



Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

Prevod
Vid Snoj

Spremna beseda
Jan Dominik Bogataj

kud
Logos

Naslov izvirnika:
Lógoi theologikoí

Slovenski prevod © 2018 KUD Logos

Slika na naslovnici:
Andrej Rubljov, *Sveta Trojica* (izrez), ok. 1410

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2018

ISBN 978-961-7011-48-7

COBISS.SI-ID= 293435392

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

Prevod
Vid Snoj

Spremna beseda
Jan Dominik Bogataj

Ljubljana
2021

Elektronska knjižna zbirka



e-63

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Gregor iz Nazianza

BOGOSLOVNI GOVORI

Prevod *Vid Snoj*

Spremna beseda *Jan Dominik Bogataj*

Jezikovni pregled *Mateja Komel Snoj*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2021

Elektronska izdaja e-63

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=4661555
ISBN 978-961-7096-74-3 (epub)
ISBN 978-961-7096-75-0 (pdf)

Kazalo

- 7 Prvi bogoslovni govor
Uvodna beseda za evnomijance
- 19 Drugi bogoslovni govor
O bogoslovju
- 55 Tretji bogoslovni govor
O Sinu
- 81 Četrti bogoslovni govor
O Sinu
- 107 Peti bogoslovni govor
O Svetem Duhu
- 139 O prevodu
- 141 Jan Dominik Bogataj
Transkontekstualni izzivi
trinitarične teologije Gregorja iz Nazianza:
anagogija v perspektivi mikroeshatologije

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

PRVI BOGOSLOVNI GOVOR

Uvodna beseda za evnomijance

1. Ta govor je namenjen tistim, ki so govora večši.¹ Naj začnem s Pismom: »Glej, proti tebi sem, ošabnica.«² Kajti so ljudje, ki bi ob moje besede radi trli ušesa in jezik in, kakor vidim, celo roke, v slast jim gredo »posvetne prazne govornice in protislovja po laži tako imenovanega spoznanja«³ ter »besedni boji«,⁴ ki ne prinašajo nobene koristi. Tako namreč vse, kar je v govoru odvečno in nepotrebno, imenuje Pavel, glasnik in utrjevalec »zbitega govora«,⁵ učelec in učitelj ribičev.⁶ Ko bi se ti ljudje, o katerih govorim,

1 Naslovniki Gregorjevega »Prvega bogoslovnega govora« so evnomijanci; kot kaže besedica *prós* v podnaslovu *Prodiálexis prós Eunomíánous*, je v temelju napisan zanje, ne proti njim. Evnomijanci so se ponášali s svojo govorniško večino in tako, namreč kot na izvedence v govorništvu, se nanje obrača tudi Gregor. – Evnomij je bil začetnik radikalne struje arijanstva, krščanske arhiherezije iz 4. stoletja, ki je Sinu odrekala enobitnost z Očetom in v njem videla le prvoustvarjeno bitje. Za nameček je trdil, da je ime za Boga, se pravi za Boga Očeta, ki razodeva njegovo bitnost, »nerojeni« (*agénnetos*) in da je Božja bitnost spoznavna z umom in izrekljiva z jezikom.

2 Jer 50,31. Ironija je očitna: te besede (»proti tebi sem«) pri Jeremiji govori Bog nad vojskami. Obračajoč se na evnomijance, v »za«, Gregor tudi sam ves čas govori proti njim. Ne izloči jih iz kroga naslovnikov krščanskega govora, nasprotno: njegov govor velja njim. Oni so njegovi naslovniki, toda medtem ko jih nagovarja, govori proti njim, ali bolje, proti njim govori, ne da bi jih nehal nagovarjati.

3 1 Tim 6,20.

4 1 Tim 6,4.

5 Rim 9,28. Gregor tu navaja različico, ki je drugačna od tiste v sprejetem novozaveznem besedilu. To velja tudi za nekatere druge njegove navedke iz Nove zaveze, ki sledijo.

6 Z »ribiči« so mišljeni apostoli; prim. Mt 4,19 in Mr 1,17.

vsaj približno tako, kot je pri napadih na žlahtnejše in verodostojnejše besede gibek in silovit njihov jezik, lotevali tudi dejanj! Tedaj bi bili nemara manj sofisti ter čudni in osupljivi preobračevalci besed,⁷ če naj povem kaj smešnega o tej smešni zadevi.

2. Ker so povsem skrenili s poti pobožnosti,⁸ gledajo samo na to, kar od vrženega predse lahko »zvežejo ali razrešijo«⁹ – enako kot tisti, ki se javno zavzemajo za rokoborbe v gledališčih, in sicer take, ki ne prinesejo zmage po tekmovalnih pravilih, temveč varajo nepoučene pri gledanju in zapeljujejo hvalivca. Vsak trg mora brenčati od njihovih besed, vsaka gostija se spriditi v neumnost in gnusobo, vsak praznik postati neprazničen in poln malodušja, vsako žalovanje pa biti potolaženo s še večjo nesrečo, s preiskovanjem. Vse ženske sobane, vajene preprostosti, morajo postati nadloga in cvet sramežljivosti se mora osuti zaradi hlastnosti pri govoru.

Ker je s tem tako, je tudi zlo neustavljivo in ga ni mogoče trpeti, naša »velika skrivnost«¹⁰ pa je v nevarnosti, da postane umetnijica.¹¹ Naj imajo naši nadzorniki vsaj toliko potrpljenja z nami, ki nas vzgibavajo očetovska čustva in se nam, kakor pravi Božji Jeremija, »trgajo čuti«,¹² da bodo brez vznemirjenja sprejeli naš govor, nekoliko, kolikor so tega zmožni, obrzdali svoj jezik in nam prisluhnili. To vam nikakor ne bo v škodo.¹³ Bodisi da smo namreč govorili

7 *preobračevalci besed*: gr. *kybistai lógon*, besedni žonglerji. *Kybistés* dobesedno pomeni tega, ki se postavlja na glavo.

8 *pobožnosti*: gr. *eusébeia*. Pobožnost ima pri Gregorju pogosto pomen prave vere.

9 Dan 5,12; prim. tudi »Drugi bogoslovni govor« 11.

10 1 Tim 3,16.

11 *umetnijica*: gr. *technýdrion*. Gregor s to pomanjševalnico meri na večšino oziroma umetnost govora (*technología*), tj. na umetelno govorniško rabo logike in dialektike. Prim. tudi »Tretji bogoslovni govor« 21 in »Peti bogoslovni govor« 18.

12 Jer 4,19.

13 Gregor tu v svojem govoru, namenjenem evnomijancem, prvič pre-

»v pazljiva ušesa«¹⁴ in je beseda obrodila kak sad v vašo korist – ker »sejalec seje besedo«¹⁵ v vsako mišljenje, sad pa dá tista, ki je lepa in rodovitna – bodisi da ste odšli, potem ko ste nam tudi to opljuvali, ter dobili še več snovi za nasprotovanje in grajo na naš račun, da ste se potem še bolj zabavali. Ne čudite pa se, če se moj govor ne sklada z vašim pričakovanjem in navado,¹⁶ ko nadvse zagnano in visokoleteče – da vas ne žalim, če rečem, da nepoučeno in predrzno – razglašate, da vse veste in da znate o vsem poučiti.

3. Ni, moji nasprotniki,¹⁷ stvar vsakogar, da bi filozofiral o Bogu, nikakor ne; to ni tako poceni niti ni za ljudi, ki se držijo pri tleh. In dodajam: tega ni mogoče početi kadarkoli, za kogarkoli in glede na vse, temveč obstajajo kdaj, za koga in koliko.

Ni stvar vsakogar, marveč tistih, ki so preizkušeni in so marsikaj premerili v motrenju ter so prej očistili dušo in telo ali ju vsaj očiščujejo.¹⁸ Kajti za tega, ki ni čist, je bržkone nevarno, če se dotakne čistega, kakor je nevarno za nezdravo oko, da zre sončni žarek.¹⁹

Kdaj torej filozofirati o Bogu? Ko smo rešeni zunanjega blata in hrušča ter vodilnega dela naše duše²⁰ ne medejo mučne in blodne podobe,²¹ kot če se dobro pisanje pomeša s slabim ali prijeten vonj dišečih mazil z umazanijo. Treba je resnično doseči prostost in spoznati Boga, in ko »zgrabimo

ide v nagovor. Nanje lahko meri z »oni« in z »vi«, pogosto pa se iz nagovorne množine obrne tudi v ednino, k »ti«, in spet nazaj.

14 Sir 25,9.

15 Mr 4,14.

16 Ali: šego, postavo (gr. *nómos*).

17 *nasprotniki*: gr. *hoútoi*, db. »ti« (namreč možje tukaj). Ta zaimsek se v grški sodni govorici pogosto nanaša na nasprotnike, bodisi na tožnike ali na branilce.

18 Za zvezo med motrenjem in čistostjo v Novi zavezi primerjaj Mt 5,8: »Blagor čistim v srcu, kajti Boga bodo gledali.«

19 Prim. Platon, *Fajdon* 67b.

20 *vodilnega dela ... duše*: gr. *tò hegemonikón*. Izraz je stoiškega izvora.

21 *podobe*: gr. *týpoi*.

pravi trenutek, moramo soditi²² o pravilnosti bogoslovja.

Za koga filozofirati? Zanje, ki se stvari resno posvetijo, in ne za tiste, ki iz nje, tako kot iz česarkoli drugega, naredijo predmet prijetnega besedičenja po konjskih dirkah, gledališču, petju, streženju trebuhu²³ in temu, kar je pod trebuhom. Za take so del užitka tudi prepirljive in dlakocepske protitrditve.

O čem pa naj bi se filozofiralo in koliko? O vsem, kar je v našem dosegu in kolikor daleč sežeta poslušalčeva dojemljivost in zmožnost. Kakor preglasni glasovi škodujejo sluhu in pretežke jedi telesu ali, če hočete, bremena nosačem, kadar presegajo njihovo moč, in presilovito deževje zemlji, tako tudi na poslušalce, če naj tako rečem, pritisne teža besed in jih upogne, da izgubijo zmožnost, ki so jo imeli na začetku.

4. Ne pravim, da se ni treba ves čas spominjati Boga – da za nami ne bodo spet tiščali tisti, ki so lahkomiseln in pre-nagljeni. Kajti bolj se je treba spominjati Boga kakor dihati in, če se sme reči kaj takega, početi ni treba nič drugega. Tudi sam spadam med hvalivce Božje besede, ki nam zapoveduje »premišljevati podnevi in ponoči«,²⁴ »zvečer, zjutraj in opoldne pripovedovati«²⁵ in »slaviti Gospoda ob vsakem času«;²⁶ ali z Mojzesovimi besedami, zapoveduje nam, da se tedaj, »ko legaš, ko vstajaš, ko hodiš po poti«²⁷ ali počneš karkoli že drugega, s spominjanjem uobličuješ v čedalje večjo čistost. Zato ne odvracam od nenehnega spominjanja na Boga, temveč le od govorjenja o Bogu,²⁸ ne od bogoslovja, kot da bi bilo kaj brezbožnega, temveč le od nepravlega časa zanj, ne od poučevanja, temveč le od nezmernosti. Kakor

22 Ps 75,3. Te besede psalmist polaga v Božja usta.

23 *streženju trebuhu*: gr. *gastér*, db. »trebuhu«.

24 Ps 1,2.

25 Ps 55,18.

26 Ps 34,2.

27 5 Mz 6,7.

28 *govorjenja o Bogu*: gr. *theologeîn*, se pravi od teologiziranja, ukvarjanja z bogoslovjem.

preobilje medu in prezasičenost z njim, čeprav je med, povzročita bruhanje,²⁹ ima vsaka stvar svoj čas.³⁰ Tako ob Salomonu menim tudi sam, in lépo ni lépo, če se lepo ne dogodi, kakor roža cveti pozimi povsem ob nepravem času in moški nakit ne pristaja ženskam, ženski nakit pa ne moškim, nezmeren smeh³¹ ne žalovanju in solze ne pitju. Naj samo tam, kjer je najbolj treba gledati na pravi čas, ne gledamo na čas?

5. Nikakor ne, prijatelji in bratje – imenoval vas bom namreč »bratje«, čeprav se ne vedete bratsko –, ne razmišljajmo tako, ne bodimo kakor razgreti in neobvladljivi konji, ne vrzimo jahačice misli iz sedla in ne izpljunimo lepo zadrgujoče opreznosti, ne dirjajmo naprej od obračališčnega znamenja!³² Raje filozofirajmo v svojih mejah in naj nas ne odnese v Egipt niti ne potegne v Asirijo, ne pojmo »Gospodove pesmi v tuji deželi«³³ – s to deželo merim na vsakršno poslušalstvo, tuje ali domače, sovražno ali prijateljsko, dobronamerno ali zlonamerno, ki nadvse skrbno nadzoruje naše početje in bi hotelo, da se iskra zla, ki je v nas, razplameni, ter bi jo skrivaj podpihovalo in razvnelo, dokler je ne bi s svojo sapo dvignilo v nebo in naredilo, da bi se vzpela še više od babilonskega plamena, ki je sežgal vse naokrog.³⁴ Ker njihova moč ni v njihovih naukih, so na lovu za njo v naših šibkostih. Zato se lotevajo naših »nesreč« – ali pa je treba reči »zgrešitev«? –, kakor se muhe ran.

A vsaj mi ne bodimo več nevedni o sebi in ne izgubimo izpred oči spodobnosti v teh stvareh. Če sovraštva že ni mo-

29 Prim. Prg 25,16: »Če si našel med, ga jej zmerno, da se ga ne boš prenajedel in ga izbruhal.«

30 Prim. Prd 3,1: »Vse ima svojo uro, vsako veselje ima svoj čas pod nebom.«

31 *nezmeren smeh*: gr. *gélo ametría*, konjektura na podlagi sirskega prevoda. Vsi ohranjeni grški rokopisi imajo tu sicer besedo *geometría*.

32 Prim. Platon, *Fajdros* 246a–b. Obračališčno znamenje (*nýssa*) je bil kamen na dirkališču, ki ga je bilo treba obvoziti na tekmi konjskih vpreg.

33 Ps 137,4.

34 Prim. Dan 3,19–23.

goče odpraviti, se zedinimo vsaj v tem, da bomo o skrivnostnih stvareh³⁵ govorili skrivnostno in o svetih svetostno, da v posvetna ušesa ne bomo metali tega, kar ni izrekljivo, in ne bomo kazali, da so tisti, ki se klanjajo besom³⁶ ter izkazujejo spoštovanje sramotnim bajkam in dejanjem, častivrednejši od nas, saj bi prej dali svojo kri kot delili besede z nevpeljanimi. Vedimo pa, da kakor neko urejenost poznajo obleka in način življenja, smeh in hoja, jo tudi beseda in molk, kajti skupaj z drugimi Božjimi poimenovanji in močmi izkazujemo čast tudi poimenovanju »Beseda«. Naj bo celo naša prepirljivost skladna s postavo.

6. Čemu kdo, ki je piker poslušalec besed, kot so »Božje rojstvo«, »Božja stvaritev«, »Bog iz nebivajočega«, »delitev«, »razločevanje« in »razpustitev«,³⁷ sploh posluša takšne besede? Čemu si tožnike postavljamo za sodnike? Čemu sovražnikom v roke dajemo meč? Kdor odobrava prešuštva in kvarjenje otrok,³⁸ kdor se klanja strastem in ne more misliti nič višjega od telesa, kdor si je še včeraj in zjutraj postavljaj bogove, in sicer take, ki so znani po najhujših dejanjih – kako, meniš, s kakšno mislijo bo sprejel govor o takšnih stvareh? Mar ne snovno? Ne sramotno? Ne nepoučeno? Ne skladno s svojo navado? Mar ne bo iz tvojega bogoslovja naredil zagovornika svojih bogov in strasti? Če namreč mi sami zlorabljammo takšne izraze,³⁹ bo minilo veliko časa, preden bomo nasprotnike prepričali, da bodo začeli filozofirati po naše. In če so sami po sebi »iznajdljivi v hudobiji«,⁴⁰ kdaj se bodo začeli vzdrževati tega, kar jim je ponujeno? To nam prinaša naša medsebojna vojna. To izhaja od tistih, ki se za

35 *skrivnostnih stvareh*: gr. *tà mystiká*.

36 *besom*: gr. *daímones*.

37 Gregor tu našteva izraze, ki so bili pogosto rabljeni v razpravah med pravovernimi kristjani in arijanci oziroma evnomijanci.

38 *kvarjenje otrok*: gr. *paidophthoria*. Mišljena je spolna ljubezen do otrok oziroma pedofilija.

39 Mišljeni so prej naštetih izrazi, »Božje rojstvo«, »Božja stvaritev« itn.

40 Rim 1,30.

Besedo bojujejo bolj, kot je Besedi všeč – godi se jim enako kot blaznežem, ki zažgejo svojo hišo, raztrgajo otroke ali našenejo starše, ker jih imajo za tujce.

7. Potem ko pa iz govora izločimo, kar je tujega, in veliko legijo, ki je na poti v brezno, pošljemo v čredo svinj,⁴¹ se ozrimo sami nase in zloščimo bogoslovca v sebi, da bo lep kakor kip.⁴² Prvo, o čemer naj bi razmislili, je, kaj sta takšno častihlepno pehanje za besedo in bolezensko govoričenje. Kaj je ta nova bolezen, ta nenasitnost? Čemu smo si zvezali roke in oborožili jezike? Mar ne hvalimo gostoljubnosti? Ne občudujemo bratske ljubezni, ljubezni žene do moža, devištva, skrbi za reveže? Niti petja psalmov, bdenja čez noč in solz? Mar ne brzdamo telesa s postom? Nismo prek molitve na poti k Bogu? Ne podrejamo slabšega boljšemu, hočem reči »praha«⁴³ duhu, kakor vsi, ki pravično sodijo o tej mešanici?⁴⁴ Ne delamo iz življenja »skrbi za smrt«?⁴⁵ Ne postavljamo sebe za gospodarje strasti, ko se spominjamo svoje plemenitosti, ki je od zgoraj? Ne krotimo svojega srda, ko nabreka in divja, niti ošabnosti, ki pelje k padcu,⁴⁶ nerazumne žalosti, neomikane slasti, vlačugarskega smeha, razbrzdanega pogleda, nenasitnih ušes, nezmerne govora, blodnega mišljenja, vsega, kar našega proti nam obrača hudič, ki, kakor pravi Pismo, »skoz okna«,⁴⁷ se pravi prek čutil, vodi k nam smrt? Prav nasprotno, svobodo damo tudi strastem drugih, kakor kralji ob praznovanju zmage spuščajo na

41 Prim. Mr 5,9–13 in Lk 8,30–33.

42 Prim. Platon, *Država* 361d, in Plotin, *Eneade* 1,6,9.

43 1 Mz 2,7: »Gospod Bog je iz zemeljskega prahu vzobličil človeka, v njegove nosnice je dahnil življenjski dih in tako je človek postal živa duša.«

44 Tj. o človeku kot mešanici zemeljskega prahu in Božjega diha oziroma duha.

45 Prim. Platon, *Fajdon* 81a, pa tudi Gregorjeva *Pisma* 31,4.

46 Prim. Prg 16,18: »Pred razsulom hodi napuh, pred padcem ošabnost duha.«

47 Prim. Jer 9,20: »Smrt nam je prilezla skoz okna, prišla v naše palače, pobrala je otroka s ceste, mladeniče s trgov.«

prostost, samo če nam ti pokimajo ter se še bolj predrzno in nepobožno postavijo zoper Boga. Mi pa jim za nelepo dejanje damo zlo plačilo, svobodo govora za nepobožnost.

8. No, zgovorni dialektik, postavil ti bom peščico vprašanj – »in ti me pouči«,⁴⁸ kakor je Jobu dejal ta, ki odgovarja skoz vihar in oblake. Ali je veliko bivališč pri Bogu,⁴⁹ kakor slišiš, ali eno samo? – Veliko jih je, boš seveda pritrdil, ne eno samo. – Se morajo vsa napolniti ali samo nekatera, druga pa ne, tako da ostanejo prazna in so bila pripravljena zaman? – Vsa, seveda, kajti Bog ni ničesar ustvaril brez namena. – Pa mi lahko poveš, kakšno meniš, da je to bivališče? Je počitek in slava, prihranjena za blažene, ali kaj drugega? – Nič drugega kot to. – Ker sva si o tem edina, preiščiva še nekaj. Je kaj, kar ta bivališča priskrbeva, kakor sam mislim, da je, ali ni ničesar? – Je, vsekakor. – Kaj je to? Mar ni tako, da so različni načini življenja⁵⁰ in namere, od katerih ene peljejo tja, druge drugam, pač sorazmerno z vero, in ki jih imenujemo »poti«? Moramo torej iti po vseh poteh ali samo po nekaterih? En in isti človek – gre lahko po vseh? Če ne, mar lahko gre po večini poti, in če ne, le po nekaterih izmed njih? Če pa tudi to ne, bi bilo, kakor se vsaj meni zdi, nekaj velikega iti po eni sami poti. – Prav domnevaš. – Torej tako? Kaj pa, ko slišiš, da je pot ena sama in ozka,⁵¹ kaj se ti zdi, da pomeni ta beseda? – Ena sama je zaradi kreposti.⁵² Ena je namreč, tudi če se razcepi v mnoge poti. Ozka pa je zaradi potu in ker je mnogim nedostopna, recimo množici

48 Job 38,3.

49 Prim. Jn 14,2: »V hiši mojega Očeta je veliko bivališč.«

50 Ali: ureditve življenja (gr. *politeiai*).

51 Prim. Mt 7,13–14: »Vstopíte skozi ozka vrata, kajti široka so vrata in prostorna je pot, ki vodi v pogubo, in veliko jih je, ki vstopajo po njej. Kako ozka so vrata in kako tesna je pot, ki vodi v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo.«

52 Gregor ima v mislih stoiški nauk, po katerem je blaženost, ki jo prinašajo kreposti, nedeljiva celota. Če človek doseže eno izmed kreposti, je dosegel vse, in če se do kake ni dokopal, mu, ravno narobe, manjkajo vse. Prim. *Stoicorum veterum fragmenta* 1,373.

nasprotnikov, teh, ki gredo po poti zla. – Enako se zdi meni. Če pa tudi je tako, dragi moj, čemu obtožujete naš nauk, češ da je reven, čemu se odpovedujete vsem drugim potem in silite na eno samo, pot mišljenja⁵³ in motrenja, kakor menite vi, vendar ji jaz pravim pot blebetanja in šopirjenja? Naj vas Pavel ošteje z bridkimi očitki, potem ko bo preštel milostne darove in dejal: »So mar vsi apostoli? So vsi preroki?«⁵⁴ In tako naprej.

9. Pa naj bo. Visok si, visok čez višave, celo, če hočeš, čez oblake, motrilec neuzrtnega, poslušalec »neizrekljivega«,⁵⁵ za Elijo vzdignjen v nebo,⁵⁶ za Mojzesom vreden bogojavljenja,⁵⁷ za Pavlom v nebesih.⁵⁸ Čemu na isti dan tudi iz drugih delaš svetnike in jih posvečuješ v bogoslovce, jim tako rekoč vdihuješ učenost in ustvarjaš številna občestva nepoučenih učenjakov? Čemu v pajčje mreže zapletaš šibkejše, kot da bi bilo to kaj modrega in velikega? Čemu razvnešaš osja gnezda proti veri? Čemu daješ, da med nami poganjajo na plan dialektiki kakor v starih bajkah velikani?⁵⁹ Čemu si, karkoli je že lahkotno in nemožato med ljudmi, kakor smeti pometel v en sam hudournik, ljudi z laskanjem še požensčil in naredil novo delavnico nepobožnosti, s tem da prebrisa-no obiraš sadove njihove neumnosti?

Boš spodbijal tudi to? Ti ni mar za nič drugega kakor za prepir? Te mora jezik brezpogojno imeti v oblasti in ne moreš vzdržati porodnega krča besede? Na razpolago imaš veliko drugih bahavih tém. K njim s pridom obrni svojo bolezen.

53 *mišljenja*: gr. *lógos*.

54 1 Kor 12,29.

55 2 Kor 12,4.

56 Prim. 2 Kr 2,11.

57 Prim. 2 Mz 3,2, 19,20 in 33,18–23.

58 Prim. 2 Kor 12,2.

59 Prim. Heziod, *Teogonija* 184 isl.

10. Udari mi po Pitagorovem molku,⁶⁰ po fižolu orfikov⁶¹ in po novejšem širokoustenju z »On je rekel«. ⁶² Udari mi po Platonovih idejah, preutelešenjih⁶³ in kroženjih naših duš, po spominjanjih⁶⁴ in nelepi ljubezni do duše prek lepih teles. Po brezbožnem Epikurju,⁶⁵ po njegovih atomih in nefilozofskem užitku. Po Aristotelovi omalovaževani previdnosti,⁶⁶ veščaštvu,⁶⁷ smrtniških besedah o duši in človeškosti njegovih naukov. Po visokostnosti⁶⁸ stoe, po požrešnosti in neotesanosti kinikov. Udari mi po praznini in polnosti in govoričenju, ki ga širijo o bogovih in žrtvah, božjih podobah, dobrih in zločinskih božanstvih,⁶⁹ vedeževanju, zaklinjanju bogov, vodenju duš in moči zvezd.

Če pa se ti to ne zdi vredno besed, ker je neznatno in pogosto ovrženo, če se želiš obrniti k tistemu, kar je vredno zate, in tako potešiti svoje stremljenje, ti tudi tu lahko poka-

60 Pitagora naj bi od svojih privržencev, ki so se vpeljevali v način življenja njegove skupnosti, terjal, naj pet let molčijo; prim. Jamblih, *O pitagorejskem življenju* 226–228.

61 Po pitagorejskem in orfiškem nauku o metempsihozi, tj. o preseljevanju duš, se je človeška duša po smrti lahko preselila v telo živali. Zato je med pitagorejci in orfiki veljala prepoved uživanja živalskega mesa, ki je zadevala tudi fižol.

62 »On je rekel«: gr. »*Autòs épha*«. O Pitagori velja, da sam ni napisal ničesar, ampak se je njegov nauk prvotno prenašal ustno. Pitagorejci so sloveli po sklicevanju na učiteljeve besede in popolnem zaupanju vanje.

63 *preutelešenjih*: gr. *metensomatóseis*. Za preseljevanje duš je ustrežnejši od izraza »metempsihoza« (preuduševanje) izraz »metensomatoza« (preutelešanje), saj se duša v krogu svojih zemeljskih življenj seli iz enega telesa v drugo, ne narobe.

64 Mišljena so spominjanja duš na to, kar so uzrle v prejšnjih življenjih.

65 Epikur je cerkvenim očetom veljal za brezbožneža. Bil je edini izmed pomembnih grških filozofov, ki ga Origen v svoji bogoslovni šoli ni uvrstil na seznam za branje.

66 Vladanja previdnosti v sublunarni sferi ni zanikal Aristotel sam, ampak ga zavrača spis *O svetu*, ki so mu ga pripisovali; prim. 397b–398a.

67 *veščaštvu*: gr. *tò éntechonon*.

68 *visokostnosti*: gr. *ophrýs*, db. »obrvi«.

69 *božanstvih*: gr. *daimónioi*.

žem široke poti. Filozofiraj mi o svetu oziroma o svetovih, o snovi, duši, dobrih in slabih umnih naravah, vstajenju, sodbi, povračilu in Kristusovem trpljenju. Pri tem je namreč koristno zadeti cilj in popolnoma ga zgrešiti ni nevarno. Z Bogom se bomo srečali, zdaj le rahlo, malo pozneje pa morda popolneje, v Kristusu Jezusu, našem Gospodu, kateremu »slava na veke«. ⁷⁰ Amen.

⁷⁰ Raz 1,6.

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

DRUGI BOGOSLOVNI GOVOR

O bogoslovju

1. V prejšnjem govoru smo z nadrobno obravnavo dodobra razjasnili, kakšen naj bo bogoslovec, za koga naj filozofira, kdaj in koliko – za tiste, ki so kolikor se le da čisti, da luč dojame luč, in pazljivejši od drugih, da beseda ne bi postala nerodovitna, ker bi padla na nerodovitna tla;¹ tedaj, ko imamo v sebi mir pred vrtincem zunaj, da ne pridemo ob sapa kakor tisti, ki besnijo; in toliko, kolikor smo bili zmožni zaobseči oziroma smo zaobseženi. Ker je tako, ker smo si preorali Božjo »ledino«, tako da ne sejemo »med trnje«,² in »smo poravnali obličje zemlje«,³ s tem da smo sebe in druge uobličili po Pismu, dajmo, lotimo se zdaj bogoslovnih vprašanj in temu govoru postavimo na čelo⁴ Očeta in Sina in Svetega Duha, o katerih bo tekla beseda, da nam Oče nakloni privoljenje, Sin pomoč in Sveti Duh navdihnjenje ali, še raje, da nam od enega Bogstva⁵ pride eno samo razsvetljenje, eno v razločenosti in razločeno v združenosti, kar je paradokсно.

1 Prim. Mr 4,18–19: »Spet drugi so vsejani med trnje. To so tisti, ki besedo slišijo, toda posvetne skrbi, zapeljivost bogastva in poželenja po drugih stvareh se prikrađejo vanje in jim zadušijo besedo, tako da postane nerodovitna.«

2 Jer 4,3.

3 Iz 28,25.

4 Tj. za zavetnike.

5 *Bogstva*: gr. *theótes*. – Besedo *theótes/Theótes*, kadar stoji sama zase, dosledno prevajam z veliko začetnico, v atributivni rabi, kadar je mišljeno to, kar kot tisto skupno vsem trem Božjim osebam pripada kateri izmed njih, pa z malo.

2. Ko se vneto vzpenjam na goro⁶ – ali če naj povem bolj skladno z resnico, vneto in hkrati v tesnobi, eno zavoljo upanja, drugo zavoljo šibkosti –, zato da bi stopil v oblak in se družil z Bogom,⁷ kajti to zapoveduje Bog: če je kdo tedaj Aron,⁸ naj se vzpenja z mano in naj stoji zraven pripravljen, da ostane, če bi bilo treba, zunaj oblaka. Če je Nadab ali Abihu ali kdo iz starešinstva, naj se vzpenja, vendar naj stoji v razdalji⁹ skladno z mero svojega očiščenja. In če je iz množice, ki ni vredna takšne višave in motrenja, če je ves nečist, naj se sploh ne približa, kajti bilo bi nevarno.¹⁰ Če pa se je vsaj začasno očistil, naj ostane spodaj ter poslušá le glas in trobento, gole besede pobožnosti; naj gleda goro v dimu in bliskih, grožnjo in čudo za tiste, ki vzpona ne zmorejo.

Toda če je kdo zlobna in neukročena zver ter je povsem nezmožen sprejeti besede motrenja in bogoslovja, naj ne preži podlo in zlonamerno po gozdovih, da bi nenadoma planil in zgrabil kak nauk ali besedo ter z zlorabami raztrgal »zdrave besede«, ¹¹ temveč naj stoji v razdalji in se odmakne od gore, sicer bo kamenjan¹² in razbit¹³ in bo slab slabo končal. Kajti za tiste, ki so kakor zveri, so resnične in trdne besede kamni. Če je kdo leopard, naj pogine z lisami

6 Biblično poročilo o Mojzesovem vzponu na goro Sinaj (prim. 2 Mz 19 in 24,9–18) je kot prisposodbo za vzpon v spoznanje Boga uporabil že Filon Aleksandrijski; prim. *O Kajnovem potomstvu*, 13,15 in 168–169. Gregor pa to prisposodbo od Filona prevzame tako, da se v njej kot spoznavalec Boga istoveti z Mojzesom. Prim. tudi Gregor iz Nise, *Mojzesovo življenje* 114–121.

7 Prim. 2 Mz 24,18: »Mojzes je šel v sredo oblaka in stopil na goro. Štirideset dni in štirideset noči je ostal na gori.«

8 Prim. 2 Mz 19,24.

9 Prim. 2 Mz 24,1–2: »Potem je [Bog] rekel Mojzesu: ‚Stopite h Gospodu, ti in Aron, Nadab in Abihu ter sedemdeset izmed Izraelovih starešin, in od daleč molite! Mojzes naj se sam približa Gospodu, oni pa naj se ne bližajo in ljudstvo ne sme iti gor z njim.«

10 Prim. 2 Mz 19,12.

11 Tit 2,8.

12 Prim. 2 Mz 19,13.

13 Prim. 3 Mz 11,33.

vred.¹⁴ Če je grabežljiv, rjoveč lev, ki »išče, katero bi požrl«¹⁵ izmed naših duš in besed, ali če je merjasec, ki mendra lepe in presojne bisere resnice,¹⁶ ali »arabski volk«¹⁷ in drugorodec, ali s svojimi sofizmi še ostrejši od teh, ali lisjak, neko zvijačno in zaupanja nevredno bitje,¹⁸ ki glede na okoliščine in potrebe menja podobo ter se hrani s smrdljivimi trupli ali z majhnimi vinogradi,¹⁹ ker mu veliki ubežijo, ali pa kaka druga izmed mesojedih živali, zavrženih od postave in nečistih za jed in zauživanje – naš govor, potem ko se je odmaknil od njih, želi biti vrezan v trdni kamniti plošči, in to na obeh straneh, ker se del postave kaže in del skriva, prvi je namenjen množici, ki ostaja spodaj, drugi peščici, ki pride gor.

3. Kaj se mi je zgodilo, prijatelji, vpeljevanji v skrivnost²⁰ in sozajubljenji v resnico? Tekel sem, da bi dojel Boga, in se tako vzpel na goro, razprl sem oblak, potem ko sem stopil vanj, proč od snovi in snovnih stvari, in se kolikor mogoče zbral v sebi. Ko pa sem se ozrl, sem videl komajda hrbet Boga, čeprav me je zakrivala skala,²¹ Beseda,²² ki je za nas

14 Prim. Jer 13,23.

15 1 Pt 5,8.

16 Prim. Mt 7,6.

17 Hab 1,8, različica v Septuaginti (grškem prevodu Hebrejske Biblije, ki ga je rabil Gregor). Podobi »arabskega volka« sledi parataktično nadaljevanje »in drugorodec«, ki ga je morda treba razumeti kot njeno pojasnilo.

18 *bitje*: gr. *psyché*, db. »duša«.

19 Prim. Vp 2,15: »Polovite nama lisice, male lisice, uničevalke vinogradov, ker sta najina vinograda v cvetju.«

20 *vpeljevanji v skrivnost*: gr. *mýstai*. V evezvinskih misterijih se je vpeljevanec (*mýstes*) razlikoval od uziralca skrivnosti (*epóptes*), tj. od tega, ki mu je bilo na koncu dano uzreti skrivnost in je s tem dosegel zadnjo stopnjo posvečenosti.

21 Prim. 2 Mz 33,21–23: »Potem je Gospod [Mojzesu] rekel: ‚Glej, tu je mesto pri meni; stopi na skalo!‘

Ko pojde moja slava [*dóxa*] mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče.‘«

22 Prim. 1 Kor 10,4: »Pili so namreč iz duhovne skale. In ta skala je bil

postala meso.²³ In ko sem malo pokukal skozi, nisem videl prve in nepomešane narave, ki spoznava samo sebe – v mislih imam Trojico²⁴ –, ki ostaja za prvim zagrinjalom in jo zakrivajo kerubi,²⁵ temveč le najskrajnejši konec, ki sega k nam. To je, kolikor spoznavam, veličina ali, kakor pravi Božji David, »veličastvo«²⁶ Boga v stvaritvah in stvareh, ki jih je on sam postavil predse in jih upravlja. To je namreč hrbet Boga, razpoznavna znamenja njega za njim, kakor tudi sončeve sence in odsevi na vodi našim šibkim očem²⁷ kažejo sonce, ker vanj samega ne moremo zreti, saj s čistostjo svoje svetlobe prekaša našo zaznavo.²⁸ Tako bi torej ti moral govoriti o Bogu, tudi če bi bil Mojzes in »faraonu za boga«,²⁹ tudi če bi kakor Pavel došel »do tretjih nebes«³⁰ in bi slišal »neizrekljive besede«,³¹ tudi če bi bil dvignjen nadenj v položaj in red kakega angela ali nadangela. Kajti naj bo kaj popolnoma nebeško ali nadnebeško in po svoji naravi veliko višje od nas ter bližje Bogu, je vendarle dlje od Boga in od popolnega dojetja Boga samega, kakor pa se dviga nad našo sestavljeno, nizko, navzdol pritiskajočo mešanico.³²

Kristus.«

23 Prim. Jn 1,14.

24 *Trojico*: gr. *Triás*. Na to besedo za trojičnega krščanskega Boga naletimo že pri Teofilu iz Antiohije; prim. *Avtoliku* 2,15.

25 Gregor tu namiguje na skrinjo zaveze; prim. 2 Mz 25,17–21 in predvsem 26,31–33, kjer je podano Božje navodilo za izdelavo te skrinje: »Potem narêdi zagrinjalo iz višnjevega in rdečega škrlata, karmezina in sukane tančice; narêdi ga z umetelno vtkanimi kerubi! Obesi ga na štiri pozlačene stebre iz akacijevega lesa, ki imajo zlate kavlje in stojijo na štirih srebrnih podstavkih! Zagrinjalo obesi pod kljuko in tja, za zagrinjalo, spravi skrinjo pričevanja! Tako vam bo zagrinjalo ločevalo Sveto od Presvetega.«

26 Prim. Ps 8,2 in 111,3.

27 *očem*: gr. *ópseis*, db. »vidom«.

28 Prim. Platonovo prispodobo o votlini v *Državi* 516a.

29 2 Mz 7,1.

30 2 Kor 12,2.

31 2 Kor 12,4.

32 *Z* »mešanico« Gregor meri na človekovo sestavljenost iz duše in

4. Začeti moramo torej še enkrat, in sicer takole. Boga je težko doumeti, toda izreči ga ni mogoče, je učil eden izmed grških bogoslovcev³³ – tega, se mi zdi, ni povedal nevesče, vendar je »težko« dejal zato, da bi bilo videti, kot da je Boga vendarle mogoče dojeti, z »neizrekljivim« pa se je izognil dokazovanju. Sam, nasprotno, mislim, da Boga ni mogoče izreči, vendar ga je še bolj nemogoče doumeti. Kajti doumljeno lahko nemara vsakomur, ki ni povsem gluhih ušes in tope pameti, vsaj motno, če že ne primerno,³⁴ razodene beseda.

Toda tako veliko resničnost³⁵ popolnoma zajeti z mišljenjem je nemogoče in neizpeljivo, pa ne le za tiste, ki so lenobni in se nagibajo k zemlji,³⁶ marveč tudi za te, ki so nadvse visoko naravnani³⁷ in Božji prijatelji, in prav tako za vsako rojeno naravo,³⁸ za vse, pri katerih sta temina³⁹ tukaj in gosto meso⁴⁰ ovira za doumetje resničnega. Ne vem, ali je tako tudi pri zgornjih, umnih naravah,⁴¹ ki bi, ker so blizu Bogu in osvetljene z vso lučjo, lahko bile ujasnjene, če že ne popolnoma, pa vsaj popolneje in izraziteje od nas, nekatere izmed njih bolj, druge manj, v sorazmerju z redom.⁴²

5. Toda pustimo to ob strani. Kar zadeva nas, ne gre samo za »Božji mir, ki presega vsak um«⁴³ in dojetje, niti samo za

telesa. Prim. tudi Mdr 9,5: »... kajti minljivo telo tlači dušo, zemski šotor utesnjuje zaskrbljeni um.« Tem podobne misli razvija Gregor iz Nise v *Mojzesovem življenju* 114–121.

33 Tj. Platon, prim. *Timaj* 28e.

34 Ali: skladno s pravo mero (gr. *metríos*).

35 *resničnost*: gr. *práigma*, db. »stvar«.

36 *k zemlji*: gr. *káto*, db. »dol«.

37 Ali: vzvišeni (gr. *hypseloí*).

38 Ali: ustvarjeno, nastalo (gr. *gennetós*).

39 *temina*: gr. *gnóphos*. V Septuaginti in Novi zavezi se ta beseda nanaša na najglobljo, gosto, črno temo; prim. npr. 2 Mz 10,22 ter 2 Pt 2,17 in 1 Jud 1,13.

40 *meso*: gr. *sarkíon*, db. »mesek«. Pomanjševalnica tu deluje zniževalno.

41 Tj. pri angelih.

42 Ali: položajem (gr. *táxis*).

43 Flp 4,7.

stvari, položene v oblubo pravičnim, ki jih ni videlo oko, ne slišalo uho,⁴⁴ ne motrilo mišljenje – razen neznatno –, niti le za natančno doumetje stvarstva, kajti bodi prepričan, da imamo tudi od njega samo senco. Ko slišiš besede: »Gledal bom nebo, delo tvojih prstov, luno in zvezde«⁴⁵ ter njihov trdni red,⁴⁶ si kakor ta, ki ne gleda zdaj, temveč bo gledal nekoč. Vendar je daleč pred temi stvarmi narava, ki je nad njimi in iz katere so – in ta je nedoumljiva in nezajemljiva, pa ne v tem, da je, temveč kaj je.⁴⁷ Ni namreč prazno naše oznanilo ne ničeva naša vera,⁴⁸ niti ne učimo nič takega. In ne vzemi spet naše preudarnosti za začetek brezboštva in sprevačanja ter se ne postavi nad nas, kot da bi priznali nevedenje. Med prepričanjem, da nekaj je, in védenjem, kaj to je, je namreč nadvse velika razlika.

6. Kajti to, da Bog je in da je ustvarjajoči in vzdržujoči vzrok vsega, nas učita vid in zakon narave. Vid se obrača k vidnim stvarim, ki so lepo pritrjene in na poti, tako rekoč negibno gibane in gibajoče se, naravni zakon pa daje sklepati z vidnih in urejenih stvari na njihovega začetnika.⁴⁹ Kako bi namreč lahko v obstoj stopilo oziroma bilo sestavljeno veseljstvo, če mu bitnosti ne bi dal in ga skupaj ne bi držal Bog? Kajti kdor vidi lepo izdelano kitaro ter njeno dobro uglašenost in urejenost ali sliši igranje nanjo, ne pomisli na nič drugega kot na tega, ki jo je naredil, in na kitarista ter v mislih steče nazaj k njemu, čeprav ga z očmi ne more spoznati. Tako je tudi za nas očitno tisto, kar ustvarja, giblje in vzdržuje ustvarjene stvari, čeprav tega z mišljenjem ni

44 Prim. 1 Kor 2,9 in Iz 64,4.

45 Ps 8,4.

46 red: gr. *lógos*.

47 »Da je« (*hóti estín*) in »kaj je« (*hétis estín*) sta Aristotelovi ontološki kategoriji.

48 Prim. 1 Kor 15,14: »Če pa Kristus ni bil obujen, je tudi naše oznanilo prazno in prazna tudi vaša vera.«

49 Gregor tu nima v mislih zakona narave v modernem pomenu, se pravi zakona, ki ga opažamo v naravi, ampak naravni učinek, ki ga imajo naša opažanja na nas.

mogoče zajeti. In nadvse neveden je, kdor k temu ne krene prostovoljno, upoštevajoč naravne dokaze. Toda Bog ni to, kar smo si sami zamislili ali naobličili⁵⁰ oziroma kar je zarisala naša dovtetnost za smisel.⁵¹ Če ga je kdo kdaj kolikor toliko doumel, kaj je dokaz za to? Kdo je tako prišel do konca modrosti? Kdo je bil kdaj vreden tolikšnega daru? Kdo je tako zelo odprl usta mišljenja⁵² in noter potegnil Duha, da je z Duhom, ki preiskuje in spoznava Božje globine,⁵³ dojel Boga in mu ni več treba naprej, saj že ima tisto zadnje, kar si želi in k čemur stremita vse življenje⁵⁴ in mišljenje visoko naravnane ga človeka?

