual Christian...“

[113] *Moralia in Iob* представља наопширније патристичко дјело уопште.

[114] Види *moral.* praef., 6, 14 (CChr. SL 143, 19): *Beatus ergo Iob uenturi cum suo corpore typum Redemptoris insinuat.*

[115] Најбоље свједочанство ове тврдње представљају дјела Св. Двојеслова (поготово његова писма) која су пуна осврта на историјске околности и нешто мање на његове сопствене болести, од којих је цјелокупно вријеме свога понтификата патио.

[116] Види *Regula pastoralis* 1, 3 (PL 77, 16).

[117] Види *moral.* XXVI, 12, 17 (CChr. SL 143B, 1278): *Vestigia quippe creatoris nostri sunt mira opera uisibilis creaturae. Ipsum namque adhuc uidere non possumus, sed iam ae eius uisionem tendimus, si eum in his quae fecit miramur.* Vgl. auch *moral.* XVI, 33, 41 (CChr. SL 143A, 824); *in Ezech.* II, 5, 10 (CChr. SL 142, 283).

[118] Види *moral.* XXIX, 1, 1 (CChr. SL 143B, 1434): *In illa itaque natiuitate diuina ab humano genere cognosci non poterat; proinde in humanitatem uenit ut uideretur, uideri uoluit ut imitaretur*; *in Ezech.* I, 3, 14 (CChr. SL 142, 42); *in Ezech.* II, 4, 20 (CChr. SL 142, 272); *moral.* XVIII, 51, 83 (CChr. SL 143A, 946).

знања, која је наступила после прародитељског пада. Као последица тога долази до човјековог окретања према материјалним, земаљским стварима, чија је перцепција могућа тјелесним чулима.[119] Прилагођавајући се овом човјековом стању палости Спаситељ се оваплоћује, да би човјек Бога у видљивом Тијелу познао, пошто га у Његовом Божанству не може познати.[120] Христово Оваплоћење и Његово сотириолошко дјеловање отвара нови, палом човеку пријемчиви пут Богопознања.[121] Пропедевтичку страну догађаја Оваплоћења Папа сажето карактерише као „проповијед Оваплоћења" (*praedicatio incarnationis*).[122] Комбинујући принцип *per visibilia ad invisibilia* са, за његову теологију важном, антитезом *intus — foris* Григорије у „Тумачењу Пјесме над пјесмама" пише: „Пошто си кроз своје Оваплоћење знање о себи споља излио, зато те душе, које су због људске природе слабе, љубити могу"[123].

Пропедевтичка перспектива такође карактерише Папино схватање Васкрсења Христовог. У 21. Јеванђелској омилији Григорије после излагања о смртном и бесмртном, односно земаљском и небеском животу пише:

> „Да је Он дакле нама, који смртни живот познајемо, био обећао васкрсење Тијела, а не показавши то видљиво, ко би му вјеровао? Због тога је Он постао Човјек и појавио се у Тијелу, слободном вољом својом униживши себе умро, на основу своје моћи васкрсао и показао нам на свом примјеру оно што нам је као плату обећао."[124]

Без улажења у опширнију експликацију ове епистемиолошке и сотириолошке проблематике треба нагласити да Папа значај Васкрсења Христовог не редукује само на његову педагошку димензију.[125] У погледу човјечијег тијела Христово Васкрсење посједује онтолошке консеквенце. Васкрсењем својим Спаситељ пропадљиво човјечије тијело преображава у непропадљиво и чини га подобним за улазак вјечно Царство Божије.[126]

Тему *Christus magister* Григорије експлицира на основу готово сваког сегмента Христовог спасоносног дјела. Заједничка нит свих тих експликација темељи се на антитези *temporalis — aeternus*. Христос улази у структуре овога свијета али истовремено указује на оно есхатолошко, на оностану реалност. Читав Христов земаљски живот Григорије посматра у свијетлу указивања на вјечни живот, који је

---

[119] Види *in euang.* II, 30, 10 (FC 28/2, 572): *Nulla enim nisi visibilia cogitat* [sc. mens], *eaque et cum non agit, eorum imagines introrsus trahit: dumque in imaginibus corporeis iacet, surgere ad incorporea non valet. Unde fit, ut tanto deterius Creatorem nesciat, quanto in cogitatione sua familiarius corpoream creaturam portat*; *moral.* V, 34, 61 (CChr. SL 143, 261); *in euang.* II, 30, 10 (FC 28/2, 572).