7. Kakšno podobo si boš ustvaril o Božanstvu,⁵⁵ če popolnoma zaupaš logičkim postopkom? K čemu te bo pripeljala preiskovana dovtetnost za smisel, ti največji med zaljubljenici v modrost in bogoslovci, ki brez mere hvališ samega sebe? Mar je Božanstvo telo? Kako je tedaj tisto brezmejno⁵⁶ in neomejeno, brez lika, nedotakljivo in nevidno? Je to telo? Kakšna predrznost! Kajti narava teles ni taka. Ali pa Božanstvo je telo, vendar ni nič od onega?⁵⁷ Kakšna topoumnost, da ne bi imelo ničesar več od nas! Kako bi ga mogli častiti, če bi bilo obmejeno? In kako bi se sámo lahko izmaknilo temu, da bi bilo sestavljeno iz prvin in bi se vanje spet razpustilo oziroma popolnoma razpadlo? Kajti sestavljenost je začetek boja in boj razstoja in razstoj razpada. Razpad pa je nekaj povsem tujega Bogu in prvi naravi. Torej ni razstoja, da ne bi bilo razpada, ne boja, da ne bi bilo razstoja, ne sestavljenosti, da ne bi bilo boja. Zato Božanstvo tudi ni telo, da

50 zamislili ali naobličili: gr. *epphantásthemén, è anetyposámetha*.

51 dovtetnost za smisel: gr. *lógos*.

52 Prim. Ps 119,131: »Široko odpiram usta in sopem, ker hrepenim po tvojih zapovedih.«

53 Prim. 1 Kor 2,10.

54 življenje: gr. *politeía*, se pravi življenje v svojem celovitem ustroju.

55 Božanstvu: gr. *tò theíon*, db. »Božjem«.

56 brezmejno: gr. *tò ápeiron*, Anaksimandrov izraz za počelo vsega.

57 Tj. ni brezmejno, neomejeno itn.

ne bi bilo sestavljenosti. Dokaz,⁵⁸ ki napreduje od zadnjega k prvemu, tako stoji.

8. Kako pa spraviti pod streho, da Bog vse prešinja in napolnjuje, kakor je pisano – »Mar ne napolnjujem nebes in zemlje?« govori Gospod⁵⁹ in »Gospodov duh napolnjuje ves svet«⁶⁰ –, če po eni strani sam obmejuje, po drugi pa je obmejen? Bodisi bo naseljeval prazno vesoljstvo in bo za nas vse izginilo, tako da bo razdostojanstven, s tem ko bo postal telo in ne bo imel ničesar, kar je ustvaril; bodisi bo telo v telesih, kar je nemogoče; ali pa se bo s telesi spletal in se od njih ločeval, kakor se mešajo tekočine – prva deli drugo in druga prvo –, kar je še bolj nesmiselno in »čencasto«⁶¹ od Epikurjevih atomov. In tako se nam bo dokaz o telesu razsul, ne da bi sam imel telo in trdnost.

Lahko rečemo, da je Bog nesnoven, peta prvina, kakor se je zdelo nekaterim,⁶² in da se giblje v krožnem gibanju. Naj bo torej nesnoven in peta prvina⁶³ in, če že hočejo, tudi netelesen, skladno s samozakonodajnim gibanjem in oblikovanjem njihovega dokaza. Sam zdaj o tem ne bom govoril drugače. Kako pa bo Bog ena izmed gibanih in gibajočih se stvari, da nič ne rečem o razdostojanstvenju,⁶⁴ če bo on, ki je ustvarjal in ki giblje, giban tako kot ustvarjene in gibajoče se stvari (če dopuščajo vsaj to)? In kaj je spet tisto, kar giblje peto prvino?⁶⁵ Kaj giblje vse? Kaj to? In kaj spet ono? In tako v neskončnost. Kako da Bog nikakor ni v prostoru, če se giblje?

58 *Dokaz*: gr. *lógos*.

59 Jer 23,24.

60 Mdr 1,7.

61 1 Tim 4,7.

62 Štirim prvinam, zemlji, zraku, vodi in ognju, je Platon po Ksenokratovem pričevanju kot peto dodal eter. Nauk o petih prvinah je potem razvil Aristotel. Izmed krščanskih mislecev je obstoj pete prvine zavrnil Origen; prim. *O počelih* 3,6,6, in *Proti Kelzu* 4,60.

63 *peta prvina*: gr. *pémpton sôma*, db. »peto telo«.

64 *razdostojanstvenju*: gr. *hýbris*.

65 *peto prvino*: gr. *toúto*, db. »to«.

Če pa govorijo, da je nekaj drugega od pete prvine, recimo nekaj angelskega, od kod jim to, da imajo angeli telesa in kakšna so? In koliko bi Bog, čigar služabnik je angel, bil nad njim? A če je nad angeli, se bosta pred nami spet znašla nepreštevna truma teles in brezno blebetanja,⁶⁶ ki ga ne bo mogoče nikjer ustaviti.

9. Bog torej za nas ni telo. Kajti česa takega doslej še ni izrekel ali sprejel nihče izmed bogonavdihnihjenih,⁶⁷ niti ta nauk ne prihaja z našega dvora.⁶⁸ Ne preostaja nič drugega kakor domneva, da je Bog netelesen. A tudi če je »netelesen«, ta beseda ne spravlja na plan Božje bitnosti niti je ne zaobjema, prav tako kot je ne besede »nerojen«, »brezpočelen«, »nespremenljiv«, »nepropadljiv« in kar se še govori o Bogu ali v zvezi z njim. Kajti kaj o tem, kaj je Bog po svoji naravi in obstoju,⁶⁹ bitnostnega pove to, da nima počela, da ne stopa iz sebe in da nima mej? Naloga dojeti, filozofsko pretuhtati in v nadrobnosti preiskati vso bit docela pripada tistemu, ki resnično premore Božji um in je popoln v motrenju. Kajti ni dovolj, če rečemo »telo« ali »rojen«, da bi predstavili in razjasnili to ali ono stvar, o kateri to izrečemo, temveč moramo imenovati tudi njeno podložje,⁷⁰ če naj bi nepomanjkljivo in zadostno predstavili umevano. Da je telesen, rojen in propadljiv, je mogoče reči za človeka, govedo ali konja. Tako se tudi tisti, ki preiskuje naravo Bivajočega,⁷¹ ne bo ustavil pri tem, kaj Bog ni, temveč bo moral za tem, kaj ni, povedati, kaj je. Laže je dojeti eno samo zadevo kakor drugo za drugo izločati vse, saj umevano dojamemo

66 Prim. Platon, *Parmenid* 13od.

67 *bogonavdihnihjenih*: gr. *theópneustoi*; prim. 2 Tim 3,16 in 2 Pt 1,21.

68 Prim. Jn 10,16.

69 *obstoju*: gr. *hypóstasis*, db. tem, kar stoji spodaj, »podstoju«.

70 *podložje*: gr. *hypokeímenon*, db. to, kar leži spodaj, »tisto podležeče«.

71 *Bivajočega*: gr. *ho ón*. S tem poimenovanjem Gregor meri na ime, s katerim je Bog, ko je na Sinaju govoril z Mojzesom, poimenoval samega sebe; prim. 2 Mz 3,14: »Bog mu je rekel: ‚Jaz sem, ki sem,‘« oziroma Septuagintino različico: »Bog je rekel Mojzesu: ‚Jaz sem Bivajoči [ho ón].‘«

z odvzemanjem tistega, česar ni, in postavitvijo tega, kar je. Kdor govori, kaj ni, molči pa o tem, kaj je, ravna precej podobno kakor tisti, ki na vprašanje, koliko je dvakrat pet, odgovori, češ ni dva, ni tri, ni štiri niti pet, ni dvajset niti trideset – niti ni, če naj povem na kratko, nobeno število pod deset ali pomnoženo z deset –, vendar ne reče, da je deset, niti spraševalčevega uma ne podpre pri tem, kar išče. Veliko laže in krajše je namreč s trditvijo, kaj kaj je, razjasniti, kaj ni, kakor z odstranjanjem tistega, kar kaj ni, pokazati, kaj je. Mar to ni vsakomur jasno?

10. Potem ko smo dognali, da je Božanstvo netelesno, preiskujmo še malo naprej. Ali Božanstva ni nikjer ali pač kje je? Kajti če ga ni nikjer, bi kdo izmed tistih, ki so nadvse zmožni za preiskovanje, lahko vprašal, kako sploh je. Če namreč nebivajočega ni nikjer, tudi to, česar ni nikjer, ni bivajoče. Če pa Božanstvo kje je – saj vsekakor je –, je bodisi v vesoljstvu ali nad njim.⁷² Če je v vesoljstvu, je v kakem njegovem delu ali povesod. Če v kakem delu, bo obmejeno z nečim manjšim od sebe, in če povesod, z nečim večjim od drugih velikih stvari – merim na vsebovano v vsebujočem, če naj bi bilo vse vsebovano v vesoljstvu in naj noben kraj ne bi bil prost obmejenosti.⁷³ Tako je, če je Božanstvo vsebovano v vesoljstvu. In kje je bilo, preden je nastalo vesoljstvo? Tudi to pelje v nemajhno zadrego.

Če pa je Božanstvo nad vesoljstvom, ali obstaja kaj, po čemer se razlikuje od njega? Kje je ta nad? In kako doumeti tisto dvigujoče-nad in tisto dvignjeno-nad,⁷⁴ če ni meje, ki bi ju delila in razpredeljevala? Ali ni nujno, da obstaja vmesje, ki vesoljstvo razmejuje od tistega, kar je nad njim? In kaj bi

72 Ali: v vsem ali nad vsem (gr. *en tô pantî è hypèr tò pân*).

73 Gregorjeva misel je nemara tale: če je vesoljstvo večje od vseh drugih stvari – če je vse, ki vsebuje vse – in je Bog v njem povesod, prav zato vsebuje tudi Boga. Bog, ki je v vesoljstvu, tudi če je v njem povesod, je še zmeraj samo vsebovano v vsebujočem.

74 *tisto dvigujoče-nad in tisto dvignjeno-nad*: gr. *tò hyperairon kai hyperairómenon*.

to bilo drugega kakor prostor, od katerega smo zbežali? Nikakor pa ne pravim, da bi bilo Božanstvo nujno obmejeno, tudi če bi ga bilo z mišljenjem mogoče dojeti. Kajti dojetje je vrsta obmejitve.

11. Čemu sem se spustil v to, kar je nemara pretežavno za ušesa množice in za prevladujoči način govora, ki ne ceni plemenitosti in preprostosti ter za nameček prinaša zavist in zagonetnost? Ker se po sadovih spozna drevo⁷⁵ – merim na to, da se tema, ki je pri delu v takšnih naukih, spozna po temnosti izrečenega. Kajti sam nisem imel namena izreka-ti nepričakovane trditve⁷⁶ in izkazovati pretirano modrost, spletati vozle in reševati težka vprašanja⁷⁷ – to je bilo veliko čudo, ki je pripadalo Danielu –, temveč razjasniti, kam se je na začetku nameril moj govor. In kaj je to bilo? Da Božanstvo s človeškim mišljenjem ni zajemljivo in si nikakor ni mogoče zamisliti, kolikšno je, pa ne zaradi zavisti,⁷⁸ kajti zavist je daleč od Božje narave, ki je brezstrastna, edina dobra in gospodarica nad vsem⁷⁹ – še zlasti daleč od nje je zavidanje najdragocenejšega, kar premorejo njene stvaritve. Kaj je namreč za Besedo pred njimi, ki so obdarjeni z besedo?⁸⁰ Že samo njihov obstoj izhaja od najvišje dobrotljivosti. Niti ne bi bilo v slavo in čast »polnemu«,⁸¹ da bi mu, ker bi bil

75 Prim. Mt 7,17.20: »Takó vsako dobro drevo rodi dobre sadove, slabo drevo pa slabe. [...] Po njihovih sadovih jih boste torej spoznali.«

76 *nepričakovane trditve*: gr. *parádoxa*.

77 Prim. Dan 5,12.

78 Pri Grkih je zavist bogov zadevala človeka, ki je živel srečno, božansko, bivanju bogov podobno življenje. Takšno zavist Herodot omenja v *Poizvedbah* 1,32,1, še zlasti pogosto se pojavlja v grški tragediji, zanika pa jo Platon v *Fajdrosu* 247a.

79 Ali: suverena (gr. *kyría*).

80 *njimi, ki so obdarjeni z besedo*: gr. *logikoí*. – Prevod je perifrastičen, zato da pride na spregled besedna igra izvirnika z *Lógosom* (Besedo) in *logikoí*.

81 Ali: sitemu (gr. *pléres*). Prim. Iz 1,11: »Čemú mi bodo vaše številne klavne daritve, govori Gospod. Sit [*pléres*] sem žgalnih daritev ovnov in maščobe pitancev.«

nedostopen, pripadala veljava in čaščenje. Kajti zagotoviti si prvo mesto z oviranjem drugih je docela sofistično in tuje ne samo Bogu, marveč tudi zmerno dostojnemu človeku, ki ima količkaj prave vesti.

12. Ali so še drugi razlogi, morda vedo tisti, ki so bližje Bogu, uziralci⁸² in motrilci njegovih »nepreiskljivih sodb«,⁸³ če jih sploh je kaj tako zelo krepostnih in hodijo, kakor je bilo rečeno, »po sledih brezna«. ⁸⁴ To pa, kar smo sami do- jeli, ko smo s svojimi neznatnimi merami merili le stežka motrljivo, nemara je, da naj lahka pridobitev ne postane lahko zavrženje pridobljenega. Kajti tega, kar si kdo pridobi s trudom, se bo rad držal; nasprotno tisto, kar si je zlahka pridobil, hitro izpljune, ker naj bi to spet lahko dobil nazaj. In tako je vsaj zanje, ki premorejo um, blagodejno, da blago- dejnega nimajo pri roki, zato da se nam ne bi zgodilo, kar se je padlemu Zoronosc, ⁸⁵ namreč da bi potem, ko bi prejeli vso luč, izbočili vrat nasproti vsemogočnemu Gospodu⁸⁶ in padli zaradi poviševanja, kar bi bil najbolj usmiljenja vreden izmed vseh padcev. In lahko da je tako, zato da bi tisti, ki so se tukaj z radovoljnim trudom in bleščočim življenjem očistili ter vztrajali na poti k temu, po čemer so koprneli, bili tamkaj deležni večje nagrade. Zato med nami in Bogom stoji gosta tema⁸⁷ telesa kakor nekaj oblak med Egipčani in Hebrejci.⁸⁸ To je nemara mišljeno z besedami, češ »temo je

82 *uziralci*: gr. *epóptai*.

83 Rim 11, 33.

84 Job 38,16.

85 Ali: Luciferju, Lučonoscu (gr. *Heosphóros*), tj. hudiču. Hudič, prvi izmed padlih angelov, je v Bibliji metaforično izenačen z zvezdo danico kot prinašalko zore. Prim. Iz 14,12: »Kako si padel z neba, danica, sin zore, zgrmel na zemljo, zmagovalec narodov.«

86 Prim. Job 15,25–26: »Ker je iztegnil svojo roko proti Bogu, uprl se je Mogočnemu. Spustil se je trdovratno proti njemu s svojim močnim, izbočenim ščitom.«

87 *gosta tema*: gr. *gnóphos*.

88 Prim. 2 Mz 14,20.

postavil za svoje skrivališče⁸⁹ – naša gostlina, skoz katero jih malo kuka le peščica.

A naj o tem filozofirajo tisti, ki jim gre za to, in naj se pri premišljevanju vzpenjo, kolikor se lahko. Mi, ki smo »ujetniki zemlje«,⁹⁰ kakor pravi Božji Jeremija, in obdani z gostim mesom, dobro vemo: kakor nam ni mogoče stopiti čez svojo senco, pa naj še tako hitimo – kolikor ji namreč pridemo bliže, toliko je vselej spredaj –, ali kakor se vid ne more približati vidnim stvarim mimo svetlobe in zraka vmes ali riba drseti zunaj voda, tako je tistim, ki so v telesih, neizpeljivo povsem mimo telesnega stopiti v stik z umevanim. Kajti nekaj našega bo vselej prišlo vmes, pa naj se um še tako zelo odmakne od vidnih stvari, se zbere in poskusi obrniti k nevidnim stvarim, ki so mu sorodne. To pa boš spoznal takole.

13. Ali niso »veter«,⁹¹ »ogenj«⁹² in »luč«,⁹³ »ljubezen«,⁹⁴ »modrost«⁹⁵ in »pravičnost«,⁹⁶ »um«⁹⁷ in »beseda«⁹⁸ ter druge takšne besede poimenovanja prve narave? Kaj torej? Mar

89 Ps 18,12.

90 Žal 3,34.

91 »veter«: gr. »*pneûma*«, tudi »duh«. Prim. Jn 3,8: »Veter [*pneûma*] veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre. Tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha [*ek tou pneûmatos*].« In 4,24: »Bog je duh ...«

92 Prim. 5 Mz 4,24: »Kajti Gospod, tvoj Bog, je ogenj, ki požira, ljubosumen Bog.«

93 Prim. Jn 9,5: »Dokler sem na svetu, sem luč sveta.«

94 Prim. 1 Jn 4,16: »Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem.«

95 Prim. Job 12,13: »... pri njem je modrost in moč, on ima svèt in razsodnost!« In 1 Kor 1,24: »Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost.«

96 Prim. Jer 23,6: »To pa je ime, s katerim ga bodo klicali: ,Gospod, naša pravičnost.«

97 Prim. Iz 40,13: »Kdo je naperil Gospodov um in ga kot njegov svetovalec poučil?«

98 Prim. Jn 1,1: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.«

veter lahko doumeš brez nošenosti⁹⁹ in izlivanja?¹⁰⁰ Ogenj brez snovi, nošenosti navzgor ter njegove lastne barve in oblike? Svetlobo nepomešano z zrakom in prosto tega, kar jo poraja in ji daje sijati? Kaj pa um, kako umevaš njega? Ne da je v nečem drugem in da so njegovi vzgibi misli, ki bodisi mirujejo bodisi stopajo navzven? In besedo – drugače, kot da je bodisi tiho v nas bodisi se razširja (ne drznem si namreč reči, da se razpušča)? In modrost – kaj je drugega kakor zadržanje v Božjih ali človeških motrenjih? In pravičnost in ljubezen, mar nista hvalevredni naravnosti – prva nasprotna krivičnosti, druga sovraštvu –, ki naraščata in upadata, prihajata in izginjata ter nas v celoti izgrajujeta in spreminjata, kakor barve spreminjajo telesa? Ali pa moramo vse to¹⁰¹ opustiti in se zazreti v Božanstvo samo na sebi, s tem da si, kolikor je mogoče, na podlagi svojih upodobitev¹⁰² sestavimo neki poseben prikaz?¹⁰³ Kaj je torej to sredstvo, ki je iz njih, a ni one same? In kako je Eno, ki je po svoji naravi nesestavljeno in neupodobljivo, vse to in na popoln način vsako od tega posamič?¹⁰⁴

Tako naš um v prizadevanju, da bi se odmaknil od telesnega in se pridružil netelesnemu, ogoljenemu telesnosti, medli, vse dokler v svoji šibkosti pregleduje to, kar presega njegovo moč. Vsaka umna narava¹⁰⁵ namreč hrepeni po Bogu in prvem vzroku, a Boga zaradi razlogov, ki sem jih omenil, ni zmožna dojeti. Medleča od koprnenja, nekako vznemirjena in ne da bi prenašala neuspeh, se poda na dru-

99 Prim. Ezk 1,4

100 Prim. Rim 5,5: »Upanje pa ne osramoti, ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan.«

101 Mišljene so prej naštete besede (ali z njimi poimenovane stvari), »veter«, »ogenj« itn.

102 *upodobitev*: gr. *eikásmata*.

103 *prikaz*: gr. *phantasia*.

104 Gregorjeva zaimkovna pisava je tu nedoločna. Mišljene so lahko vse (naštete) stvari ali njihove človeške upodobitve.

105 *umna narava*: gr. *logikè phýsis*, se pravi narava, ki je dovezetna za smisel ali, še raje, za Smisel, tj. Logos.

go plovbo.¹⁰⁶ Zazre se v vidne stvari in nekatere izmed njih naredi za bogove, kar je huda napaka¹⁰⁷ – kajti katera izmed njih je (in za koliko) bolj vzvišena in bogolika od njega, ki jih gleda, tako da naj bi bil ta tisti, ki se klanja, in stvar ona, ki se ji klanja? Ali pa prek lepote in urejenosti stvari, ki jih gleda, spozna Boga in za vodnika k stvarem, ki so nad vidom, uporabi vid, ne da bi izgubila Boga zaradi veličastva vidnih stvari.

14. Zato so se nekateri klanjali soncu, drugi luni, tretji množtvu zvezd in četrti nebu samemu z njimi vred, pripisovali pa so jim tudi, da skladno s kakšnostjo in kolikšnostjo svojega gibanja vodijo vse. Nekateri so, ker so koristne, pobožanili prvine, zemljo, vodo, zrak in ogenj, brez katerih človeško življenje ne bi moglo obstati. Spet drugi so začeli častiti vidne stvari, na katere so pač naleteli, in si najlepše od tistih, ki so jih ugledali, postavili za bogove. Bili pa so tudi taki, ki so častili slike in kipe,¹⁰⁸ sprva svojih sorodnikov – to velja vsaj za tiste strastnejše in bolj vezane na telo, ki so pokojnikom izkazovali čast s spomeniki –, potem pa še tujcev. To so počeli ljudje, ki so prišli za njimi in veliko pozneje od njih, ne da bi poznali prvo naravo in upoštevali izročeno izkazovanje časti kot nekaj uzakonjenega in nujnega, kajti navada, ki jo je utrdil čas, je obveljala za zakon. Mislim pa, da so prav tako bili taki, ki so izkazovali spoštovanje gospodstvu, slavili telesno moč in občudovali lepoto ter so iz človeka, ki so ga imeli v časteh, sčasoma naredili boga,¹⁰⁹ s tem da so za pomoč pri svojem varanju segli po kaki bajki.

106 Izraz »druga plovba« se v zvezi z mišljenjem večkrat pojavlja pri Platonu; prim. *Fajdon* 99c in *Fileb* 19c. Po razlagi Platonovega sholiasta se nanaša na plovbo, ki izhaja iz izkušnje prve plovbe in se ogiba napakam, storjenim med njo.

107 Gregor dá drugi plovbi izročnemu nasproten smisel.

108 *slike in kipe*: gr. *eikónai kai plásmata*.

109 Morda namig na Evhemerja iz Mesene, ki je bogove razlagal kot pobožanjene slavne ljudi iz pradavnine.

15. Nekateri izmed tistih, ki so bili najbolj podvrženi strastem, so za bogove imeli strasti. Srd, krvoločnost, razuzdanost, pijanost in kaj vem kaj še vse temu podobnega so častili med bogovi ter v njih najdevali nelepo in nepravično opravičilo za svoje grehe. Nekateri so pustili na zemlji, druge so skrili pod njo – to je bilo edino pametno –, tretje pa so dvignili na nebo. Kakšna smešna porazdelitev! Potem so vsaki izmed teh umišljij¹¹⁰ skladno s polnomočjem in samozakonodajstvom svoje blodnje dali ime kakega boga ali božanstva in jim postavili kipe,¹¹¹ katerih dragocenost je bila vaba. Menili so, da jim s krvjo in tolščo ter celo z nadvse sramotnimi ravnanji, blaznostmi in človeškimi žrtvami izkazujejo čast. Takšne časti so bile namreč tudi primerne za takšne bogove. Sami sebe so tako zelo razdostojanstvili, da so častili »zveri, četveronožce in plazilce«,¹¹² celo najgrše in najsmešnejše med njimi, ter jim dajali slavo, ki pripada Bogu. Zato ni lahko presoditi, ali je bolj treba prezirati te, ki se klanjajo, ali tiste, ki se jim klanjajo – morda veliko bolj častilce, saj so, čeprav je njihova narava umna in so prejeli Božjo milost, dali slabšemu prednost pred boljšim. To je bila zvijača hudiča, ki je dobro kakor pri večini svojih hudodelstev uporabil za zlo. Segel je namreč po njihovem koprnenju, ki je blodilo v iskanju Boga, da bi se polastil oblasti in preslepil hrepenenje ter ga vodil za roko kakor slepca, ki hrepeni po poti. Ene je strmoglavil tu, druge drugje ter jih razsejal v eno samo jamo smrti in pogubljenja.

16. Tako je bilo z njimi. Nas, ki hrepenimo po Bogu in ne trpimo, da bi bili brez vodništva in krmarstva, pa je za roko prišla dovzetnost za smisel.¹¹³ Potem se je obrnila k vidnim stvarim in naletela na stvari, ki so od začetka, a ni obstala pri njih – kajti ne bi bilo pametno prepustiti vodništva ena-

110 *umišljij*: gr. *plásmata*.

111 *kipe*: gr. *agálmata*.

112 Rim 1,23.

113 *dovzetnost za smisel*: gr. *lógos*.

kim po zaznavi –, temveč nas prek teh stvari vodi k tistemu, kar je nad njimi in po čemer njim samim pripada bit. Kajti kaj je spravilo v red stvari na nebu in na zemlji, tiste v zraku in tiste v vodi – in še več, one, ki so bile pred njimi, nebo, zemljo, zrak in naravo vode? Kdo jih je pomešal in razdelil? Kaj je njihovo občestvo¹¹⁴ druge z drugo, to sonaravje,¹¹⁵ to sodišje?¹¹⁶ Moje hvala gre njemu, ki je, čeprav tujec,¹¹⁷ dejal: »Kaj je vzgibalo te stvari in žene njihovo nenehno in neovirano gibanje?«¹¹⁸ Mar ni njihov tvorec¹¹⁹ v vse položil umstvenega načela,¹²⁰ ki giblje in vodi vesoljstvo? Toda kdo je njihov tvorec? Ali ni tisti, ki jih je ustvaril in privedel k biti?¹²¹ Kajti takšne moči ne gre pripisati naključju. Pa naj bo, nastajanje izhaja iz naključja – a čigavo je urejanje? Če želiš, pristanemo tudi na to – a kaj jih¹²² nadzoruje in ohranja glede na njihova prvotno obstoječa umstvena načela? Naključje ali kaj drugega? Očitno nekaj drugega od naključja. In kaj je to sploh lahko drugega kakor Bog? Umstveno načelo, ki je od Boga in vsem narojeno,¹²³ ki je prvi zakon v nas in združeno z vsemi, nas je torej od vidnih stvari povedlo navzgor k Bogu.¹²⁴ Spregovorimo o tem še enkrat od začetka.

114 *občestvo*: gr. *koinonía*.

115 Ali: skupna narava, zraščenenost, sorodnost (gr. *symphyía*).

116 Ali: skupno dihanje, sodihanje (gr. *symphnoia*). Tako kot »občestvo« in »sonaravje« je tudi ta pojem srednjeplatonskega izvora.

117 Tj. pogan.

118 Gregor v tem navedku povzema Platona; prim. *Zakone* 896a–897c.

119 Ali: veščak, mojster (gr. *technítes*).

120 *umstvenega načela*: gr. *lógos*.

121 Ali: v bivanje (gr. *eis tò éinai*).

122 Tj. stvari.

123 *Umstveno načelo ... narojeno*: gr. *lógos symphytos*, tj. narava, ki je ob svojem rojstvu oziroma nastanku deležno vse bivajoče.

124 Gregorjeva misel nemara je, da *lógos* kot umstveno načelo, ki vsemu bivajočemu daje smiseln ustroj, v nas ljudeh hkrati deluje kot dovezetnost za smisel. Po takšni dovezetnosti nismo samo vodeni od Boga v svetu kot Božjem stvarstvu, ampak – za razloček od drugega svetno bivajočega – tudi iz sveta k Bogu samemu.

17. Kaj Bog sploh je po naravi in bitnosti, ni doslej odkril še nihče niti tega ne more odkriti. Ali bo to kdo kdaj odkril, naj preiskuje in o tem filozofira, kdor hoče. Po moji presoji se bo odkrilo tedaj, ko se bo tisto bogoliko in božansko – merim na naš um in dovzetnost za smisel – primešalo sorodnemu in se bo podoba vzpela k prvopodobi,¹²⁵ po kateri zdaj hrepeni. Zdi se mi, da je to tisto, o čemer se veliko filozofira, namreč da bomo nekoč spoznavali, kakor smo bili spoznani.¹²⁶ Vse, kar zdaj prihaja k nam, je boren iztok in nekaj takega kot neznaten odsvit velike luči.¹²⁷ Zato je kdo, če je spoznal Boga ali je bilo izpričano, da ga je spoznal, postal spoznavalec toliko, kolikor bolj luči podobnega se je pokazal od koga drugega, ki je bil enako razsvetljen. In to preseženje je obveljalo za popolno, a ne ker je bilo merjeno po resnici, temveč po bližnjikovi zmožnosti.

18. Zato je Henoh upal, da bo priklical Gospoda.¹²⁸ Kar je dosegel, je bilo upanje, pa ne v spoznanje, temveč v priklicanje. Bil je prestavljen,¹²⁹ vendar ni jasno, ali zato, ker je zajel Božjo naravo, ali zato, da bo zajet od nje. Noe se je odlikoval z bogovšečnostjo;¹³⁰ zaupano mu je bilo, da iz vodovja reši ves svet oziroma semena sveta, ko je v majhnem lesu¹³¹ ubežal potopu.¹³² Abraham, véliki očak, je bil opravičen iz vere¹³³ in je daroval čudno žrtev, predpodobo velike žrtve;¹³⁴ Boga ni

125 *prvopodobi*: gr. *archétypos*.

126 Prim. 1 Kor 13,12: »Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.«

127 Prim. Mdr 7,26 in Heb 1,3.

128 Prim. 1 Mz 4,26, različico v Septuaginti.

129 Prim. 1 Mz 5,2,4: »Hodil je z Bogom, potem ga ni bilo več, kajti Bog ga je vzel.«

130 Prim. 1 Mz 6,9, različico v Septuaginti.

131 *lesu*: gr. *xýlon*, tj. barki iz lesa.

132 Prim. 1 Mz 6,13–7,19.

133 Prim. 1 Mz 15,6 in Rim 4,3.

134 Mišljeno je Abrahamovo žrtvovanje Izaka (prim. 1 Mz 22,1–13). Cerkveni očetje so ga razlagali kot predpodobo oziroma napoved Očetovega darovanja Sina, ki se je učlovečil, in Sinove žrtvene smrti

videl kot Boga,¹³⁵ temveč ga je nahranil kot človeka¹³⁶ in bil za to pohvaljen, saj ga je počastil, kolikor je razumel. Jakobu pa se je prikazala velika lestev, po kateri so se vzpenjali angeli,¹³⁷ skrivnostno je mazilil spominski kamen¹³⁸ – morda da bi namignil na kamen,¹³⁹ ki je bil maziljen za nas¹⁴⁰ – in tisti kraj v čast uzrtega poimenoval »Uzrtost Boga«. ¹⁴¹ Tudi bojeval se je z Bogom kakor s človekom,¹⁴² in karkoli že je ta boj Boga s človekom – nemara primerjava človeške kreposti z Božjo? –, je na svojem telesu nosil znamenja boja,¹⁴³ ki so kazala poraz rojene narave. Kot nagrado za pobožnost je prejel spremembo imena, iz Jakoba je bil preimenovan v Izraela¹⁴⁴ – veliko in častivredno ime. A niti on sam niti kdo za njim iz dvanajstih rodov, katerih oče je bil, se vse do zdaj ni mogel pohvaliti, da bi prejel naravo ali videnje Boga v celoti.

19. Kakor lahko slišiš v zgodbi, Božje pričujočnosti¹⁴⁵ Eliji niso nakazali ne silen veter, ne ogenj, ne potres, temveč neka lahna sapa,¹⁴⁶ pa še to ni niti senčnato oslikalo Božje narave. Kateremu Eliji? Tistemu, ki ga je ognjeni voz popeljal v nebo,¹⁴⁷ kar razodeva nadčloveškost pravičnika. Kako ne bi

na križu, zato da bi človek postal bog.

135 Prim. 1 Mz 18,1–15.

136 Prim. 1 Mz 18,6–8.

137 Prim. 1 Mz 28,12.

138 Prim. 1 Mz 28,18 in 35,14.

139 Tj. na Jezusa kot vogalni kamen; prim. Ps 118,22 ter Mt 21,42 in Apd 4,11.

140 Prim. Lk 4,18 in Apd 10,38.

141 »Uzrtost Boga«: gr. »*Eidos Theou*«. Prim. 1 Mz 28,19 v Septuaginti, kjer namesto *Eidos* stoji *Oikos*, »Hiša«. Vendar na zvezo *Eidos Theou* za kraj, na katerem je Jakob uzrl Boga in ki se v Hebrejski Bibliji imenuje Penuel, »Božje obličje«, naletimo v 1 Mz 32,31. Lahko da je Gregor odlomka iz Septuaginte združil.

142 Prim. 1 Mz 32,25–30.

143 Prim. 1 Mz 32,26.

144 Prim. 1 Mz 32, 28 isl.

145 *pričujočnosti*: gr. *parousía*.

146 Prim. 1 Kr 19,11–12.

147 Prim. 2 Kr 2,11.

občudoval sodnika Manoaha¹⁴⁸ in, pozneje, učenca Petra? Manoah sploh ni mogel prenesti pogleda na prikazujočega se Boga in je ženi dejal: »Žena, pogubljena sva, videla sva Boga.«¹⁴⁹ Kot da ljudje ne bi mogli vzdržati niti Božjega prikazanja,¹⁵⁰ kaj šele narave. Peter pa Kristusa, ki se mu je prikazal, ni pustil v čoln in ga je poslal proč.¹⁵¹ Pa vendar je bil bolj kakor drugi vnet za to, da bi ga spoznal, in zato blagrovan¹⁵² in mu je bilo zaupano, kar je največjega.

Kaj boš rekel o Izaiji in Ezekielu, uziralcu največjih resničnosti,¹⁵³ in o drugih prerokih? Izaija je uzrl Gospoda nad vojskami, sedečega na prestolu slave, ki so ga obkrožali in slavili in zakrivali serafi s šesterimi perutmi,¹⁵⁴ ter samega sebe, očiščenega z žerjavico in pripravljenega za preroško službo. In Ezekiel kerube opisuje kot Božji voz, pa prestol nad njimi in nebesni obok nad prestolom, njega, ki se je prikazal na oboku, ter neke glasove, vzgibe in dejanja,¹⁵⁵ o katerih ne morem reči, ali so bili dnevna prikazen, vidna samo svetim, ali nevarljivo nočno videnje, ali vtis v vodilnem delu duše, ki priobča prihodnje, kot da bi bilo pričujoče, ali kaka druga neubesedljiva vrsta preroštva. Bog prerokov ve in vedo tisti, v katerih so se udejanjile takšne stvari. Vendar nihče – ne ti, o katerih teče beseda, ne kdo drug, ki je kot oni – ni, kakor je pisano, »stal na posvetu pri Gospodu«¹⁵⁶ oziroma v Božji bitnosti¹⁵⁷ niti ni videl ali oznanil Božje narave.

148 Manoah je bil Samsonov oče.

149 Sod 13,22.

150 *prikazanja*: gr. *phantasia*.

151 Prim. Lk 5,8. Po evangelistovem poročilu je Kristus bil s Petrom v čolnu.

152 Prim. Mt 16,17.

153 *največjih resničnosti*: gr. *tà mégista*, db. »največjega«.

154 Prim. Iz 6,1–3. To, da so serafi Boga na prestolu zakrivali s perutmi, je Gregorjev dodatek.

155 Prim. Ezk 1,4 isl.

156 Jer 23,18.

157 »Božja bitnost« je Gregorjev pojasnjevalni dodatek k »posvetu pri Bogu« iz Hebrejske Biblije.

20. Če bi bilo Pavlu mogoče izreči, kar so mu ponudili tretja nebesa¹⁵⁸ in njegovo napredovanje, vzpenjanje oziroma vzetje tja, bi o Bogu nemara spoznali več, če je to bila skrivnost ugrabitve. A ker vsega tistega ni bilo mogoče izreči,¹⁵⁹ naj temu tudi mi izkažemo čast z molkom. Samo toliko prisluhni mo Pavlu samemu, ko pravi, da »le delno spoznavamo in delno prerokujemo«. ¹⁶⁰ Te in takšne stvari izpoveduje nekdo, ki ni neizurjen v spoznavanju, ki grozi z dokazom, da v njem govori Kristus,¹⁶¹ in ki je velik borec za resnico in učitelj. Vse spoznanje na zemlji zato zanj ni nič več od ogledala in uganke,¹⁶² saj se vzpostavlja na drobnih podobah resnice. Če pa se jaz sam nekaterim dozdevam preveč natančen in prenapet pri preiskovanju takšnih stvari, to ni zaradi ničesar drugega kot zato, ker je Beseda sama dala slutiti, da so stvari, ki jih zdaj ni mogoče nositi,¹⁶³ a jih bo mogoče nositi in si jih jasni pozneje, in o katerih je Janez, tekač pred Besedo in veliki glas resnice, pojasnil, da jih ves svet tu spodaj ne bi mogel zaobseči.¹⁶⁴

21. Vsej resnici je torej težko priti na sled in ves govor o njej težko premotriti. Z majhnim orodjem delamo nekaj velikega, ko smo s človeško modrostjo na lovu za spoznanjem bivajočih stvari in se na to, kar je umskozaznavnega, obračamo s čuti,¹⁶⁵ ki nas nosijo naokrog in zavajajo, ali vsaj ne brez njih. Ko z golim umom zadevamo ob gole stvari, se ne moremo bolj približati resnici in se naš um uobličuje po dojetjih. Kar pa zadeva govor o Bogu: kolikor bolj je popoln,

158 Prim. 2 Kor 12,2: »Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes ...«

159 Prim. 2 Kor 12,4.

160 1 Kor 13,9.

161 Prim. 2 Kor 13,2–3.

162 Prim. 1 Kor 13,12: »Zdaj gledamo z ogledalom, v uganke, takrat pa iz obličja v obličje.«

163 Prim. Jn 16,12: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi.«

164 Prim. Jn 21,25.

165 čuti: gr. *aisthéseis*, db. »(čutnimi) zaznavami«.

toliko teže je razumljiv, več je ugovorov nanj in težavnejše so rešitve. Vse, kar se mu postavi na pot, naj bo še tako neznatno, ustavi in prepreči njegov tek ter preseka njegovo napredovanje kakor tisti, ki konjem v teku nenadoma zategnejo vajeti in jih z nepričakovanim zategljajem zaobrbejo. Tako tudi Salomon, ki je bil precej modrejši od vseh prednikov in sodobnikov¹⁶⁶ ter mu je Bog dal širino srca in motrenja v izobilju, več od peska¹⁶⁷ – bolj ko se je spuščal v globine,¹⁶⁸ bolj omotičen je postajal in si je za cilj postavil odkriti, kako daleč od njega se je odmaknila modrost.¹⁶⁹ Prav tako Pavel poskuša seči, pa ne bom rekel, da do Božje narave – vedel je namreč, da je to povsem nemogoče –, temveč le do Božjih »sodb«.¹⁷⁰ A ker ne najde ne izhoda ne postanka pri vzponu, niti prizadevanje njegovega mišljenja za spoznanje ne dospe do kake jasne meje, saj na plan venomer prihaja kaj, kar preostaja – o čudo, da še sam izkusim isto –, konča svoj govor v prepadenosti, to poimenuje »bogastvo in globina Boga«¹⁷¹ ter prizna nedoumljivost Božjih sodb s skoraj enakimi besedami kakor David, ki Božje sodbe enkrat imenuje »silno brezno«,¹⁷² katerega temeljev ni mogoče zajeti v mero oziroma zaznavo, drugič pa pravi, da je spoznanje zanj in za njegov ustroj prečudovito ter za njegovo zmožnost in dojemljivost presilno.

22. Če pustim vse drugo, pravi David, in se ozrem samo nase, na celotno človeško naravo in sestavo – kaj je naša mešanica?¹⁷³ Kaj je gibanje? Kako je lahko, kar je nesmrtnega, spomešano s smrtnim? Kako da tečem navzdol in se gibljem navzgor? Kako je omejena duša? Kako da telesu daje

166 Prim. 1 Kr 3,12.

167 Prim. 1 Kr 5,9.

168 Prim. 1 Kor 2,10 in Rim 11,33.

169 Prim. Prd 7,23 in 8,17.

170 Rim 11,33.

171 Prim. Rim 11,33.

172 Ps 36,7, različica v Septuaginti.

173 Prim. Ps 138,13–16.

življenje in jemlje v delež strasti? Kako da je um obmejen in neomejen, da ostaja v nas in hkrati v hitrem gibanju in toku obhaja vse? Kako da prek besede jemlje in daje v delež, da prehaja skoz zrak in vstopa skupaj s stvarmi? Kako da ima delež pri zaznavi in se od čutov poteguje nazaj? In še zlasti: kakšna sta bila naše prvotno oblikovanje in ustrojitev v delavnici narave?¹⁷⁴ In kakšni dokončno izoblikovanje in izpolnjenje? Kaj je z našim tekom do hrane in z njenim razdeljevanjem? Kdo nas je samodejno popeljal k prvim izvirom in začetkom življenja?¹⁷⁵ Kako da se telo hrani z jedmi, duša pa z besedo? Kakšno naravno nagnjenje, kakšno medsebojno razmerje je to pri starših in otrocih, da jih skupaj drži čar ljubezni? Kako da so vrste¹⁷⁶ stalne in se razlikujejo po značilnostih, a jih je toliko, da lastnostim ni mogoče priti do konca? Kako da je isto živo bitje smrtno in nesmrtno – smrtno, ker premine, in nesmrtno, ker spočenja?¹⁷⁷ Prvo odide in namesto njega pride drugo, tako kot pri rečnem toku, ki ne stoji, a ostaja.

Ti bi lahko še veliko filozofiral o naših udih in telesnih delih, kako so skladni drug z drugim, kako zaradi koristnosti in hkrati zaradi lepote stojijo skupaj in narazen, kako obdajajo in so obdajani, se zedinjajo in ločujejo, zajemajo ali so zajeti skladno z zakonom in smiselnim ustrojem¹⁷⁸ narave. Veliko bi bilo mogoče povedati o glasovih in sluhu. Kako da se glasovi gibljejo po govornih organih in jih sprejema sluh, pri tem pa se drug drugemu primešavajo tako, da udarjajo zrak vmes in ga uobličujejo?¹⁷⁹ Veliko bi bilo mogoče povedati tudi o vidu, ki je v neubesedljivem občestvu z gledanimi stvarmi, se giblje samo po hotenju in skupaj z njim ter se mu

174 Tj. v maternici.

175 Tj. k materinim prsim.

176 Tj. vrste živih bitij.

177 Prim. Platon, *Simpozij* 206e in 207d.

178 *smiselnim ustrojem*: gr. *lógos*.

179 Gregor se tu navezuje na stoiško misel o glasu; prim. *Stoicorum veterum fragmenta* 1,74 in 2,138 isl.

godi enako kot umu. Kajti z enako hitrostjo se um pridruži umevanemu, kakor se vid gledanemu. Veliko bi bilo prav tako mogoče povedati o drugih čutih,¹⁸⁰ ki so nekakšni sprejemniki tistega od zunaj, a jih razum¹⁸¹ ne motri. In veliko o počitku med spancem in natvorbah¹⁸² sanj, o spominu in spominjanju, o misli, srdu in hrepenenju, skratka, o tistem, kar upravlja z malim svetom,¹⁸³ s človekom.

23. Želiš, da ti naštejemo še razlike med nami in drugimi živimi bitji ter med njimi samimi, kar zadeva naravo in nastanek, hrano, bivališče, navade in tako rekoč način življenja? Kako da so nekatera čredna in druga samotarska, nekatera rastlinojeda in druga mesojeda, nekatera divja in druga krotka? Kako da imajo nekatera rada ljudi in so udomačena, druga pa so neukrotljiva in prosta? In kako da je nekaterim tako rekoč blizu doveznost za smisel in učljivost, druga pa so popolnoma brez te doveznosti in neučljiva? Nekatera premorejo več čutov, druga manj; nekatera so negibna, druga hodijo s kraja na kraj; nekatera so zelo hitra, druga zelo počasna. Nekatera se odlikujejo po velikosti in lepoti ali po eni izmed teh dveh potez, druga so zelo majhna ali zelo grda ali pa oboje. Nekatera so močna, druga šibka; nekatera so se takoj pripravljena braniti, druga so plašna in zahrbtna. Nekatera so pazljiva, druga nepazljiva; nekatera imajo rada delo in so gospodarna, druga povsem lena in ne gledajo naprej. In še zlasti: kako da se nekatera plazijo, druga pa so vzravnana? Da imajo nekatera rada svoje bivališče, druga pa so dvoživke? Da se nekatera rada lepoticijo, druga pa so nenalepotičena? Da so nekatera v parih in druga niso, nekatera preudarna in druga neobzdana, nekatera sila

180 čutih: gr. *aisthéseis*, db. »(čutnih) zaznavah«.

181 *razum*: gr. *lógos*.

182 *natvorbah*: gr. *anapláseis*.

183 *malim svetom*: gr. *mikròs kósmos*. O človeku kot malem svetu po smislu govori že Platon v *Timaju* 81a in 88d, na izraz *mikrokósmos* pa naletimo pri Klementu Aleksandrijskem; prim. *Spodbudo Grkom* 1,5,3.

rodovitna in druga nerodovitna? Da nekatera živijo dolgo in druga kratko? Moj govor bi se utrudil, če bi se spuščal v nadrobnosti.

24. Ozri se mi tudi na plavajoči zarod, ki drsi skoz vodovje, tako rekoč krili skoz vlažno prvino¹⁸⁴ in si načrpa-va svoj zrak, v našem pa je v nevarnosti, kakor smo mi v vodovju – na njihove navade in strasti, njihovo občevanje in rojstva, njihovo velikost in lepoto, ljubezen do nekaterih krajev in blodnje, shajanja in razhajanja ter na njihove lastnosti, ki so na las podobne lastnostim kopenskih živali. Z njimi imajo delno skupne, delno nasprotne lastnosti, in sicer tako po vrsti kakor po imenu.

Ozri se mi tudi na jate ptic, na pisanost oblik in barv obojih, tako pevk kakor nepevk. Kaj je razlog¹⁸⁵ njihovega petja in od koga prihaja? Kdo je dal škržatom kobilico¹⁸⁶ na prsi ter speve in cvrčanje z vej, ko jih vzgibava sonce, da delajo svoje opoldansko glasbo, da se oglašajo v gajih in z glasovi spremljajo popotnika? Kdo je stkal spev za laboda, ko v sape razširi krila in sikanje spremeni v napev? Ne bom namreč govoril o prisiljenih glasovih¹⁸⁷ in vsem drugem, kar večine izumetničijo v nasprotju z resnico. Od kod pavu, košati ptici iz Medije, takšna ljubezen do lepote in časti – kajti ve za svojo lepoto –, da vselej, kadar vidi koga, da se približuje, ali se, kakor se reče, šopiri pred samicami, iztegne vrat, razpre zlato bleščeča se, z zvezdami posuta peresa v krog in občudovalcem¹⁸⁸ s slovesno hojo uprizori svojo lepoto?

Tudi Božje pismo občuduje modrost žensk pri tkanju: »Kdo je dal ženskam modrost pri tkanju in vednost o

184 *vlačno prvino*, gr. *hygrà phýsis*, db. »vlažno naravo«.

185 *razlog*: gr. *lógos*.

186 *kobilico*: gr. *magás*. Mišljena je ploščica na trupu godal, čez katero so napete strune.

187 Tj. glasovih papig.

188 Ali: zaljubljenecem (gr. *erastai*).

vezenju?«¹⁸⁹ To pripada živemu bitju, ki premore dovzetnost za smisel in obilo modrosti ter popotuje vse tja do nebeških resničnosti.

25. Občuduj mi tudi bistrino narav brez dovzetnosti za smisel in predstavi razloge zanjo. Kako da imajo ptice gnezda na skalah, drevesih in strehah ter jih uredijo tako, da so varna in lepa ter prikladna za mladiče? Od kod čebelam in pajkom delavnost in umetelnost? Čebele gradijo in sestavljajo sate iz šesterokotnih, med sabo ustrezajočih si cevč, utrjujejo jih z vmesnimi stenami in izmenjavanjem uvitih kotov z ravnimi črtami, in to v tako temnih panjih, da so tvorbe same nevidne. Pajki pa s silno tankimi, skorajda zračnimi nitmi, ki se mnogoliko raztezajo iz nevidnih začetkov, tkejo zapletene mreže, ki so dragoceno domovanje in hkrati past za šibkejša bitja, katera zauživajo kot hrano. Kateri Evklid¹⁹⁰ jih je kdaj posnel, ko je filozofiral o nebivajočih črtah in se trudil z dokazi? Od katerega Palamed¹⁹¹ izhajajo urejeno gibanje in razporeditve žerjavov, ki se, kakor pravijo, ob vsej raznolikosti svojega letenja držijo reda, katerega so se vsi enako naučili? Kdo so bili njihovi Fidija, Zevksis in Polignot, kdo Parazija in Aglaofont,¹⁹² ki so znali slikati in kipariti lepoto brez primere? Kdo njihov Dedal¹⁹³ z ubranim plesnim zborom, s presežno lepoto izdelanim v Knososu za deklico,¹⁹⁴ in, če naj to povem po pesniško, z le stežka prehodnim in razvozljivim kretskim blodnjakom, v katerem je človek zaradi veččaških zvijač kar naprej srečeval samega sebe? Da ne govorim o shrambah

189 Job 38,36.

190 Veliki grški matematik.

191 Palamed je bil mitski kralj Evboje in izumitelj črk.

192 Zevksis, Polignot, Fidija itn. so bili osrednji grški slikarji in kiparji.

193 Mitski rokodelec, izumitelj in graditelj. Njegovo najslavitejše delo je bil blodnjak, ki ga je na ukaz kralja Minosa v palači Knosos na Kreti zgradil za Minotavra, pošast s človeškim telesom in z bikovo glavo.

194 Tj. za Minosovo hčer Ariadno. Zanj je Dedal izdelal figure, ki so spominjale na žive plesalke; prim. Homer, *Iliada* 18,592–605.

pri mravljah in njihovih hranilkah, o hrambi hrane za pravi čas in vsem drugem, o čemer vemo, da se poroča o njihovih poteh, voditeljicah in urejenosti pri delih.

26. Če je govor o teh stvareh v tvojem dosegu in si spoznal, koliko je v tem razumnosti, se ozri še na razlike med rastlinami vse do umetelnosti njihov listov, ki je nadvse prijetna na pogled in hkrati nadvse koristna za sadove. Ozri se mi tudi na raznolikost in obilje sadov ter predvsem na izjemno lepoto najnujnejših izmed njih. Ozri se na moč korenin¹⁹⁵ in sokov, cvetov in vonjev – ne samo najslajših, marveč tudi takih, ki so prikladni za zdravje –, na milino in kakšnost barv ter na dragocenost in presojnost kamnov. Kajti narava je kakor na gostiji, pri kateri nihče ne manjka, predte postavila vse – kar je nujno in kar daje užitek –, da bi Boga, če ne po čem drugem, spoznal po tem, kar ti je dobrega ustvaril, in bi te to, kar potrebuješ, naredilo pamejnjega od sebe.

Nadalje mi po dolgem in počez prepotuj zemljo, skupno mater vsega, morske zalive, povezane med sabo in s kopnino, lepoto gajev, reke in izdatne, venomer tekoče izvire – a ne samo tistih s hladno in pitno vodo ter na površju, marveč tudi one, ki tečejo pod zemljo in vtekajo v jame, bodisi da jih silen piš potem potiska navzgor in bruhajo na plan bodisi da se od silovitosti boja in upora segrevajo, si, kjer se le da, po malem utirajo pot in tako na mnogih zemeljskih krajih strežejo naši potrebi po toplih kopelih, ki nam skupaj z nasprotno močjo¹⁹⁶ ponujajo brezplačno in samodejno zdravljenje.¹⁹⁷ Povej, kako da se to godi in od kod. Kakšna velika neumetna mreža je to? Če te stvari motrimo v medsebojnih razmerjih, niso manj hvalevredne, kot če jih same zase.

195 Prim. Mdr 17,7,20: »Zakaj on mi je dal pravilno spoznanje bivajočih stvari, da razumem sestavo vesolja in delovanje prvin, [...] naravo živali in nagone zveri, silno moč duhov in miselnost ljudi, pestrost rastlin in moč korenin.«

196 Tj. z mrazom.

197 Prim. Aristotel, *Zrakoslovlje* 354b.

Kako da zemlja stoji trdno in brez nagiba? Kaj jo nosi in na kaj se opira? In na kaj spet tisto, na kar je oprta? Kajti to, s čimer je podprta, nima razloga¹⁹⁸ drugje kakor v Božji volji. Kako da se je del dviga v vrhove gora, del pa se je poseda v ravnice, in to mnogoliko in pisano, spreminjajoč se v rahlih odtenkih? Kako da je zdaj radodarnejša v našo korist, zdaj mičnejša v svoji pisanosti? Da je je del dodeljen v prebivanje, del pa je nenaseljen, namreč tisti, ki je odrezan s silnimi gorskimi višavami? Da je en del ločen od drugega in se razprostira proti drugi meji – mar ni to najjasnejše razpoznavno znamenje mogočnega Božjega dela?

27. Kar pa zadeva morje: če ne bi občudoval njegove veličine, bi njegovo krotkost in to, kako nevezano ostaja v svojih mejah;¹⁹⁹ in če ne bi občudoval njegove krotkosti, bi vsekakor veličino. A ker občudujem oboje, bom hvalil moč, ki je v obeh. Kaj jo je zbralo? Kaj zvezalo? Kako da se morje dviga in stoji, kot da bi se sramovalo sosede zemlje? Kako da vase sprejema vse reke, pa vendar ostaja isto?²⁰⁰ Zaradi presežnega mnoštva ali ne vem kaj bi že bilo treba reči? Kako da mu je, tolikšni prvini, za mejo pesek?²⁰¹ Vedo o tem kaj povedati naravoslovci in izmodrenci v ničevostih, ki morje resnično merijo z zajemalko,²⁰² tolikšnost s svojimi lastnimi pojmi?²⁰³ Ali pa naj o njem pofilozofiram po Pismu ter prepričljiveje in resničnejše od dolgih govorov? »Bog je zarisal zapoved na obličje vode«²⁰⁴ – to je vez vlažne prvine. In kako da morje vodi morjeplovca s kopnega v majhnem

198 *razloga*: gr. *lógos*.

199 Prim. Job 38,8–11.

200 Prim. Prd 1,7.

201 Prim. Jer 5,22: »Mar se me ne bojite, govori Gospod, in se ne tresete pred menoj, ki sem postavil sipino morju za mejo kot večno pregrado, ki je ne more prestopiti?«

202 Te besede so očitno del pregovora, ki pa v antičnem spisju ni izpričan nikjer drugje.

203 *pojmi*: gr. *epinoíai*.

204 Job 26,10, različica v Septuaginti.

lesu²⁰⁵ in blagi sapi – mar te, ko to vidiš, ne spravi v začudenje? ni tvoje mišljenje iz tira? –, tako da sta zemlja in morje zvezana v služenju in izmenjavi in da se za človeka združita stvari, ki sta si po naravi tako daleč narazen?

Kateri pa so prvi izviri izvirov? Poskusi jih, človek, izslediti oziroma najti, če jih moreš. Kdo je ločil reke od ravnici in gora, kdo jim je dal neovirano teči? Kako iz nasprotstev nastane čudo, da morje ne poplavlja in reke ne stojijo?²⁰⁶ S čim se hranijo vode in zakaj različno, saj se nekatere napajajo od zgoraj in druge pijejo s koreninami,²⁰⁷ če naj se še sam nekoliko naslajam z besedami,²⁰⁸ razgrinjajoč Božje razkošje?

28. A pusti zdaj zemljo in kar je na njej ter se na krilih mišljenja²⁰⁹ dvigni v zrak, da ti bo beseda tekla po poti²¹⁰ naprej. Od tam te bom povedel k nebeškemu stvarer, v nebesa sama in k nadnebesnim resničnostim.²¹¹ Govor omahuje, ali naj se povzpne k njim, a se kljub temu mora povzpeti, kolikor se lahko.

Kdo je bil, ki je izlil zrak, to silno in obilno bogastvo, ki se ne odmerja po zasluženju ali naključju, ki ni zajeto v meje in se ne deli glede na starost, temveč ga, kakor se je razdeleževala mana, vsakdo prejme dovolj in ga zaradi enakega deleža vsakdo ceni?²¹² Zrak je voz operjene narave, sedež

205 Tj. v barki iz lesa.

206 Prim. Prd 1,7.

207 Gregorjeva misel je, da se nekatere vode polnijo z dežjem, ki prihaja z neba, druge pa »s koreninami«, se pravi iz podzemnih vodnih virov.

208 Naslada pride na dan v besedni igri. Gregor tu – na koncu razdelka, v katerem govori o enem izmed čudovitih Božjih del v naravi, o morju – opisujoč hrano (*trophé*) voda razkrije, da se sam naslaja (*katatrypháo*) nad Božjim razkošjem (*tryphé*).

209 Prim. Platon, *Fajdros* 248c.

210 *po poti*: gr. *kath' hodón*, tj. metodično, skladno z metodo. Metoda (*mét-hodos*) ni katerakoli poljubna, ampak načrtovana in nadzorovana pot.

211 *nadnebesnim resničnostim*: gr. *tà hypèr ouranón*.

212 Prim. 2 Mz 16,16–18.

vetrov, to, kar daje letne čase ob pravem času;²¹³ oživlja živa bitja, predvsem pa ohranja dušo skupaj s telesom. V njem so telesa in po njem je beseda, v njem je svetloba, kar je osvetljeno od nje in vid, ki struja skozi njo. Ozri pa se mi tudi na to, kar sledi. Ne strinjam se, da se zraku pridaja gospodstvo nad tem, za kar velja, da mu pripada. Kaj je s shrambami vetrov?²¹⁴ In kaj z zalogami snega?²¹⁵ Kakor je pisano: »Kdo je, ki rojeva rosne kaplje?«²¹⁶ In: »Iz čigavega naročja prihaja led?«²¹⁷ Kdo je, »ki nadeva vezi vodi v oblakih«,²¹⁸ in kdo zadržuje v njih – kakšno čudo! – tekočo prvino²¹⁹ z Besedo, ki ji vlada, ter jo izliva na obličje vse zemlje,²²⁰ kdo jo seje ob pravem času in enakomerno, ne da bi vsej tej vlažni bitnosti dal prosto in nenadzorovano izbruhniti na plan (dovolj mu je bilo očiščenje v Noetovem času, Najnelažnivejši namreč ne pozablja na svojo zavezo),²²¹ hkrati pa je tudi popolnoma ne zadržuje, da mi ne bi spet potrebovali kakega Elije, ki bi končal sušo?²²² »Če bom,« pravi, »zaprl nebo«,²²³ kdo ga bo odprl? »Če pa bo odprl zapornice«,²²⁴ kdo jih bo zaprl? Kdo bi prenesel obojno nezmernost²²⁵ od njega, ki pošilja dež,

213 *to, kar daje letne čase ob pravem času: gr. eukairía horôn.*

214 Prim. Ps 135,7: »Od konca zemlje dvigne meglice, za dež dela bliske, iz svojih shramb privede veter.«

215 Prim. Job 38,22: »Si prišel do zalog snega in videl zaloge toče, ki sem jih pripravil za čas stiske, za dan bitke in vojne?«

216 Job 38,28.

217 Job 38,29.

218 Job 26,8.

219 *tekočo prvino: gr. phýsis rhéusa, db. »tekočo naravo«.*

220 Prim. Job 5,10.

221 Prim. 1 Mz 9,12, kjer Bog pravi: »In kadar bom zbral oblake nad zemljo in se bo v oblakih prikazala mavrica, tedaj se bom spomnil svoje zaveze, ki je med menoj in vami in vsemi živimi bitji in vsem mesom; vode ne bodo nikoli več narasle v potop, da bi iztebile vse meso.«

222 Prim. 1 Kr 18,44.

223 2 Krn 7,13. Tako govori Bog.

224 Mal 3,10.

225 Namreč preveč in premalo dežja.

če ne bi s svojimi merami in utežmi vsega uredil on sam?²²⁶ Kaj mi boš nafilozofiral o bliskih in gromih, ti, ki grmiš z zemlje in ne siješ niti z drobnimi iskrami resnice? Kakšne zemeljske meglice boš navedel kot vzrok, ki tvori oblake – kakšno zgostitev zraka ali stisnjenje oziroma zbitje nadvse redkih oblakov –, tako da ti bo stisnjenje proizvedlo blisk in razlet grom? Kateri veter, stesnjen in zato brez izhoda, se bo stisnjen zabliskal, razleten pa bo zagrmel?

Če si z mislijo popotoval skoz zrak in kar je v njem, se zdaj z mano dotakni še nebes in nebeških stvari. Naj naju raje kakor um²²⁷ vodi vera, če si se poučil o njegovi šibkosti glede bližnjih stvari in spoznal, da ima smisel spoznati, kar je nad umom,²²⁸ da ne boš popolnoma zemeljski oziroma vezan na zemljo, pri tem pa neveden prav o tem, o svoji nevednosti.

29. Kdo je zavrtil nebo, kdo razporedil zvezde? Ali še bolje: kaj so nebo in zvezde, bi mi lahko to povedal, ti visokostnež, ki ne poznaš tega, kar ti leži pri nogah,²²⁹ in nisi zmožen izmeriti niti sebe, a se na veliko ubadaš s stvarmi, ki presegajo tvojo naravo, in zijaš pred neizmerljivim? Reciva, da razumeš krožnice in obhode zvezd, njihovo rast in pojem, zahode in vzhode, nekatere deleže in pretanjenosti, zaradi česar si tako ponosen na svojo čudovito vednost. Vendar to še ni dojetje bivajočih stvari, temveč le opazovanje nekega gibanja, ki je bilo, z dolgotrajnim opravljanjem potrjeno in s poenotenjem opažanj mnogih zasnovano kot nauk,²³⁰ imenovano za vednost. Tako so lunine mene postale znane mnogim, s tem da je počelo tega spoznanja vid.²³¹

226 Prim. Job 28,25.

227 *um*: gr. *lógos*.

228 *spoznal, da ima smisel spoznati, kar je nad umom*: gr. *lógon égnos tò gnônai tà hypèr lógon*.

229 Gre za pregovor; prim. tudi Platon, *Teajtet* 174a. Znana je anekdota o Talesu, ki je med hojo, opazujoč zvezde, padel v vodnjak.

230 *nauk*: gr. *lógos*.

231 Ali: gledanje, lahko pa tudi videz (gr. *ópsis*).

Če pa veliko veš o teh stvareh in želiš biti po pravici občudovan, povej, kaj je vzrok njihovega reda in gibanja. Kako da sonce kakor voditelj kakega zbora sveti vsemu naseljenemu svetu in vsem očem²³² in da s svojo svetlostjo zakriva druge zvezde, kakor drugih ne zakriva nobena izmed njih? Dokaz za to je, da če sijejo proti njemu, jih s svojim sijem prekaša ter lep kakor ženin,²³³ hiter in velik kakor velikan ne dovoljuje niti tega, da bi zaznavali, kako vzhajajo skupaj z njim. Sam pa ne bom dopustil, da bi ga povzdigovala izhajajoč iz česa drugega²³⁴ kakor iz mojega.²³⁵ Tolikšno moč ima, da s svojo toploto od enega konca do drugega zaobjema vse²³⁶ in da se temu, da bi ga ne zaznavalo, ne more ogniti nič. Vsak vid napolnjuje s svetlobo in vsako telesno naravo s toploto. Z odmerjeno blagostjo in rednim gibanjem ogreva, a ne sežiga, za vse je navzoče in vse enako zajema.

30. Kaj pa – če si opazil – porečeš o tem: »Sonce je v območju zaznavnega to, kar je v območju umsko zaznavnega bog,« kot je dejal eden izmed tujcev?²³⁷ Kajti kakor sonce vid, tako Bog svetli um. Kakor sonce med vidnimi, tako je Bog najlepše med umevanimi stvarmi. Toda kaj je sonce na začetku spravilo v gibanje? Kaj ga, čeprav je v načelu²³⁸ stalno in negibano, ves čas giblje in vodi naokrog, resnično neutrudljivega, prinašalca in porajalca življenja in s čimer vse ga že upravičeno slavijo pesniki, njega, ki se v svojem gibanju in blagodejnosti nikdar ne ustavi? Kako da je stvaritelj dneva, kadar je nad zemljo, in noči, kadar je pod zemljo, ali ne vem, kaj naj že rečem, ko se zaziram k njemu? Kaj sta naraščanje in pojevanje dneva in noči, kaj enakost neena-

232 *očem*: gr. *ópseis*, db. »vidom«.

233 Prim. Ps 19,6.

234 Gregor ima tu v mislih poganske hvalnice soncu.

235 Tj. iz Pisma.

236 Prim. Ps 19,7.

237 Tj. eden izmed poganov; prim. Platon, *Država* 508c.

238 *v načelu*: gr. *tô lógo*.

kosti, če to nekam nenavadno²³⁹ povem? Kako da je sonce ustvarjalec in razdeljevalec letnih časov, ki v lepem redu prihajajo in odhajajo, se kakor pri plesu prepletajo drug z drugim in držijo razstoj, enkrat skladno z zakonom ljubezni, drugič reda, ter se po malem mešajo in kradejo k sosedu, enako kot dnevi in noči, da nam zaradi nenavadnosti ne bi prizadejali bolečine?

A pustiva soncu, naj gre svojo pot. Mar poznaš naravo lune in njene mene, mero in poti svetlobe? Veš, kako sonce gospoduje dnevu in da noči načeljuje luna? Da luna daje zverem svobodo, sonce pa dviguje človeka k delu,²⁴⁰ ko se vzpenja ali spušča, da bi mu bilo v kar največjo korist? Razumeš, kaj veže Gostosevce ali kaj ograjuje Oriona,²⁴¹ tako kot »On, ki zvezdam določa število in vsem daje imena«?²⁴² Veš za razlike, kar zadeva veličastvo²⁴³ vsake posebej,²⁴⁴ in za red njihovega gibanja, da bi ti lahko zaupal, ko po njih pleteš o naši usodi²⁴⁵ in oborožuješ ustvarjenino zoper Stvarnika?

31. Kaj praviš? Naj se v govoru ustaviva tu, pri snovi in vidnih stvareh? Ali pa, ker beseda²⁴⁶ ve, da je Mojzesov šotor odtis vsega sveta,²⁴⁷ sestavljenega iz »vidnih in nevidnih

239 *nenavadno*: gr. *parádoxon*.

240 Prim. Ps 104,23.

241 Prim. Job 38,31.

242 Ps 147,4.

243 Ali: slavo (gr. *dóxa*).

244 Prim. 1 Kor 15,41: »Drugo je veličastvo [*dóxa*] sonca in drugo veličastvo lune in drugo veličastvo zvezd. Zvezda se namreč od zvezde razlikuje po veličastvu.«

245 *naši usodi*: gr. *tà hemétera*, tj. »naših stvareh«. Gregor tu meri na astrologijo.

246 Tj. Sveto pismo.

247 Ali: *vesoljstva* (gr. *kósmos*). Prim. Mdr 9,8: »Ti si ukazal sezidati tempelj na tvoji sveti gori in oltar v mestu, ki si ga izbral za svoje bivališče, posnetek svetega šotora, ki si ga bil zasnoval pred začetkom.« In Heb 9,24: »Kristus namreč ni stopil v svetišče, ki bi ga naredila roka in bi bilo le odtis resničnega, ampak v sama nebesa ...«

stvari«²⁴⁸ – ali pa naj greva skozi prvo zagrinjalo,²⁴⁹ stopiva čez zaznavo in pokukava v Sveto, k umsko zaznavni in nebeški naravi?²⁵⁰ Vendar te ne moreva zreti netelesno, čeprav je netelesna. Imenuje se – oziroma postaja – »ogjenj« in »veter«, saj je rečeno, da Bog »vetrove dela za svoje poslanca, za svoje služabnike plameneč ogenj«, ²⁵¹ razen če »delati« tu ne pomeni ohranjati v skladu z načelom,²⁵² po katerem so nastali. Angelska narava se torej imenuje »veter« in »ogjenj« – »veter« označuje njen umsko zaznavni del, ogenj tistega, ki očiščuje –, čeprav vem, da sta to poimenovanji tudi za prvo bitnost.²⁵³ Toda za naju mora biti netelesna ali temu vsaj najbliže. Vidiš, kako omotična postajava od te zadeve, ne da bi prišla dlje od védenja, da obstajajo neki angeli²⁵⁴ in nadangeli,²⁵⁵ prestoli, gospostva, vladarstva in oblasti,²⁵⁶ sijaji in vzponi,²⁵⁷ umne moči²⁵⁸ in umi,²⁵⁹ čiste in neponarejene narave, ki jih ni mogoče vzgibati – ali le stežka – k zlu in ki venomer plešejo okrog prvega vzroka.²⁶⁰ Kako bi jim kdo lahko pel hvalo, razsvetljenim od tam z najčistejšim razsvetljenjem, enim tako, drugim drugače, v sorazmerju z njihovo naravo in redom?²⁶¹ Tako zelo jih je oblikovala in

248 Kol 1,16.

249 Prim. 2 Mz 26,35.

250 Mišljena so vsa bitja, ki imajo takšno naravo, tj. angeli.

251 Ps 104,4.

252 *v skladu z načelom*: gr. *tô lógo*, se pravi v skladu z zakonom, po katerem so bile ustvarjene.

253 Tj. za Boga.

254 Prim. Rim 8,38.

255 Prim. Dan 10,23 (različico v Septuaginti), Jud 9 in 1 Tes 4,16.

256 Prim. Kol 1,16.

257 To je edino mesto v antičnem spisju, na katerem so med angeli imenovani »sijaji« in »vzponi«. Lahko da so z vzponi mišljeni angeli, ki so se vzpenjali po Jakobovi lestvi; prim. 1 Mz 28,12.

258 Prim. Ef 1,21.

259 Prim. Raz 4,5.

260 *prvega vzroka*: gr. *prôton áition*. Izraz izhaja od Plotina; prim. tudi »Peti bogoslovni govor« 14–16.

261 Ali: položajem (gr. *táxis*).

uobličila lepota, da sami postajajo luči in so s prelivanjem in priobčanjem prve luči zmožni svetliti druge stvari. Služabniki Božje volje so, močni po prirojeni in pridobljeni moči, ter prehajajo vesoljstvo,²⁶² nared, da so zaradi svoje gorečnosti za služenje in gibkosti svoje narave povsod pričujoči pri vsem. Nekateri so prejeli en, drugi drug del naseljenega sveta, drugi spet so bili zadolženi za drug del vesoljstva, kakor ve ta, ki jih je uredil in razmejil. Na migljaj njega, ki je ustvaril vse stvari, vse zbirajo v eno. Slavijo Božje veličastje in večno motrijo večno slavo, pa ne zato, da bi bil proslavljen Bog – polnosti, ki tudi drugim naklanja dobrine, namreč ni mogoče ničesar dodati –, marveč da še narave, ki so prve za Bogom, ne bi prenehale biti deležne prejemanja blagoslovov.

Če sem dostojno slavil te stvari, naj gre zahvala Trojici in enemu bogstvu v treh. Če pa je to manj od tistega, kar sem želel, je moj govor tudi tako odnesel zmago. Kajti naprezal sem se prikazati, da celo narava drugotnih stvari prekaša um, kaj šele prva in edina narava, glede katere omahujem, da bi jo imenoval »tisto nad vsem«.

262 *vesoljstvo*: gr. *pánta*.

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

TRETJI BOGOSLOVNI GOVOR

O Sinu

1. To bi bilo torej mogoče reči, da bi zavrli njihovo nagnjenje¹ k prenagljenim trditvam in nevarno hitenje v vseh zadevah, predvsem v govorjenju² o Bogu. A ker grajanje ni nič težkega – najlažje je in zmore ga, kdor ga hoče – in ker vpeljava lastne misli³ namesto tega terja pobožnega človeka, ki premore um, položimo zaupanje v Svetega Duha, ki ga oni nimajo v časteh, mi pa se mu klanjamo, in kakor kakega rojenca dobrega rodu in vzreje spravimo na plan svoje podmene o Bogstvu, kakršnekoli že so. Sicer tudi ob drugih priložnostih nismo molčali, toda kar zadeva to témo, smo zdaj čili in visokoumni ter drznejši v govorjenju resnice, da nas ne bi, kakor je pisano, zaradi odtegnjenosti doletela obsodba, češ da nismo všeč Bogu.⁴

Ker ima vsak govor dva dela – prvega, v katerem govorec vzpostavlja svoje stališče, in drugega, v katerem spodbija nasprotnikovo –, naj najprej tudi mi razgrnemo svoje in potem poskusimo spodbiti stališče nasprotnikov. Oboje bomo storili kar se da na kratko, tako da bo povedano mogoče zajeti z enim samim pogledom, enako kot v uvajalnem razpravljanju, ki so ga naumili oni,⁵ da z njim zavajajo preprostejše oziroma lahkovjernejšje ljudi – in da se umevano zaradi dolžine govora ne bi razlilo kakor voda, ki je ne zadržuje kanal, temveč se zliva in razteka po ravnici.

1 Tj. nagnjenje nasprotnikov, evnomijancev.

2 *govorjenju*: gr. *lógoi*.

3 *misli*: gr. *gnóme*.

4 Prim. Heb 10,38.

5 Tj. evnomijanci.

2. O Bogu od zdavnaj obstajajo tri mnenja, brezpočelje, mnogopočelje in enopočelje.⁶ S prvima dvema so se igrali otroci Grkov in naj se igrajo še naprej. Kajti kar je brezpočelnega, je brez reda, in kar je mnogopočelnega, je v sporu, s tem brezpočelno in s tem brez reda. Oboje namreč pelje k istemu, v nered, in ta v razpad. Kajti nered je snovanje razpada. Mi pa imamo v časteh enopočelje, vendar ne enopočelja, ki bi bilo zamejeno v eno samo osebo⁷ – mogoče je tudi, da je ta v sporu sama s sabo in da postane mnoga –, temveč tisto, ki sestoji iz enakosti narave in enodušnosti namere,⁸ iz istosti gibanja in sonagibanja teh, ki so iz enega, v eno, kar je rojeni naravi neizpeljivo, tako da se, čeprav se razlikuje po številu, ne deli po bitnosti. Zato je »od začetka«⁹ enojstvo,¹⁰ ki, gibajoč se proti dvojstvu, obstane pri trojstvu.¹¹ To so za nas Oče, Sin in Sveti Duh. Prvi je ta, ki poraja in meče naprej,¹² in sicer brezstrastno, brezčasno in netelesno, od drugih dveh pa je eden rojenec in drugi naprej vrženi¹³ ali ne vem, kako bi to poimenovali, popolnoma odstranjujoč vidne stvari. Kajti ne upamo si govoriti o prekipevanju dobroti, kakor si je drznil eden izmed grških filozofov o

6 *brezpočelje, mnogopočelje in enopočelje*: gr. *anarchía, kai polyarchía, kai monarchía*. Te tri besede imajo v svojem korenem delu besedo *arché*, ki pomeni »počelo« ali »začetek«, lahko pa tudi »vladavino«. Kot je očitno iz Gregorjevega razpravljanja, ki sledi, ima zato »brezpočelje« lahko tudi pomen brezvladja, »mnogopočelje« mnogovladja in »enopočelje« enovladja.

7 *osebo*: gr. *prósopon*. Gregor tu prvič rabi to besedo v zvezi z Bogom. Prvotno je pomenila masko, ki so jo nosili igralci v gledališču.

8 *enodušnosti namere*: gr. *gnómes sýmpnoia*.

9 1 Jn 1,1; prim. tudi Jn 1,1.

10 *enojstvo*: gr. *monás*.

11 Ali: Trojici (gr. *triás*).

12 *ta, ki poraja in meče naprej*: gr. *gennétor kai proboleús*.

13 *naprej vrženi*: gr. *próblema*. Gregor Svetega Duha sprva poimenuje »problem«, se pravi dobesedno tisto, kar je vrženo pred ali naprej. Tako morda ravna tudi zato, ker je bil Sveti Duh v času, ko je pisal *Bogoslovne govore*, teološko v resnici največji problem izmed oseb trojičnega krščanskega Boga.

prekipevajoči mešalni posodi¹⁴ (očitno je tako govoril, ko je filozofiral o prvem in drugem vzroku). Niti nočemo vpeljati neprostovoljnega porajanja, recimo kake naravne, le stežka ustavljive poplave, ki se nikakor ne poda našim ugibanjem¹⁵ o Bogstvu. Zato ostanimo v svojih mejah in govôrimo o nerojenem ter rojenem in izhajajočem iz Očeta, kakor je nekje dejal Bog Beseda¹⁶ sam.¹⁷

3. Kdaj je to torej bilo? – Bilo je onstran kdaj. Ko je bil Oče, če naj to povem nekoliko krepko. – Kdaj pa je bil Oče? – Ni bilo, ko ga ne bi bilo.¹⁸ To velja tudi za Sina in Svetega Duha. Spet me vprašaj in spet ti bom odgovoril. – Kdaj je bil rojen Sin? – Ko ni bil rojen Oče. – Kdaj pa je izšel Duh? – Ko Sin ni izšel, temveč je bil brezčasno in nadrazložno¹⁹ rojen, čeprav se ne moremo ogniti časni podobi,²⁰ ko hočemo predstaviti, kar je nadčasnega. Kajti besede »kdaj«, »prej«, »potem« in »od začetka« niso brezčasne, naj jim delamo še takšno silo, razen če ne merimo na razstoj, ki se razteza med večnimi,²¹ na večnost,²² ki je ne deli in ne meri nobeno gibanje, tudi sončev obhod ne, kakor deli in meri čas. – Kako

14 *prekipevajoči mešalni posodi*: gr. *kratér hyperrhýe*, tj. posodi za mešanje vina z vodo. Podobo prekipevanja rabi Plotin v *Eneadah* 5,2,1, vendar ne da bi jo, tako kot Gregor, povezal s podobo mešalne posode, ki izhaja iz Platonovega *Timaja* 41d.

15 *ugibanjem*: gr. *hypónoiai*.

16 *Bog Beseda*: gr. *ho Theòs kai Lògos*.

17 Gregor se tu opre na besedo evangelista Janeza o Svetem Duhu: »Ko pa pride Tolažnik, ki vam ga bom poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja [*ekporeútai*] od Očeta, bo on pričeval o meni« (15,26). »Izhajanje« (*ekpóreusis*) postane beseda za to, kako Sveti Duh v nadčasni medsebojnosti Trojice prihaja oziroma je od Očeta.

18 Namig na arijanski izrek: »Bilo je, ko ni bilo Sina.«

19 *nadrazložno*: gr. *hypèr lógon*.

20 *podobi*: gr. *émphasis*. Ta beseda se v grški retoriki pogosto rabi kot namig na nekaj, česar ni mogoče povedati z besedami.

21 *večnimi*: gr. *aĩdíoi*, tj. Očetom, Sinom in Svetim Duhom.

22 *večnost*: gr. *aión*, db. »vek«. Večnost, ki ne pozna gibanja, zaznamovanega s spremembo, oziroma teka, je povsem drugačna od časa. Je drugo časa, ne pa morda njegovo raztezanje v neskončnost.

da torej nista sobrezpočelna,²³ če sta sovečna? – Ker sta od tam,²⁴ čeprav nista za njim. Kar je namreč brez počela, je tudi večno. Kar pa je večno, ni nujno brez počela, dokler se nanaša na počelo, na Očeta. Sin in Sveti Duh torej nista brezpočelna glede na vzrok. Vendar je jasno, da vzrok ni nujno pred tem, česar vzrok je, kajti sonce ni pred svetlobo. Brezpočelna sta glede na čas, tudi če boš s tem preplašil preprostejše ljudi. Ni namreč podvrženo času,²⁵ iz česar je čas.

4. A kako je porajanje²⁶ lahko brez strasti? Ker je netelesno. Kajti če telesno spočenanje zajema strast, je netelesno porajanje brezstrastno. Zdaj pa te jaz vprašam: kako je Sin Bog, če je ustvarjenina? Nekaj ustvarjenega namreč ni Bog. Ne merim na to, da če porajanje razumemo telesno, sprejemamo tudi strast,²⁷ recimo čas, hrepenenje, vzobličevanje, skrb, upanje, žalost, tveganje, spodlet, popravitev. Vse to in še več zadeva ustvarjeno bitje, kakor je povsem jasno vsem. Pravzaprav se čudim, da si ne drzneš pomisliti tudi na kaka parjenja, čase za nosečnost in nevarnosti za splav, kot da Očetu ne bi bilo mogoče porajati drugače kakor tako, ali da ne naštevaš različnih oblik spočenanja pri pticah, kopenskih živalih in ribah ter v eno izmed njih ne uvrstiš neizrekljivega Božjega porajanja, ali pa da se na podlagi svoje nove domneve navsezadnje ne znebiš Sina. Uvideti nisi zmožen

23 Tj. Sin in Sveti Duh.

24 Tj. iz Očeta.

25 *podvrženo času*: gr. *hypò chrónon*, db. »pod časom«.

26 *porajanje*: gr. *génnesis*. – Samostalnik *génnesis* od tod naprej glede na kontekst prevajam različno: s »porajanjem«, kadar je kot njegov »subjekt« mišljen Oče v večnosti; z »rojevanjem« ali »rojstvom«, kadar se to, prav tako v večnosti, nanaša na Sina; s »spočenanjem«, ko gre za človeka in druga živa bitja v zemeljskem območju; in s »spočetjem«, kadar to, tako kot vsa živa bitja, zadeva tudi učlovečenega Sina. Pridevnik *gennetós* prevajam po enakem ključu, in sicer bodisi z »rojen« bodisi s »spočet«.

27 Arijanci so domnevali, da je Oče Sina ustvaril s spočetjem. Gregorjeva misel pa je, da ob takšni domnevi Očetovo ustvaritev Sina razumemo telesno in s tem Očetu pripisemo strast.

niti tega, da se tisti, čigar spočetje po mesu je bilo drugačno – mar kje med svojimi veš za bogorodno devico? –, od nas razlikuje tudi po duhovnem rojstvu.²⁸

5. Kdo je torej Oče, ki ni imel začetka? Tisti, ki tudi ni začel biti, kajti kdor je začel biti, je tudi začel biti Oče. Ni torej šele pozneje postal Oče, kajti ni začel biti. Je Oče v pravem pomenu, ker ni hkrati Sin, kakor je tudi Sin v pravem pomenu Sin, ker ni hkrati Oče. Kar pa zadeva nas, nismo v pravem pomenu ne eno ne drugo, temveč smo oboje hkrati, kajti nismo eno bolj kakor drugo. Smo iz dveh, ne iz enega, tako da se delimo. Postopno postajamo ljudje in nemara niti ne taki, kakor so si nas želeli starši. Mi zapuščamo njih in oni zapuščajo nas, tako da ostajajo samo razmerja, oropana resničnega. Toda, govorijo,²⁹ ali že sama izraza »rodil je« in »bil je rojen« ne napeljujeta na začetek porajanja? Čemu namesto tega ne govorimo, da je bil Sin rojen od začetka, s čimer bi se laže ognili tvojim nadležnim in dolgovznim ugovorom? Mar boš zoper nas vložil tožbo, da smo nekaj ponaredili navzkriž s Pismom in z resnico? Ni vsakomur popolnoma jasno, da se veliko od tega, kar je časno govoreno, podaja v narobnem času, kar je predvsem raba Božjega pisma, pa ne le kar zadeva preteklik in sedanjik, marveč tudi prihodnjik? Na primer: »Zakaj hrumijo narodi?«³⁰ Kajti niso še hrumeli. Ali pa: »Peš bodo šli čez reko.«³¹ Se pravi: so šli.³² Vendar bi šli predaleč, če bi naštevati vsa takšna ubesedenja, ki so jih opazili marljiveži.

6. Toliko o tem. Kateri pa je njihov naslednji ugovor, prepirljiv in nesramen, kot je le lahko? Ali je Oče, sprašujejo,

28 Gregor meri na to, da je bil Sin, ki se je učlovečil, spočet od Svetega Duha in rojen iz device Marije. Od nas pa se razlikuje tudi po tem, da ga v večnosti poraja Oče.

29 Namreč nasprotniki.

30 Ps 2,1.

31 Ps 66,6.

32 Gregor ima pred očmi rabo glagolskih časov v Septuaginti, ne v Hebrejski Bibliji, saj hebrejščina ne pozna preteklika in prihodnjika.

rodil Sina po svoji volji ali ne? Zdaj nas, tako menijo, z obeh strani zadrgujejo z vrvmi, vendar te niso močne, temveč so zelo trhle. Če ga je namreč nehote, pravijo, je bil k temu prisiljen. A kdo ga je prisilil? In kako bi prisiljeni lahko bil Bog? Če pa je Oče Sina rodil hote, je Sin sin hotenja. Kako bi torej lahko bil iz Očeta? Hotenje si namišljajo kot nekakšno novo mater namesto Očeta. Nekaj ljubkega je, prvič, na tem, kako govorijo, namreč ko pretrpevanje postavljajo ob stran in se zatekajo k volji. Kajti volja ni pretrpevanje. In drugič, oglejmo si, kaj imajo sami za svojo močno točko. Najbolje se je najprej od bliže spopasti z njimi. – Ali je tebi samemu, ki nalahko govoriš, kar hočeš, oče dal obstoj hote ali nehote? Če namreč nehote, je bil k temu prisiljen. Kakšno nasilje! In kdo ga je prisilil? Ne boš rekel, da narava? Kajti narava pozna tudi preudarnost. Če pa ti je oče dal obstoj hote, se ti zgubi v teh nekaj zlogih – nisi se namreč pokazal za očeto-vega sina, temveč za sina hotenja.

Grem naprej k Bogu in ustvarjeninam in tvoje vprašanje postavljam tvoji modrosti. Ali je Bog vsemu dal obstoj hote ali pod prisilo? Če pod prisilo, sta tudi tu prisiljenje in tisti, ki je prisilil. Če pa po svoji volji, so ga ustvarjenine spet oropane in pred vsemi drugimi ti, ki si zmišljuješ takšne misli in zvijače. S hotenjem se namreč med Boga in ustvarjenine postavi zid.³³ Vendar sam menim, da je hoteči nekaj drugega od hotenja, porajajoči nekaj drugega od porajanja, govoreči nekaj drugega od besede, razen če nismo pijani. Na eni strani je, kar je gibanega, na drugi tako rekoč gibanje. Hoteno torej ni iz hotenja – prvo namreč ne izhaja nujno iz drugega –, niti rojeno iz porajanja, niti slišano iz izgovarjanja, temveč je hoteno izšlo od hotečega in rojeno od porajajočega in slišano od govorečega.³⁴

33 Gregor meri na to, da misel, ki med Boga in ustvarjena bitja postavlja hotenje (*thélesis*), hotenje samo, ki je v grščini ženskega spola, hipostazira. Iz njega naredi osebo, nekakšno mater, ki se postavi vmes kakor zid. Gregorjeva namera je zrušiti ta zid.

34 Gregorjeva misel je, da če je bilo nekaj hoteno, to ne izhaja iz hotenja,

Kar je Božjega, pa je tudi nad vsem tem. Pri Bogu je hotenje porajati nemara isto s porajanjem.³⁵ Če vse to sprejmemo, namreč da porajanje ni več od hotenja, vmes ni ničesar.

7. Želiš, da se malo poigram še z Očetom? Od tebe mi namreč prihaja drznost za kaj takega. Ali je Oče Bog hote ali nehote? Le kako boš ubežal svojemu spretnjaštvu? Če je hote, kdaj je začel hoteti? Nikakor ne, preden je bil. Kajti prej ni bilo nič.³⁶ Ali se je delu njega zahotelo, drugi del pa je bil, kar je hotel? Torej je razdeljen. Ali po tvojem ni tedaj tudi on navržek³⁷ hotenja? Če pa je Oče Bog nehote, kaj ga je prisililo, da to je? Kako sploh je Bog, če je bil prisiljen, in sicer k ničemur drugemu kot k temu, da je Bog? In kako je bil rojen Sin? Kako je bil ustvarjen, če je bil, kakor praviš, ustvarjen? Kajti to je del iste zadrege. Ti bi nemara rekel, da je bil ustvarjen z voljo in besedo. A s tem ne poveš vsega. Kako da sta namreč volja in beseda prišli do tolikšne delovnanjske moči? To bi bilo šele treba povedati. Kajti s človekom ni tako.

8. Kako je bil torej rojen Sin? Njegovo rojstvo³⁸ ne bi bilo nič velikega, če bi ga lahko dojel ti, ki ne poznaš niti svojega lastnega spočetja oziroma si o njem dojel le malo in te je še o tem sram govoriti. Res meniš, da ga docela poznaš? Silno se boš moral potruditi, da boš našel razloge³⁹ za svojo sestavo, izoblikovanje in vznik na svetlo, za vez duše s telesom, uma z dušo in dovzetnosti za smisel⁴⁰ z umom, za gibanje, rast, presnavljanje hrane, zaznavanje, spomin in spominjanje, za

ampak od osebe kot nosilke hotenja, se pravi od tistega, ki je hotel.