[120] Види *in Ezech.* II, 4, 20 (CChr. SL 142, 272): *Et qui in natura sua manet semper incomprehensibilis, in natura nostra comprehendi dignatus est*; *moral.* XIX, 30, 53 (CChr. SL 143A, 997): *Creator quippe qui in diuinitate uideri non poterat, assumpsit a nobis unde uidetur a nobis; moral.* XIX, 30, 53 (CChr. SL 143A, 997); *moral.* XX, 36, 69 (CChr. SL 143A, 1054); *moral.* XIX, 30, 53 (CChr. SL 143A, 997).

[121] Види *moral.* V, 34, 63 (CChr. SL 143, 262): *Vnde er Redemptor noster quia diuinitatis eius status capi ab humana mente non potuit, hunc nobis in carne ueniens, creatus, natus, mortuus, sepultus, resurgens atque ad caelestia rediens, quasi transeundo monstrauit.*

[122] *In cant.* 13 (CChr. SL 144, 16).

[123] *In cant.* 23 (CChr. SL 144, 24): *Quia per incarnationem tuam notitiam exterius effudisti, idcirco infirmae animae natura humana diligere paeualent.*

[124] Види *in euang.* II, 21, 6 (FC 28/2, 384): *Si ergo nobis mortalem vitam scientibus resurrectionem promitteret carnis, et tamen hanc visibiliter non exhiberet, quis eius promissionibus crederet? Factus itaque homo apparuit in carne, mori dignatus est ex voluntate, resurrexit ex potestate, et ostendit exemplo quod nobis promisit in praemio*; *moral.* XIV, 55, 68 (CChr. SL 143A, 740–741).

[125] Истицање искључиво педагошког значаја у Васкрсењу Христовом налази се код MÜLLER-ABELS, S., *„Scio enim quod redemptor meus vivat" – Auferstehung bei Gregor dem Großen (Moralia in Iob XIV, 67–68)*, у: StP XXXVIII, Leuven 2001., 449–459.

[126] Види *in Ezech.* II, 1, 9 (CChr. SL 142, 214–215): *Quid est ergo quod aspectus Mediatoris Dei et hominum speciei comparatur aeris, nisi hoc, quod aperte nouimus, quia ungenitus Filius, formam serui accipiens, fragilitatem carnis humanae per resurrectionem suae gloriam uertit in aeternitatem, quia in eo caro facta est iam sine fine durabilis?*

човјеку до тада био непознат. Библијска слика овог става налази се у Папиној алегоријској интерпретацији Приче о исцјељењу слијепога у Јерихону (Лк 18, 35–43). Слијепац који сједјаше поред пута представља цјелокупно човјечанство, које је у свом праоцу протјерано из раја и као такво не познаје величанственост Небеске Свјетлости. Присуством Спаситељевим ослијепљено човјечанство бива изнова просвјетљено, односно бива му омогућено спознавање његовог истинског назначења, а то јесте Боговиђење у заједници Царства Небеског.[127]

3. Закључак

Сумирајући до сада изложено примјећујемо је да Христологија Св. Григорија утемељена на патристичком Предању. Конкретно утврђивање поријекла појединих идеја, односно свеобухватно истраживање утицаја на његову Христологију, у многоме би правазилазило границе овога рада. Ипак могуће је на основу обрађених тема у Папином учењу о Христу установити утицаје Августина[128], Папе Лава, Иринеја Лионског, Јована Касијана, Евагрија[129] као и других, у првом реду западних, Отаца. Међутим, овдје се не ради о некој систематској еклектици. Иако су дјела Св. Двојеслова проткана светоотачким идејама (посебно Августиновим[130]), интересантно је да се у њима готово уопште не налазе тачни цитати нити парафразирана мјеста из патристичке књижевности. Григорије се са античким теолошким наслијеђем упознавао кроз ишчитавање светоотачких дјела (слично манастирској пракси *lectio divina*), при чему не треба занемарити ни утицај усменог предања.