35 Po Gregorju porajanje ni nekaj poznejšega, kar bi izhajalo iz Očetovega hotenja ali volje, stvar njegove odločitve. Hotenje porajati pri Očetu ni pred porajanjem samim, ampak se popolnoma ujema z njim. Oče ni bil nikdar sam, brez Sina. Vso večnost je s Sinom, kar pomeni, da je krščanski Bog Bog v porajanju oziroma v rojevanju.

36 Ali: prej (Oče) ni bil nič (gr. *oudè gàr ên ti próteron*).

37 navržek: gr. *próblema*.

38 Tj. rojstvo v večnosti.

39 razloge: gr. *lógoi*.

40 dovzetnosti za smisel: gr. *lógos*.

vse, iz česar sestojiš, za to, da nekatere zmožnosti pripadajo obema, duši in telesu, druge pa so porazdeljene med njiju in spet druge sodelujejo druga z drugo. Tiste, ki se razvijejo pozno, imajo namreč svoje razloge v spočetju. Povej mi jih – in niti tedaj ne filozofiraj o Božjem rojstvu, ker je nevarno. Tudi če bi poznal svoje spočetje, nikakor ne bi tudi Božjega rojstva. In če ne poznaš svojega spočetja, kako bi Božje rojstvo? Kolikor težje izsledljiv je Bog od človeka, toliko bolj nedoumljivo je rojstvo zgoraj od tvojega spočetja. A če boš rekel, da Sin ni bil rojen zato, ker to tebi ni doumljivo, boš imel čas, da prečrtaš veliko bivajočih stvari, ki jih ne doumeš, pred vsemi drugimi pa Boga samega. Kajti ne moreš povedati, kaj Bog sploh je, naj si še tako drzen in se navdušeno spuščaš v odvečnosti. Opusti svoje preteke in razločitve in delitve, svoje razmišljanje o netelesni naravi kot o telesu, in nemara boš tedaj kaj vrednega razmislil o Božjem rojstvu. Kako je bil rojen Sin? Še enkrat z nejevoljo vzklikam isto: Božje rojstvo naj se časti z molkom. Poučiti se, da je bil Sin rojen, je zate velika reč. Kako – da bi to vzumevali, še angelom ne priznamo, kaj šele, da bi umeval ti. Želiš, da ti predstavim ta kako? Kakor vesta Oče, ki je porajal, in Sin, ki je bil rojen.⁴¹ Kar je več od tega, je zakrito z oblakom in uhaja tvojemu motnemu pogledu.⁴²

9. Ali je torej Oče rodil nekoga, ki je že bival, ali nekoga, ki še ni? Kakšno čenčanje! To vprašanje zadeva mene in tebe, ki sva delno bila, kakor je bil Levi v Abrahamovih ledjih,⁴³ delno pa sva nastala. Zato na neki način izhajava delno iz bivajočega in delno iz nebivajočega, v nasprotju s prvonastalo⁴⁴ snovjo, ki je v obstoj zagotovo stopila iz

41 Prim. Mt 11,27 in Lk 10,22.

42 Prim. 2 Mz 14,20 in Mt 17,5.

43 Prim. Heb 7,10: »... po Abrahamu je desetino odštel tudi Levi, ki prejema desetino, saj je bil še v prednikovih ledjih, ko je Abrahamu šel naproti Melkizedek.«

44 *prvonastalo*: gr. *archégone*.

nebivajočega, čeprav si jo nekateri⁴⁵ namišljajo kot nenastalo.⁴⁶ Tam⁴⁷ pa je stek rojenosti z bitjo, in sicer od začetka. Kam boš torej postavil to vprašanje, ki visi v obe strani? Kajti kaj je starejše od tistega, kar je »od začetka«,⁴⁸ da bi mi tja⁴⁹ postavljali neki kdaj, ko je Sin bil ali pa ga ni bilo? To, kar je »od začetka«, se namreč v obeh primerih razpusti. Če bi te tudi o Očetu vprašali, ali je iz bivajočega ali iz nebivajočega, bi tvegali nevarnost, da bi bila dva, prvi, ki je bil prej, in drugi, ki je, ali pa bi se mu zgodilo isto kakor Sinu – zaradi igračkarije tvojih vprašanj in hiš iz peska, ki še v sapah ne bi stale, bi Oče izšel iz nebivajočega.

Ne sprejemam ne enega ne drugega in trdim, da je tvoje vprašanje nesmiselno in da odgovor nanj ni nikakršna zadrega. A če se ti skladno s tvojimi dialektičnimi podmenami zdi, da mora biti v vsakem primeru res eno ali drugo, mi dovoli majhno vprašanje: je čas v času ali ne? In če je, v katerem? Kateri je oni čas v primerjavi s tem? Kako vsebuje tega? Če pa čas ni v času, kakšna čudaška modrost je to, da čas vpeljuje v brezčasnost? Kar zadeva trditev: »Zdaj lažem,« ti le pritrди enemu ali drugemu, da je samo resnična ali da je samo lažna. Toda to ni mogoče. Kajti bodisi lažoč govorim resnico ali pa govoreč resnico lažem – to je docela nujno.⁵⁰ Je torej kaj čudnega, da se nasprotstvi tu ujemata, tam pa obe zavajata in se, kar si namodril, tako pokaže za neumno? Reši mi še eno uganko. Ali si bil, ko si bil spočenjan, pričujoč samemu sebi? Si si pričujoč zdaj? Ali ne eno ne drugo? Če si si bil in si si pričujoč, kot kdo in komu? Kako je eden

45 Tj. Platon in Aristotel.

46 *nenastalo*: gr. *agéneton*.

47 *Tam*: gr. *entaútha*, tj. v Bogu.

48 1 Jn 1,1.

49 Tj. v starejše od začetka.

50 Gregor meri na to, da v tem primeru ena možnost ne izključuje druge. Ko pravim: »Zdaj lažem,« lažem, ko govorim resnico, in narobe, govorim resnico, ko lažem. Ta filozofski problem Cicero v spisu *O akademskem skepticizmu* 2,96 pripisuje Hrizipu; prim. *Stoicorum veterum fragmenta* 2,92,282.

postal dvoj? Če pa ne velja ne eno ne drugo od rečenega, kako da si se ločil od samega sebe? Kaj je vzrok te razprege? Vendar je neolikano drezati v vprašanje, ali je kdo pričujoč samemu sebi ali ne. To se namreč izreka v zvezi z drugimi, ne s samim sabo.⁵¹ Zagotovo pa vеди, da je še bolj neolikano doganjati, ali je bilo tisto, kar je rojeno od začetka, pred rojstvom ali ne. Kajti tedaj je beseda o razločenem v času.

10. Toda nerojeno in rojeno, pravijo,⁵² nista isto. Če je tako, Sin ni isto z Očetom. – Mar je treba pripomniti, da takšen govor iz Bogstva izmetava bodisi Sina bodisi Očeta? Če je Božja bitnost nerojeno, rojeno ni bitnost, če pa je rojeno, bitnost ni nerojeno. Kaj govori proti temu? Izberi si torej, ti moj novi bogoslovec, katero izmed teh dveh brezbožnosti si že želiš, če si na vsak način željan bogokletja. Kako da, nadalje, govoriš, da nerojeno in rojeno nista isto? Če meriš na neustvarjeno in ustvarjeno, se strinjam. Kajti brezpočelno in ustvarjeno po naravi nista isto. Če pa meriš na porajajoče in rojeno, to ni rečeno prav. Docela nujno namreč je, da sta. Kajti v naravi rojenega je, da je po naravi isto s porajajočim. Ali še drugače: na kaj meriš z nerojenim in rojenim? Če na nerojenost in rojenost kot taki, nista isto. Če pa meriš na tisto, čemur pripadata,⁵³ kako da nista? Tudi nemodrost in modrost druga do druge nista isto, do istega, človeka, pač. Ne delita bitnosti, temveč se delita glede na isto bitnost. Ali so Božja bitnost tudi nesmrtnost, prostost zla in nespremenljivost? Če bi bile, bi Bog imel več bitnosti, ne ene same, oziroma bi bilo Božanstvo sestavljeno iz njih. Kajti ne bi bile nesestavljene, če bi bile bitnosti.

11. Tega ne govorijo,⁵⁴ kajti imajo jih⁵⁵ tudi druga bitja.⁵⁶

51 Tj. ne da je kdo pričujoč samemu sebi, ampak drugim.

52 Namreč nasprotniki.

53 Tj. na Očeta in Sina.

54 Namreč nasprotniki.

55 Namreč prej naštete lastnosti.

56 Gregor namiguje na to, da, recimo, nesmrtnost prav tako pripada angelom.

Božja bitnost pa je tisto, kar pripada in je lastno le Bogu. Tisti, ki imajo za nerojeni tako snov kakor obliko,⁵⁷ se ne bi strinjali, da nerojenost pripada samo Bogu. Temo manihejecv smo vrgli daleč proč. A recimo, da nerojenost pripada samo Bogu. Kaj pa Adam? Ali ni bil edini Božja vzobličnina? – Res je, boš rekel. – Je bil tedaj človek samo on? – Nikakor ne. – Zakaj ne? Ker ni Božja stvaritev le človeštvo;⁵⁸ tudi kar je rojenega, je namreč človek.⁵⁹ Tako tudi Bog ni, le kar je nerojenega, čeprav to pripada samo Očetu, temveč dovôli, da je, tudi kar je rojenega, Bog. Je namreč iz Boga, pa če si še tak ljubitelj nerojenosti.⁶⁰

Kako da, nadalje, o Božji bitnosti ne govoriš z zatrjevanjem, kaj bivajočega je, temveč z zanikovanjem, kaj ne-bivajočega ni? Tvoj govor namreč znani le to, da Bogu ne pripada rojstvo, ne pa tudi, kakšen je po naravi, niti kaj je, kar je brez rojstva. – Kaj je torej Božja bitnost? – Stvar tvoje norosti je, da to govoriš ti, ki drezaš tudi v rojstvo. Za nas pa bi bilo nekaj velikega, če bi se o tem poučili kdaj pozneje,⁶¹ ko se nam bosta razblinili temina⁶² in gostlina,⁶³ kakor je obljubil on, »ki ne laže«. ⁶⁴ To bi morali umevati in upati tisti, ki se očiščujejo za to. Kar pa zadeva nas, si drznemo reči le toliko: če je še za Očeta nekaj velikega, da ne izhaja od nikoder, ni nič manjšega za Sina, da je iz takšnega Očeta. Kajti ne le da je deležen slave nepovzročene, ker je iz

57 *obliko*: gr. *idéa*. Zagovorniki nerojenosti snovi in oblike so bili platonisti.

58 Ali: človeškost (gr. *anthropótes*).

59 Gregorjeva misel je, da čeprav je bil samo Adam neposredno ustvarjen od Boga, so iste narave kakor on deležni tudi tisti, ki izhajajo iz njega. Človeško naravo imajo vsi, kateri se rojevajo po njem, ki sam ni bil rojen.

60 *ljubitelj nerojenosti*: gr. *philagénnetos*.

61 Prim. 1 Jn 3,2 in 1 Kor 13,12: »Zdaj gledamo v ogledalu, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje.«

62 Prim. Jn 1,5.

63 Prim. Mdr 9,15.

64 Tit 1,2.

njega, marveč ima hkrati tudi slavo rojstva – nekaj velikega in častitljivega za tiste, katerih mišljenje ni popolnoma zapadlo zemeljskim in snovnim stvarjem.

12. Toda, pravijo,⁶⁵ če je Sin po bitnosti isti z Očetom, Oče pa je nerojen, mora biti nerojen tudi Sin. Po pravici to pravijo, če je Božja bitnost nerojenost. Tedaj bi bil Sin neka nova mešanica – rojeno-nerojeno. Če pa je pri bitnosti razlika,⁶⁶ zakaj to govoriš s tolikšno gotovostjo? Ali si tudi ti oče svojega očeta, tako da v ničemer nisi za njim, saj si po bitnosti isto? Mar ni jasno, če bomo preiskovali, kaj Božja bitnost je, da bo, če jo sploh bomo preiskovali, ostala nedotaknjena Božja lástnost? O tem, da »nerojen« in »Bog« nista isto, se lahko poučiš takole: če bi bila isto, bi bil Bog, ker je Bog nekaterih bitij,⁶⁷ vsekakor tudi nerojenost teh bitij. Oziroma bi bil, ker bi bil nerojenost nikogar, hkrati Bog nikogar. Kajti kar je povsem isto, se tudi enako izreka.⁶⁸ Vendar Bog ni nerojenost nekaterih bitij – namreč katerih? Bog je Bog nekaterih bitij, namreč vseh. Kako bi bila torej »Bog« in »nerojen« isto? In še: ker sta nerojenost in rojenost druga z drugo v nasprotju kakor imetje⁶⁹ in oropanost, bi morali dopustiti, da so v Bogu nasprotujoče si bitnosti, kar ni mogoče. Oziroma spet: ker je imetje pred oropanostjo in oropanost odstrani imetje, Sinova bitnost ne bi bila le starejša od Očetove, temveč bi jo tudi odstranila Očetova bitnost – vsaj po tvojih domnevah.

13. Kateri od njihovih nespodbitnih dokazov še ostaja? Nazadnje bi se nemara zatekli k temu, da bi rekli: »Če Bog ni prenehal porajati, porajanje ni dopolnjeno – kdaj bo prenehal? Če pa je prenehal, je vsekakor tudi začel porajati.«

65 Namreč spet nasprotniki.

66 Tj. razlika med rojenostjo in nerojenostjo.

67 *nekaterih bitij*: gr. *tínes*.

68 Ta stavek verjetno izdaja Gregorjevo poznanje Aristotelove *Topike*; prim. 106a–107b, 113b–114a, 124a–125b in 151b–153a.

69 *imetje*: gr. *héxis*, db. »zadržanje«.

– Spet ti telesneži⁷⁰ s svojimi telesnostmi! Toda sam ne bom rekel, ali mu⁷¹ biti rojevan pripada večno ali ne, dokler si ne bom natančno ogledal besed: »Pred hribi me poraja.«⁷² Hkrati ne vidim, v čem je nujnost njihovega dokaza. Kajti če se je, kar se bo končalo, po njihovem tudi začelo, se, kar se ne bo končalo, zagotovo ni začelo. Kaj nam bodo torej razkrili o duši ali o angelski naravi? Če je duša imela začetek, bo imela tudi konec. Če pa ne bo imela konca, je jasno, da po njihovem tudi začetka ni imela. Vendar je imela začetek in ne bo imela konca. Torej ni tako, da se bo, kar se je začelo, tudi končalo, kakor menijo. Naš razlog⁷³ je tale: kakor je za konja, vola, človeka in vsakega izmed pripadnikov iste vrste ena sama opredelitev⁷⁴ in se, kar je te opredelitve deležno, izreka v pravem pomenu,⁷⁵ kar je ni deležno, pa se ne izreka ali se ne v pravem pomenu, tako je ena sama tudi bitnost in narava in poimenovanje Boga, čeprav se zaradi različnih predstav⁷⁶ sorazločujejo imena zanj. Kar se o Bogu izreka v pravem pomenu, to Bog je. Po tem, kar je po naravi, se tudi resnično imenuje, saj resnica za nas ni v imenih, temveč v stvareh.⁷⁷ Oni pa, kot da bi se bali, da ne bodo vsega spravili navzkriž z resnico, izpovedujejo, da je Sin Bog, kadar jih k temu prisilijo beseda in pričevanja,⁷⁸ vendar da je enakozvočnica⁷⁹ in da mu je z Bogom skupno le poimenovanje.

70 *telesneži*: gr. *somatikoí*.

71 Tj. Sinu.

72 Prg 8,25. Te besede v *Knjigi pregovorov* govori Modrost, ki je maloprej (8,22) dejala: »Gospod me je imel v začetku svojih poti, pred svojimi pradavnimi deli.«

73 Ali: dokaz (gr. *lógos*).

74 *opredelitev*: gr. *lógos*.

75 *v pravem pomenu*: gr. *kyríos*.

76 *predstav*: gr. *epinoíai*.

77 Ali: resničnostih (gr. *prágmata*).

78 Tj. beseda in pričevanja Svetega pisma.

79 *enakozvočnica*: gr. *homónymon*. V Aristotelovi logiki so enakozvočnice stvari, ki so poimenovane z enakimi imeni, vendar so si različne po naravi oziroma bitnosti, se pravi stvari, ki jih označujejo enako-

14. Če bi jim ugovarjali: »Kaj torej? Da Sin ni Bog v pravem pomenu, kakor tudi naslikana žival ni žival? Kako je tedaj Bog, če ni Bog v pravem pomenu?« bi odgovorili: »Zakaj nam je v napoto, če sta enakozvočnici⁸⁰ in se oba izrekata v pravem pomenu?« Navedli bi nam psa, kopenskega in morskega, bivajoči stvari, ki se izrekata enakozvočno in v pravem pomenu. Kajti pri enakozvočnicah obstaja takšna vrsta, s tem da se za prvo stvar rabi isto poimenovanje kakor za drugo in je prva tega poimenovanja deležna, čeprav je po naravi različna od druge stvari. Toda tedaj, najboljši moj, ko pod isto poimenovanje postavljaš dve naravi, ne napeljuješ na to, da je ena boljša od druge, niti da je ena zgodnejša in druga poznejša, niti da je ena bolj in druga manj od tega, kar se izreka. Nič ju namreč ni vpreglo skupaj, da bi bili podvrženi isti nujnosti. Prvi ni namreč nič bolj, drugi nič manj pes od prvega, na primer morski pes bolj pes od kopenskega ali, narobe, kopenski bolj od morskega. Zakaj bi to bil, zaradi katerega razloga? Različnim stvarjem enakega dostojanstva je skupno poimenovanje. Vendar v tem primeru Bogu pridajaš častitljivost in kar je nad vsako bitnostjo in naravo, tisto, kar pripada samo njemu in je tako rekoč narava Bogstva. To potem daješ samo Očetu, Sinu pa jemlješ, ga postavljaš pod Očeta ter mu namenjaš drugotno čast in čaščenje. Čeprav mu v zlogih naklanjaš enakost Očetu, v resnici krniš njegovo bogstvo in kvarno prehajaš od enakozvočnosti, ki vsebuje enakost, k enakozvočnosti, ki ne povezuje enakih. Zato sta naslikani in živi človek zate bliže Bogstvu kakor psa iz prejšnjega zgleda. Ali pa obema⁸¹ tako kot skupno poimenovanje priznaj tudi enako dostojanstvo narav, čeprav ju imaš za različni – in tako boš uničil zgled psov, ki si ga iznašel za neenakost.⁸² Kajti kakšna korist je od

zvočne in zato dvoumne besede; prim. *Kategorije* 1a.

80 Namreč Sin in Bog.

81 Tj. Sinu in Očetu.

82 Tj. za neenakost narav.

enakozvočnosti, če tadvā, ki ju razločuješ, nista enakovredna? K enakozvočnosti in psoma se nisi zatekel zato, da bi pokazal na enakovrednost, temveč na neenakovrednost. Kako bi bilo mogoče komu jasneje dokazati, da se bojuje proti samemu sebi in proti Bogstvu?

15. Mi trdimo, da je Oče večji od Sina, ker je vzrok, oni⁸³ pa dodajo premiso: »Vzrok je nekaj po naravi,« in ko izpeljejo sklep: »Oče je večji po naravi,« ne vem, ali s tem prevarajo sebe ali tiste, ki jim je njihov govor namenjen. Kajti kar se o kom izreka, se ne bo reklo na splošno⁸⁴ tudi o njegovem podložju, temveč je očitno, da se izreka o njem in glede nanj. Kaj bi me sicer oviralo, da bi postavil isto premiso: »Oče je večji po naravi,« potem dodal: »A večji po naravi ni nujno Oče,« in od tod izpeljal sklep: »Večje ni nujno večje,« ali: »Oče ni nujno Oče.« Oziroma bi, če že hočeš, rekel takole: »Bog je bitnost, toda bitnost ni nujno Bog.« Kar izhaja, izpelji sam: »Bog ni nujno Bog.« Ta sklep je po mojem napačen, kar zadeva posamično in splošno,⁸⁵ ki so ju vajeni razločevati izvedenci.⁸⁶ Kajti mi pridajamo izraz »večje« naravi vzroka, oni pa ga naobračajo na naravo samo.⁸⁷ Kot da bi mi rekli, da je tainta človek mrtev, oni pa bi to naobrnilo na človeka sploh.

16. Kako bi lahko šli mimo naslednjega dokaza, ki ni nič manj občudovanja vreden od prejšnjega? »Oče«, govorijo, je ime bitnosti ali delovanja,⁸⁸ kot da bi nas zadržovali z obeh

83 Tj. nasprotniki.

84 *na splošno*: gr. *haplôs*.

85 *kar zadeva posamično in splošno*: gr. *parà tó pe kai haplôs*, se pravi zaradi mešanja relativne in absolutne besedne rabe.

86 Prim. Aristotel, *Sofistične ovržbe* 167a.

87 Gregorjeva misel je, da je Oče večji od Sina zato, ker ima v razmerju do Sina naravo vzroka, ne pa po naravi kot taki, katere je Sin v celoti deležen od njega. Napačno sklepanje evnomijancev je v tem, da kar pripada samo Očetu, enemu izmed treh »lastnikov« iste narave, namreč da je vzrok (tj. vzrok Sina in Svetega Duha), posplošujejo na naravo samo.

88 *delovanja*: gr. *enérgeia*.

strani. Če bomo rekli, da je to ime bitnosti, bodo pristavili, da je Sin drugobiten, saj je Božja bitnost ena sama – in po njihovem se je je polastil Oče. Če pa bomo rekli, da je ime delovanja, bomo jasno priznali, da je Sin ustvarjenec, ne rojenec. Kjer je namreč delujoči, tam je nujno tudi udejanjano.⁸⁹ In rekli bodo, da se čudijo, kako bi bilo ustvarjeno lahko isto z njim, ki je ustvaril. Vaše razločevanje bi tudi mene spravilo v hudo zadrego, če bi bilo nujno sprejeti eno ali drugo možnost. Vendar je skladneje z resnico ogniti se obema možnostma in izreči tretjo: »Oče«, vi najmodrejši, ni ime bitnosti niti delovanja, temveč razmerja, tega, kako je Oče do Sina oziroma Sin do Očeta. Kakor nam namreč ti poimenovanji⁹⁰ znanita poreklo in sorodstvo,⁹¹ tako tam⁹² zaznamujeta enakost narave njega, ki je bil rojen, nasproti njemu, ki je rodil. A recimo – vam na ljubo –, da je nekdo Oče bitnosti: to skladno s skupnimi predstavami in močjo teh poimenovanj zajame tudi Sina in ga ne spremeni.⁹³ In recimo, če se ti zdi, da je Oče delovanje – tudi tako nas ne boste ujeli. On sam je namreč udejanjil, kar je ene bitnosti⁹⁴ z njim, sicer bi bila podmena o delovanju nesmiselna.

Ali vidiš, kako smo se, čeprav ste se hoteli nepošteno bojevati, izmaknili vašim zvijačam?⁹⁵ Potem ko smo spoznali, da si s svojimi mislimi in zvijačami nepremagljiv, pa

89 *udejanjano*: gr. *tò energoúmenon*.

90 Tj. »oče« in »sin«.

91 *sorodstvo*: gr. *oikeíos*, db. »hišo«.

92 Tj. pri Bogu.

93 Tj. ne spremeni narave oziroma bitnosti Sina.

94 Ali: enega bistva (gr. *tò homoousíon*). Tu Gregor prvič uporabi besedo iz nicejske veroizpovedi, ki je bila arijancem v poglavitno spotiko.

95 Ta stavek je lep zgled za Gregorjevo nenehno drsenje med ednino in množino. O tem, kako med pastmi nasprotniških trditev vodi svoj lastni govor, tu spregovori v množini, s katero sicer venomer poudarja, da je njegov govor zastavljen v imenu pravovernega občestva, hkrati pa v nagovoru preide od »ti« k »vi« (in v stavku, ki sledi, spet nazaj k »ti«).

si oglejmo še to, kako močan si v Božjih izrekih,⁹⁶ če meniš, da nas boš tudi tu lahko prepričal.

17. Kajti iz visokih in vzvišenih ubesedenj smo dojeli in oznanjamo bogstvo Sina. Katera so ta ubesedenja? Tale: »Bog, »Beseda«, »tisti v začetku, z začetkom, začetek« – »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog,«⁹⁷ in: »Pri tebi je začetek,«⁹⁸ in: »On, ki jo rodove dolgo imenuje začetek.«⁹⁹ Ker Sin je edinorojen: »Edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil.«¹⁰⁰ Sin je »pot«, »resnica«, »življenje«, »luč«: »Jaz sem pot, resnica in življenje,«¹⁰¹ in: »Jaz sem luč sveta.«¹⁰² »Modrost« je in »moč«: »Kristus, Božja moč in Božja modrost ...«¹⁰³ »Odsvit« je, »odtis«, »podoba«, »pečat«: »On je odsvit njegovega veličastva¹⁰⁴ in odtis njegovega obstoja«¹⁰⁵ in »podoba njegove dobrote«¹⁰⁶ in: »Nanj je namreč pečat vtisnil Bog.«¹⁰⁷ »Gospod« je, »kralj«, »on, ki je«, »vladar vsega«: »Gospod je dežil ogenj od Gospoda,«¹⁰⁸ in: »Žezlo pravičnosti je žezlo tvojega kraljestva,«¹⁰⁹ in: »... on, ki je, ki je bil in ki pride, vladar vsega.«¹¹⁰ Vse to je jasno rečeno o Sinu in še toliko temu podobnega z isto močjo. Nič od tega ni na novo dobljeno niti pozneje dodano Sinu ali Svetemu

96 Tj. v Svetem pismu.

97 Jn 1,1.

98 Ps 109,3, različica v Septuaginti.

99 Iz 41,4. Zaimsek »jo« se verjetno nanaša na pravičnost (*dikaiosýne*), ki je v grščini ženskega spola in o kateri je v Septuaginti govor verz prej.

100 Jn 1,18.

101 Jn 14,6.

102 Jn 8,12.

103 1 Kor 1,24.

104 Ali: slave (gr. *dóxa*).

105 Heb 1,3.

106 Mdr 7,26.

107 Jn 6,27.

108 1 Mz 19,24.

109 Ps 45,7.

110 Raz 1,8.

Duhu, prav tako kot ne Očetu samemu. Ni popolnost iz pridanja.¹¹¹ Ni namreč bilo, ko bi bil Oče brez Besede, niti ni bilo, ko ne bi bilo Očeta, pa tudi ne, ko bi bil brez resnice, modrosti in moči ali da bi mu manjkalo življenja, sijaja in dobroti.

18. Ti pa mi zoper to naštej ubesedenja, ki jih ne razumeš – »moj Bog in vaš Bog«,¹¹² »večji«,¹¹³ »je ustvaril«,¹¹⁴ »je naredil«,¹¹⁵ »je posvetil«. ¹¹⁶ In če že hočeš, tudi »služabnik«¹¹⁷ in »pokoren«,¹¹⁸ je dal,¹¹⁹ se je poučil,¹²⁰ mu je bilo zapovedano,¹²¹ je bil poslan,¹²² »ne more delati ničesar sam od sebe«,¹²³ niti govoriti,¹²⁴ niti soditi,¹²⁵ niti dati,¹²⁶ niti hoteti.¹²⁷ Pa še nevednost,¹²⁸ podvrženost,¹²⁹ moljenje,¹³⁰ spraševanje,¹³¹ napredovanje,¹³² izpopolnjenje.¹³³ Dodaj, če že hočeš, kar je še

111 Smisel Gregorjeve zgoščene misli, ki tu dobi obliko izreka, je, da bi bila Očetova popolnost posledica pridanja, če bi bil sam kdaj brez Sina.

112 Jn 20,17. Ta navedek in tisti, ki sledijo, naj bi Sina postavljali v podrejen položaj nasproti Očetu.

113 Jn 14,28.

114 Prg 8,22.

115 Apd 2,36.

116 Jn 10,36.

117 Iz 49,3.5.

118 Flp 2,8.

119 Prim. Jn 18,9.

120 Prim. Jn 15,15.

121 Prim. Jn 10,18.

122 Prim. Jn 9,4.

123 Jn 5,19.

124 Prim. Jn 12,49.

125 Prim. Jn 8,15.

126 Prim. Mr 10,40.

127 Prim. Mt 26,39.

128 Prim. Mt 24,36.

129 Prim. Lk 2,51.

130 Prim. Lk 6,12.

131 Prim. Lk 2,46.

132 Prim. Lk 2,52.

133 Prav tam.

nižje od tega – spanje,¹³⁴ lačnost,¹³⁵ utrujenost,¹³⁶ jok,¹³⁷ smrt-ni boj,¹³⁸ pobitost.¹³⁹ Morda boš Sinu očital celo križ in smrt. Zdi se mi namreč, da boš njegovo obujenje in vnebovzetje prepustil meni, saj se v njiju najde nekaj, kar je nam v prid. Poleg tega bi lahko nabral še veliko raztrošenega, če bi hotel sestaviti svojega dvoumnega¹⁴⁰ in varljivega Boga,¹⁴¹ za nas pa je resničen Bog in po časti enak Očetu.

Ni namreč težko vsakega izmed teh odlomkov zapovrst-jo natančno prečesavati, ti ga kar se da pobožno razlagati in pometati spotiko, ki tiči v črkah,¹⁴² če se res spotikaš in slabega ne delaš namenoma. Z eno besedo:¹⁴³ kar je bolj vzvišenega, pripisuj Bogstvu oziroma naravi, ki je višja od strasti in telesa, kar je nižjega, pa sestavljenju,¹⁴⁴ ki se je zaradi tebe izpraznil¹⁴⁵ in postal meso¹⁴⁶ in – to reči ni nič slabše – učlovečil ter bil potem povzdignjen, da bi se ti rešil tega, kar je v tvojih naukih meseno in zemljetežno, se poučil, kako biti bolj vzvišen in se sovzpenjati z Bogstvom, ne ostajati pri vidnih stvareh, temveč se sodvigovati z umevanimi, ter spoznal, kdaj teče beseda o Božji naravi in kdaj o odrešenjskem delovanju.¹⁴⁷

134 Prim. Mt 8,24.

135 Prim. Mt 4,2.

136 Prim. Jn 4,6.

137 Prim. Jn 11,35.

138 Prim. Mr 14,33.

139 Prim. Mr 14,34.

140 *dvoumnega*: gr. *homónimos*.

141 Tj. Sina.

142 Tj. v črkah Svetega pisma, v njihovem dobesednem pomenu.

143 Načelo, ki sledi, izhaja od Atanazija Aleksandrijskega; prim. *Pisma Serapionu* 2,8.

144 S »sestavljencem« ni mišljen človek, čigar narava je sestavljena iz duše in telesa, ampak Sin, ki je ob Božji naravi privzel človeško.

145 Prim. Flp 2,6–7: »Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubo-sumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem.«

146 Prim. Jn 1,14: »In Beseda je postala meso.«

147 *odrešenjskem delovanju*: gr. *oikonomía*. Ta beseda, sestavljenka iz

19. Bilo je namreč, ko je bil ta,¹⁴⁸ na katerega zdaj gledaš zviška, nad tabo. On, ki je zdaj človek, je bil nesestavljen. Kar je bil, je ostal. Kar pa ni bil, je privzel.¹⁴⁹ V začetku je bil nepovzročen – kaj bi bilo namreč vzrok Boga? A pozneje je bil z razlogom.¹⁵⁰ Ta je bil, da odreši tebe, razdostojanjevalca, ki njegovo bogstvo omalovažuješ zato, ker je nase vzel tvojo gostlino in se prek uma združil z mesom – in človek je postal zemeljski bog,¹⁵¹ ker se je spomešal z Bogom in z njim postal eden, s tem da je zmagal močnejši, zato da bi jaz toliko postal bog, kolikor je Bog postal človek. Rodil se je,¹⁵² a bil tudi že prej rojen.¹⁵³ Rodil se je iz ženske,¹⁵⁴ a tudi device.¹⁵⁵ To je bilo človeško, ono Božje. Tukaj je bil brez očeta,¹⁵⁶ tam brez matere.¹⁵⁷ Oboje pripada njegovemu bogstvu. Nosila ga je mati,¹⁵⁸ a ga je spoznal prerok, ki je mati nosila

oikos, »hiša«, in *nómos*, »postava«, »zakon«, je prvotno pomenila zakonito oziroma veljavno upravljanje hiše, hišno gospodarjenje. V krščanski rabi je začela označevati gospodarjenje Boga. Božja ojkonomija zajema razodevanja oziroma izkazovanja, s katerimi gospodari Bog in tako gospoduje stvarstvu, tj. svetu, ki ga je ustvaril, kot svoji hiši. V širokem pomenu je Božje previdnostno upravljanje vsega sveta, v ožjem pomenu pa je odrešenijsko delovanje, ki zadeva človeka – previdnostno vodenje človeka k cilju, ki je bil zanj zasnovan že ob njegovem stvarjenju.

148 Tj. Sin.

149 Že Origen je v *Pogovoru s Heraklidom* 7 zapisal: »Ne bi pa bil ves človek odrešen, če [Sin] ne bi vzel nase vsega človeka.« Prim. tudi Atanazij Aleksandrijski, *Trije govori proti arijancem* 333, Marij Viktorin, *Proti Ariju* 3,3,28, Gregor iz Nise, *Proti Evnomiju* 2,143, in Gregor iz Nazianza, *Pisma* 101,31–33.

150 Ali: zaradi vzroka (gr. *di' aítian*).

151 *zemeljski bog*: gr. *ho káto theós*, db. »spodnji bog«.

152 Prim. Mt 1,16.

153 Tj. od Očeta; prim. Ps 2,7, Apd 13,33 ter Heb 1,5 in 5,5.

154 Prim. Gal 4,4.

155 Prim. Lk 1,34 isl. in Mt 1,20.

156 Prim. Mt 1,20.

157 Prim. Ps 2,7.

158 Prim. Lk 1,31.

tudi njega, in je poskočil vpričo Besede,¹⁵⁹ po kateri je nastal. Bil je povit,¹⁶⁰ a je slekel grobne povoje, ko je vstal.¹⁶¹ Položen je bil v jasli,¹⁶² a bil poveličan od angelov¹⁶³ in oznanjen od zvezde,¹⁶⁴ in poklonit so se mu prišli modri.¹⁶⁵ Kako da se spotikaš ob to, kar je videti, ne da bi se oziral k tistemu, kar se umeva? Izgnan je bil v Egipt,¹⁶⁶ a je izgnal egiptovske malike.¹⁶⁷ V očeh Judov ni imel ne podobe ne lepote,¹⁶⁸ a je bil za Davida najlepši izmed človeških sinov,¹⁶⁹ na gori se je bleščal in sijal svetleje od sonca,¹⁷⁰ skrivnostno vpeljujoč v prihodnje.

20. Krščen je bil kot človek,¹⁷¹ a je razvezoval grehe kot Bog¹⁷² – ne zato, ker bi bil sam potreben očiščenja, temveč da bi posvetil vodo. Skušan je bil kot človek,¹⁷³ a je zmagal kot Bog¹⁷⁴ in nas kot ta, ki je premagal svet,¹⁷⁵ bodri, naj se ne bojimo. Bil je lačen,¹⁷⁶ a je nahranil tisoče¹⁷⁷ – on je živi kruh iz nebes.¹⁷⁸ Žejen je bil,¹⁷⁹ a je zaklical: »Če je kdo žejen,

159 Prim. Lk 1,41.

160 Prim. Lk 2,7.12.

161 Prim. Jn 20,6 isl.

162 Prim. Lk 2,7.16.

163 Prim. Lk 2,13 isl.

164 Prim. Mt 2,2 isl.

165 Prim. Mt 2,11.

166 Prim. Mt 2,13 isl.

167 Gregor se tu sklicuje na legendo, po kateri so se maliki, ko je Jezus prišel v egiptovsko deželo, razpočili.

168 Prim. Iz 53,2.

169 Prim. Ps 45,3.

170 Prim. Mt 17,2.

171 Prim. Mt 3,16 in Lk 3,21.

172 Prim. Jn 1,29.

173 Prim. Mt 4,1, Mr 1,13 in Lk 4,2.

174 Prim. Mt 4,11 in Lk 4,13.

175 Prim. Jn 16,33.

176 Prim. Mt 4,2 in Lk 4,2.

177 Prim. Mt 14,20 isl. in 15,38 ter Mr 6,42–44 in 8,8 isl.

178 Prim. Jn 6,41.

179 Prim. Jn 19,28.

naj pride k meni in pije,«¹⁸⁰ ter obljubil, da bodo iz verujočih tekli izviri.¹⁸¹ Bil je utrujen,¹⁸² a je počitek utrujenim in obteženim.¹⁸³ Obtežil ga je spanec,¹⁸⁴ a je lahnil po morju,¹⁸⁵ zapretil je vetrovom¹⁸⁶ in olajšal Petra, ko se je ta potapljal.¹⁸⁷ Plačeval je davek, a iz ribe,¹⁸⁸ in kraljuje¹⁸⁹ tistim, ki so to terjali od njega. Imenovali so ga Samarijan in obsedenec,¹⁹⁰ a je rešil človeka, ki je šel iz Jeruzalema in padel med razbojniko.¹⁹¹ Besi¹⁹² so ga prepoznali,¹⁹³ a jih je izgnal,¹⁹⁴ utopil je legijo hudih duhov¹⁹⁵ in gledal, kako je njihov vodja padal

180 Jn 7,37.

181 Prim. Jn 7,38.

182 Prim. Jn 4,6.

183 Prim. Mt 11,28.

184 Prim. Mt 8,24 in Mr 4,38.

185 *lahnil po morju*: gr. *epi pelágous kouphízetai*, se pravi, nalahno hodil po vodi Genazareškega (ali Galilejskega) jezera; prim. Mt 14,25, Mr 6,48 in Jn 6,19.

186 Prim. Mt 8,26, Mr 4,39 in Lk 8,24.

187 Prim. Mt 14,25–32. Gregor tu spet rabi isti glagol kot prej, *kouphízein*. Jezus je Petra olajšal tako, da je ta na njegov poziv stopil iz čolna in se po vodi sprehodil k njemu.

188 Prim. Mt 17,24–27: »Ko so prispeli v Kafarnáum, so prišli k Petru pobiralci dveh drahem in dejali: ‚Ali vaš učitelj ne plačuje dveh drahem?‘ ‚Seveda plačuje,‘ je rekel. Ko pa je prišel v hišo, ga je Jezus prehitel z besedami: ‚Kaj se ti zdi, Simon, od koga pobirajo zemeljski kralji davek ali carino? Od svojih sinov ali od tujcev?‘ ‚Od tujcev,‘ je dejal. Jezus mu je rekel: ‚Torej so sinovi oproščeni. Vendar pa, da jih ne pohujšamo, pojdi k jezeru, vrzi trnek in potegni ven prvo ribo, ki se bo ujela. Odpri ji usta in našel boš statêr. Vzemi ga in jim ga daj zame in zase.‘«

189 Prim. Jn 18,37.

190 Prim. Jn 8,48.

191 Prim. Lk 10,30–37. Človeka iz rok razbojnikov ni rešil Jezus, ampak ga v priliki, ki jo je Jezus povedal nekemu učitelju postave, reši Samarijan.

192 *Besi*: gr. *daímones*.

193 Prim. Mr 1,24 in Lk 4,34.

194 Prim. Mt 8,16.

195 Prim. Mr 5,9.13 in Lk 8,30.

kakor blisk.¹⁹⁶ Kamenjali so ga, a ga niso zgrabili.¹⁹⁷ Molil je,¹⁹⁸ a uslišuje.¹⁹⁹ Zjokal se je,²⁰⁰ a ustavlja solze.²⁰¹ Vprašal je, kam so položili Lazarja,²⁰² kajti bil je človek, a je Lazarja obudil,²⁰³ kajti Bog je. Prodan je bil, in sicer zelo poceni, namreč za trideset srebrnikov,²⁰⁴ a odkupuje svet, in sicer za visoko ceno, namreč lastno kri.²⁰⁵ Kakor jagnje je bil odpeljan v zakol,²⁰⁶ a je pasel Izraela,²⁰⁷ zdaj pa ves obljudeni svet.²⁰⁸ Kakor ovca je ostal brez glasu,²⁰⁹ a je Beseda,²¹⁰ ki jo je napovedal glas vpijočega v puščavi.²¹¹ Bil je strt in ranjen,²¹² a ozdravlja vsako bolezen in slabost.²¹³ Na les je bil dvignjen²¹⁴ in pribit,²¹⁵ a nas vrača na les življenja²¹⁶ – rešil je tudi razbojnika, ki je bil križan z njim,²¹⁷ in vse vidno zagrnil v temo.²¹⁸ Kisa so mu dali piti²¹⁹ in jesti žolča²²⁰ – komu?

196 Prim. Lk 10,18.

197 Prim. Jn 10,31.39.

198 Prim. Mr 1,35.

199 Prim. Mt 8,13.

200 Prim. Jn 11,35.

201 Prim. Lk 7,13, 8,52 in 23,28.

202 Prim. Jn 11,34.

203 Prim. Jn 11,43 isl.

204 Prim. Mt 26,15.

205 Prim. 1 Kor 6,20 in 1 Pet 1,19.

206 Prim. Iz 53,7 in Apd 8,32.

207 Prim. Ps 80,2.

208 Prim. Jn 10,11.16.

209 Prim. Iz 53,7.

210 Prim. Jn 1,1.

211 Prim. Jn 1,23.

212 Prim. Iz 53,5.

213 Prim. Mt 9,35.

214 Prim. 1 Pet 2,24.

215 Prim. Mr 15,24, Lk 23,33, Mt 27,35 in Jn 19,18.

216 Prim. 1 Mz 2,9 in 3,24 ter Raz 2,7.

217 Prim. Lk 23,43.

218 Prim. Mt 27,45, Mr 15,33 in Lk 23,44.

219 Prim. Mt 27,48.

220 Prim. Mt 27,34.

Njemu, ki je vodo spremenil v vino,²²¹ ki je uničil grenak okus,²²² ki je naša sladkost in ves naše hrepenenje.²²³ Dal je življenje,²²⁴ a ima oblast, da ga spet prejme.²²⁵ Zagrinjalo se je pretrgalo²²⁶ – pokazalo se je namreč tisto zgoraj –, skale so se razpočile²²⁷ in mrtvi so bili obujeni.²²⁸ Umrli je,²²⁹ a daje življenje²³⁰ in s smrtjo uničuje smrt.²³¹ V grob je bil položen,²³² a je vstal.²³³ Spustil se je v podzemlje,²³⁴ a je iz njega povedel duše²³⁵ in se vzel nebesa²³⁶ ter bo spet prišel sodit žive in mrtve²³⁷ – in postaviti na preizkušnjo besede, kot so tvoje. Če ti ti odlomki²³⁸ dajejo povod za blodnjo, ti jo razpršijo drugi.

21. To smo povedali tistim, ki govorijo v ugankah, a ne ker bi mi to hoteli – besedičenje in navajanje nasprotnih dokazov²³⁹ verujočim namreč nista pogodu, dovolj je že en sam nasprotnik.²⁴⁰ Nujno je bilo zaradi njih, ki nas napadajo – zdravila obstajajo zaradi bolezni –, in sicer da bi uvideli, da niso v vsem izmodreni in nepremagljivi v svoji prenatančnosti in votljenju evangelija. Kajti ko ob stran postavimo vero in v ospredje moč dokaza, ko s svojim preiskovanjem

221 Prim. Jn 2,7–9.

222 Prim. 2 Mz 15,23–25.

223 Prim. Vp 5,6, različico v Septuaginti.

224 Prim. Jn 10,17.

225 Prim. Jn 10,18.

226 Prim. Mt 27,51, Mr 15,38 in Lk 23,45.

227 Prim. Mt 27,51.

228 Prim. Mt 27,52.

229 Prim. Mt 27,50, Mr 15,37, Lk 23,46 in Jn 19,30.

230 Prim. Jn 5,21.

231 Prim. 2 Tim 1,10 in Heb 2,14.

232 Prim. Mt 27,60, Mr 15,46, Lk 23,53, Jn 19,41 isl. in 1 Kor 15,4.

233 Prim. Mt 28,6, Mr 16,6, Lk 24,6, Jn 20,8 isl. in 1 Kor 15,4.

234 Prim. Ef 4,9.

235 Prim. Ef 4,8.

236 Prim. Lk 24,51, Apd 1,10 isl., Heb 9,24 in 1 Pet 3,22.

237 Prim. 2 Tim 4,1 in 1 Pet 4,5.

238 Tj. odlomki Svetega pisma.

239 *dokazov*: gr. *lógoi*.

240 Tj. hudič; prim. 1 Pet 5,8: »Vaš nasprotnik hudič hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl.«

odpravimo verodostojnost Duha in dokaz potem premaga veličina stvari – nujno ga bo premagala, saj sam izhaja iz šibkega organa našega mišljenja –, kaj se zgodi? Zaradi šibkosti dokaza je šibka videti skrivnost – in tako se njegova pretanjenost pokaže za izvotlitev križa, kot uči tudi Pavel.²⁴¹ Kajti izpolnitev našega dokaza je vera.

Naj on, ki oznanja vezi in osvobaja, kar je ujetega,²⁴² ter tudi naš um napeljuje, da razveže vezi nasilnih naukov²⁴³ – naj predvsem on spremeni te ljudi in iz strokovnjakarjev²⁴⁴ naredi verujoče ter iz njih, ki se zdaj imenujejo tako, kristjane. K temu pozivamo tudi vas. V Kristusovem imenu prosimo: »Spravite se z Bogom,«²⁴⁵ in: »Duha ne ugašajte.«²⁴⁶ Ali še raje, naj se Kristus spravi z vami in vas, čeprav pozno, razsvetli Sveti Duh. Če pa imate čez vse radi prepir, si bomo Trojico rešili vsaj zase in nas bo Trojica rešila s tem, da bomo ostali čisti in brez spotike,²⁴⁷ vse dokler se popolneje ne pokaže to, po čemer hrepenimo, v Kristusu samem, našem Gospodu, kateremu slava na veke.²⁴⁸ Amen.

241 Prim. 1 Kor 1,17.

242 Prim. Dan 5,2.

243 Prim. Iz 58,6.

244 *strokovnjakarjev*: gr. *technólógoi*. »Tehnologi« so za Aristotela in druge grške filozofe kratko malo izvedenci, ki se držijo pravil svoje veščine (*téchne*), pri cerkvenih očetih, še zlasti pri treh vélikih Kapadočanih, Baziliju Velikem, Gregorju iz Nazianza in Gregorju iz Nise, pa je ta beseda dobila slabšalen pomen. To so strokovnjakarji, ki se gredo dialektično-sofistično teologijo.

245 2 Kor 5,20.

246 1 Tes 5,19.

247 Prim. Apd 24,16 in Flp 1,10.

248 Prim. Raz 1,6.

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

ČETRTI BOGOSLOVNI GOVOR

O Sinu

1. Z močjo Duha smo dovolj pretresli miselne zasuke in zavojе nasprotnikov. Kar zadeva ugovore in protitrditve, vzete iz Božjega pisma, s katerimi ti skrunilci črke na svojo stran pridobivajo množico, s tem da zakrivajo smisel¹ zapisanega in medejo pot resnice, smo jih na kratko že razpršili, in sicer, kakor sem prepričan, jasno za tiste, ki so bolj preudarni. Bolj vzvišena in bogoprimerena ubesedenja smo dodelili bogstvu,² nižja in bolj človeška pa novemu Adamu zavoljo nas³ oziroma Bogu, ki je trpel zoper greh. Vendar še nismo šli natančno od enega do drugega, ker nas je govor silil naprej. In ker, da te ne bi z besedami odneslo proč od zanesljivosti, terjaš kratke razgrnitve teh ubesedenj, jih bomo strnili in oštevilčili, da si jih boš lažje zapomnil.

2. Zelo pri roki so jim⁴ tele besede: »Gospod me je ustvaril kot začetek svojih poti za svoja dela.«⁵ Kako naj se spoprimemo s tem? Naj obtožimo Salomona? Zavrnamo besede, ki jih je govoril, zaradi njegovega padca proti koncu življenja?⁶ Rečemo, da so to besede Modrosti same, nje, ki je tako rekoč védenje in beseda⁷ tvorca,⁸ po katerem so bile zasnovane vse

1 *smisel*: gr. *noûs*.

2 Tj. bogstvu Sina.

3 Prim. 1 Kor 15,45: »Tako je tudi pisano: Prvi človek Adam je postal živa duša, poslednji Adam pa oživljavači duh.«

4 Tj. nasprotnikom.

5 Prg 8,22, različica v Septuaginti.

6 Prim. 1 Kr 11,1–13.

7 *načelo*: gr. *lógos*. Mišljen je Sin.

8 Ali: veščaka (gr. *technítes*); prim. Mdr 7,21 in 8,6. Mišljen je Oče.

stvari?⁹ Kajti Pismo zna velikokrat poosebiti nežive stvari, na primer: »Morje je reklo«¹⁰ tointo, in: »Brezno je reklo: V meni je ni!«¹¹ in: »Nebesa pripovedujejo o Božji slavi.«¹² Drugje se ukazuje meču¹³ in sprašuje gore in hribe, čemu poskakujejo.¹⁴ Nič od tega ne pravimo, čeprav je bilo nekaterim pred nami¹⁵ v močno oporo. A recimo, da je beseda¹⁶ o Odrešeniku samem, resnični Modrosti.¹⁷ Oglejmo si to malo natančneje. Kaj od tega, kar biva, je nepovzročeno? Bogstvo. Nihče namreč ne more povedati, kaj je vzrok Boga. Sicer bi obstajalo nekaj starejšega od njega. Kaj pa je razlog za človeškost, ki jo je zavoljo nas nase vzel¹⁸ Bog? Zagotovo, da nas odreši. Kaj drugega bi to namreč lahko bilo? Ker tu torej najdemo oboje besede, »ustvaril me je«¹⁹ in »me poraja«,²⁰ je stvar preprosta. Kar najdemo v zvezi z vzrokom,²¹ pridamo človeškosti, tisto preprosto²² in nepovzročeno pa prištejemo bogstvu. Mar se »ustvaril« torej ne izreka v zvezi z vzrokom? »Ustvaril me je,« je rečeno, »kot začetek svojih poti za svoja dela.« »Dela njegovih rok pa so resnica in sodba,«²³ zaradi česar je bil maziljen²⁴ z bogstvom. To je namreč maziljenje

9 Prim. Kol 1,16 isl.

10 Job 28,14.

11 Namreč modrosti; prav tam.

12 Ps 19,2.

13 Prim. Zah 13,7: »Meč, vzdigni se nad mojega pastirja, nad moža, ki je moj družabnik, govori Gospod nad vojskami.«

14 Prim. Ps 114,6: »Kaj ti je, morje, da bežiš, Jordan, da se obračaš nazaj, gore, da poskakujete kakor ovni, hribi kakor jagnjeta?«

15 Mišljen je Bazilij Veliki; prim. *Protiv Evnomiju* 2,20.

16 Namreč v odlomku iz *Knjige pregovorov*, navedenem na začetku tega razdelka.

17 Prim. 1 Kor 1,24.

18 *je ... nase vzel*: gr. *hypéste*, db. »se je postavil pod«, namreč pod človeštvo.

19 Prg 8,22.

20 Prg 8,25.

21 *v zvezi z vzrokom*: gr. *metà tês aítias*.

22 *preprosto*: gr. *haploûn*.

23 Ps 111,7.

24 Namreč človek, ki ga je nase vzel Sin.

njegove človeškosti.²⁵ »Me poraja«, nasprotno, ni v zvezi z vzrokom – ali pa mi pokaži kaj temu dodanega. Kaj torej govori zoper to, da se Modrosti glede na spočetje spodaj reče ustvarjenina in glede na tisto prvo in bolj nedoumljivo rojstvo rojenec?

3. Temu sledi, da se imenuje tudi »služabnik«,²⁶ ki služi v dobro mnogim²⁷ – in nekaj velikega je zanj, da se imenuje otrok²⁸ Boga.²⁹ Kajti podvrgel se je kot suženj mesu, rojstvu in našim pretrpevanjem, da bi nas osvobodil, vsemu, česar je rešil ujete v greh. Kaj je večjega za nizkost človeka, kot da se splete z Bogom in prek te mešanice postane bog? Da ga je tako zelo »obiskalo vzhajajoče sonce z višave«,³⁰ da je bilo sveto, ki se je rodilo, poimenovano »Sin Najvišjega«³¹ in mu je bilo podarjeno »ime, ki je nad vsakim imenom«³² – mar bi to sploh lahko bilo kaj drugega kakor »Bog«? –, ter se je »vsako koleno«³³ pripognilo njemu, ki se je zavoľjo nas izpraznil³⁴ in Božjo »podobo«³⁵ spomešal s »podobo služabnika«,³⁶ da bi vsa Izraelova hiša vedela, da ga je »Bog naredil za Gospoda in Mesijo«?³⁷ To se je zgodilo po rojenčevem delovanju, a v porajalčevo veselje.

4. Katero je drugo izmed njihovih velikih nepremagljivih ubesedenj? »On mora kraljevati do«³⁸ takrat in takrat, »njega morajo sprejeti nebesa do časov, ko bo vse obnovljeno«,³⁹

25 Prim. tudi 21. razdelek tega govora.

26 Iz 49,3.5.

27 Prim. Iz 53,11.

28 Ali: suženj (gr. *país*).

29 Prim. Iz 49,6.

30 Lk 1,78.

31 Lk 1,32.

32 Flp 2,9.

33 Flp 2,10.

34 Prim. Flp 2,7.

35 Prim. 2 Kor 4,4 in Kol 1,15.

36 Flp 2,7.

37 Apd 2,36.

38 1 Kor 15,25.

39 Apd 3,21.

in sedeti mora na desnici,⁴⁰ dokler ne bo premagal sovražnikov.⁴¹ Kaj pa potem? Bo njegovega kraljestva konec? Bo odstranjen iz nebes? Kdo mu bo naredil konec? In s kakšnim razlogom? Kako drzen razlagalec si, ki si nikakor ne daš kraljevati! Pa vendar slišiš, da njegovemu kraljestvu ne bo konca.⁴² To se ti dogaja, ker ne razumeš, da »do« ni nujno v nasprotju s tem, kar prihaja, temveč postavlja neki do sèm, tistega, kar je čez, pa ne zanika. Kako boš sicer, da ne omenjam česa drugega, doumel tele besede: »Jaz sem z vami vse do konca veka«?⁴³ Mar potem ne bo več? Zakaj ne?

A ne grešiš samo tu, marveč tudi pri razločevanju označenih stvari. Da kraljuje, po eni strani pomeni, da je kot vladar vsega kralj tistih, ki to hočejo, in onih, ki ne, po drugi pa, da udejanja podvrženost in postavlja nas, ki voljno sprejemamo, da nam kraljuje, pod svoje kraljevanje. Njegovemu kraljestvu, umevanemu v prvem pomenu, ne bo konca. Kaj pa je konec njegovega kraljestva v drugem pomenu? Da nam, odrešenim, zagospoduje.⁴⁴ Toda čemu mu je treba udejanjati podvrženost tistih, ki so mu podvrženi? Po tem podvrženju bo vstal, da sodi zemljo⁴⁵ in loči odrešeno od pogubljenega.⁴⁶ Po tem podvrženju »vstane Bog sredi bogov«,⁴⁷ se pravi odrešenih, ter ločuje in določa, kakšne časti in kakšnega »bivališča«⁴⁸ je vsak vreden.

5. S tem poveži podvrženje, s katerim pod Očeta po-

40 Tj. na desnici Očeta.

41 Prim. Ps 110,1.

42 Prim. Lk 1,33.

43 Mt 28,20.

44 Da *nam ... zagospoduje*: gr. *labeîn hemâs hypò cheîra*, db. »da nas vzame pod roko«. Kraljevanje Sina se po Gregorju lahko konča samo v popolnem Božjem gospostvu, v katerem bo povsem izginila človeška nepodvrženost oziroma upornost.

45 Prim. Ps 94,2.

46 Prim. Mt 25,32.

47 Ps 82,1.

48 Jn 14,2: »V hiši mojega Očeta je veliko bivališč. Če bi ne bilo tako, ali bi vam rekel: Odhajam, da vam pripravim prostor?«

stavljaš Sina. Kaj mu mar zdaj, praviš, ni podvržen?⁴⁹ Mu je sploh treba biti podvržen Bogu, če pa je Bog? Govoriš kakor o kakem razbojniku ali nasprotniku Boga. A poglej na to takole: kakor je bil, kdor je uničil moje prekletstvo, zavoljo mene imenovan »prekletstvo«⁵⁰ in kakor je bil, kdor odjemlje greh sveta,⁵¹ imenovan »greh«⁵² ter je postal novi Adam namesto starega,⁵³ tako je kot glava vsega telesa tudi mojo nepodvrženost naredil za svojo.⁵⁴ Dokler sem zaradi svojega zavračanja Boga in strasti nepodvržen in uporen, se glede name tudi o Kristusu izreka, da je nepodvržen. Ko pa »mu bo vse podvrženo«⁵⁵ – in podvrženo mu bo ob spoznanju Boga in prenarejenju –, bo tudi on sam izpolnil podvrženost, s tem da bo mene odrešenega pripeljal k Bogu. To je namreč vsaj po moji pameti⁵⁶ Kristusovo podvrženje: izpolnitev očetne volje. Sin podvrgava Očetu in Oče Sinu – Sin, ki udejanja, in Oče, ki mu je v veselje, kar smo dejali že prej.⁵⁷ Tako ta, ki je podvrgel, proži podvrženo Bogu in to, kar je našega, dela za svoje.

Takšno mi je videti tudi ubesedenje: »Bog, moj Bog,« prisluhni mi, »zakaj si me zapustil?«⁵⁸ Ni bil namreč Sin zapuščen od Očeta ali, kakor menijo nekateri,⁵⁹ od lastnega bogstva, kot da bi se to balo trpljenja in bi se zato umaknilo

49 Gregor ima tu pred očmi evnomijanski odgovor na *Prvo pismo Korinčanom* 15,27–28: »... kajti vse je [Oče] položil pred njegove noge. Ko pa pravi: ‚Vse je podvrženo,‘ je jasno, da razen tistega, ki mu je vse podvrgel. Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem.«

50 Gal 3,13.

51 Prim. Jn 1,29.

52 Prim. 2 Kor 5,21.

53 Prim. 1 Kor 15,45.

54 Prim. Kol 1,18 in Ef 5,23.

55 1 Kor 15,28.

56 *pameti*: gr. *lógos*.

57 Prim. 3. razdelek tega govora.

58 Prim. Mt 27,46, Mr 15,34 in Ps 21,2.

59 Prim. *Petrov evangelij* 5,19 in Irenej, *Proti krivoverstvom* 4,1,22.

od trpečega. Kajti kdo ga je prisilil, da se tu spodaj sploh rodi ali da gre na križ? A kakor sem dejal, on v sebi uobličuje, kar je našega; prej smo bili namreč zapuščeni in prezrti,⁶⁰ zdaj pa smo po trpljenju brezstrastnega⁶¹ sprejeti in odrešeni. Tako tudi našo nepremišljenost in prestopke dela za svoje ter pravi, kar sledi v psalmu. Kajti enaindvajseti psalm⁶² se jasno nanaša na Kristusa.

6. Enako je treba motriti tudi besede, da »se je iz tega, kar je pretrpel, naučil poslušnosti«. ⁶³ Njegovo vpitje,⁶⁴ solze, prošnje, uslišanje, strahospoštovanje – vse to je čudovito uprizorjeno in spleteno za nas. Kajti kot Beseda ni bil niti poslušen niti neposlušen. Takšni izrazi so v rabi za tiste, ki so roko nanje položili drugi⁶⁵ in so drugega reda, »poslušnost« za bolj preudarne, »neposlušnost« za vredne kaznovanja. On pa v »podobi služabnika«⁶⁶ sosestopa k sosluzabnikom in sužnjem,⁶⁷ prejema podobo tujega in me v sebi nosi vsega z vsem, kar mi pripada, da bi v sebi použil, kar je slabšega, kakor ogenj použije vosek ali sonce zemeljsko meglico, in bi jaz zaradi spomešanja prevzel, kar je njegovega. Zato s tem, kar dela, izkazuje čast poslušnosti in jo izkuša v trpljenju. Naravnost mu namreč ne zadošča, kakor tudi ne nam, če ne preidemo k dejanjem. Spričevalo naravnosti je delo. Morda ni napačna podmena, da Sin preizkuša našo poslušnost in z večino svojega človekoljubja vse meri po svojem

60 Prim. Iz 53,6 in Ps 22,2 isl.

61 *po trpljenju brezstrastnega*: gr. *tois tou apathous patesin*.

62 Tj. enaindvajseti psalm v Septuaginti, sicer pa dvaindvajseti psalm. V Septuaginti sta namreč deveti in deseti psalm združena, tako da se številke psalmov v njej za eno nižje od tistih v Hebrejski Bibliji. Tako je vse do stooseminštiridesetega psalma, saj Septuaginta deli stosedeminštirideseti psalm iz Hebrejske Biblije v dva psalma, stošestinštiridesetega in stosedeminštiridesetega.

63 Heb 5,8.

64 Prim. Heb 5,7.

65 Ali: so (drugim) pod roko (gr. *hypò cheira*).

66 Flp 2,7.

67 *sosluzabnikom in sužnjem*: gr. *homodouloi kai douloi*.

trpljenju, da bi z njim na sebi spoznal naše stanje – koliko se od nas terja in koliko se nam dopušča –, upoštevajoč ob tem, kar trpimo, tudi naše šibkosti. Kajti če je že luč,⁶⁸ ki zaradi zagrinjala⁶⁹ sveti v temoti,⁷⁰ se pravi v tem življenju, bila preganjana od druge temote – merim na »hudiča«⁷¹ in »skušnjavca«⁷² –, koliko bolj šele tema,⁷³ ki je šibkejša od luči? Je kaj čudnega, da je, čeprav ji je ona scela ubežala, delno zajela nas? Kajti za tiste, ki o tem prav razmišljajo, je, da je bil preganjana ona, še bolj čudno od tega, da smo bili zajeti mi. Povedanemu pa bom dodal, kar mi je ravno prišlo na pamet: »Ker je sam pretrpel preizkušnjo, lahko pomaga preizkušanim.«⁷⁴ To se jasno nanaša na isto misel.

Vendar bo ob času obnove⁷⁵ »Bog vse v vsem«,⁷⁶ pa ne Oče, v katerega se Sin povsem razvezuje kakor bakla, ki jo kdo za kratek čas potegne iz velike grmade in jo potem vrže nazaj v plamen – naj tega, kar je tu rečeno, ne spridijo niti sabelijanci⁷⁷ –, temveč ves Bog. Tedaj ne bomo več zaradi vzgibov in strasti množstveni kakor zdaj, ko od Boga v sebi ne nosimo sploh ničesar ali le malo, temveč bomo povsem bogopodobni,⁷⁸ saj bomo v sebi zmožni imeti vsega Boga in

68 Tj. Sin.

69 *zaradi zagrinjala*: gr. *dià tò próblema*. Mišljena je podoba služabnika, ki jo je prevzel Sin in ki ga je delno zakrivala.

70 Prim. Jn 1,5: »In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.«

71 1 Jn 5,18.

72 Mt 4,3.

73 Tj. mi; prim. Ef 5,8: »Nekoč ste bili namreč tema, zdaj pa ste luč v Gospodu.«

74 Heb 2,18.

75 *obnove*: gr. *apokatástasis*, tj. vnovičnega postavljenja; prim. Apd 3,21. Apokatastaza je dobesedno »odpostavljenje«, ki pomeni postavitve vseh stvari od tam, kamor so zašle, spet na kraje, predvidene zanje ob stvarjenju.

76 1 Kor 15,28.

77 Sabelijanci so učili modalizem, namreč da so Oče, Sin in Sveti Duh samo modusi oziroma načini, na katere Boga zaznava človek, ne pa tri osebe Bogstva samega.

78 Prim. 1 Jn 3,2: »Ljubi, zdaj smo Božji otroci, ni pa še razodeto, kaj

samo njega. To je namreč popolnost, h kateri hitimo. Pavel sam to najbolje dokazuje. Kajti kar tu⁷⁹ govori nedoločno o Bogu, drugje jasno zapisuje o Kristusu. Kaj pravi? »Kjer je to, ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak je Kristus vse in v vseh.«⁸⁰

7. Za tretji ugovor imej izraz »večji«,⁸¹ za četrtega ubesedenje »moj Bog in vaš Bog«. ⁸² Če bi bilo rečeno »večji« in ne tudi »enak«, ⁸³ bi to nemara govorilo v prid njim. ⁸⁴ A če jasno najdemo obe besedi, kaj porečejo ti imenitneži? Kaj bo tedaj z njihovim močnim dokazom? Kako bo, kar ne gre, šlo skupaj? Kajti ni mogoče, da bi bilo eno in isto večje od sebe in hkrati sebi enako. Mar ni očitno, da se »večji« nanaša na vzrok, »enak« pa na naravo? Temu kar se da preudarno pritrjujemo. A morda bo kdo drug pri kosanju z našim govorom dejal, da kar je iz takšnega vzroka, ni manjše od nepovzročenege. Ker je iz brezpočelnega, naj bi bilo namreč deležno njegove slave. In tu je še porajanje – vsaj za tiste, ki imajo pamet,⁸⁵ velika in častitljiva stvar. Kajti govoriti, da je Oče večji od Sina, če je ta umevan kot človek, je resnično, vendar ni nič velikega. Je namreč kaj čudnega, če je Bog večji od človeka? To moramo torej reči njim, ki se bahajo z »večjim«.

8. »Bog«⁸⁶ pa se ne imenuje Bog Besede, temveč njega, ki je bil viden.⁸⁷ Kajti kako bi bil lahko Bog Boga v pravem

bomo. Vemo pa, da mu bomo podobni, ko se bo razodel, ker ga bomo gledali takšnega, kakršen je.«

79 Tj. v *Prvem pismu Korinčanom*, iz katerega so maloprej navedene besede.

80 Kol 3,11.

81 Jn 14,28.

82 Jn 20,17.

83 Prim. Flp 2,6.

84 Tj. nasprotnikom.

85 *pamet*: gr. *noûs*, db. »um«.

86 Namreč v ubesedenju »moj Bog in vaš Bog«, ki ga je Gregor skupaj z izrazom »večji« navedel na začetku prejšnjega razdelka.

87 Tj. njega, ki je prevzel podobo služabnika in postal človek.

pomenu? Tako tudi Oče ni Oče njega, ki je bil viden, temveč Besede. Bil je namreč dvojen,⁸⁸ tako da se zanj rabita obe imeni,⁸⁹ enkrat v pravem pomenu, drugič v nepravem, in sicer nasprotno kakor za nas. Kajti v pravem pomenu je naš Bog, v nepravem naš Oče.⁹⁰ Kar pelje krivoverce v blodnjo, je zaprega teh imen,⁹¹ ki se zaradi spomešanja⁹² izmenjavata. Znamenje tega je tole: kadar se naravi v naših mislih⁹³ razločita, se sorazločita tudi imeni. Prisluhni Pavlu, ki pravi, »da bi Bog našega Gospoda Jezusa Kristusa, Oče slave ...«⁹⁴ Bog Kristusa, vendar Oče slave. Čeprav je oboje skupaj eno, to ni po naravi, temveč po združitvi narav.⁹⁵ Kaj bi bilo lahko bolj razvidno od tega?

9. Na petem mestu naj bo govor o tem, da je Sin prejel »življenje«,⁹⁶ »sodbo«,⁹⁷ dediščino narodov,⁹⁸ »oblast nad

88 Tj. dvonaraven, ker je ob Božji naravi prevzel tudi človeško.

89 Tj. »Bog« in »Oče«.

90 Po Gregorju se izraza »Bog« in »Oče« rabita za Kristusa v pravem in nepravem pomenu. Enako se ta izraza rabita zanj tudi z našega gledišča, vendar tedaj ravno obrnjeno. Glede na to, da je Kristus po svoji dveh naravah oboje, Bog in človek, se izraz »Bog« rabi v nepravem pomenu zanj kot Boga in v pravem zanj kot človeka in za nas. Izraz »Oče« pa se rabi v pravem pomenu zanj kot Boga in v nepravem zanj kot človeka in za nas.

91 Tj. imen »Bog« in »Oče«.

92 Tj. spomešanja Božje in človeške narave v Kristusu. Na tem spomešanju ali združitvi obeh narav temelji to, kar je poznejša kristologija imenovala *communicatio idiomatum*, »izmenjava lastnosti«. Kar pripada Kristusovi Božji naravi, je mogoče izrekati tudi o njegovi človeški naravi (in narobe) prav zaradi njune hipostatične združitve, se pravi združitve obeh narav v eni sami – Kristusovi – hipostazi ali osebi.

93 Ali: predstavah, pojmi (gr. *epinoíai*).

94 Ef 1,17.

95 Gregor meri na to, da Oče ni Bog za Sina, ki je sam Bog in iste narave kakor Oče, ampak za Kristusa, namreč Kristusa kot človeka, potem ko je Sin ob učlovečenju svoji Božji naravi pridružil človeško in v Kristusu, ostajajoč Bog, postal človek.

96 Jn 5,26.

97 Jn 5,27.

98 Prim. Ps 2,8.

vsem mesom«,⁹⁹ »slavo«,¹⁰⁰ učence¹⁰¹ ali karkoli je pač že rečeno. Tudi to se nanaša na njegovo človeštvo. Če pa bi ti vse to pridal Bogu, ne bi bilo nesmiselno. Kajti ne boš mu tega pridajal kot nekaj pridobljenega, temveč kot to, kar mu od začetka sopripada zaradi narave, ne zaradi milosti.

10. Na šestem mestu naj stojijo besede: »Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče.«¹⁰² S tem je takole: besedi »moči« in »ne moči« ne spadata med tiste, ki se izrekajo na en sam način, temveč sta mnogopomenski. Po eni strani se namreč z »ne moči« izreka manjkanje moči, včasih glede na čas in včasih glede na okoliščine.¹⁰³ Otrok na primer ne more tekrovati na igrah niti psiček ne more videti ali se boriti z drugim psom. A nekoč bo otrok nemara tekmoval na igrah in psiček bo videl ter se boril z enim psom, tudi če se ne bo mogel z drugim. Po drugi strani »ne moči« zvečine pomeni to, kar v tem stavku: »Mesto, ki stoji na gori, se ne more skriti«¹⁰⁴ – bržkone bi ga lahko skrivalo kaj drugega, večjega, kar bi stalo pred njim. Lahko pomeni tudi kaj nerazumnega: svatje se ne morejo postiti, dokler je ženin med njimi,¹⁰⁵ pa naj bo telesno viden – čas njegovega bivanja med nami namreč ni bil čas gorja, temveč vzradoščenosti – ali umevan kot Beseda. Kajti čemu bi se tisti, ki se očiščujejo z Besedo, morali telesno postiti?¹⁰⁶ Ali pa »ne moči« pomeni to, kar je navzkriž z voljo, tako kot v besedah, da Kristus tam¹⁰⁷ ni mogel storiti nobenega znamenja zaradi nevere tistih, ki so ga sprejeli.¹⁰⁸ Ker je namreč za ozdravljenje potrebno oboje,

99 Jn 17,2.

100 Raz 5,12.

101 Prim. Jn 17,6.

102 Jn 5,19.

103 *glede na okoliščine: gr. prós ti.*

104 Mt 5,14.

105 Prim. Mt 9,15, Mr 2,19 in Lk 5,34.

106 Prim. Jn 15,3.

107 Tj. v domačem kraju, Nazaretu.

108 Združitev Mr 6,5 in Mt 13,58.

vera zdravljenih in ozdravljevalčeva moč, tedaj, ko je od tega para manjkalo eno, drugo ni bilo mogoče. Vendar ne vem, ali ni tudi tega treba pripisati nerazumnosti.¹⁰⁹ Kajti ne bi bilo razumno ozdravljenje pri tistih, ki jih bo poškodovala nevera. Isto velja, kar zadeva besede: »Vas svet ne more ne sovražiti,«¹¹⁰ in: »Kako morete govoriti dobro, če ste hudobni?«¹¹¹ Kako bi bilo eno in drugo lahko nemogoče drugače kakor tako, da je navzkriž z voljo? So pa v rečenem¹¹² tudi takšne stvari, namreč da je nekaj po naravi nemogoče, a je mogoče za Boga, če hoče¹¹³ – človek se, recimo, ne more drugič roditi¹¹⁴ in šivankino uho ne spusti skoz kamele.¹¹⁵ Kajti kaj bi lahko preprečilo, da se to zgodi, če hoče Bog?

11. Poleg vsega tega je tu še tisto popolnoma nemogoče in nezamisljivo,¹¹⁶ kar se zdaj lotevamo preiskati. Kajti kakor pravimo, da je nemogoče, da bi bil Bog zel ali da ga ne bi bilo – to bi namreč prej govorilo za Božjo nemoč kakor za moč –, ali da bi bivalo nebivajoče, ali da bi bilo dva krat dva štiri in hkrati deset, tako je nemogoče in nemisljivo¹¹⁷ tudi to, da bi Sin delal karkoli, česar ne dela Oče. Vse, kar ima Oče, je Sinovo¹¹⁸ – in narobe: kar je Sinovega, je Očetovo.¹¹⁹ Nič lastnega torej ni, ker je vse skupno. Tudi bit samo imata skupaj in z enakim dostojanstvom, čeprav jo ima Sin od Očeta. Glede na to je tudi rečeno: »Jaz živim

109 Tj. ali ni »ne moči« tudi v tem primeru treba razumeti v pomenu tistega, kar ni razumno.

110 Jn 7,7.

111 Mt 12,34.

112 Tj. v rečenem Svetega pisma.

113 Prim. Mt 19,26: »Jezus pa se je ozrl vanje im jim rekel: ‚Pri ljudeh to ni mogoče, pri Bogu pa je vse mogoče.‘«

114 Prim. Jn 3,4.

115 Prim. Mt 19,24.

116 *nezamisljivo*: gr. *anepídektion*, db. »nedopustno«, nemogoče v okviru miseljivega.

117 *nemisljivo*: gr. *anegchóretion*, tj. nedopustno za misel.

118 Prim. Jn 16,15.

119 Prim. Jn 17,10.

po Očetu¹²⁰ – ne ker bi življenje in bit Sinu ohranjal Oče, temveč ker Sin biva iz njega¹²¹ brezčasno in nepovzročeno.¹²² Vendar vidi Očeta, ki dela, in tako dela tudi on – kako? Mar kakor tisti, ki slikajo oblike in črke, ker resnice ne morejo doseči drugače, kot da se ozirajo k prvotnemu vzorcu in si od nje dajo voditi roko? Kako da je Modrosti treba učitelja oziroma da ničesar ne naredi nepoučena? Kako pa dela oziroma je delal Oče? Je obstoj dal drugemu svetu pred tem in ga bo dal prihodnjemu? Je Sin, gledajoč k njima, dal obstoj enemu svetu in ga bo dal drugemu? Skladno s tem mnenjem¹²³ torej obstajajo štirje svetovi, dva, ki sta Očetovi stvaritvi, in dva, ki sta Sinovi. Kakšen nesmisel! Sin očiščuje gobavosti,¹²⁴ rešuje besov¹²⁵ in boleznj,¹²⁶ oživlja mrtve,¹²⁷ hodi po morju¹²⁸ in dela vse drugo, kar je naredil – ob kateri priložnosti in katerem času naj bi to pred njim udejanjil Oče? Mar ni očitno, da zglede teh dejanj vtiskuje Oče, izpolnjuje pa jih Beseda, vendar ne suženjsko in nepoučeno, temveč z védenjem in gospodujoče oziroma, ustrežneje rečeno, po Očetovo? Tako namreč razumem besede: »Kar dela Oče, dela enako tudi Sin«¹²⁹ – ne zaradi podobnosti narejenega, temveč zaradi enakega dostojanstva oblasti.¹³⁰ To bi prav tako lahko pomenile besede: »Oče dela do zdaj

120 Jn 6,57.

121 *bivajoč iz njega*: gr. *ekeithen hýparchos*.

122 Tj. brez vzroka zunaj Očeta.

123 *mnenjem*: gr. *lógos*.

124 Prim. Mt 8,3, Mr 1,40–42 ter Lk 5,13 in 17,14.

125 Prim. Mr 1,34.

126 Prim. Mt 8,16.

127 Prim. Mt 9,25, Mr 5,42, Lk 8,55 in 7,15 ter Jn 11,44.

128 *po morju*: gr. *hypèr thalásses*, tj. po vodi Genazareškega jezera; prim. Mt 14,25, Mr 6,48 in Jn 6,19.

129 Jn 5,19.

130 Gregor noče reči, da Sin dela podobna dejanja kakor Oče, kot da bi jih ponavljal za Očetovimi, ampak da je to, kar naredi Sin, hkrati Očetovo delo in da je narejeno z isto oblastjo.

in tudi Sin.«¹³¹ Pa ne le to, marveč tudi upravljanje¹³² in ohranjanje tistega, kar sta naredila, kakor znanijo besede: »Vetrove dela za svoje poslance,«¹³³ in: »Zemljo postavlja na njene temelje«¹³⁴ – enkrat za vselej je bilo vse to utemeljeno in je nastalo¹³⁵ –, in: »On utrjuje grom in ustvarja veter.«¹³⁶ Enkrat za vselej je bil tem stvarjem dan smiselni ustroj,¹³⁷ nepretrgano vse do zdaj pa je njihovo delovanje.¹³⁸

12. Na sedmem mestu naj bo govor o tem, da se Sin ni spustil iz nebes zato, da bi uresničeval svojo voljo, temveč voljo tistega, ki ga je poslal.¹³⁹ Če teh besed ne bi izrekel on sam, ki je prišel dol, bi lahko rekli, da nosijo pečat človeka, a ne takega, kakor umevamo Odrešenika – njegova volja namreč ni v nasprotju z Božjo, saj vsa izhaja od Boga –, temveč takega, ki je kakor mi. Človeška volja ne izpolnjuje nujno Božje, temveč se ji pogosto upira in se bori proti njej. Tako smo namreč razumeli tudi besede: »Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, a ne, kar jaz hočem, ampak prevlada naj tvoja volja.«¹⁴⁰ Kajti ni verjetno, da Sin ne bi vedel, ali je mogoče ali ne, niti da bi voljo postavljajl nasproti volji. Ker pa so to¹⁴¹ besede njega, ki je privzel – prišel je namreč dol –, in ne tistega, kar je bilo privzeto,¹⁴² se bomo z njimi spoprijeli takole: ni govor o tem, da ima Sin svojo

131 Jn 5,17.

132 *upravljanje*: gr. *oikonomía*.

133 Ps 104,4.

134 Ps 104,5. Gregor tu preteklik spremeni v sedanjik.

135 Mišljeno je, da je bila enkrat za vselej utemeljena zemlja in so nastali vetrovi.

136 Am 4,3, Septuagintina različica.

137 *smiselni ustroj*: gr. *lógos*.

138 Po Gregorju stvari od Boga niso prejele načela, po katerem bi odtlej delovale same. Potem ko so od Boga dobile smiselni ustroj (*lógos*), trajajo v Božjem delovanju (*enérgēia*).

139 Prim. Jn 6,38.

140 Mt 26,39.

141 Tj. prvonavedene besede v tem razdelku iz *Janezovega evangelija* 6,38.

142 Tj. človeške narave.

lastno voljo, drugačno od Očetove, temveč da je nima. V celoti vzeto bi se to glasilo: Nisem prišel, »da bi uresničeval svojo voljo« – kajti moja volja ni ločena od tvoje –, temveč kar je skupno meni in tebi; kakor imava eno samo bogstvo, tako tudi eno samo voljo. Veliko od tega, kar se tako izreka, se od skupnega sèm, pa ne trdilno, temveč nikalno. Na primer: »Bog ne daje Duha na mero«¹⁴³ – ne daje ga, niti odmerjenega ne, kajti Bog ne meri Boga. In: »To ni moj greh, ne moja nepostavnost«¹⁴⁴ – ni govor o tem, da greh je, temveč da ga ni. Pa spet: »ne zaradi del pravičnosti, ki smo jih storili«¹⁴⁵ – kajti nismo jih storili. To je očitno tudi v teh besedah: »Kaj je,« je rečeno, »volja Očeta? Da bo vsak, kdor veruje v Sina, odrešen«¹⁴⁶ ter bo dosegel končno vstajenje in obnovo. Ali je to torej volja Očeta in ne tudi Sina? Ali se dobra novica o Sinu oznanja in se vanj veruje proti njegovi volji? Kdo bi to verjel? Isti pomen¹⁴⁷ imajo besede: »Beseda, ki jo slišite, ni moja, ampak od Očeta.«¹⁴⁸ Kajti ne morem uvideti, kako bi to, kar je skupnega, lahko bilo lastno nekemu oziroma enemu samemu, pa naj še toliko gledam – in mislim, da tudi kdo drug ne. Če tako umevaš, kar zadeva hotenje,¹⁴⁹ umevaš prav in nadvse pobožno. To je moja misel¹⁵⁰ in misel vsakega preudarnega človeka.

13. Osmi ugovor nasprotnikov se glasi: »... da spoznava-
jo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal,
Jezusa Kristusa,«¹⁵¹ in: »Nihče ni dober razen enega, Bo-
ga.«¹⁵² To se mi zdi docela lahko rešiti. Kajti če boš besedi

143 Jn 3,34.

144 Ps 59,4.

145 Združitev Dan 9,18 in Tit 3,5.

146 Prim. Jn 6,40.

147 Ali: moč (gr. *dýnamis*).

148 Jn 14,24.

149 Tj. hotenje Očeta in Sina.

150 *misel*: gr. *lógos*.

151 Jn 17,3.

152 Lk 18,19.

»edini resnični« vezal na Očeta, na kaj boš resnico samo?¹⁵³ In če boš tako razumel ubesedenja, kot so »Bogu, ki je edini moder«,¹⁵⁴ »ki ima edini nesmrtnost, ki biva v nedostopni luči«¹⁵⁵ in »kralju vekov, neminljivemu in nevidnemu, edinemu modremu Bogu«,¹⁵⁶ ti bo izginil Sin, obsojen na smrt oziroma temo, na to, da ne bo moder, ne kralj, ne neviden, sploh ne Bog, kar je v teh ubesedenjih poglavitno. Kako ne bi z vsem drugim šla v izgubo tudi dobrota, ki na poseben način pripada samo Bogu? Po mojem so bile besede »da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga« izrečene zaradi zanikanja bogov, ki se tako imenujejo, vendar to niso. Ne bi jim bilo dodano »in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa«, če bi ga besedi »edini resnični« izločali, in ne bi bil govor o njunem skupnem bogstvu. Besede »nihče ni dober« pa so mišljene kot Kristusov odgovor pismouku, ki ga je preizkušal in mu je dobroto priznal kot človeku. Kajti najvišje dobro, pravi Kristus, pripada samo Bogu, tudi če se dober imenuje človek, na primer: »Dober človek prinaša iz dobrega zaklada dobro,«¹⁵⁷ ali če Bog reče Savlu o Davidu: »Kraljestvo bom dal boljšemu od tebe,«¹⁵⁸ ali če je rečeno: »Gospod, stori dobro dobrim,«¹⁵⁹ in kar se še takega govori o tistih, ki so slavljani med nami in nad katere je, čeprav v drugotni meri, prišlo izlitje prvotnega dobrega.¹⁶⁰

Če smo te s tem prepričali, je nadvse dobro. Če pa ne, kaj boš rekel njim, ki na podlagi tvojih domnev govorijo nekaj drugega, namreč da se edini Sin imenuje Bog. Izhajajoč iz katerih besed? Iz teh: »To je tvoj Bog, poleg njega ne bomo imeli drugega,«¹⁶¹ in iz onih malo naprej: »Nato se je prikazal

153 Prim. Jn 14,6.

154 Rim 16,27.

155 1 Tim 6,16.

156 1 Tim 1,17.

157 Mt 12,35.

158 1 Sam 15,28.

159 Ps 125,4.

160 Ali: lepega (gr. *kalón*).

161 Bar 3,36.

na zemlji in prebival med ljudmi.«¹⁶² Ta pristavek jasno kaže, da to ni rečeno o Očetu, temveč o Sinu. Sin se je namreč v telesu družil in bil z nami, ki smo tu spodaj. A če bi zmagalo mnenje, da se to izreka proti Očetu, ne proti domnevnim bogovom, bi glede Očeta izgubili, s čimer smo se trudili za Sina. Kaj bi bilo klavrnejše in škodljivejše od takšne zmage?

14. Na devetem mestu navajajo besede: »Vedno živi, da posreduje za nas.«¹⁶³ Kako dobro in zelo skrivnostno in ljubeče do ljudi! Kajti da »posreduje«, ne pomeni, da išče maščevanje, kot je mnogim v navadi – to bi bilo namreč nekaj nizkega –, temveč da se zavzema za nas s svojim sredništvom,¹⁶⁴ kakor je, da posreduje za nas, rečeno tudi o Duhu.¹⁶⁵ »Bog je namreč samo eden, samo eden pa je tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek Jezus Kristus.«¹⁶⁶ Kot človek se še zdaj zavzema za moje odrešenje, saj ima telo,¹⁶⁷ ki ga je privzel, dokler me ne bo v moči svojega učlovečenja naredil za boga, čeprav se po mesu ne dá več poznati¹⁶⁸ – merim na pretrpevanja mesa, ki so razen greha taka, kot so naša.¹⁶⁹

Jezusa Kristusa imamo torej za »zagovornika«,¹⁷⁰ pa ne da bi se za nas suženjsko metal in padal Očetu k nogam. Proč s to hlapčevsko podobo,¹⁷¹ ki ni vredna Duha! Kajti tega ne terja Oče niti ne trpi Sin. Je misliti kaj takega o Bogu pravično? S tem, kar je pretrpel kot človek, me kot Beseda in bodrilec prepričuje, naj bom vztrajen. Mislim, da je to njegov zagovor.

162 Bar 3,38.

163 Heb 7,25.

164 Prim. 1 Tim 2,5.

165 Prim. Rim 8,26.

166 1 Tim 2,5.

167 *ima telo*: gr. *metà tou sômatós estin*, db. »je s telesom«.

168 Prim. 2 Kor 5,16: »Čeprav smo Kristusa poznali po mesu, ga zdaj ne poznamo več tako.«

169 Prim. Heb 4,15 in 21. razdelek tega govora.

170 1 Jn 2,1.

171 *podobo*: gr. *hypónoia*.

15. Deseti ugovor nasprotnikov je nevednost in da nihče ne pozna zadnjega dneva in ure, niti Sin sam ne, ampak samo Oče.¹⁷² A kako katerekoli izmed bivajočih stvari ne bi poznala Modrost,¹⁷³ ki je ustvarila svetove,¹⁷⁴ ki dopolnjuje¹⁷⁵ in prenareja,¹⁷⁶ ki je konec tega, kar je nastalo,¹⁷⁷ in spoznava Božje resničnosti, kakor duh človeka spoznava, kar je v njem? Kaj je popolnejše od tega spoznanja? Kako da Modrost natanko ve, kaj se je zgodilo pred to uro in kaj se še bo zgodilo tako rekoč v času konca, ure same pa ne bi poznala? To je podobno uganki, kot če bi namreč kdo dejal, da natanko ve, kaj je pred zidom, zidu samega pa da ne pozna, ali da dobro ve za konec dneva, ne ve pa za začetek noči. V teh primerih poznanje enega nujno zajema poznanje drugega. Mar ni vsem povsem jasno, da Sin spoznava kot Bog, a pravi, da ne ve kot človek, če bi lahko to, kar se kaže, ločili od tistega, kar se umeva.¹⁷⁸ To, da je namreč poimenovanje »Sin« tu nevezano in brezodnosno,¹⁷⁹ brez dodatka, čigav Sin da je, nam zbuja pomisel, da moramo nevedenje razumeti karseda pobožno¹⁸⁰ in ga šteti k človeškemu, ne k Božjemu.¹⁸¹

172 Prim. Mr 13,32.

173 Prim. 1 Kor 1,30.

174 Ali: vekove (gr. *aióna*); prim. Heb 1,2.

175 Prim. Mt 28,20.

176 Prim. Raz 21,5.

177 Prim. Raz 1,8 in 22,13.

178 Lahko da ima Gregor tu v mislih kratko malo nasprotje med vidnim in nevidnim, lahko pa da meri na to, kar se kaže (*tò phainómenon*), in tisto, kar je v njem mogoče in treba umevati (*tò nouménon*), se pravi na njegov pomen.

179 *nevezano in brezodnosno*: gr. *apólyton kai áscheton*.