На овај начин усвојене идеје папа је настављао да развија, често без икакве текстуалне и контекстуалне зависности од оригинала, прилагођавајући их сопственом животном контексту, у коме је суочавање са конкретним тешкоћама приликом његовог богословско-пастирског раду свакако било неминовно. Тако је, конфронтиран са проблематиком непризнавања V Васељенског сабора, радио на општем прихватању саборских одлука, усвајајући притом елементе и терминологију постхалкидонског богословља.[131] Пастирски оријентисан, папа је развијао једну такорећи „теологију локалног карактера“, односно теологију која одговара конкретним историјско-друштвеним околностима и потребама Цркве као заједнице вјерних. Сврха његовог бављена богословљем није била анализирање и експликација комплексних Августинових теолошких теза, већ поучавање конкретне црквене заједнице. У том је свјетлу његово најважније дјело *Moralia in Iob* добро окарактерисано као „један обимни, неструктурисани, приручник проживљене теологије“[132].

Наглашен катихетски карактер његовог богословља, уз одсуство склоности ка спекулативном, оријентисали су Григорија ка сотириолошком и антрополошком бављењу Христологијом. У том погледу Шамбек примјећује да се Григоријева ори-

[127] Види *in euang.* I, 2, 1 (FC 28/1, 66).

[128] О Августиновој Христологији види STUDER, B., *Soteriologie in Schrift und Patristik* (HDG III/2a), Freiburg 1978., 156–174.

[129] О Евагријевом утицају види SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 144–145.

[130] Види о томе GRESCHAT, K., *Feines Weizenmehl und ungenießbare Spelzen. Gregors des Großen Wertschätzung augustinischer Theologie*, у: ZAC vol. 11 (2007.), 57–72.

[131] Питање у којој је мјери Григорије заиста присталица „неохалкидонске теологије (Neuchalcedonismus)“ (у смислу како неохалкидонску теологију разумије LEBON, J. *Le monophysisme Sévérien, Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu' à la consititution de l' Église jacobite*, Louvain 1909.) тек треба да буде предмет озбиљнијих истраживања.

[132] Види CLARK, F., *St. Gregory the Great. Theologian of Christian Experience*, у: ABR 39 (1988.), 264: „…a dense, unstructured compendium of lived theology…“

гиналност на пољу Христологије не састоји у новом осмишљавању Христологије као такве, већ у њеном излагању из перспективе антропологије.[133] Папина су интересовања, дакле, у првом плану усмјерена ка значају Оваплоћења Христовог за човјека као пало биће. Такво бављење Христологијом никако не указује на осиромашеност христолошке мисли изњедрене кроз свеколико и распето искуство Цркве, већ, прије свега, представља у реалном животном контексту отјеловљивање оног најспекулативнијег ради живог сараспињања ономе ради кога се сам Син Божији отјеловио и распет био.

Abstract: In diesem Artikel werden die Grundzüge der Christologie Gregors des Großen nebst einer allgemeinen Einleitung in die Theologie des Papstes dargestellt. In Hinsicht auf Gregors Platz innerhalb der christologischen Kontroversen des sechsten Jahrhunderts wird gezeigt, dass Gregor die nachchalcedonistischen Tendenzen der Christologie in seiner Lehre involvierte bzw. dass er fest hinter den Beschlüssen des fünften ökumenischen Konzils, zu dessen Anerkennung im Westen er bedeutend beitrug, stand. Darüber hinaus werden die für seine soteriologisch und anthropologisch fundierte Christologie grundlegenden Begriffe expliziert und es wird schließlich bezüglich der patristischen Tradition auf die charakteristischen und originellen Elemente der Christologie Gregors hingewiesen.

[133] Види SCHAMBECK, *Contemplatio als Missio*, 103. Сличног је мишљења MCGINN, B., *Die Mystik im Abendland*, Том 2, Freiburg 1996., 71.