180 Prim. »Prvi bogoslovni govor« 2.

181 Tj. k Sinovi človeški, ne Božji naravi. Gregorjeva pomisel je, da če bi tu, recimo, stalo poimenovanje »Božji Sin« (*hiðs toú Theoú*), bi to napeljevalo, da nevedenje pripada Bogstvu. Zato poimenovanje »Sin« v absolutni stavi, ki Sina odvezuje Božjega, napotuje na njegovo človeštvo.

16. Če to pojasnilo¹⁸² zadošča, se bomo tu ustavili in ne bomo več preiskovali naprej. Če pa ne, sledi drugo: kakor kar zadeva vsako drugo stvar, je tudi spoznanje največjih stvari treba porajalcu v čast vezati nazaj na vzrok. Zdi se mi, da če kdo bere drugače, tako kot eden izmed učenjakov našega časa,¹⁸³ namreč da Sin ne pozna dneva in ure nič drugače, kakor ju Oče, že nekoliko vzumeva. Kajti kaj izhaja od tod? Ker ve Oče, ve tudi Sin, kakor je hkrati očitno, da to ni spoznavno in doumljivo nikomur razen prvi naravi.¹⁸⁴

Za obravnavo bi nam še preostalo, kako je bilo Sinu zapovedano,¹⁸⁵ kako se je držal zapovedi¹⁸⁶ in kako je zmeraj storil, kar je bilo všeč Očetu,¹⁸⁷ pa o njegovem izpopolnjenju,¹⁸⁸ povzdignjenju¹⁸⁹ in da se je »iz tega, kar je pretrpel, naučil poslušnosti«,¹⁹⁰ o njegovem velikem duhovništvu,¹⁹¹ »daritvi«¹⁹² in izročitvi,¹⁹³ o »prošnji njemu, ki ga je mogel rešiti iz smrti«,¹⁹⁴ smrtnem boju,¹⁹⁵ krvavem potu,¹⁹⁶ molitvi¹⁹⁷ in kar je še takega, če ne bi bilo vsem povsem jasno, da se takšni izrazi nanašajo na tisto trpljivo,¹⁹⁸ ne na nespremenljivo in nad trpljenje vzvišeno naravo.

182 *pojasnilo*: gr. *lógos*.

183 Prim. Bazilij Veliki, *Pisma* 236,2.

184 Gregor tu bržkone ne želi poudariti, da Sin ima védenje, ampak da ga učlovečen ima od Očeta.

185 Prim. Jn 10,18.

186 Prim. Jn 15,10.

187 Prim. Jn 8,29.

188 Prim. Heb 5,9.

189 Prim. Flp 2,9.

190 Heb 5,8.

191 Prim. Heb 5,10 in 7,1.

192 Ef 5,2.

193 Prim. Gal 2,20.

194 Heb 5,7.

195 Prim. Lk 22,44.

196 Prav tam.

197 Prav tam.

198 *tisto trpljivo*: gr. *tò páschon*, tj. na Sinovo človeško naravo, ki je zmožna trpljenja.

Kar smo povedali o protitrditvah,¹⁹⁹ je nekakšna kore-
nina in opomnik za tiste, ki so zmožni popolnejše obrav-
nave. Nemara pa je prav in skladno s prej povedanim, da
ne gremo mimo poimenovanj Sina, ne da bi jih premotrili.
Veliko jih je in se nanašajo na mnogo tega, kar se od njega
umeva. Naj predstavimo, kaj vsako izmed teh imen pomeni,
in pokažemo na njihovo skrivnost.

17. Začeti moramo s tem: Božanstvo je neimenljivo. Tega
ne znanijo le naše misli, marveč, kolikor so nam to dali
domnevati, tudi najmodrejši in najstarejši izmed Hebrejcev.
Božanstvu so namreč izkazali čast s svojstvenimi zname-
nji²⁰⁰ in niso pustili, da bi se karkoli, kar je za Bogom, zapi-
sovalo z istimi črkami kakor Boga, saj Božanstvo vse do tod
ne bi smelo imeti nič skupnega z ničimer našim. Ali bi sploh
lahko sprejeli, da se neuničljiva samolastna narava znani z
razpuščajočo se besedo?²⁰¹ Kajti nihče ni nikdar vdihnil vse-
ga zraka, niti ni Božje bitnosti docela zaobsegel um ali zajel
glas. Na podlagi tistega, kar je okrog njega,²⁰² si senčnato sli-
kamo, kar je sam po sebi,²⁰³ ter iz tega in onega sestavljamo
nekakšen moten in šibek prikaz.²⁰⁴ Najboljši bogoslovec za
nas ni, kdor najde Vse – vez²⁰⁵ namreč ne sprejema Vsega –,
temveč kdor nasluti²⁰⁶ več od koga drugega in v sebi zbere

199 Tj. o protitrditvah nasprotnikov.

200 Gregor ima tu v mislih Božje ime JHVH ali tetragramaton; prim. 2
Mz 3,13–14.

201 *razpuščajočo se besedo*: gr. *lyoméne phoné*. Mišljena je v govoru ogla-
šena, tj. izgovorjena beseda, ki v zraku venomer »razpade«, ne pa
morda tista, ki je zapisana; prim. »Drugi bogoslovni govor« 13.

202 Tj. okrog Boga.

203 *kar je sam po sebi*: gr. *tà kat' autón*.

204 *prikaz*: gr. *phantasia*.

205 Tj. človek, ki je zvezan oziroma sestavljen in duše in telesa.

206 *nasluti*: gr. *phantasthê*. – Beseda *phantasia*, ki sem jo doslej na
podlagi sorodnosti z glagolom *phainesthai*, »kazati se«, prevajal s
»prikazom« ali »prikazanjem«, tu z glagolom *phantásthesthai* dobi
pomen slutenjskega izkušanja Božjega. *Phantasia* ni čista subjektivna
predstava, zgolj človeška izmišljija ali prikazen, ki jo označuje po-
dobna beseda *phántasma*, ampak tisto, kar se človeku – najboljšemu

večjo podobo ali senčnat obris²⁰⁷ – ali kakorkoli naj to že imenujemo – resnice.

18. Toliko torej o tem, kar nam je dosegljivo. Imeni Božje bitnosti pa sta nekako predvsem »Bivajoči«²⁰⁸ in »Bog« – in od njiju bolj »Bivajoči«.²⁰⁹ Vendar ne le zato, ker je Bog, ko je na gori imel opravka z Mojzesom in ga je ta povprašal, kako se imenuje in kdo je, tako poimenoval samega sebe ter Mojzesu velel, naj ljudstvu reče: »Bivajoči me je poslal,«²¹⁰ marveč tudi zato, ker sami odkrivamo, da ni bolj pravega imena. Kajti čeprav so tisti, ki so tega večši, ime »Bog« izpeljali iz »teči« oziroma »goreti«,²¹¹ saj je sam nekaj, kar se venomer giblje in uporablja slaba zadržanja – imenuje se namreč tudi »ogelj, ki požira«²¹² –, to ime vendarle spada med besede, ki se izrekajo glede na kaj, in ni nevezano, kakor ni niti beseda »Gospod«, za katero prav tako velja, da je Božje ime: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, to je moje ime,«²¹³ in: »Gospod je njegovo ime.«²¹⁴ Vendar preiskujemo naravo, katere bit je sama po sebi, ne biti, ki bi bila povezana s čim drugim. In ime »Bivajoči« je lastno Bogu, lastno v celoti, ne da bi ga omejevalo s čim pred ali za njim, saj ni bil niti ne bo, oziroma ne da bi ga krnilo.

19. Kar zadeva druga poimenovanja,²¹⁵ se nekatera očitno nanašajo na oblast in druga na odrešenijsko delovanje,

bogoslovcu – v moči njegove slutenjske izkušnje prikaže od Boga.

207 *podobo ali senčnat obris*: gr. *índalma, è aposkíasma*.

208 *Bivajoči*: gr. *ho ón*, Septuagintina različica imena »Jaz sem, ki sem«, s katerim se v *Drugi Mojzesovi knjigi* 3,14 poimenuje Bog sam.

209 Prim. Filon Aleksandrijski, *O sanjah* 1,231, in Origen, *O molitvi* 24,2. 210 2 Mz 3,14.

211 »teči« oziroma »goreti«: gr. *théein è áithein*. Glasovna podobnost teh glagolov z besedo »bog« (*theós*) je očitna, čeprav je s stališča sodobne etimologije samo navidezna. Prva etimologija je Platonova (prim. *Kratil* 397c–d), za drugo pa ni znano, od kod izhaja.

212 5 Mz 4,24.

213 Združitev 2 Mz 20,2 in Iz 42,8.

214 Am 9,6.

215 Tj. poimenovanja Boga.

ki je dvojno, tisto nad telesom in tisto v telesu. Bog je na primer »vladar vsega«,²¹⁶ »kralj« bodisi »slave«,²¹⁷ »vekov«,²¹⁸ »moči«,²¹⁹ »ljubljenega«²²⁰ ali »nad kraljujočimi«²²¹ in »Gospod« ali »Zebaot«, se pravi »Gospod nad vojskami«,²²² »močmi«²²³ ali »gospodujočimi«. ²²⁴ To so poimenovanja, ki se jasno nanašajo na njegovo oblast. »Bog« bodisi odreševanja,²²⁵ »maščevanja«,²²⁶ »miru«²²⁷ ali »pravičnosti«,²²⁸ »Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov«²²⁹ ter »vsega Izraela«,²³⁰ duhovnega Izraela, ki zre Boga – ta poimenovanja pa se nanašajo na njegovo odrešitjsko delovanje.

Ker nas vodi troje, strah pred kaznijo, upanje v odrešenje in, poleg tega, tudi v slavo ter urjenje v krepostih, iz katerih izhajata odrešenje in slava, nam ime maščevanja upravlja s strahom, ime odrešenja z upanjem in ime kreposti²³¹ z urjenjem v njih. Kdor Boga tako rekoč nosi v sebi²³² in dosega karkoli od tega trojega, se krepkeje žene k popolnosti in domačnosti z Bogom, ki izhaja iz teh kreposti.

To so torej imena, skupna Bogstvu. Lastno ime brezpočelnega pa je »Oče«, brezpočelno rojenega »Sin« in tega, ki

216 2 Kor 6,18.

217 Ps 24,10.

218 1 Tim 1,17.

219 Ps 68,12.

220 Ps 67,13, znan Septuagintin napačni prevod. Hebrejsko besedilo se glasi: »Kralji vojska bežijo.«

221 1 Tim 6,15.

222 Iz 1,9 in Rim 9,29.

223 Prim. Ps 24,10.

224 1 Tim 6,15 in 5 Mz 10,17.

225 Prim. Ps 68,21.

226 Ps 94,1.

227 Rim 15,33.

228 Ps 4,2.

229 2 Mz 3,6.

230 Gal 6,16.

231 Tj. pravičnosti in miru.

232 Prim. 1 Kor 6,20: »Zato poveljučite Boga v svojem telesu.«

je nerojeno izšel oziroma izhaja, »Sveti Duh«. ²³³ A lotimo se zdaj poimenovanj Sina, s katerimi je bilo od začetka mišljeno, da se bo ukvarjal naš govor.

20. Zdi se mi, da se Sin imenuje tako, ker je po bitnosti isto z Očetom – pa ne samo zato, marveč tudi, ker je iz njega. Imenuje se »edinorojeni«, ²³⁴ ne ker je edini iz edinega in nič drugega kot to, temveč ker je tudi na edinstven način, ne kakor so telesa. Imenuje se »Beseda«, ²³⁵ ker je v takšnem razmerju do Očeta, kot je beseda do uma – ne samo zaradi brezstrastnosti porajanja, marveč tudi zato, ker je združen z njim in ga priobča. ²³⁶ Kdo bi morda rekel, da je kakor opredelitev v razmerju do opredeljevanega, ker se opredeliti prav tako reče »beseda«. ²³⁷ Sam ²³⁸ namreč pravi: »Kdor je doumel Sina« – kajti to pomeni »je videl« –, »je doumel Očeta.« ²³⁹ Sin je jedrnato in lahko spričevalo Očetove narave. Kajti vsak rojenec je tiha beseda porajalca. Če pa bi kdo rekel, da se »Beseda« imenuje zato, ker biva v bivajočih stvareh, se ne bi pregrešil zoper besedo. Mar obstaja kaj, kar nima obstoja po Besedi? ²⁴⁰ Imenuje se tudi »modrost«, ²⁴¹ saj je védenje o Božjih in človeških stvareh. Kako bi bilo mogoče, da on, ki je naredil, ne bi poznal načel ²⁴² tega, kar je naredil? ²⁴³ Imenuje se »moč«, saj vzdržuje stvari, ki so nastale, ²⁴⁴ in jih oskrbeva z močjo, da se držijo skupaj. Imenuje

233 Prim. podobno Gregorjevo ubesedenje v *Govorih* 42,15: »Brezpočelnemu [*tò anárchon*] je ime ,Oče', začetku [*arché*] ,Sin' in temu, ki je z začetkom, ,Sveti Duh'.

234 Jn 1,18.

235 Jn 1,1.

236 Prim. Mt 11,27, Lk 10,22 in Jn 1,18.

237 Prim. Gregor, *Govori* 38,13.

238 Tj. Sin.

239 Jn 14,9.

240 Prim. Kol 1,17.

241 1 Kor 1,30.

242 *načel*: gr. *lógoi*, tj. smiselnega ustroja vseh stvari.

243 Prim. Kol 1,6 in Jn 1,3.

244 Prim. Jn 1,3.

se »resnica«,²⁴⁵ saj je po naravi eno, ne množstvo – kar je resničnega, je namreč eno, laž pa je razcepljena v množstvo –, in je čist pečat²⁴⁶ in nevarljiv »odtis«²⁴⁷ Očeta.

Imenuje se »podoba«,²⁴⁸ saj je ene bitnosti z Očetom in je iz Očeta, ne Oče iz njega. Kajti narava podobe²⁴⁹ je, da je posnetek izvirnika,²⁵⁰ po katerem se imenuje, le da je tu še več. Tam je negibna podoba gibanega, tu pa je živa podoba Živega in mu je bolj natanko podobna kakor Set Adamu²⁵¹ ali karkoli spočetega spočetniku. Taka je namreč narava preprostih stvari – ne da so si v nečem podobne, v nečem drugem pa ne, temveč da so v celoti podoba²⁵² celote in prej isto z njo kakor le upodobitev. Imenuje se tudi »luč«,²⁵³ saj je sijaj duš, ki se v svoji dovezetnosti za smisel²⁵⁴ in svojem življenju očiščujejo. Če sta namreč nevedenje in greh tema, sta spoznanje in življenje v Bogu luč. Imenuje se »življenje«,²⁵⁵ ker je luč²⁵⁶ ter obstojnost in bitnost²⁵⁷ vsake umne narave.²⁵⁸ »Kajti v njem živimo, se gibljemo in

245 Jn 14,6.

246 Prim. Jn 6,27.

247 Heb 1,3.

248 Kol 1,15 in 2 Kor 4,4.

249 *podobe*: gr. *eikón*.

250 Ali: prvopodobe (gr. *archétypos*).

251 Prim. 1 Mz 4,25 in 5,3. Set je bil tretji sin Adama in Eve, ki sta ga imela, potem ko je Kajn ubil Abela.

252 *podoba*: gr. *týpos*.

253 Jn 8,12 in 9,5.

254 *dovzetnosti za smisel*: gr. *lógos*.

255 Jn 14,6.

256 Prim. Jn 8,12 in 9,5.

257 Ali: ubitnostenje (gr. *ousíosis*).

258 *obstojnost in bitnost vsake umne narave*: gr. *páses logikês phýseos sýstasis kai ousíosis*. Smisel tega Gregorjevega ubesedenja bržkone je, da je Sin vsaki naravi, ki je dovezetna za smisel – in navsezadnje za Smisel, za Logos, se pravi zanj –, dal obstoj in bitnost ter jo hkrati tudi vzdržuje v njiju. *Sýstasis* in *ousíosis* sta namreč glagolnika, ki lahko označujeta trajajoče dejanje.

smo,«²⁵⁹ namreč po dvojnem pomenu vdihnjenja²⁶⁰ – dih je bil od tam vdihnjen vsem, Sveti Duh pa le tistim, ki smo sprejemljivi zanj, in toliko, kolikor odpiramo usta svojega mišljenja.²⁶¹ Imenuje se »pravičnost«,²⁶² ker daje po zaslužnju²⁶³ ter pravično dosoja tistim »pod postavo« in tistim »pod milostjo«,²⁶⁴ duši in telesu, tako da duša vlada, telo pa je vladano, in da boljše vodi slabše, da se slabše ne bi boljšemu postavljajo po robu. Imenuje se »posvečenje«,²⁶⁵ saj je čistost, da bi, kar je čistega, prejemale čistost. Imenuje se »odkupljenje«,²⁶⁶ saj nas, ki smo ujeti v greh, osvobaja in se za nas izroča v odkupnino, ki očiščuje svet. Imenuje se »vstajenje«,²⁶⁷ ker nas vzdiguje od tod²⁶⁸ in nas, ki smo bili mrtvi zaradi pokušenja,²⁶⁹ vodi nazaj v življenje.²⁷⁰

21. Doslejšnja poimenovanja se torej nanašajo tako nanj, ki je nad nami, kakor nanj, ki je zavoljo nas.²⁷¹ Druga pa so posebej v zvezi s tem, kar zadeva nas in kar je privzel od nas. Imenuje se »človek«,²⁷² pa ne le zato, da bi bil prek telesa dostopen telesom – drugače nam bi bil nedostopen

259 Apd 17,28. Te besede se nanašajo na Boga, ne posebej na Sina.

260 Prim. 1 Mz 2,7: »Gospod Bog je iz zemeljskega prahu vzobličil človeka, v njegove nosnice je dahnil življenjski dih in tako je človek postal živa duša.« In Jn 20,22: »In ko je [Kristus] to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: ‚Prejmite Svetega Duha!‘«

261 Prim. Ps 119,131: »Široko odpiram usta in sopem, ker hrepenim po tvojih zapovedih.«

262 1 Kor 1,30.

263 Prim. Mt 16,27 in Rim 2,6.

264 Rim 6,14.

265 1 Kor 1,30.

266 Prav tam.

267 Jn 11,25.

268 Prim. Jn 14,31.

269 *pokušenja*: gr. *geúsis*. Mišljeno je Evino in Adamovo pokušenje prepovedanega sadu v rajju; prim. 1 Mz 2,17 in 3,1–6. – Boljši rokopisi imajo tu to besedo namesto besede »greh«, ki je v besedilo bržkone zašla kot glosa zanjo.

270 Prim. Tob 13,2, Mdr 16,13, 5 Mz 32,39 in 1 Sam 2,6.

271 Tj. ki je zavoljo nas postal kakor mi.

272 Jn 9,11.

zaradi nedoumljivosti svoje narave –, marveč tudi zato, da bi po sebi posvetil človeka in postal kakor kvas za vse zamešeno, torej da bi s sabo zedinil vse, kar je bilo obsojenega, z razveljavitvijo obsodbe in za vse postal vse, kar smo, razen greha – telo, duša, um, po katerih je smrt – ter iz vsega tega skupaj človek, po tem, kar se umeva, vidni Bog. »Sin človekov«²⁷³ je tako po Adamu kakor po Devici, iz katerih je nastal – iz Adama kot praočeta, iz Device kot matere po zakonu spočenjanja, pa vendar tudi ne po njem.²⁷⁴ »Kristus«²⁷⁵ pa se imenuje po Bogstvu. To je namreč maziljenje njegovega človeštva, ki ni bilo, tako kot pri drugih »maziljencih«,²⁷⁶ posvečeno z delovanjem, temveč s pričujočnostjo Mazilca v polnosti. Delo te pričujočnosti je, da se to, kar mazili, imenuje človek in da je maziljeno narejeno v boga. Imenuje se tudi »pot«,²⁷⁷ ker nas pelje prek sebe, »vrata«,²⁷⁸ ker nas vodi noter, in »pastir«,²⁷⁹ ker nam na zelenih pašnikih daje šotor in nas hrani pri vodah počitka,²⁸⁰ ker nas vodi od tod²⁸¹ in brani pred divjimi zvermi,²⁸² ker zaobrača, kar je zablodelega, vrača, kar je pogubljenega, obvezuje, kar je polomljenega, in varuje, kar je krepkega,²⁸³ ter vse to z besedami pastirskega védenja zbira v tamkajšnjo²⁸⁴ stajo.²⁸⁵ Imenuje se »ovca«,²⁸⁶ ker je klavna

273 Mt 9,6.

274 S tem, kar ni bilo po naravi, je mišljeno Devičino spočetje od Svetega Duha.

275 Tj. »Maziljenec«; prim. Mt 1,16.

276 Prim. 2 Mz 30,30 in 1 Sam 10,1.

277 Jn 14,6.

278 Jn 10,9.

279 Jn 10,11.

280 Prim. Ps 23,2.

281 Tj. iz sveta; prim. Jn 10,4.

282 Prim. Ezk 34,25.

283 Prim. Ezk 34,16.

284 Tj. zgornjo, nebeško.

285 Prim. Iz 40,11.

286 Iz 53,7.

daritev, »jagnje«,²⁸⁷ ker je popoln,²⁸⁸ »véliki duhovnik«,²⁸⁹ ker je prinašalec daritve,²⁹⁰ »Melkizedek«,²⁹¹ ker je v svoji nadčloveškosti²⁹² brez matere in v svoji človeškosti²⁹³ brez očeta, ker nima rodovnika zgoraj – »Kdo bo,« je rečeno, »pripovedoval o njegovem rodu?«²⁹⁴ –, ker je kralj Salema,²⁹⁵ se pravi miru,²⁹⁶ in »kralj pravičnosti«²⁹⁷ ter pobira desetino od očakov,²⁹⁸ ki so zmagovali nad zlimi močmi.²⁹⁹

Tu imaš torej poimenovanja Sina. Sprehodi se skoz njih, skoz vzvišena po Božje,³⁰⁰ skoz telesna sotrpno – ali, še raje, skoz vsa po Božje –, da boš, od tod vzpenjajoč se po njem, ki je zavoljo nas prišel dol, sam postal bog. Tega se drži v vsem in čez vse, pa ne boš zgrešil ne pri bolj vzvišenih ne pri nižjih imenih: Jezus Kristus je – »včeraj in danes«³⁰¹ telesno, isti duhovno, in sicer »na veke«. ³⁰² Amen.

287 Iz 53,7 in Jn 1,29.

288 Prim. 2 Mz 12,5.

289 Heb 6,20.

290 Prim. Heb 8,3.

291 Heb 6,20 in 7,1 isl.

292 *nadčloveškosti*: gr. *tò hypèr hemàs*, db. »nadnamstvu«.

293 *človeškosti*: gr. *tò kath' hemàs*, db. »ponamstvu«.

294 Iz 53,8.

295 Prim. Heb 7,1.

296 Prim. Heb 7,2.

297 Prav tam.

298 Prim. 1 Mz 14,20 in Heb 7,2.

299 Prim. 1 Mz 14,17 in Heb 7,1.

300 Ali: kot pripada Bogu (gr. *theikòs*).

301 Heb 13,8.

302 Prav tam.

2. O Duhu je težko govoriti, pa ne samo zato, ker se ljudje, ki so prenehali razpravljati o Sinu, toliko gorečneje borijo proti Duhu – biti morajo kakorkoli že nepobožni, sicer je življenje zanje brez vrednosti –, marveč tudi zato, ker se nam samim, utrujenim od velikega števila vprašanj, godi enako kot tistim, ki jim manjka teka. Kakor se je tem prisutnila kaka izmed jedi in potem hrana sploh, tako se nam upira vsakršna razprava.⁸ A naj dá Duh, pa bo tekla beseda⁹ in se bo Bogu dajala slava. Skrbno preiskovanje in razločevanje s pričevanji vred, ki spadajo k takšnemu motrenju, namreč na koliko načinov se v Božjem pismu umevata in izrekata besedi »Duh« in »sveto« in na kateri poseben način sestavljenka iz njiju, se pravi »Sveti Duh«, bomo prepustili drugim, ki so to prefilozofirali zase in za nas,¹⁰ tako kot tudi mi zanje. Sami se bomo lotili nadaljevanja svojega govora.

3. Nekaterim se torej upira, ker naj bi mi vpeljali Svetega Duha kot nekega tujega, zunajsvetopisemskega Boga, in se silovito vojskujejo v bran »črki«. Vendar bi morali vedeti, da se bojijo, kjer se ni česa bati,¹¹ in imeti jasno spoznanje, da je njihova ljubezen do črke oblačilo nepobožnosti, kakor se bo pokazalo malo pozneje, ko bomo po svojih najboljših močeh zavrnil njihove ugovore.¹² Sami pa imamo tolikšno zaupanje v bogstvo Duha, ki mu izkazujemo čast, da bomo svoje govorjenje o Bogu,¹³ čeprav se bo to nekaterim zdelo predrzno, začeli z naobrnitvijo istega ubesedenja na Trojico. »Resnična luč, ki svetli vsakega človeka, je prihajala na svet«¹⁴ – bil je Oče. »Resnična luč, ki svetli vsakega človeka, je prihajala na svet« – bil je Sin. »Resnična luč, ki svetli vsakega človeka, je prihajala na svet« – bil je »drugi

8 *razprava*: gr. *lógos*.

9 *beseda*: gr. *lógos*; prim. 2 Tes 3,1.

10 Prim. Bazilij Veliki, *O Svetem Duhu* 19,48.

11 Prim. Ps 53,6.

12 Prim. 12.–24. razdelek tega govora.

13 *govorjenje o Bogu*: gr. *theología*.

14 Jn 1,9.

Tolažnik«. ¹⁵ Bil je in bil je in bil je. Pa vendar je bil eno. Luč in luč in luč. Pa vendar ena luč in en Bog. To je, kar je nekoč naslutil ¹⁶ David, ko je dejal: »V tvoji luči bomo videli luč.« ¹⁷ Mi pa smo zdaj uzrli in oznanjamo ¹⁸ jedrnato in preprosto bogoslovje ¹⁹ Trojice: iz luči Očeta dojemamo luč, ki je Sin, v luči Duhu. Kdor to spodbija, naj spodbija, kdor ravna protipostavno, naj ravna tako – mi oznanjamo, kar smo doumeli. Vzpeli se bomo na visoko goro ²⁰ in vpili, če ne bomo slišani spodaj. Povzdigovali bomo Duha in se ne bomo bali. ²¹ Če pa se bomo bali, se bomo molčanja, ne oznanjevanja.

4. Če je bilo, ko ni bilo Očeta, je tudi bilo, ko ni bilo Sina. Če je bilo, ko ni bilo Sina, je tudi bilo, ko ni bilo Duha. Če je »od začetka« ²² bilo eno, je bilo tudi troje. Če vržeš dol enega, si drznem reči, da ne postavljam gor dveh. Kakšna je namreč korist od nepopolnega Bogstva? Ali še raje: kakšno Bogstvo je to, če ni popolno? A kako bi bilo lahko popolno, če mu kaj manjka do popolnosti? Nekaj pa mu manjka, če je brez svetosti. In kako bi lahko imelo svetost, če nima Svetega Duha? Kajti svetost bi bila tedaj nekaj drugega od Duha – in naj kdo pove, kako bi jo umevali –, če pa je isto z Duhom, kako ta ne bi bil »od začetka«? Kot da bi bilo za Boga boljše, če bi bil kdaj nepopoln in brez Duha. Če Duh ne bi bil »od začetka«, bi bil istega reda z mano, čeprav malo pred mano. Od Boga bi bila namreč oba ločena s časom. Če pa je istega reda z mano, kako da me dela za boga ²³ in me združuje z Bogstvom?

15 Jn 14,16.

16 naslutil: gr. *epphantásthē*.

17 Ps 36,10.

18 Prim. 1 Jn 1,1: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja.«

19 bogoslovje: gr. *theología*.

20 Prim. »Drugi bogoslovni govor« 2.

21 Prim. Iz 40,9.

22 Jn 1,1.

23 Prim. 2 Pet 1,4.

5. Vendar bom pri filozofiranju s tabo o njem²⁴ raje posegel malo nazaj, saj sva Trojico že obravnavala. Saduceji so menili, da Svetega Duha sploh ni, kakor tudi ne angelov in vstajenja.²⁵ Ne vem, izhajajoč iz česa so zavrgli toliko pričevanj o njem v Stari zavezi. Med Grki so ga, kakor se mi zdi, naslutili boljši bogoslovci in tisti, ki so se bolj približali nam, čeprav so se glede njegovega poimenovanja razhajali in so ga imenovali »um vsega«,²⁶ »zunanji um«²⁷ in podobno. Od modrih med nami so ga nekateri imeli za delovanje, drugi za ustvarjenino, tretji za Boga, četrti pa ga v strahospoštovanju do Pisma, ki, kakor pravijo, ne znani jasno ne enega, ne drugega, ne tretjega, niso spoznali za nič od tega. Zato ga ne častijo, a mu časti tudi ne odrekajo, temveč se glede njega postavljajo na sredo, kar je v resnici sila klavrno. Od tistih, ki ga imajo za Boga, so nekateri pobožni samo v svojem mišljenju,²⁸ drugi pa si to drznejo biti tudi z ustnicami. Slišal sem spet za druge, še modrejše, ki Bogstvo merijo. Ti se strinjajo z nami, da je, kar umevamo, troje, a so jih²⁹ drugega od drugega tako zelo razmaknili, da so prvega naredili za neomejenega po bitnosti in moči, drugega po moči in ne po bitnosti ter tretjega za obmejenega, kar zadeva oboje.³⁰ Tako na drugačen način posnemajo one, ki izrekajo imena »stvaritelj«, »sodelavec« in »služabnik«³¹ ter v teh imenih vidijo skladnost s položajem³² in dostojanstvom resničnosti³³ samih.

24 Tj. o Svetem Duhu.

25 Prim. Apd 23,8.

26 Prim. Platon, *Fajdon* 97c–d in *Fileb* 28c.

27 Aristotel, *O nastanku živali* 736b.

28 Gregor med tiste, ki so pobožni samo v mišljenju, uvršča tudi Bazilija Velikega; prim. *O Svetem Duhu* 43–47.

29 Tj. Očeta, Sina in Svetega Duha.

30 Prim. Origen, *O počelih* 1,3,5.

31 »stvaritelj«, »sodelavec« in »služabnik«: gr. *demiourgós*, *kai synergós*, *kai leitourgós*. Med »onimi«, ki so tako imenovali Očeta, Sina in Svetega Duha, bržkone lahko prepoznamo arijanca Aetija; prim. Bazilij Veliki, *O Svetem Duhu* 2,4–3,5.

32 Ali: redom (gr. *táxis*).

33 *resničnosti*: gr. *prágmata*, db. »stvari«, tj. Očeta, Sina in Svetega Duha.

6. Z neverujočimi v obstoj Svetega Duha in s čenčachi med Grki nimamo o čem razpravljati. Kajti svojega govora ne smemo namaziliti z oljem grešnikov.³⁴ Z drugimi pa bomo razpravljali takole: Svetega Duha je nujno treba postaviti bodisi med to, kar obstaja samo po sebi, bodisi med tisto, kar se motri pri nečem drugem. Tisti, ki se na to spoznajo, prvo imenujejo »bitnost«, drugo »pripadek«.³⁵ Če je Duh pripadek, je delovanje Boga. Kaj bi bil namreč lahko drugega kot to oziroma komu drugemu bi lahko pripadal? Tako se je najbolje mogoče ogniti sestavljenju. In če je Duh delovanje, je jasno, da je udejanjen, ne pa, da udejanja, in da ob udejanjenju³⁶ tudi preneha biti.³⁷ Kajti takšno je delovanje. A kako da Duh udejanja,³⁸ govori to in ono,³⁹ odbira,⁴⁰ se žalosti,⁴¹ se togoti⁴² in kar je še takega, kar jasno kaže na nekoga, ki se giblje, ne na gibanje?⁴³

Če pa je bitnost, ne nekaj okrog bitnosti, bo razumljen bodisi kot ustvarjenina bodisi kot Bog. Kajti nečesa sredi med tem dvojim, bodisi da ne bi imelo deleža pri nobenem od njiju bodisi da bi bilo sestavljeno iz obojega, ne bi mogli naumiti niti tisti, ki so si izmislili kozojelena. Če je ustvarjenina, kako da verujemo vanj in se izpopolnjujemo

34 Prim. Ps 141,5.

35 »Bitnost« (*ousía*) in »pripadek« (*symbebekós*) sta temeljni kategoriji Aristotelove ontologije. Bitnost dela nekaj v temelju to, kar je, pripadki pa so značilnosti, ki bitnost oposebljajo – barva, kraj, dolžina itn.

36 *udejanjenju*: gr. *tò energeînai*.

37 Gregorjeva misel nemara je, da če se delujoči, tj. Duh kot delovanje, ustavi, je to, kar tedaj nastane, posledica ali sad delovanja, se pravi udejanjina, ne pa več delovanje samo. Z udejanjenjem preneha biti delovanje.

38 Prim. 1 Kor 12,11.

39 Prim. Apd 13,2.

40 Prav tam.

41 Prim. Ef 4,30.

42 Prim. Iz 63,10.

43 Po Gregorju se Duh razlikuje od gibanja udejanjanja, ki pelje k udejanjini, po tem, da gibanja ne prejema od zunanjega vzroka, ampak se sam giblje. V tej samogibanjskosti je nenehno delovanje.

v njem?⁴⁴ Ni namreč isto v nekaj verovati in o nečem nekaj verjeti. Prvo pripada Bogstvu, drugo čemurkoli. Če pa je Duh Bog, ni ne ustvarjenina, ne ustvarjenec, ne sosluzabnik, sploh nič od tega, na kar se nanašajo nizka imena.

7. Beseda je zdaj tvoja. Naj frčijo tvoji kamni in se pletejo tvoja sklepanja. Duh je bodisi v celoti nerojen bodisi rojen. Če je nerojen, sta brezpočelna dva.⁴⁵ Če pa je rojen, razločuj naprej: bodisi iz Očeta bodisi iz Sina. Če je iz Očeta, sta Sinova dva – in sta brata. Zaradi mene si, če hočeš, izmisli dvojčka ali starejšega in mlajšega brata, ko že tako zelo ljubiš telesnost. Če pa je iz Sina, bo kdo rekel, da se nam Bog tedaj prikaže kot vnuk. Bi bilo lahko kaj bolj neverjetnega? Tako govorijo tisti, ki so pametni »za počenjanje hudobije«,⁴⁶ nočejo pa pisati tega, kar je dobro. Kar mene zadeva, bi, če bi uvidel, da je razločevanje nujno, stvari sprejel, ne da bi se bal imen. Ker je namreč Sin skladno z nekim višjim razmerjem »Sin« in na to, da je iz Boga in ene bitnosti z njim, ne moremo pokazati drugače kakor tako, še ni nujno domnevati, da je treba vsa zemeljska poimenovanja,⁴⁷ ki se nanašajo na naše sorodništvo, prenašati na Božanstvo. Ali pa bi glede na ta razlog⁴⁸ ti nemara vzel Boga za moškega, saj se imenuje »Bog« in »Oče«, Bogstvo za žensko, kakor je v teh poimenovanjih,⁴⁹ in Svetega Duha ne za eno ne za drugo, ker nima spola?⁵⁰ In če bi rad svojo igro gnal še naprej, namreč da se je Bog po zgledu starih čenč in bajk spečal s svojo lastno voljo, bi naju to pripeljalo do dvospolnega Boga Markiona, ki si je naobličil one nove vekove.⁵¹

44 Tj. se dajemo krščevati vanj; prim. 29. razdelek tega govora.

45 Tj. Oče in Sveti Duh.

46 Jer 4,22.

47 *zemeljska poimenovanja*: gr. *hai káto kléseis*, db. »spodnja poimenovanja«.

48 *razlog*: gr. *lógos*.

49 »Bogstvo« (*theótes*) je v grščini ženskega spola.

50 Namreč slovničnega spola.

51 Gregor ima tu očitno v mislih gnostično spekulacijo o eonih oziroma vekovih. Njen avtor v resnici ni Markion, ampak Valentin, ki je v 2.

8. A ker ne sprejemamo tvoje prve razločitve, po kateri sredi med nerojenim in rojenim ni ničesar, na isti mah s to žlahtno razločitvijo izginejo tudi tvoji bratje in vnuki. Kakor se vez z mnogimi vozli, brž ko se razveže prvi, razveže vsa, tako tudi ti uidejo iz bogoslovja. Povej mi, kam boš namreč postavil izhajanje, ki je vzniknilo sredi tvoje razločitve in ga je vpeljal boljši bogoslovec od tebe, naš Odrešenik? Razen če besed »Sveti Duh, ki izhaja od Očeta«⁵² nisi skladno s svojo tretjo zavezo⁵³ odstranil iz svojih evangelijev? Če Duh izhaja iz njega, ni ustvarjenina. Če ni rojen, ni Sin. Če je sredi med nerojenim in rojenim, pa je Bog. Tako uhaja mreži tvojih sklepanj in se kaže kot Bog, ki je močnejši od tvojih razločitev.

Kaj je torej izhajanje? Povej, kaj je nerojenost Očeta, pa bom jaz razložil naravo rojevanja Sina in izhajanja Duha – in oba bova obnorela od pogledovanja v Božje skrivnosti. Toda kdo sva midva, da to počneva? Midva, ki nisva zmožna videti niti tega, kar nama leži pred nogami, ne prešteti »peska morja in kapelj dežja in dni večnosti«,⁵⁴ kaj šele da bi prodirala v »Božje globine«⁵⁵ in razlagala tako neizrekljivo in nadbesedno naravo.⁵⁶

9. Kaj je torej to, sprašujejo,⁵⁷ kar manjka Duhu, da bi bil Sin? Kajti če mu nič ne bi manjkalo, bi bil Sin. – Na to odgovarjamo: tu ni nobenega manjkanja, kajti Bogu ne manjka

stoletju deloval v Rimu. Ta sicer ni učil, da bi bilo dvospolno najvišje Bogstvo samo, vendar se dvospolnost v njegovem sistemu pojavlja na nižjih stopnjah Božjega izkazovanja.

52 Jn 15,26.

53 Tj. s samovoljno utemeljeno zavezo, ki naj bi sledila Stari in Novi zavezi.

54 Sir 1,2.

55 1 Kor 2,10.

56 *razlagala tako neizrekljivo in nadbesedno naravo*: gr. *lógon hypéchein tês hoútou arrhétou kai hypèr lógon physeos*. Gregor tu uprizori besedno igro z *lógosom*, s tem da je v igri vsekakor človeški *lógos*: beseda ne more zajeti nadbesedne (ali nadumne) Božje narave.

57 Namreč nasprotniki, med katere je treba šteti tudi duhoborce.

nič. Vendar je razlika, kar zadeva njuno izkazovanje⁵⁸ oziroma, če lahko tako rečem, medsebojno razmerje, povzročila tudi razliko med njunima poimenovanjema. Niti ne manjka Sinu nič, da bi bil Oče – sinovstvo namreč ni pomanjkljivost –, a zato še ni Oče. Sicer bi tudi Očetu nekaj manjkalo, da bi bil Sin, kajti Oče ni Sin. Izrazi »nerojenost«, »rojenost« in »izhajanje« nikjer ne kažejo na manjkanje niti na upadanje, kar zadeva bitnost. Z njimi so bili označeni⁵⁹ Oče, Sin in Sveti Duh, o katerem tu teče beseda, da bi se ohranila nepomešanost treh obstojev⁶⁰ v eni naravi in dostojanstvu Bogstva. Sin ni Oče – kajti Oče je en sam –, a je, kar je Oče. Niti Duh ni Sin, ker je iz Boga – kajti »edinorojeni«⁶¹ je en sam –, a je, kar je Sin. Troje je eno po Bogstvu in eno troje po lástnostih. Eno zato ni Sabelijevo⁶² eno niti troje ni troje zdajšnjega zlega razločevanja.

10. Kaj torej? Je Duh Bog? – Vsekakor. – Je ene bitnosti? – Je, ker je Bog. – Pokaži mi torej,⁶³ pravi,⁶⁴ da sta Sin in ta, ki ni Sin, iz istega,⁶⁵ in še, da sta ene bitnosti,⁶⁶ pa bom priznaval Boga in Boga. – Ti pa mi pokaži, da obstajata drug Bog in druga Božja narava, pa ti bom pokazal isto Trojico z istimi imeni in resničnostmi.⁶⁷ A če je Bog eden in

58 Tj. izkazovanje Sina in Duha. »Izkazovanje« (ékphansis) tu ne pomeni Božjega manifestiranja navzven oziroma razodevanja v zemeljskem območju, ampak znotrajbožje dogajanje nad njim, namreč večno izviranje Sina in Duha iz Očeta.

59 Namreč označeni v Svetem pismu.

60 *nepomešanost treh obstojev*: gr. *tò asýnchyton tôn trión hypostáseon*.

61 Jn 1,14.

62 Sabelij je bil krščanski teolog iz zgodnjega 3. stoletja, po rodu verjetno iz Rima. Bil je osrednji zagovornik modalizma, ki se po njem imenuje tudi sabelijanstvo; prim. op. 77 v »Četrtem bogoslovnem govoru« 7.

63 *Pokaži mi torej*: gr. *Dòs oûn moi*, db. »daj mi torej«.

64 Namreč nasprotnik.

65 Tj. iz Očeta.

66 Namreč z Očetom.

67 *resničnostmi*: gr. *prágmata*. Gregorjev odgovor zavrača človeško logiko evnomijanskega sklepanja, po katerem imamo, če Sin in Sveti

najvišja narava ena, od kod naj predte postavim primero?⁶⁸ Mar jo boš spet iskal med zemeljskimi stvarmi in stvarmi okrog sebe?⁶⁹ Zelo sramotno je – pa ne le sramotno, marveč tudi precej neumno – jemati primero za stvari zgoraj izmed tistih spodaj in za negibne resničnosti⁷⁰ iz spremenljive narave ter, kakor pravi Izaija, iskati živa bitja med mrtvimi.⁷¹ A kljub temu bom zavoljo tebe poskušal od tam⁷² nekoliko podpreti svoj govor.

Drugo bom pustil ob strani, čeprav se mi zdi, da bi lahko navedel mnoge zglede iz raziskovanja živali – nekatere, ki so nam znani, druge, znane samo peščici – za to, kar je v zvezi z njihovim nastankom veččaško zasnovala narava. Kajti ni rečeno samo, da iste živali spočenjajo iste, druge pa druge živali, marveč tudi, da druge živali spočenjajo iste, iste pa druge živali.⁷³ Če je beseda o tem za koga verodostojna, obstaja še drug način spočenjanja, namreč kadar žival samo sebe použije in spet spočne.⁷⁴ Vendar se zaradi stremljenja narave, da bi se izkazala, tudi dogaja, da živali nekako stopajo ven iz samih sebe ter se spreminjajo in preoblikujejo druga v drugo. Celo pri isti živali je lahko tako, da je del spočet in del nespočet, pa sta vendar ene bitnosti, kar se nekako še lepše prilega primeru, za katerega gre.⁷⁵ Omenil

Duh izhajata iz Očeta tako, da sta ene bitnosti z njim, opravka še z dvema bogovoma, skupaj torej s tremi bogovi. Takšna logika pelje v tritezem. »Oče«, »Sin« in »Sveti Duh« so imena za nadčloveške resničnosti, tj. za resnična razmerja znotraj Trojice, ki je en sam Bog.

68 *primero*: gr. *homoísis*, db. »podobnost«.

69 *med zemeljskimi stvarmi in stvarmi okrog sebe*: gr. *ek tòn káto kai tòn perì sé*, db. »med spodnjimi stvarmi in tistimi okrog sebe«.

70 *negibne resničnosti*: gr. *tà akíneta*. Bog se giblje, kot Gregor na primer izrecno pravi o Duhu (prim. 7. razdelek tega govora), vendar ne da bi ga gibal kaj zunaj njega. Dinamika Božjega gibanja zato ne pozna spremembe.

71 Prim. Iz 8,19.

72 Tj. od spodaj, izhajajoč iz spremenljivih zemeljskih stvari.

73 Gregor tu izhaja iz Aristotelovega spisa *O nastanku živali*.

74 Mišljen je mitski ptič feniks.

75 Tj. primeru Svetega Duha.

bom en sam zgled, kar zadeva nas ljudi – zgled, ki je znan vsem –, in potem prešel k drugemu predmetu.⁷⁶

11. Kaj je sploh bil Adam? – Božja vzobličnina.⁷⁷ – In kaj je bila Eva? – Izreznina⁷⁸ iz te vzobličnine. – Kaj pa Set? – Rojenec obeh. – Se ti torej zdi, da so vzobličnina, izreznina in rojenec isto? – Kako da ne bi bili? – So ene bitnosti ali ne? – Kako da ne bi bili? – Tedaj obstaja soglasje, da je mogoče, da je, kar je na različne načine stopilo v obstoj, iste bitnosti. Ko to pravim, vzobličevanja, izrezovanja ali česarkoli telesnega ne prenašam na Bogstvo – naj spet ne tišči za mano kdo izmed besedoborcev –, temveč v tem kakor na odru motrim tisto, kar se umeva. Ni namreč mogoče, da bi kaj primerjalnega na čist način segalo do vse resnice. – Toda, pravi,⁷⁹ kaj to pomeni? Kajti rojenec in tisto drugo bitje⁸⁰ nista iz enega.⁸¹ Kaj torej? – Mar Eva in Set nista iz istega Adama? Iz koga drugega pač? Sta oba rojenca? – Nikakor. – Kaj pa sta? – Eva je izreznina, Set rojenec. – Pa vendar sta isto, oba sta namreč človeka. Temu ne bo ugovarjal nihče. Se boš torej nehal boriti proti Duhu, češ da je nujno rojenec ali pa ni ene bitnosti⁸² in ni Bog, ter boš sprejel možnost naše podmene, ki se opira na človeške zglede? Po mojem bi bilo to dobro zate, razen če se nisi trdno odločil, da se boš prepiral in boril proti očitnemu.

12. Toda, sprašuje,⁸³ kdo se je klanjal Duhu? Kdo iz starih ali novih časov? Kdo ga je molil? Kje je pisano, da se mu je treba klanjati in moliti z njim? Od kod ti to? – Popolnejšo

76 *predmetu*: gr. *lógos*.

77 Prim. 1 Mz 2,7.

78 *izreznina*: gr. *tmêma*. Prim. 1 Mz 2,21–22: »Gospoda Bog je tedaj storil, da je na človeka leglo trdno spanje in je zaspal. Vzel je eno njegovih reber in tisto mesto napolnil z mesom. Gospod Bog je iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku.«

79 Namreč nasprotnik.

80 Tj. Set in Eva.

81 Tj. iz Adama.

82 Tj. ene bitnosti z Očetom in Sinom.

83 Namreč nasprotnik.

razlago⁸⁴ bomo podali pozneje, ko bomo razpravljali o tem, kar ni pisano.⁸⁵ Za zdaj pa naj zadošča, če rečemo tole: Duh je, v katerem se klanjamo in po katerem molimo. Kajti rečeno je: »Bog je Duh, in kateri ga molijo, ga morajo moliti v Duhu in resnici.«⁸⁶ In še: »Saj niti ne vemo, kako je treba za kaj moliti, toda sam Duh posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihmi.«⁸⁷ Ter: »Molil bom z Duhom, molil pa tudi z umom«⁸⁸ – se pravi v umu in Duhu. Zdi se mi, da klanjanje Duhu in moljenje z njim ne pomenita nič drugega kot to, da molitev in klanjanje naklanja Duh samemu sebi. Kdo od teh, ki so v Bogu, in tistih s pravilno vednostjo se ne bi strinjal, da je moljenje enega moljenje treh, ker so si trije enakovredni po dostojanstvu in bogstvu?

Zato me ne bodo prestrašile besede, češ »vse je nastalo po Sinu«,⁸⁹ kot da bi bil eno od tega »vsega« tudi Sveti Duh. Rečeno je namreč »vse, kar je nastalo«,⁹⁰ ne kratko malo »vse«. To ni Oče niti nič, kar ni nastalo. Pokaži torej, da je nastal,⁹¹ in ga daj Sinu ter prištej med ustvarjenine. Dokler tega ne pokažeš, se v podporo svoji nepobožnosti nimaš česa oprijeti. Kajti če je nastal, je vsekakor po Kristusu – tega niti jaz ne bom zanikal. Če pa ni nastal, kako bi lahko bil eno od vsega oziroma po Kristusu? Prenehaj torej napačno častiti Očeta na račun edinorojenega – napačna čast je, če mu vzameš Sina in daš še tako častljivo ustvarjenino – ter Sina na račun Duha. Kajti Sin ni stvaritelj sosluzabnika, temveč se slavi skupaj njim, ki je enakega dostojanstva.

Nikogar od Trojice ne postavlja na isto raven s sabo, da

84 *razlago*: gr. *aitía*, db. »vzrok«, »razlog«.

85 Tj. o tem, česar ni v Svetem pismu. Prim. 26. in 27. razdelek tega govora.

86 Jn 4,24.

87 Rim 8,26.

88 1 Kor 14,15.

89 Jn 1,3.

90 Prav tam.

91 Namreč Sveti Duh.

ne odpadeš od Trojice. Z ničemer ne krni ene narave, enako vredne čaščenja, kajti kogarkoli od treh ponižaš, si ponižal vse oziroma, še raje, si odpadel od vsega. Bolje je imeti šibko slutnjo enjenja⁹² kakor si drzniti popolno nepobožnost.

13. Naš govor je zdaj prišel do poglobitve točke. Žalosti me, da se vprašanje, ki je bilo zdavnaj mrtvo in se je umaknilo veri, zdaj postavlja na novo. A kljub temu se moramo nujno postaviti po robu blebetačem in ne dopustiti, da bi bili v odsotnosti obsojeni,⁹³ saj imamo Besedo in smo branilci Duha. Če je Bog in Bog in Bog, pravijo, kako da niso trije bogovi? Kako da, kar se slavi, ni mnogopočelje? – Kdo so, ki to govorijo? Popolnoma nepobožni⁹⁴ ali pa tisti, ki so na drugi stopnji nepobožnosti – merim na njih, ki dobro razmišljajo o Sinu.⁹⁵ Moj govor je namreč delno namenjen obojim skupaj in delno tem drugim posebej. Njim pravim tole: Zakaj nas imenujete tribožce, ko pa sami, čeprav ste odpadli od Duha, častite Sina? Ali vi niste dvobožci? Kajti če odklanjate tudi to, da bi se klanjali edinorojenemu, se jasno postavljate med svoje nasprotnike. Čemu bi mi ravnali z vami blago, kot da niste že povsem mrtvi? Če pa častite in ste na poti odrešenja prišli do tod, vas bomo vprašali: S katero besedo se branite dvoboštva, če ste ga obtoženi? Če imate besedo razumnosti,⁹⁶ odgovorite in pri odgovarjanju še nam pokažite pot. Besede, s katerimi vi pobijate dvoboštvo, bodo namreč tudi nam zadoščale zoper obtožbo triboštva. Tako

92 *slutnjo enjenja*: gr. *phantasia tês henóseos*, tj. slutnjo, kako v enosti bivajo Oče, Sin in Sveti Duh. »Enjenje« (*hénosis*) ne označuje nobene kadarkoli pozneje dosežene ali vzpostavljene enosti, ampak odzačetni večni »je« Trojice.

93 *ne dopustiti, da bi bili v odsotnosti obsojeni*: gr. *mè erémen halínai*. Ta pravniška besedna zveza se pogosta pojavlja pri Demostenu.

94 Tj. arijanci in evnomijanci.

95 Tj. na duhoborce.

96 *besedo razumnosti*: gr. *lógos synéseos*. Gre za besedno zvezo, skovano po zgledu apostola Pavla; prim. 1 Kor 12,8: »Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu v skladu z istim Duhom beseda spoznanja.«

bomo zmagali, s tem da bomo vas, svoje tožnike, uporabili kot branilce. Je kaj plemenitejše od tega?

14. Kakšna pa bosta naš boj in govor proti obojim skupaj?⁹⁷ Bog je za nas eden, ker je eno Bogstvo. Čeprav verujemo v tri, se, kar je iz enega, nanaša nazaj na eno.⁹⁸ Kajti ni eno bolj, drugo manj Bog, niti eno prej, drugo pozneje. Tudi ni reza v volji niti delitve v moči. Tu ni mogoče dojeti nič od tega, kar pripada deljivim stvarim. Bogstvo je, jedrnato rečeno, nedeljeno v deljenih,⁹⁹ tako kot bi bilo pri treh soncih, če bi bila združena drugo z drugim, eno samo spomešanje svetlobe. Če bi se torej zazrli k Bogstvu, prvemu vzroku in enopočelju, bi bilo to, kar bi se nam prikazalo,¹⁰⁰ eno. Če pa k njima,¹⁰¹ v katerih je Bogstvo in ki brezčasno in enake slave bivata iz prvega vzroka,¹⁰² bi bili trije, ki jih molimo.

15. Pa kaj, bi kdo morda rekel, mar za Grke prav tako ne obstaja eno samo bogstvo, kakor pravijo najboljši izmed njihovih filozofov, in za nas eno samo človeštvo, namreč ves človeški rod, a je kljub temu mnogo bogov, ne en sam, kakor je mnogo tudi ljudi? – Tako je, vendar ima občestvo tam enotnost,¹⁰³ ki jo je mogoče samo miselno motriti, kar pa je posamič, se glede na čas, pretrpevanja in moč karseda razlikuje med sabo.¹⁰⁴ Nismo namreč le sestavljeni, temveč smo drug drugemu in samim sebi tudi postavljeni nasproti.¹⁰⁵ Popolnoma isti ne ostanemo niti en sam dan, kaj šele vse

97 Tj. proti arijancem in evnomijancem ter tudi proti duhoborcem.

98 se ... nanaša nazaj na eno: gr. *pròs hèn ... tèn anaphoràn échei*.

99 Tj. v Očetu, Sinu in Svetem Duhu.

100 to, kar bi se nam prikazalo: gr. *hemîn tò phantazómenon*.

101 Tj. k Sinu in Svetemu Duhu.

102 Tj. iz Očeta.

103 enotnost: gr. *tò hèn*.

104 Gregorjeva misel je, da bogstvo v grškem mnogobožstvu nima resničnega obstoja, ampak je samo miselna tvorba oziroma pojem filozofov. Posamezni bogovi se po drugi strani tako močno razlikujejo med sabo, kakor se ljudje.

105 Ali: smo v nasprotju z drugimi in s samimi sabo (gr. *antíthetoi kai allélois kai hemín autoís*).

življenje, temveč smo s telesi in z dušami venomer v toku in meni. Ne vem pa, ali to prav tako velja za angele in vso zgornjo naravo, ki je pod Trojico, čeprav so preprosti¹⁰⁶ in zaradi bližine najvišjemu Lepemu¹⁰⁷ tudi stanovitneje naravnani k njemu.¹⁰⁸

16. In kar zadeva bogove, ki jih častijo Grki, z »božanstvi«¹⁰⁹ vred, kakor jim pravijo, ni treba, da bi bili mi njihovi tožniki. Njihovi lastni bogoslovci jih obtožujejo,¹¹⁰ da so podvrženi strastem in uporni ter polni zla in sprememb in da ne nasprotujejo le drug drugemu, marveč tudi prvim vzrokom, ki jih imenujejo Okean in Tetida,¹¹¹ Fanes¹¹² in kaj vem še kako drugače, navsezadnje pa še nekemu bogu,¹¹³ ki je zaradi oblastiželjnosti sovražil svoje otroke in v svoji nenasitnosti pogoltal vse druge, da bi postal »oče« vseh »ljudi in bogov«,¹¹⁴ ki jih je na njihovo nesrečo požrl in potem izbruhal. Če so to bajke in nekakšna ugibanja, kakor pravijo sami, da bi pobegnili od sramotnosti zgodbe,¹¹⁵ kaj bodo porekli na besede: »V dele je tri vse razdeljeno,«¹¹⁶ in na to, da je en bog postavljen čez en del bivajočih stvari, drugi čez drugega in da ima vsak svoje področje¹¹⁷ in dostojanstvo?

Toda to ni naše. »To ni Jakobov delež,«¹¹⁸ pravi moj bogoslovec. Vsak izmed njih¹¹⁹ ni nič manj eno z njima, s

106 Tj. nesestavljeni.

107 Ali: najvišjemu Dobremu (gr. *tò ákron kalón*).

108 Prim. »Drugi bogoslovni govor« 31.

109 »božanstvi«: gr. *daímones*.

110 Prim. drugo in tretjo knjigo Platonove *Države*.

111 Prim. Homer, *Iliada* 14,201.

112 Tj. »prvovznikli«, kot so ga imenovali orfiki.

113 Mišljen je Kronos.

114 Tako Homer imenuje Zevsa; prim. *Iliado* 1,544 isl.

115 *zgodbe*: gr. *lógos*.

116 Homer, *Iliada* 15,189. Te besede po zmagi nad Titani izreče Pozejdon, ki je postal vladar morja, nebu pa je zavladal Zevs in podzemlju Had.

117 Ali: snov, prvino (gr. *hýle*), tj. morje, nebo itn.

118 Jer 10,16.

119 Tj. vsak izmed Trojice.

katerima je združen, kakor s samim sabo, ker imajo isto bitnost in moč. To je razlog¹²⁰ enjenja, kolikor smo ga dojeli. Če je ta beseda¹²¹ dovolj močna, Bogu hvala za motrenje. Če pa ni, bomo iskali močnejšo.

17. Ne vem, kaj naj rečemo o tvojih besedah, s katerimi zanikaš enjenje, ali se z njimi šališ ali misliš resno. Kaj je namreč tvoj dokaz?¹²² Kar je ene bitnosti, praviš, se šteje skupaj¹²³ – in s štetjem skupaj meriš na sovzetje v eno samo število –, kar pa ni ene bitnosti, se ne. Tako se skladno s tem dokazom ne morete ogniti govorjenju o treh bogovih, a za nas ni nobene nevarnosti, saj ne govorimo o enobitnosti.¹²⁴ – Z eno samo besedo¹²⁵ si se torej rešil težav in dosegel zlonosno zmago. Storil si kakor tisti, ki se zaradi strahu pred smrtjo obesijo. Kajti da se pri zavzemanju za enoboštvo ne bi preutrudil, si zanikal Bogstvo in dal sovražnikom v roke, kar so terjali. Kar pa mene zadeva, ne bom izdal tega, čemur se klanjam, kakršnegakoli truda že bi me to stalo. Vendar v tem primeru ne vidim, kakšen naj bi bil trud.

18. Kar je ene bitnosti, praviš, se šteje skupaj, kar pa ni, se kaže vsako posebej. Od kod ti to, od katerih šolmoštrov in bajalcev? Ali ne veš, da vsako število znani kolikost podložij,¹²⁶ ne narave stvari? Sam sem tako staromodni ali, še raje, nepoučen, da »tri« imenujem stvari, ki jih je toliko po številu, čeprav so si vsaksebi po naravi, »eno« in »eno« in »eno« pa po drugi strani prav toliko enojstev, čeprav so ta združena v bitnosti. Kajti pred očmi nimam toliko stvari, temveč bolj to, koliko jih je, na kar se nanaša štetje. Toda ker

120 razlog: gr. *lógos*.

121 beseda: gr. *lógos*.

122 dokaz: gr. *lógos*.

123 Prim. Aristotel, *Nikomahova etika* 1105b, Atanazij Aleksandrijski, *Trije govori proti arijancem* 2,41, in Bazilij Veliki, *O Svetem Duhu* 17.

124 Gregor tu daje spregovoriti nasprotnikom: »mi« so, drugače kot sicer, evnomijanci, »vi« pa pravoverci.

125 Tj. ne z rabo, ampak z ogibanjem besedi »enobitnost«.

126 kolikost podložij: gr. *posótes tôn hypokeiménon*.

se ti tako zelo držiš črke Pisma, čeprav se vojskuješ z njo, prisluhni mojim dokazom od tam. V *Knjigi pregovorov* so trije, ki imajo dostojanstveno hojo, lev, kozel in petelin, in četrti je kralj, ki govori ljudstvu,¹²⁷ da ne omenjam drugih četveric, ki se tu naštevajo, čeprav so si stvari v njih različne po naravi. Poleg tega najdevam dva keruba šteta kot enojstvi pri Mojzesu.¹²⁸ Kako bi bile torej one stvari skladno s pravili tvoje večšine¹²⁹ lahko tri, če so si po naravi tako zelo vsak-sebi, ti dve pa enojstvi, če sta si po naravi tako zelo enaki in pripadni druga drugi? Če bi namreč jaz govoril o Bogu in mamonu ter ju kot »dva gospodarja«,¹³⁰ čeprav sta si še tako daleč, štel za enega, bi se zato, ker bi ju štel skupaj, nemara še bolj osmešil.

19. Toda po mojem, pravi,¹³¹ se reče, da se štejejo skupaj in da so iste bitnosti, o tistih stvareh, ki se ustrezno izrekajo z istimi imeni, na primer o treh ljudeh ali treh bogovih, ne pa o trojici različnih stvari. – Kakšen odgovor je to? Prihaja od nekoga, ki z imeni postavlja zakone in ne govori resnice. Peter in Pavel in Janez po mojem niso trije niti ene bitnosti, če se ne izrekajo trije Petri in trije Pavli in prav toliko Janezov. To, kar si sam prihranil za splošnejša imena, skladno s tvojim namišljenjem namreč terjamo nazaj tudi za bolj posebna.¹³² Sicer bi bil krivičen, saj ne bi dal drugim, kar si vzel zase.

Kaj pa pravi Janez? V enem izmed splošnih pisem pravi: »Trije pričujejo: Duh, voda, kri.«¹³³ Se ti zdi, da govori neumnosti? Prvič zato, ker si je drznil šteti skupaj, kar ni ene bitnosti, čeprav ti to dopuščaš samo pri tistem, kar je – kdo

127 Prim. Prg 30,29–31, različico v Septuaginti.

128 Prim. 2 Mz 25,18.

129 skladno s pravili tvoje večšine: gr. *katà tèn sèn technologían*.

130 Mt 6,24.

131 Namreč nasprotnik.

132 *splošnejša imena ... bolj posebna*: gr. *genikótera onómata ... eidiokótera*. Primernik kaže na to, da Gregor teh pridevnikov ne rabi v natančnem pomenu, torej da ne meri strogo na rodovna in vrstna imena.

133 1 Jn 5,7–8.

bi namreč rekel, da je to troje ene bitnosti? In drugič zato, ker ni ravnal skladno, temveč je potem, ko je »tri« postavil v moški spol,¹³⁴ to trojico proti pravilom in zakonom tvoje slovnice navedel v srednjem spolu?¹³⁵ Toda v čem je razlika med tem, če kdo najprej reče »trije« in potem navede eno in eno in eno, in tem, če najprej našteje enega in enega in enega, a jih potem ne imenuje »trije«, temveč »troje«? To sam zavračaš, kar zadeva Bogstvo.

Kako pa je po tvojem z besedo »rak«, ki pomeni žival, orodje¹³⁶ in ozvezdje? In kako z besedo »pes«, ki se nanaša na kopenskega, morskega in nebesnega psa?¹³⁷ Mar se ti ne zdi, da je govor o treh rakih in psih? – Vsekakor. – Pa so zato tudi ene bitnosti? – Kdo, ki je pri pameti, bi rekel kaj takega? – Vidiš, kako se ti je razsul dokaz o štetju skupaj, spodbit s takšnimi primeri? Če se, kar je ene bitnosti, ne šteje nujno skupaj, kar ni ene bitnosti, pa se in se v obeh primerih zraven izrekajo imena, kaj ti ostaja od tega, kar si učil?

20. Opažam še nekaj, kar nemara spada v ta govor. Ali se eno in eno ne sestavlja v dvoje? In se dvoje ne razvezuje v eno in eno? – Očitno je, da se. – Če se torej skladno s tvojim načelom enobitne stvari sestavljajo, raznobitne pa delijo, kaj izhaja iz tega? Da so iste stvari enobitne in raznobitne.¹³⁸ Smejem se temu, da resničnosti¹³⁹ pri naštevanju enkrat imenuješ prej, drugič pozneje, na kar si tako zelo ponosen, kot da bi se vzpostavljale v redu imen. Kajti če bi bilo tako,

134 Namreč z besedo »trije«.

135 »Duh«, »voda« in »kri« so v grščini srednjega spola.

136 Tj. klešče.

137 Z »nebesnim psom« je mišljen Veliki ali Mali pes.

138 Svojemu nasprotniku, ki trdi, da se štejejo skupaj samo enobitne in delijo samo raznobitne stvari, Gregor dokazuje, da se štejejo skupaj tudi raznobitne in delijo tudi enobitne stvari – in logiko nasprotnikovega mišljenja pripelje *ad absurdum* s sklepom, da enobitnost in raznobitnost, se pravi različni naravi, pripadata enim in istim stvarem.

139 *resničnosti*: gr. *prágmata*, db. »stvari«. Mišljene so Božje resničnosti, Oče, Sin in Sveti Duh.

kaj bi skladno z istim načelom preprečevalo, da bi bile iste resničnosti bolj in hkrati manj častitljive od samih sebe, saj jih Božje pismo zaradi enakovrednosti njihove narave pri naštevanju imenuje enkrat prej, drugič pozneje?¹⁴⁰ Isto velja po mojem tudi za besedi »Bog« in »Gospod« ter za predložne zveze¹⁴¹ »iz katerega«, »po katerem« in »v katerem«,¹⁴² s katerimi Božanstvo podrejaš pravilom svoje večšine, s tem da prvo pridajaš Očetu, drugo Sinu in tretje Svetemu Duhu.¹⁴³ To bi lahko počel, če bi bilo izmed teh vsako čvrsto podeljeno vsakemu,¹⁴⁴ ker pa se vse troje povezuje z vsemi, kakor je jasno tistim, ki so se ubadali s tem,¹⁴⁵ mednje¹⁴⁶ vpeljuješ neenakost dostojanstva in narave.

To zadošča tistim, ki niso popolnoma brez uvida. Ker pa ti je, potem ko si se zagnal v Duha, težko ustaviti nalet, ker kakor smelejši merjasci ženeš spor do konca in siliš pod rezilo, dokler ne boš dobil smrtne rane, dajva, poglejva, kateri dokaz¹⁴⁷ ti je še ostal.

21. Zmeraj in zmeraj znova se vračaš k nam s tem, da ni nič zapisanega.¹⁴⁸ Toda da Sveti Duh ni nič tujega niti pretihotapljenega od zunaj, temveč je znan in razkrit tako starim kakor zdajšnjikom,¹⁴⁹ so pokazali že mnogi, ki so se s tem spoprijeli ter Božjega pisma niso brali nalahko in

140 Prim. na primer *Drugo pismo Korinčanom* 13,13, v katerem je Sin imenovan pred Očetom: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi!«

141 *predložne zveze*: gr. *prothéseis*, db. »predloge«.

142 Prim. Rim 11,36.

143 Tj. »Boga« Očetu, »Gospoda« Sinu in predložne zveze Svetemu Duhu. Prim. o tem izčrpneje v spisu Bazilija Velikega *O Svetem Duhu* 4–5, kjer je navedeno tudi temeljno Aetijevo načelo.

144 Tj. »Bog«, »Gospod« in predložne zveze vsakemu izmed Trojice.

145 Prim. Bazilij Veliki, *O Svetem Duhu* 6–12.

146 Tj. med Očeta, Sina in Svetega Duha.

147 *dokaz*: gr. *lógos*.

148 Namreč o Svetem Duhu v Pismu.

149 Tj. tako piscem starozaveznih knjig kakor kristjanom.

površno, temveč so prodrli skoz črko in pogledali noter.¹⁵⁰ Ti so bili vredni tega, da uzrejo skrito lepoto in da jih razsvetli obsijanje s spoznanjem. Mi pa bomo to razjasnili hitro, kot je le mogoče, da se ne bi zdelo, da smo preradovedni in bolj častihlepni, kot je treba, ter da zidamo »na tujem temelju«. ¹⁵¹ A ker se Sveti Duh v Pismu niti zelo jasno niti pogosto ne imenuje Bog, kakor to velja najprej za Očeta in potem za Sina¹⁵² – kar je vzrok za tvoje bogokletje, pretirano bolezensko govoričenje in nepobožnost –, te bomo rešili te oškodovanosti, s tem da bomo malo pofilozofirali o stvareh¹⁵³ in imenih, predvsem o njihovi rabi v Pismu.

22. Nekatero stvari ne obstajajo, a se izrekajo;¹⁵⁴ druge obstajajo, a se ne izrekajo; tretje ne obstajajo niti se ne izrekajo; in četrte obstajajo in se tudi izrekajo. Terjaš, da za to navedem dokaze? Pripravljen sem jih podati. Po Pismu Bog »spi«, ¹⁵⁵ »bedi«, ¹⁵⁶ »se jezi«, ¹⁵⁷ »hodi«¹⁵⁸ in »ima za prestol kerube«. ¹⁵⁹ Toda kdaj je to pretrpel? ¹⁶⁰ Si kdaj slišal, da ima Bog telo? ¹⁶¹ To ne obstaja, temveč je namišljeno. Božje resničnosti¹⁶² smo namreč, kot je za nas mogoče, poimenovali izhajajoč iz svojih. Če se Bog zaradi razlogov, ki jih pozna samo on, drži stran od nas in je, kot da se ne bi menil za nas, »spi«; kajti naš spanec je tak, nedelujoč in nedejaven. Če pa se nenadoma preobrne in dela, kar je dobro, »bedi«;

150 Tj. v notranjost Svetega pisma; prim. Jn 20,11.

151 Rim 15,20. S »tujim temeljem« je mišljeno pisanje Gregorjevih predhodnikov o tej témi, Bazilija Velikega in drugih.

152 Tj. v Stari zavezi za Očeta, v Novi za Sina.

153 Ali: resničnostih (gr. *prágmata*).

154 Namreč v Pismu.

155 Ps 78,65.

156 Dan 9,14.

157 Iz 5,25.

158 1 Mz 3,8.

159 Iz 37,16 in Ps 80,2.

160 *pretrpel*: gr. *gégonen empathés*, namreč spanje, bedenje itn.

161 Prim. »Drugi bogoslovni govor« 7 isl.

162 *Božje resničnosti*: gr. *tà tou̅ Theou̅*.

kajti prebujenje je konec spanja, kakor je obiskanje konec odvrtnosti. Če kaznuje, si zamišljamo, da se jezi, kajti kaznovanje pri nas izhaja iz jeze. Če zdaj tu, zdaj tam deluje, »hodi«, kajti hoja je premikanje z enega kraja na drugega. Če počiva pri svetih močeh¹⁶³ in tako rekoč rad prebiva v njih, »sedi« in »prestoluje«. Tudi to izhaja od nas, kajti Božanstvo pri nikomer ne počiva tako kot pri svetih. Njegovo hitenje se imenuje »letenje«,¹⁶⁴ njegovo obiskanje »obličje«¹⁶⁵ in njegovo dajanje in sprejemanje »roka«.¹⁶⁶ Skratka, vsaka izmed Božjih moči in vsako izmed Božjih delovanj se nam naupodobita po nečem telesnem.

23. Od kod pa si vzel svoji trdnjavi, izraza »nerojeno« in »brezpočelno«,¹⁶⁷ in od kod nam izraz »nesmrtno«? Pokaži, kje so ti izrazi,¹⁶⁸ sicer jih bomo zavrgli, ker niso zapisani,¹⁶⁹ oziroma jih prečrtali. Usmrtile so te tvoje lastne domneve, zrušila so se ti imena in z njimi zidovi zatočišča, v katero si polagal zaupanje. Mar ni očitno, da ti izrazi izhajajo iz odlomkov, v katerih so somišljeni, čeprav niso izrečeni? – Iz katerih odlomkov? – Iz odlomkov, kot je tale: »Jaz sem prvi in jaz sem poslednji.«¹⁷⁰ In tale: »Pred mano ni bilo drugega boga in ne bo ga za mano,«¹⁷¹ kajti ves »je«¹⁷² je moj, niti se ni začel niti se ne bo končal. Če to dojameš, namreč da pred njim ni ničesar in da nima vzroka, ki bi bil starejši od njega, si ga že označil za brezpočelnega in nerojenega. In če sprejmeš, da ne bo nehal biti, tudi za nesmrtnega in neuničljivega.

163 Tj. pri kerubih.

164 Prim. Ps 18,11.

165 Ps 34,17.

166 Ps 10,12.

167 Gregor tu preide k stvarim, ki obstajajo, vendar niso imenovane v Svetem pismu.

168 Namreč v Pismu.

169 Ali: jih ni v Pismu (gr. *ou gégraptai*).

170 Iz 44,6.

171 Iz 43,10.

172 *ves »je«*: gr. *hólon tò »éstin«*.

To sta prva para stvari¹⁷³ in z njima je tako. Kako pa je s stvarmi, ki ne obstajajo niti se ne izrekajo? Na primer: »Božanstvo je zlo«, »krogla je štirikotna«, »preteklo je pričujoče«, »človek ni sestavljen«. Mar poznaš koga, ki bi se kdaj zapletel v takšno neumnost, da bi si drznil naumiti ali razglasiti kaj takega? Preostaja le, da pokažem, kaj obstaja in se tudi izreka – Bog, človek, angel, sodba –, ter še, da je takšno sklepanje ničevost in sprevračanje vere in izpraznjevanje skrivnosti.¹⁷⁴

24. Če je razlika med imeni in stvarmi tako velika, kako da sužnjuješ črki in si prevzet od judovske modrosti,¹⁷⁵ kako da se držiš zlogov in izpuščaš stvari? Če bi rekel »dva krat pet« ali »dva krat sedem« in bi jaz iz rečenega sklepal na »deset« ali »štirinajst« ali pa z »umnega smrtnega živega bitja« na »človeka« – mar bi si mislil, da govorim neumnosti? Le kako, če govorim, kar si sam rekel? Kajti besede¹⁷⁶ nič bolj ne pripadajo temu, ki jih govori, kakor tistemu, ki jih sili govoriti. Kakor sem tu bolj kot na to, kar govoriš, gledal na tisto, kar misliš,¹⁷⁷ tako se, če bi ugotovil, da je v Pismu, ne da bi bilo izrecno ali jasno izrečeno, vendarle mišljeno nekaj drugega, tega ne bi obotavljal izreči v strahu pred tabo, ovaduhom besed.¹⁷⁸ Tako smo se torej ustopili pred napol preudarne.¹⁷⁹

Kajti ti ne moreš reči niti tega. Ker namreč zanikaš poimenovanja Sina, ki so tako jasna in številna, je očitno, da tudi če bi teh¹⁸⁰ poznal več in bi bila jasnejša, tebe to ne bi nagnilo k strahospoštovanju. Sam pa bom zdaj na kratko

173 Prim. začetek 22. razdelka tega govora.

174 Prim. Rim 4,14 in 1 Kor 1,17.

175 »Judovska modrost« je tu mišljena ironično. Cerkveni očetje so Judom namreč očitali, da Pismo razlagajo dobesedno.

176 besede: gr. *lógoi*.

177 Ali: tisto, kar umevaš, miselno uziraš (gr. *tà nooúmena*).

178 Ali: imen (gr. *onómata*).

179 Tj. pred tiste, ki sprejemajo božanstvo Sina, ne pa tudi Svetega Duha.

180 Tj. poimenovanj Svetega Duha.

povzel besedo in vam, čeprav ste modri, razodel vzrok vse zakritosti.¹⁸¹

25. V vsem veku sta se dogodila dva očitna življenjska »premika«. ¹⁸² Imenujeta se zavezi oziroma, ker se je razširil glas o njiju, »zemeljska potresa«. ¹⁸³ Prvi premik je bil od malikov k postavi, ¹⁸⁴ drugi od postave k evangeliju. ¹⁸⁵ Evangelij nam znani tudi tretjega, prehod od tega tukaj k tistemu tam, kar ni gibano in je neomajno. ¹⁸⁶ Z obema zavezama se je pripetilo isto. Kaj je to bilo? Nista ste se spremenili iznenada niti hkrati ob prvem vzgibu tega dogajanja. Zakaj ne? To je namreč treba vedeti – zato ne, da nam ne bi bila storjena sila, temveč bi se prepričali sami. Kajti kar je neprostovoljnega, ne traja, kakor tudi ne to, kar je s silo zadrževano pri rekah ali rastlinah. Kar pa je prostovoljnega, traja dlje in je zanesljivejše. Kar je neprostovoljnega, izhaja od tistega, ki dela silo, in kar prostovoljnega, je naše. Prvo je lastno samodržni oblasti, drugo Božji dobrosti. Ni torej Bog imel namena delati dobro neprostovoljnežem, temveč prostovoljnežem. Zato po vzgojiteljsko ¹⁸⁷ oziroma zdravniško odpravlja eno navado, ki izhaja od očetov, in dopušča drugo, nekoliko popuščajoč temu, kar gre v slast, kakor zdravniki pri bolnikih, ko zdravilo, da bi ga ti vzeli, večje mešajo s čim prijetnejšim. Ni namreč lahko spremeniti, kar je postalo častljivo z navado skozi čas.

O čem govorim? Prva zaveza je odrezala malike, a dopustila žrtve. Druga je odstranila žrtve, a ni preprečila obreze. Brž ko so ljudje sprejeli odpravljenje, so tudi dopustili,

181 Namreč vzrok zakritega govora Pisma o Svetem Duhu.

182 »premika«: gr. »metathéseis«, db. »prestitivti«; prim. Heb 12,27.

183 Prim. Mt 27,51: »In glej, zagrinjalo v templju se je pretrgalo na dvojico od vrha do tal. Zemlja se je stresla in skale so se razpočile.«

184 Prim. 2 Mz 20,3–5.

185 Prim. Mt 27,51 in Heb 9,3–8.

186 Prim. Heb 12,27.

187 Prim. Gal 3,24–25: »To se pravi, da je postava postala za nas vzgojiteljica, ki nas je vzgojila za Kristusa, da bi bili opravičeni iz vere. Ko pa je nastopila vera, nismo več pod vzgojiteljico.«

kar jim je bilo dano dopustiti,¹⁸⁸ najprej žrtve, potem obrezo. Namesto poganov¹⁸⁹ so postali Judje in namesto Judov kristjani, ki so jih postopne spremembe¹⁹⁰ popeljale k evangeliju. O tem se prepričaj pri Pavlu, ki je naredil korak od obrezovanja¹⁹¹ in očiščevanja¹⁹² k izpovedi: »Če jaz, bratje, še oznanjam obrezo, zakaj me potem preganjajo?«¹⁹³ Ono je pripadalo odrešenjskemu delovanju,¹⁹⁴ to popolnosti.¹⁹⁵

26. To lahko primerjam z bogoslovjem, samo da je bilo pri njem ravno narobe. Kajti tam¹⁹⁶ se je premik godil z odpravljani, tu pa je bila popolnost dosežena prek dodajanj. S tem je takole: Stara zaveza je odkrito oznanjala Očeta in bolj motno Sina. Nova zaveza je razodela Sina¹⁹⁷ in nakazala bogstvo Duha. Duh pa zdaj prebiva med nami in nam jasneje znani samega sebe. Kajti bilo je nevarno docela jasno oznanjati Sina, ko ni bilo izpovedano bogstvo Očeta, in, če naj to povem nekoliko drznejše, povrhu nalagati breme Svetega Duha, ko ni bilo sprejeto bogstvo Sina – da ljudje ne bi bili v nevarnosti tudi glede tega, kar je v njihovi moči, kakor tisti, ki se obtežijo s hrano, bolj kot zmorejo, ali v sončevo svetlobo uprejo še prešibko oko. Luč Trojice je s postopnimi dodajanjem in, kakor pravi David, z »vzponi«¹⁹⁸ ter s hojo

188 *kar jim je bilo dano dopustiti*: gr. *tò synchorethén*, db. »kar je bilo dopustiti«.

189 *poganov*: gr. *éthnoi*, db. »narodov«.

190 *spremembe*: gr. *metathéseis*.

191 Apd 16,3.

192 Apd 21,26.

193 Gal 5,11.

194 *odrešenjskemu delovanju*: gr. *oikonomía*. Z »oikonomijo« je tu mišljena posebna poteza Božjega odrešenjskega delovanja, namreč prilagajanje sprejemalni zmožnosti ljudi, ki jim je to delovanje namenjeno.

195 Po Gregorju polnost pripada šele kristjanom, ki sprejemajo evangelij, ne da bi se še naprej držali judovske obreze.

196 Tj. pri prvi in drugi zavezi.

197 Prim 1 Pet 1,20: »On je bil že pred stvarjenjem sveta spoznan, razodel pa se je poslednji čas za vas ...«

198 Ps 84,6.

naprej in z napredovanji »iz slave v slavo«¹⁹⁹ razsvetljevala čedalje bolj razsvetljene.

Po mojem je to razlog, da je Duh postopno obiskoval učence in se je skladno z zmožnostjo tistih, ki so ga sprejemali, razdeljeval na začetku blagovesti,²⁰⁰ po trpljenju²⁰¹ in po vnebohodu,²⁰² ko je delal čudeže,²⁰³ ko je bil dihnjen vanje²⁰⁴ in ko se jim je prikazal v ognjenih jezikih.²⁰⁵ Po malem ga je izkazoval Jezus, kakor boš, če boš pazljiveje bral, ugotovil tudi sam: »Jaz bom prosil Očeta in poslal vam bo drugega Tolažnika, Duha resnice.«²⁰⁶ To je dejal, da se ne bi zdel kot kak protibog²⁰⁷ in kot da bi govoril s kako drugo oblastjo. In potem še, da »ga bo Oče poslal«, vendar »v mojem imenu«;²⁰⁸ »bom prosil« je pustil ob strani, ohranil pa »bo poslal«. Pa potem: »Jaz ga bom poslal«²⁰⁹ – tu imaš njegovo dostojanstvo. In: »Prišel bo«²¹⁰ – tu imaš oblast Duha.

27. Vidiš, da nas obsijanja postopno razsvetljujejo. Vidiš pa tudi red bogoslovja, katerega se je bolje držati in je²¹¹ ne izkazati nenadoma ali je skrivati do konca. Prvo bi bilo namreč neprimerno in bi lahko prepadlo tujce, drugo brezbožno in bi otujilo naše ljudi.

199 2 Kor 3,18.

200 *blagovesti*: gr. *euangélion*, tj. veselega oznanila o Jezusu Kristusu.

201 Tj. po Jezusovem trpljenju.

202 Tj. po Jezusovem vnebohodu.

203 Prim. Mt 10,1: »Poklical je [Jezus] k sebi svojih dvanajst učencev in jim dal oblast nad nečistimi duhovi, tako da so jih izganjali in ozdravljali vsako bolezen in vsako slabost.« Prim. tudi Mr 6,7 in Lk 9,1.

204 Prim. Jn 20,22: »In ko je [Jezus] to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: ‚Prejmite Svetega Duha!‘«

205 Prim. Apd 2,3: »Prikazali so se jim jeziki, podobni plamenom, ki so se razdelili, in nad vsakim je obstal po eden.«

206 Jn 14,16–17.

207 Tj. Očetov tekmeč.

208 Jn 14,26.

209 Jn 16,7.

210 Jn 16,8.

211 Tj. luči.

Naj povedanemu dodam, kar je nemara tudi že komu drugemu prišlo na pamet, vendar to jemljem za sad svojega mišljenja. Odrešenik je svoje učence napolnil z mnogimi nauki, a jim je govoril tudi o tistem, česar ti tedaj, morda zaradi razlogov, ki sem jih omenil, niso mogli nositi,²¹² in jim je to prikrival. O vsem tem pa nas bo spet učil Duh,²¹³ ko se bo nastanil v nas.²¹⁴ Ena izmed teh stvari je po mojem prav bogstvo Duha, ki naj bi se ujasnilo pozneje, ko bo spoznanje²¹⁵ že zrelo in usvojljivo, po Odrešenikovem vnovičnem postavljenju,²¹⁶ ko vera vanj zavoljo čuda ne bo več izostala. Mar bi Odrešenik lahko obljubil ali Duh naučil kaj več od tega? Če je kaj treba imeti za veliko in dostojno Božjega veličastva, sta to ta obljuba in ta nauk.

28. Tako mislim in bom mislil o tem – in misli, tudi kdor mi je prijatelj. Častil bom Boga Očeta, Boga Sina in Boga Svetega Duha, tri lastnosti, eno Bogstvo, nedeljeno po slavi, časti, bitnosti in kraljstvu, kakor je o tem pred kratkim filozofiral eden izmed bogonoscev.²¹⁷ Če kdo ne misli tako ali se pusti nositi tokovom časa,²¹⁸ pri tem pa postaja venomer drug in trhlo razmišlja o največjih stvareh, naj ne uzre »vzhajajoče danice«,²¹⁹ kakor pravi Pismo, niti slave sijaja od tam.²²⁰ Kajti če se Svetega Duha ne more moliti, kako da

212 Prim. Jn 16,12.

213 Prim. Jn 14,26.

214 Prim. Jn 16,13.

215 Tj. spoznanje Duha kot Boga.

216 *vnovičnem postavljenju*: gr. *apokatástasis*.

217 Gregor meri na Gregorja Čudodelnika, ki je živel stoletje prej in je podobne besede o nedeljivosti Bogstva zapisal v svojem zdaj izgubljenem *Razodetju*, ali pa, kar je glede na »pred kratkim« še verjetneje, na Bazilija Velikega. Izraz »bogonosec« (*theóphoros*) je sicer prvi uporabil Ignacij Antiohijski, ki je z njim označil samega sebe; prim. *Pismo Efežanom* 1,1.

218 *tokovom časa*: gr. *kairoí*, db. »časom«.

219 Job 3,9.

220 Tj. z neba.

me pobožuje prek krsta?²²¹ Če pa se ga more moliti, kako da se ga ne častiti? In če se ga more častiti, kako da ni Bog? Eno je obešeno na drugo – prava rešilna zlata veriga.²²² Od Duha nam prihaja prerojenje,²²³ od prerojenja prevzobličene in od prevzobličanja spoznanje dostojanstva njega, ki prevzobličuje.

29. To bi kdo lahko govoril, domnevajoč, da ni nič zapisanega.²²⁴ A že ti prihaja naproti roj pričevanj, iz katerih se bo, razen nadvse maloumnim in odtujenim od Duha, pokazalo, da je o njegovem bogstvu pisano obilo. Oglej si tole: Kristus se rodi, Duh gre pred njim.²²⁵ Kristus je krščen, Duh pričuje.²²⁶ Kristus je skušan, Duh ga vodi.²²⁷ Kristus dela čudeže, Duh ga spremlja.²²⁸ Kristus se vzdigne, Duh stopi na njegovo mesto.²²⁹ Kajti česa velikega, kar pripada Bogu, ne zmore Duh? S čim, kar pripada Bogu, se ga ne označuje, le z »nerojenostjo« ne in ne z »rojstvom«? Treba je namreč bilo, da Očetu in Sinu ostaneta lástnosti, zato da ne bi bilo zmešnjave pri Bogstvu, ki vse drugo spravlja v red in urejenost. Vztrepetam, ko pomislim na bogastvo poimenovanj in na to, s koliko imeni brezsravno ravnaajo tisti, ki napadajo Duha.

Imenuje se »Božji Duh«,²³⁰ »Kristusov Duh«,²³¹ »Kristusov um«,²³² »Gospodov Duh«²³³ in on sam tudi »Gospod«,²³⁴

221 Prim. Mt 28,19.

222 Prim. Homer, *Iliada* 8,19, in Platonov komentar k temu odlomku v *Teajtetu* 153c.

223 Prim. Jn 3,5.

224 Namreč o Svetem Duhu v Pismu.

225 Prim. Lk 1,31.35.

226 Prim. Lk 3,21 isl.

227 Prim. Lk 4,2.14.

228 Prim. Mt 12,22.28

229 Prim. Apd 1,9 in 2,3 isl.

230 1 Kor 2,11.

231 Rim 8,9.

232 1 Kor 2,16.

233 Mdr 1,7.

234 2 Kor 3,17.

pa »Duh posinovljenja«, ²³⁵ »resnice«²³⁶ in »svobode«, ²³⁷ »Duh modrosti« in »razumnosti«, »svéta« in »moči«, »spoznanja«, »pobožnosti« in »strahu Božjega«. ²³⁸ Kajti on je tvorec vsega tega, vse napolnjuje z bitnostjo, vse drži skupaj. Z bitnostjo napolnjuje svet, ²³⁹ a ta ga v njegovi moči ne zaobsega. Dobar je, ²⁴⁰ iskren je ²⁴¹ in vodi, ²⁴² posvečuje po naravi, ne po dogovoru, ²⁴³ a ni posvečevan. Meri, a ni merjen, ²⁴⁴ daje se v delež, ²⁴⁵ a ni udeležen, napolnjuje, ²⁴⁶ a ni napolnjevan, drži skupaj, ²⁴⁷ a ni držan skupaj. Daje se v dediščino ²⁴⁸ in slavi se, ²⁴⁹ šteje se skupaj ²⁵⁰ in daje kot grožnja. ²⁵¹ Božji prst je ²⁵² in kot Bog ²⁵³ ogenj, ²⁵⁴ da se, kakor verjamem, pokaže enobitnost. ²⁵⁵ Duh je, ki ustvarja, ²⁵⁶ ki s krstom ²⁵⁷ in z vstajenjem ²⁵⁸

235 Rim 8,15.

236 Jn 14,17 in 15,26.

237 2 Kor 3,17.

238 Iz 11,2.

239 Prim. Mdr 1,7.

240 Prim. Ps 143,10.

241 Prim. Ps 119,137.

242 Prim. Ps 51,14.

243 *dogovoru*: gr. *thésis*; prim. 1 Kor 6,11. *Thésis* v paru s *phýsis* pomeni »dogovor«, se pravi to, kar je postavljeno od ljudi, v nasprotju z »naravo«, ože pa lahko meri tudi na posvojitev.

244 Prim. Jn 3,34.

245 Prim. Rim 8,15.

246 Prim. Mdr 1,7.

247 Prim. prav tam.

248 Prim. Ef 1,13 isl.

249 Prim. 1 Kor 6,19 isl.

250 Namreč z Očetom in Sinom; prim. Mt 28,19: »Krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha.«

251 Prim. Mr 3,29.

252 Prim. Lk 11,20.

253 Prim. 5 Mz 4,24.

254 Prim. Apd 2,3.

255 Tj. enobitnost Svetega Duha z Očetom in Sinom.

256 Prim. Ps 104,30.

257 Prim. Jn 3,5 in 1 Kor 12,13.

258 Prim. Ezk 37,5–14.

ustvarja na novo, Duh, ki spoznava vse,²⁵⁹ ki uči,²⁶⁰ ki veje, koder in kolikor hoče,²⁶¹ ki vodi,²⁶² govori,²⁶³ odpošilja,²⁶⁴ določa,²⁶⁵ se togoti,²⁶⁶ je skušan,²⁶⁷ razodeva,²⁶⁸ svetli²⁶⁹ in oživlja,²⁷⁰ predvsem pa je Luč in Življenje samo. Iz nas dela temelj,²⁷¹ pobožuje nas²⁷² in izpopolnjuje,²⁷³ tako da predhaja krstu²⁷⁴ in ga iščemo po njem. Udejanja, kar Bog udejanja,²⁷⁵ deli se v ognjene jezike,²⁷⁶ razdeljuje milostne darove,²⁷⁷ dela apostole, preroke, evangeliste, pastirje in učitelje.²⁷⁸ Umen je in mnogodelen, jasen in predirajoč, nespreprečen in nedomadeževan,²⁷⁹ kar pomeni, da je tisto najmodrejše in mnogovrsten²⁸⁰ v delovanjih. Vse ujasnjuje in v vse predira,²⁸¹ je sam sebi oblast in nespremenljiv, »vsemogočen, vsepregledujoč, ki pronica skozi vse duhove, umne, čiste in najbolj pretanjene«²⁸² – mislim na angelske moči, pa tudi na moči

259 Prim. 1 Kor 2,10: »Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine.«

260 Prim. Jn 14,26.

261 Prim. Jn 3,8.

262 Prim. Ps 143,10.

263 Prim. Apd 13,2.

264 Prim. Apd 13,4.

265 Prim. Apd 13,2.

266 Prim. Job 4,9.

267 Prim. Apd 5,9.

268 Prim. Jn 16,13.

269 Prim. Jn 14,26.

270 Prim. Jn 6,63.

271 Prim. 1 Kor 3,16.

272 Prim. prav tam.

273 Prim. Jn 16,13.

274 Prim. Apd 10,44–47.

275 Prim. 1 Kor 12,4–6.11.

276 Prim. Apd 2,3.

277 Prim. 1 Kor 12,11.

278 Prim. Ef 4,11.

279 Prim. Mdr 7,22 isl.

280 Ali: tak, ki zmore mnogo načinov ali obratov, silno obrnljiv, okreten (gr. *polýtropo*).

281 Prim. Mdr 7,24.

282 Mdr 7,23.

prerokov in apostolov²⁸³ –, in sicer ob istem času, vendar ne na istih krajih,²⁸⁴ saj so bili eni dodeljeni sèm, drugi tja, v čemer se razodeva njegova neobmejenost.

30. Tisti, ki to govorijo in učijo o Svetem Duhu²⁸⁵ ter ga poleg tega imenujejo »drugi Tolažnik«,²⁸⁶ tako rekoč drugi Bog, ki vedo, da je neodpustljiva samo kletev zoper njega,²⁸⁷ ki so Hananijo in Safiro tako strašno ožigosali,²⁸⁸ ker sta lagala njemu, se pravi Bogu, ne človeku²⁸⁹ – se ti zdi, da Duha oznanjajo kot Boga ali kot kaj drugega? Kako zelo neumen si v resnici in daleč od Duha, če dvomiš o tem in ti je treba nekoga, da te pouči. Toliko poimenovanj je zanj in tako živa so. Kako da moram torej pričevanja besedo za besedo polagati predte?

Kar pa se tam²⁹⁰ nižjega izreka o njem, namreč da bo dan,²⁹¹ poslan²⁹² in razdeljevan,²⁹³ da je milostni dar,²⁹⁴ dar,²⁹⁵ kar je vdihnjenega,²⁹⁶ obljuba,²⁹⁷ posredovanje za nas²⁹⁸ ali kaj drugega takega, da se ne spuščam v nadržbnosti, je treba pripisati prvemu vzroku – da se pokaže, iz koga je, in ne dopusti, da bi se tri počela po mnogoboško delila. V nepo-
božnost namreč pelje oboje, tako združitev po Sabelijevo

283 Prim. Mdr 7,27.

284 Prim. Mdr 8,1.

285 Tj. sveti pisatelji.

286 Jn 14,16.

287 Prim. Mt 12,31: »Vsak greh in vsaka kletev bosta ljudem odpuščena, kletev zoper Duha pa ne bo odpuščena.«

288 Ali: ostebrili. Grški glagol *steliteúein* pomeni »postaviti na steber« in s tem razglasiti bodisi slavo bodisi sramoto kakega človeka.

289 Prim. Apd 5,4.

290 Tj. v Svetem pismu.

291 Prim. Lk 11,13.

292 Prim. Jn 16,7.

293 Prim. Heb 2,4.

294 Prim. 1 Kor 12,30.

295 Prim. Apd 2,38.

296 Prim. Jn 20,22.

297 Prim. Gal 3,14.

298 Prim. Rim 8,26.

kakor ločitev po Arijevo – v prvem primeru združitev v osebo,²⁹⁹ v drugem ločitev narav.

31. Čeprav sem z delavnim umom sam pri sebi veliko premislil in zadevo³⁰⁰ preiskal z vseh strani, išoč kako podoba za tako visoko resničnost,³⁰¹ med zemeljskimi stvarmi³⁰² nisem našel nobene, ki bi smela prisposodbljati Božjo naravo. Tudi če sem našel kako majhno podobnost, se mi je tisto več³⁰³ izmaknilo in me pustilo tu spodaj s ponazoritvijo.³⁰⁴ Tako kot drugi³⁰⁵ sem pomislil na ustje,³⁰⁶ izvir³⁰⁷ in reko, namreč ali ustje ne ustreza Očetu, izvir Sinu in reka Svetemu Duhu. Kajti med njimi ni razstoja v času niti niso, ker se držijo skupaj, ločeni drug od drugega, čeprav se zdi, da se nekako delijo po treh lástnostih. Vendar sem se zbal, prvič, da bom dopustil nekakšen tok Bogstva, ki nima obstanka, in drugič, da bo primera vpeljala enotnost po številu.³⁰⁸ Čeprav ustje, izvir in reka privzemajo različne oblike, so namreč po številu eno.³⁰⁹

299 Gregor v takšnem kontekstu navadno rabi besedo »obstoj« (*hypóstasis*). Tu se je za besedo »oseba« (*prósopon*), ki je prvotno pomenila gledališko masko, bržkone odločil za to, da bi z njo označil sabelijansko misel o Trojici. Oče, Sin in Sveti Duh za sabelijance navsezadnje niso nič drugega kakor maska Bogstva.

300 *zadevo*: gr. *lógos*.

301 *resničnost*: gr. *prágma*.

302 Ali: spodnjimi stvarmi (gr. *tà káto*).

303 *tisto več*: gr. *tò pleíon*.

304 Ali: nakazujočo, ponazorilno podobo (gr. *hypódeigma*).

305 Prim. Atenagora, *Poslanstvo za kristjane* 10, Tacijan, *Govor za Grke* 5, Justin, *Razgovor z Judom Trifonom* 61,128, Tertulijan, *Apologetik* 21 in *Protiv Praksu* 51, Atanazij Aleksandrijski, *Pisma Serapionu* 1,19, in Psevdo-Gregor iz Nise, *Pisma* 26.

306 *ustje*: gr. *ophthalmós*. Beseda izvirnika ima v grščini pomen očesa, vendar tu postane metafora za izvir (gr. *pegé*), se pravi za »usta«, iz katerih na plan priteče voda. Morda je Gregor vedel, da hebrejska beseda *ájin* pomeni oboje, tako oko kakor tudi izvir.

307 *izvir*: gr. *pegé*. Beseda izvirnika lahko pomeni izvir in tekočo vodo iz izvira, tok. Prevedek »izvir« tu meri na tok oziroma studenec.

308 *enotnost po številu*: gr. *tò hén tò arithmô*, namreč v Bogstvo.

309 Gregor meri na to, da ustje, izvir in reka niso tri stvari, ampak tri

32. Potem sem se domislil sonca, žarka in svetlobe. Toda tudi tu me je bilo strah, prvič, da si bo kdo predstavljal sestavljenost nesestavljene narave tako kot pri soncu in tem, kar spada k njemu, in drugič, da bomo pobitnostili Očeta, drugima dvema³¹⁰ pa vzeli obstoj in ju naredili za Božji moči, ki bivata v njem in sami nimata obstoja. Ne žarek ne svetloba namreč nista drugo sonce, temveč nekakšna iztoka in bitnostni kakšnosti sonca. Izhajajoč iz ponazoritve bi z njimi³¹¹ Bogu pridali bit in hkrati nebit – in to bi bilo najbolj nesmiselno od vsega, kar smo izrekli.

Slišal pa sem tudi nekoga,³¹² ki je zadevo zarisal takole: sončev lesket, ki pobliskava na zidu in trepetja od gibanja vodovja ter ga v zraku vmes ujame žarek, potem zadene ob trdno telo – in nastane čudovito migotanje. Pobleščava se v mnogih in pogostih odsevih,³¹³ a ni eden prej kot mnog niti mnog prej kot eden, saj se zaradi hitrosti njihovega shajanja in razhajanja izmakne, še preden ga lahko ugleda oko.³¹⁴

33. Toda tudi tega ne morem zatrditi, prvič zato ne, ker je povsem jasno, kaj ga³¹⁵ giblje – ni pa ničesar, kar bi bilo starejše od Boga, da bi ga spravilo v gibanje, temveč je sam vzrok vsega in nima starejšega vzroka. In drugič zato ne, ker je tudi v tem napotilo³¹⁶ na stvari, kot so sestavljanje, izlivanje ter nestalna in nestanovitna narava, od česar nič ne gre misliti³¹⁷ o Bogstvu. Skratka, ničesar ni, kar bi mojemu mišljenju dajalo oporo, ko pri ponazoritvah motrim

oblike ene in iste stvari, in da zato ne morejo ustrezno prisposodbljati Trojice, ki je po številu trije.

310 Tj. Sinu in Svetemu Duhu.

311 Tj. s soncem, žarkom in svetlobo.

312 Kdo je to bil, ni znano.

313 *odsevih*: gr. *kinéseis*, db. »gibanjih«.

314 Trojice tu ne ponazarjajo žarek, voda in zid, ampak lesket s svojimi odsevi. Njeno troje-v-enem prisposodblja neulovljivo prekrivanje enega z mnogim v migotajočem lesketu.

315 Tj. lesket.

316 Ali: ospodnja misel (gr. *hypónoia*).

317 *nič ne gre misliti*: gr. *oudèn ennoetéon*, db. »nič ne gre vzumeti«.

nasluteno,³¹⁸ razen če od podobe sprejemem eno samo prvo in preudarno zavržem vse druge. Navsezadnje se mi je zazdelo najbolje, da podobam in sencam pustim oditi, saj so varljive in zelo daleč od resnice, sam pa se držim pobožnejšega vzumetja, se opiram na peščico besed, za vodnika jemljem Duha in za žlahtnega družnika in sotrudnika do konca ohranjam razsvetljenje, ki sem ga prejel od njega, si utiram pot skozi ta vek in prepričujem druge, kolikor je v moji moči, naj molijo Očeta in Sina in Svetega Duha, eno Bogstvo in moč. Njemu vsa slava, čast in oblast na vekov veke.³¹⁹ Amen.

318 *nasluteno*: gr. *tò phantazómenon*.

319 Prim. Raz 1,6 in 5,13.

O prevodu

Dandanes obstaja več kritičnih izdaj Gregorjevih *Bogoslovnih govorov*. Med njimi je tudi nekaj dvojezičnih: francoska *Discours 27-31 (Discours théologique)*, Pariz: Les éditions du Cerf, 1978, nemška *Orationes theologicae / Theologische Reden*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1996, in italijanska, *Tutte le orazioni*, Milano: Bompiani, 2002. Grški izvirnik sem prevajal po nemški dvojezični izdaji, ki jo je pripravil Hermann Josef Sieben. Pomagal sem si z izvirnikom v elektronskem korpusu antičnih besedil Diogenes in s komentiranima angleškima prevodoma *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden itn.: Brill, 1991) in *Five Theological Orations* (s. l.: Estate of Stephen Reynolds, 2011). Opombe z bibličnimi referencami sem dosledno prevzemal po imenovani nemški izdaji in angleških prevodih. Po njih sem delno povzemal tudi vsebinske opombe.

Prevod je z izvirnikom pregledal Gorazd Kocijančič. Za temeljito opravljeno delo, ki mi je pomagalo odpraviti napake in prevod marsikje izboljšati, se mu lepo zahvaljujem.

Vid Snoj

Gregor iz Nazianza
BOGOSLOVNI GOVORI

Transkontekstualni izzivi trinitarične teologije Gregorja iz Nazianza: anagogija v perspektivi mikroeshatologije

1. Uvod

Vem, da se s splavi podajamo na véliko plovbo
ali da proti zvezdnemu nebu spešimo z majhnimi krili,
na katerih se um žene znániti Bogstvo,
ki nebeščanom niti ni moč Ga častiti, kot je dostojno.
Gregor iz Nazianza, *O počelih*, 1–4

Starodavna besedila, katerih nastanek je zaznamoval svojstven in odmaknjen zgodovinsko-kulturni *milieu*, so za nas pogosto hermetično zaprta zaradi našega nepoznavanja izvirnega jezika ter – morda celo bolj – zaradi zahtevnega prenosa njihove jedrne semantike in sporočilnosti v naš osebni kontekst, ki je včasih več stoletij oddaljen od izvirnega. Toda poznavanje naše preteklosti bistveno zaznamuje našo sedanjo identiteto. Krščanstvo je zgodovinski pojav *per definitionem*, a ker izhaja iz nadzgodovinskega in vodi k njemu, je izredno pomemben plodovit osebni stik z nekdanjim prizadevanjem množice bogoiskateljev.

Med največje bogoskatelje se zagotovo uvršča sv. Gregor iz Nazianza (ok. 330–391),¹ eden izmed štirih vélikih

1 Imenovan tudi Gregorij Nazianški (gr. Γρηγόριος Ναζιανζηνός). Vzhodno krščansko izročilo mu je zaradi izjemnega pomena in pronicljivosti njegove misli kot edinemu poleg Janeza Evangelista in Simeona Novega Teologa (949–1022) nadelo tudi vzdevek Bogoslovec/Teolog (gr. *Theólogos*). V bizantinskem duhovno-literarnem izročilu je za Svetim Pismom najbolj navajan avtor. Tu navajam le nekaj pomembnejših del o njem: Andrew Hofer, *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford: Oxford University Press, 2013; Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, Abingdon in New York: Routledge, 2006; Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, New York: Oxford University Press, 2008; Christopher

vzhodnih cerkvenih očetov oziroma treh svetih hierarhov. Zahvaljujoč Vidu Snoju, ki pri nas opravlja posredniško delo, imamo v slovenščini na voljo že drugo Gregorjevo delo, *Bogoslovne govore (Orationes theologicae)*. Po izdaji Gregorjevih *Izbranih pesmi*² se tako zdaj srečujemo z njegovim najbolj znanim delom.

Navadno v spremni besedi sledi bolj ali manj temeljit (in včasih suhoparen) prikaz avtorjevega življenja in dela, ki mu sicer nikakor ne gre odrekati pomena in potrebnosti. Vendar bi sam rad naredil izjemo, ki se bo, upam, pokazala za koristno.

V slovenščini najdemo okviren in pregleden prikaz Gregorjevega življenja v Snojevi spremni besedi.³ A naj kljub temu povem, da je ta véliki Kapadočan spadal v najvišji sloj prebivalstva v rimskem imperiju, kar mu je omogočilo izvrstno izobrazbo v Cezareji, Aleksandriji in Atenah ter razgledanost po vsem tedanjem antičnem svetu. Proti koncu šolanja se je odločil za krst, saj ga je najbolj navduševalo filozofsko-meniško življenje *theorie*, poglobljanje v skrivnost krščanskega doživljanja sveta z najboljšimi grškimi »orodji«, kar jih je bilo tedaj mogoče dobiti. Izjemna retorična dovršenost antičnih filozofov in literatov je pri njem pustila globoke sledi, ki se kažejo v njegovi priljubljeni zvrsti, govorih. Po drugi strani pa so nanj vplivale tudi konkretne cerkvene razmere in potrebe, ki so povzročile,

A. Beeley (ur.), *Re-Reading Gregory of Nazianzus*, Washington: The Catholic University of America Press, 2012; Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979; Thomas Špidlik, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Rim: Pontificium Institutum Orientalium studiorum, 1971. Veliko delo je s tem, da je sestavil celostno zgodovinskokritično Gregorjevo biografijo, opravil ameriški pravoslavni patrolog John A. McGuckin v knjigi *St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Bibliography*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

2 Gregor iz Nazianza, *Izbrane pesmi*, Ljubljana: KUD Logos, 2014.

3 N. d., »Poetoteoza Gregorja iz Nazianza«, str. 323–356.

da ga je njegov oče, škof v rodnem Nazianzu, proti njegovi volji posvetil v duhovnika. Pozneje je bil imenovan za škofa v Sasimi in rodnem Nazianzu, a se je zato, da bi lahko nadaljeval s filozofskim življenjem, opravljanju te službe dokaj uspešno upiral. Tretji klic leta 379 pa mu je življenje obrnil na glavo. Bil je poklican za nadškofa v Konstantinopol, vzhodno prestolnico rimskega imperija, da bi dal zagon maloštevilni nicejski skupnosti, zapleteni v hude polemike s prevladujočimi krivoverskimi (neo)arijanci. V teh težkih razmerah je nastalo pet govorov, ki so pomenili preobrat v boju za pravovernost proti (neo)arianizmu in apolinarizmu. Ti govori so postali osrednji stebri vsakega teologiziranja v vzhodnem krščanstvu, in čeprav njihova recepcija na Zahodu ni dosegla take veličastnosti kakor na Vzhodu, je bila kljub temu izjemna.

Omenjeni govori predstavljajo devetino vseh Gregorjevih govorov, ki jih določajo konkretne zgodovinske okoliščine, v katerih so nastali, saj so večinoma odziv na sodobne družbene in teološke izzive. Ob koncu 4. stoletja so namreč krščanstvo na Vzhodu pretresali postnicejski (teološki) spori, zato se ob tem zapletenem duhovnozgodovinskem ozadju postavlja tehtno in intrigantno vprašanje glede razumevanja antičnih (patrističnih) besedil v korelaciji z njihovim širšim kontekstom.

Kako lahko bralec 21. stoletja, ki ni teološko izobražen – čeprav tudi izobrazba žal ni vedno merilo –, vstopa v globinsko razumevanje teh tekstov? Kakšno je razmerje med zgodovinskimi okoliščinami, ki so vplivale na nastanek besedila, in tistim *sensus perennis*, ki nastane, obstane in preživi? Kako vznikne metahistorični oziroma metatemporalni smisel nekaterih del? Na podlagi česa zarisati merila za prenos sporočila temeljnih del (krščanskega duhovnega izročila) med tako različnimi konteksti, kot sta na primer cvetoči krščanski postkonstantinovski Konstantinopol in sodobno evropsko (post)postmoderno pluralistično vagabundstvo?

Gre seveda za ključna vprašanja filozofske hermenevtike – in tu ne gre brez pojma *transkontekstualnosti*, ki dovoljuje, da v diskurz in napor pri posredovanju bogastva krščanskega duhovnega izročila vstopi tudi šibkost sodobne zmožnosti razumevanja, ki je večinoma sad ukoreninjenosti naše eksistence v popolnoma drugačen kontekst. Premoščanje kontekstualnih obzorij se zdi zato izjemnega pomena.

Ta tekst želi biti delček sodobnega iskanja metode oziroma načina posredovanja med različnimi zgodovinskimi, duhovnimi, kulturnimi in drugimi konteksti. Predlog za branje starodavnih krščanskih besedil bom poskušal oblikovati v dialogu s tradicionalno krščansko hermenevtično mislijo in nekaterimi sodobnimi fenomenološkimi uvidi. Pri tem se zavedam, da obstajajo tudi drugi pristopi k njihovi interpretaciji in da mora vsak bralec ubrati povsem svojo, enkratno pot k izvirnim pomenskim prostranstvom. A obem smo vsi dediči že odkritega in posredovanega pomena, zato se zdi naloga transkontekstualiziranja patristične misli malenkost lažja.

Spremno besedilo k slovenskemu prevodu bo torej transkontekstualizacijo izvirnega besedila poskušalo izpeljati na dveh ravneh: najprej bom oblikoval hermenevtična načela, potem pa podal zgled branja v skladu z njimi, s tem da bom izpostavljaj tiste dele besedila, ki bodo bralcu omogočili lažji dostop k njegovim pomenom. Prvi del bo torej bolj teoretičen, drugi pa bo konkreten poskus olajšati branje besedila samega.

2. Hermenevtika transkontekstualizacije

Začenjam s transcendentalno predpostavko o omejenih možnostih našega miselno-teoretskega napora, ki narekuje temeljno ponižnost. Na neki način je vse že izrečeno, vendar nas sodobno iskanje kljub temu sili k vedno novim hermenevtičnim pristopom, ki omogočajo prenos sporočila. Zato bo moj pristop kombinacija starega in novega.

2.1 Anagogija

Littera gesta docet,
quid credas allegoria,
moralis quid agas,
quo tendas anagogia.

Eno temeljnih načel klasične biblične hermenevtike sega v 13. stoletje in se pripisuje skandinavskemu dominikancu Avguštinu iz Dacije. Štiristopenjska interpretacija Svetega pisma se pne od *dobesedne ravni* prek *tropološke* in *alegorične* do *anagoške*. Anagogija je četrta, najvišja stopnja razumevanja besedila, saj želi izluščiti najgloblji duhovni pomen, ki prek simbolnega sega k eshatološkemu. Etimološko ta beseda izhaja iz grške predpone *aná*, ki pomeni »(navz)gor«, »prek« oziroma »čez«, in iz glagola *ágo*, »peljem«, »ženem«. Od tod glagol *anágo* oziroma samostalnik *anagogé*, ki pomeni »odhod«, »odplutje«, »dvig navzgor«. Anagogija torej išče pomen v *sursumductio* – to je dobeseden latinski prevedek zanjo –, ki se od vidnega vzpenja k nevidnemu, duhovnemu, nebeškemu.

Že Origen je poznal anagogijo – sicer še ne povsem razločeno od bolj razširjene alegorije –,⁴ saj je bralce Svetega pisma želel napeljati k temu, da bi dvignili svoje duhovne

4 Zanimiv ekskurz o »krščanski alegoriji« podaja Alen Širca v knjigi *Teopoetika. Študije o krščanskem mističnem pesništvu*, Ljubljana: KUD Logos, 2007, str. 100–116. Posebno vlogo alegorije v krščanskem kontekstu utemeljuje z Gadamerjevim in Ricoeurjevim hermenevtičnim razglabljanjem.

oči in uzrli večne krščanske resnice, ki so v svetopisemskih besedilih večkrat navzoče prikrito, na simboličen način. Posebno vlogo pri zgodovinskem razvoju anagoške metode pa je imel prav Gregor iz Nazianza, ki velja za začetnika anagoškega pristopa v tehničnem smislu.⁵ Koncept anagogije je namreč uporabil v enem izmed svojih govorov, v katerem je uveljavil uravnoteženo eksegetsko razumevanje Svetega pisma, ki ni niti »nizko in judovsko [*tò Ioudaikón pos kai tapeinón*]« (historično kontekstualizirano in osredotočeno na dobesedni pomen) niti »zasanjano [*tò oneirokritikón*]« (pretirano mistično alegorizirano) (Or. 45,12).

Pozneje, ob koncu patristične dobe in na začetku srednjega veka, se je razvila prej omenjena teorija štirih pomen-skih ravni, v kateri anagogija označuje predvsem končni, eshatološki vidik. Tako je postala označevalka finalne človekove *tendence*, ki je po svojem bistvu metahistorična. Stopila je v službo transkontekstualizacije temeljnega pomen-skega naboja besedila.

Kot je za poznavanje pomena Svetega pisma ključna zgodovinskokritična metoda, metoda dobesednega in tropološkega branja, tako je za razumevanje del cerkvenih očetov treba poznati duhovno-zgodovinsko-kulturni kontekst njihovega nastanka. To je lucidno uvidel že Henri de Lubac, ki je anagogiji pripisal povezovalno funkcijo: »Anagogija torej uresničuje popolnost alegorije in tropologije ter dovršuje njuno sintezo. Ni niti ‚objektivna‘ kot prva niti ‚subjektivna‘ kot druga. Nad tem razločkom realizira njuno enost. Integrira totalni in dokončni smisel. Uperjena je v večnost, v zmes misterija in mističnega.«⁶ Anagogija tako ni le vrh interpretacije, ampak tudi – na to sodobni scientistično-pozitivistični, funkcionalistični akademski pristop pogosto

5 John Anthony McGuckin, »Anagogy«, v: *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, Louisville in London: Westminster John Knox Press, 2004, str. 10.

6 Henri de Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, zv. 2, Edinburgh: T&T Clark, 2000, str. 187.

pozablja – *télos* vsakega pristopa k besedilom z drugačnim kontekstom.

Z »anagogijo« tu merim na eksistencialno-duhovno interpretacijo, ki prek analize zgodovinskih okoliščin, jezika, retorike in hermenevtike ter celo prek diskurza o teoloških funkcijah krščanskega alegoriziranja išče nadčasen duhovni pomen za bralčev konkretni kontekst.

Vendar je treba priznati, da bi bila aplikacija anagogije *strico sensu* kot srednjeveške metode biblične hermenevtike na razlaganje duhovnega pomena patrističnih besedil prav zaradi drugačnega pojmovanja eshatologije v njih nezadostna. Anagogija mora torej v dialogu s sodobno fenomenologijo in teologijo dvigati bralca med Scilo imanentizma in Karibdo eskapizma k eksistencialno nagovarjajočemu eshatološkemu pomenu besedil.

2.2 Mikroeshatološka redukcija

Richarda Kearneyja

What if we were to return to epiphanies of the everyday?
What if we could come back to the end (eschaton) in the here and now?
Back to that end after the end of time that addresses us in each instant?
What if we could rediscover ourselves again face-to-face with the infinite in the infinitesimal?
Touch the sacred enfolded in the seeds of ordinary things?

Richard Kearney, *Epiphanies of the Everyday*

Iskanje duhovnega pomena besedil, ki našo pozornost usmerja od tusvetnega in prigradnega k nebeškemu in trajnemu, je dobilo zanimiv sodoben odmev v izvirni pojmovni paradigmi irskega katoliškega filozofa Richarda Kearneyja (*1954).⁷ Njegov poskus tako imenovanega *ana-teizma*

7 Pri tej miselni navezavi se opiram na izjemno bogato opombo, v kateri Kearney nakazuje povezanost anagogije kot četrte stopnje

spada v tok sodobnega postmodernega fenomenološkega iskanja (*God after God*) – dvigati se iz vsakdanje realnosti nazaj oziroma navzgor k Bogu, najdevati sveto v vsakdanjem. *Mikro-eshatologija*, kot Kearney sam imenuje svoj poskus, zarisuje obzorje eshatona v srcu konkretne izkušnje (banalnega) vsakdanjika.

Lahko bi rekli, da mikroeshatologija – to, da se nam v naših majhnih in omejenih obzorjih javlja končna skrivnost – dopolnjuje in korigira starodavno metodo anagogije, ki je bila večkrat razumljena kot iskanje *makro-telosa*. Krščanska hermenevtika je s (pretiranim) poudarkom na oddaljeni eshatološki realnosti prevečkrat poudarjala prepad med prvotnim kontekstom besedila, konkretnim bralčevim kontekstom in finalnim eshatološkim kontekstom, ki je ostajal v neki nedostopnosti in odmaknjenosti. Kearnyjeva mikroeshatologija pa želi tej hermenevtični teoriji obuditi pozornost za javljanje eshatona znotraj naših malih resničnosti.

Kearney zato na podlagi opisanih premis razvije tako imenovano *mikroeshatološko redukcijo*,⁸ ki pomeni »slišati glas Najvišjega v najmanjšem«. V okviru sodobne fenomenologije jo lahko imenujemo tudi »četrti redukcija«, in sicer zaradi njene povezanosti z anagogijo kot četrto ravno interpretacije besedila. Poznamo namreč *transcendentalno* redukcijo Edmunda Husserla, ki sega od naših navad in mnenj k bistvu stvari, notranji realnosti transcendentalnega

interpretacije s fenomenološko redukcijo; prim. »Diacritical Hermeneutics«, v: M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino in A. Wiercinski (ur.), *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, Berlin: LIT Verlag, 2012, op. 23, str. 195–196.

8 Svojo misel v resnici razvija v več delih: »Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology«, v: John Panteleimon Manoussakis (ur.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2006, str 3–20; *On Stories*, London: Routledge, 2001; *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religions*, Bloomington: Indiana University Press, 2001; *Strangers, Gods, and Monsters. Interpreting Otherness*, London: Routledge, 2002; »What is Diacritical Hermeneutics«, *Journal of Applied Hermeneutics*, december 2011, št 10.

zavedanja, *eidetski intuiciji* večnih resnic. *Ontološka* redukcija Martina Heideggerja (čeprav Heidegger sam tega izraza ni nikoli uporabljal) gre korak naprej in se od bistva stvari napoti k njihovemu biti – *Sein als Sein* –, kar odpre obzorje ontološke diference med biti (*Sein*) in bivajočim (*Seiende*). Tretja, *donativna* redukcija Jeana Luca Mariona, gre še dlje in v ospredje postavi danost daru, ki se najbolj kaže v nasičenem fenomenu (*phénomène saturé*). *Kot dopolnilo temu fenomenološkemu razvojnemu toku pa* Kearney predlaga še četrto, *mikroeshatološko* redukcijo,⁹ ki prek obzorij bistva, biti in daru odpira pot *back to the everyday*, kjer drugega lahko srečamo iz oči v oči, v univerzalnosti in preprostosti vsakdanje partikularne izkušnje. Prav eshatološki prostor omogoča ter nosi fenomene bistva, biti in daru. Eshatološka redukcija torej priklicuje *možnostnjenje* (*possibilizing*) teh fenomenov, kar se je prej zdelo nemogoče.

Četrta redukcija se od Heideggerjeve razlikuje po tem, da namesto splošnega *Dasein* upošteva konkretnost drugega, saj poudarek postavlja na ontično in ne na ontološko, na *sensus communis* našega biti-za-drugega in ne na spekulativni solipsizem. Eshatološka izkušnja srečanja z drugim se, nadalje, razlikuje tudi od Lévinasovega obrata k etičnemu, in sicer prav po poudarku na konkretni utelešenosti drugega, saj ima drugi po Kearnyju oči in njegove oči imajo barvo, tj. živo, u-meseno resničnost. To odpira tako imenovano *onto-eschatologijo*, ki tudi Boga ne vidi več toliko onkraj biti (*beyond being*), ampak se ji Bog skozi te oči daje bolj kot tisto pod biti (*beneath being*). V tej perspektivi se zdi, da bi lahko po Ricoeurjevo zatrdili, da se *po Bogu* (*after God*) kot v *naïveté seconde* vračamo k Bogu.

Deus sicut transitus ad esse. Pred Bogom smo vedno na nov način, zato lahko *meta-fiziko* zamenjamo z *ana-fiziko*,

9 Prim.: John Panteleimon Manoussakis, »The Fourth Reduction: Toward a Fourth Reduction«, v: *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, str. 21–34.

ki pomeni vračanje in dviganje k najbolj konkretnim utelešenim fenomenom osebe in njene neskončne zmožnosti biti. V tem smislu je četrta redukcija religiozna, vendar le če religijo/vero razumemo *beyond religion, before religion and after religion*, kar Kearney imenuje *ana-teizem*, ki načelno pušča odprto pot tako teizmu kot ateizmu, saj pomeni vzpon k Bogu iz vsakdanje (banalne) resničnosti. V tem pojmovnem *mind setu* Kearney eksplicira tudi paletu drugih vrnitev: *ana-estetiko* (vrnitev radiacije po abjekciji), *ana-dinamiko* (vrnitev mogočega po nemogočem), *ana-fatiko* (vrnitev govora po molku), *ana-fiziko* (vrnitev naravnega po nadnaravnem), *ana-etiko* (vrnitev dobrega po normativnosti), *ana-horo* (vrnitev Božjega prostora po breznu) in *ana-erotiko* (vrnitev želje po brezželjnosti). Vsak od teh izrazov bi zahteval dodatno hermenevtično razlago, vendar se tu raje ustavimo pri hermenevtični naravi četrte redukcije.

Ta pristop omogoča pluralno branje eshatona, kar nas dela ponižne. Eshaton ni prerogativ katerekoli religije, temveč sega veliko globlje. Obzorje *ego sum* je intrinzično povezano z *nemo*, eshaton pa je ljubeča *kénosis*, ki daje prostor bivajočemu. Je učlovečeni Bog v najmanjših stvareh, nezatna neskončnost, odprta vsakomur. V tej paradigmi je *éschaton* pred začetkom (*arché*) in onkraj cilja (*télos*). Omogoča spet videti in slišati, spet razumeti in spet izrehati. Obzorje eshatona omogoča uzreti Boga v vsakdanjem.

Četrta redukcija nima namena biti absolutizirajoča, temveč omogoča, da v vsa prejšnja obzorja seže enako močan klic *ad initium*. Dodati želi le neki določen aspekt, ki pa se zdi še bolj temeljen. Želi namreč odpreti širši hermenevtični prostor kreativnemu spopadu različnih pristopov k teologiji in religioznemu.

Zanimivo je tudi drugačno pojmovanje časa, ki ga Kearney imenuje *ana-kronologija*. To pojmovanje se giblje med linearnim in cikličnim ter omogoča ponavljajoče se vrnitve, ko se sredi enake oziroma podobne izkušnje najdemo

drugič oziroma se – po Kierkegaardu – mogoče ponovi v aktualnem. Ponovitev nam predoči že dogodeno, vendar je to na spirali eshatološkega časa drugačno. Vnovično odkritje eshatona je na neki način vnovično odkritje razlike med *posse* in *esse* v bogočloveškem razmerju. Mikroeshatologija torej spet začenja pri »poetiki mogočega«.

Morda je ključni Kearnyjev poudarek to, da za dogoditev eshatološkega temelja fenomenov ni potrebna priprava, ki bi terjala fenomenološko filozofsko védenje, čeprav to vsekakor omogoča percepcijo in kontekstualizacijo fenomenov ter njihovo globljo refleksijo. Eshatološka redukcija torej želi v naše miselno obzorje spet pripeljati skrite in pogosto spregledane resnice, ki so na prvi pogled zastrte. *Drugi* pogled, ki ga omogoča obzorje eshatona, meče luč predvsem na primordialne vsakdanje fenomene.

2.3 Hermenevtični pristop: *anagogija v prizmi mikroeshatologije*

Opravljena hermenevtična fenomenološko-teoretična digresija, je namenjena oblikovanju metode za razumevanje besedil, ki izhajajo iz zelo drugačnega konteksta, kot je kontekst sodobnega bralca. To metodo bom potem poskušal aplicirati na Gregorjeve *Bogoslovne govore*.

Anagogija, združena s paradigmo mikroeshatologije, lahko ponudi novo metodo branja besedil, ukoreninjenih v drugačnih kontekstih. Podajam nekaj hermenevtičnih načel za lažje razumevanje besedil v prizmi transkontekstualnosti:

- najpomembnejša transkontekstualna metoda za razumevanje besedila je *anagoška*, saj zato, ker izhaja iz obzorja *eshatona* in je naperjena v večnost, integrira okoliščine v totalni in dokončni smisel
- za dogoditev osebne nagovorjenosti ni potrebno poznavanje celotnega *tróposa* besedila, saj je eshatološki pomen lahko dan vsakemu
- ob upoštevanju vrednosti, ki jo ima za besedilo *histo-*

ria, je na podlagi predlaganih premis potreben premik v smer *theorie*¹⁰

– to, kar je ob nastanku besedila zaznamovano *tipikós* (na tipološki način), je treba razumeti *pneumatikós* (na duhovni način) zaradi obzorja eshatona, ki se razodeva znotraj banalnosti raznolikih kontekstov in okoliščin.

V skladu z navedenimi načeli, ki izražajo prepričanje, da se finalne, presežne, eshatološke resnice pojavljajo v konkretnih kontekstih, torej postavljam tezo, da je eno izmed smiselnih branj besedila tisto, ki ga bere skozi prizmo anagogije v obzorju eshatona, imanentnega konkretnemu kontekstu oziroma kažočega se v njem.

3. Pet bogoslovnih govorov (Or. 27–31)

Tres ergo unum;
Et ter ergo unum,
Ergo ter tres unum,
O beata trinitas.

Marij Viktorin, *Hvalnica Trojici* III, 248–251

Predstavljeno iskanje ne želi zanikati pomena konkretnih zgodovinskih okoliščin, v katerih je Gregor iz Nazianza ustvaril svojih pet bogoslovnih govorov, temveč na teoretični ravni utemeljuje gradualnost pomenov besedila. Z drugimi besedami: želim podati teoretičen premislek, ki bi bralca že na začetku napotil/dvignil k najpomembnejšim delom besedila, in sicer izhajajoč iz obzorja eshatona.

Tako branje ne zanika pomena konkretnih kontekstov, izzivov, teoloških polemik, zgodovinskih okoliščin in

10 To je ena izmed osrednjih tez znamenitega patrologa Manlia Simonetti. Espliciral jo je v knjigi *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rim: Institutum patristicum Augustinianum, 1985; prim. tudi Basil Studer, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Rim: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 1992, str. 492.

podobnega, marveč poskuša v besedilu poiskati tiste pomenne, ki najbolj presegajo svoj kontekst – čeprav iz njega izraščajo –, in tako izluščiti najbolj eksistencialno nagovarjalna sporočila. Predlagana hermenevtična paradigma naj bi torej bralcu omogočala, da dojamne ključne eksistencialno-eshatološke resnice o bogoslovju, bogočloveškosti Jezusa Kristusa in božanskosti Svetega Duha, ne da bi imel poglobljeno védenje, recimo, o metodah grške retorike, stališčih evnomijancev ali Aetijevih prepričanjih.

Govori so sestavljeni triadično, saj prva dva (Or. 27 in 28) tematizirata samo teologijo in spoznavanje Boga, druga dva (Or. 29 in 30) govorita o odnosu med Sinom in Očetom, zadnji (Or. 31) pa je namenjen osebi in statusu Svetega Duha. Njihova zgradba ustreza zgradbi Origenovega dela *O počelih* in Bazilijevega *Proti Evnomiju*.

Ena pogloblitnih značilnosti teh govorov je, da so responzivne narave, saj se odzivajo na različne poskuse izkrivljanja nauka pri nasprotnikih nicejske veroizpovedi. Gregor sam sicer razvija trinitarčni nauk tudi na drugih mestih, na primer v Or. 20,5–12, 23,7–37 in 34,8–15, tu pa nas bo zanimal proces vznikanja večnih bogoslovnih resnic v konkretnem kontekstu boja s herezijami.

»Prvi bogoslovni govor« (Or. 27)

»Uvodna beseda za evnomijance«

»Govor 27« oziroma »Prvi bogoslovni govor« uvaja v peterico govorov, katerih vsebina je v jedru trinitarična teologija, s premislekom o tem, katere lastnosti mora imeti vsak teolog oziroma bogoslovec. Vzpostavlja standarde za govorjenje o Bogu, saj tega ni zmožen vsakdo: »Ni, moji nasprotniki, stvar vsakogar, da bi filozofiral o Bogu. [...] Ni stvar vsakogar, marveč tistih, ki so preizkušeni in so marsikaj premerili v motrenju ter so prej očistili dušo in telo ali ju vsaj očiščujejo« (Or. 27,3).

Gregor postavlja »večne« kriterije, ki jih oblikuje na podlagi časnih in prigodnih okoliščin. Pri tem ugotavlja, da so za resen govor o Bogu potrebni očiščevanje duše in telesa (prim. Or. 27,3: »Ko smo rešeni zunanega blata in hrušča ter vodilnega dela naše duše ne medejo mučne in blodne podobe«), duhovna izkušnja (prim. Or. 27,4: »lépo ni lépo, če se lepo ne dogodi«) in zrenje (prim. Or. 27,4: »Kajti bolj se je treba spominjati Boga kakor dihati in, če se sme reči kaj takega, početi ni treba nič drugega«). Nakazuje tudi temeljni problem govora o Bogu sploh, ki ga je pozneje (prim. Or. 28) še podrobneje obdelal: »... bomo o skrivnostnih stvareh govorili skrivnostno in o svetih svetostno, da v posvetna ušesa ne bomo metali tega, kar ni izrekljivo« (Or. 27,5).

Bogoslovje torej preprostim, a resničnim kristjanom ni nedostopno. Nemogoče je le za sofiste, mesene ljudi, dialektike, »preobračevalce besed« (Or. 27,1) ali »tehnologe«, ki trmasto vztrajajo pri »tehnoloških« terminoloških kontradikcijah (npr. Evnomij z naukom o »ustvarjeni« naravi Sina v nasprotju z »neustvarjeno«).

Zanimivo je, kako je govor o Bogu določalo konkretno sociokulturno ozadje, zlasti pri neoarijancih. Aetij in Evnomij sta oba izhajala iz nižjih družbenih slojev, zato je na njuno teologijo močno vplivala rimska paradigma *patria potestas* – od tod tudi večji poudarek na razliki med Sinom in Očetom. Kapadočani pa so izraza »Oče« in »Sin« na podlagi Svetega pisma razumeli kot sredstvo za označevanje tesnega odnosa, ki je v temelju odnos enakovrednosti, zaznamovan z ljubeznijo in medsebojno povezanostjo. To je pomenilo radikalno dekonstrukcijo pojmov, izhajajočih iz rimske družbene terminologije in semantike. Prav tako je tudi nauk o isti bitnosti ali bistvu (*homoousía*) Sina z Očetom izšel iz zelo banalnih konkretnih okoliščin, vendar je prek teološkega motrenja in ubesedovanja dobil nadčasi pomen.

Naša pozornost se torej v prvem govoru ne ustavlja toliko pri konkretnih realnostih, s katerimi se je spoprijemal

Gregor (prim. Or. 27,10), temveč poskušamo anagoško izluščiti predvsem tiste njegove poante, ki imajo pomen tudi v eshatološki perspektivi. Opazujemo predvsem, kako sredi konkretnih polemik vznikajo večne bogoslovne resnice. To metodo podobno očrta tudi Gregor sam: »Potem ko pa iz govora izločimo, kar je tujega, in veliko legijo, ki je na poti v brezno, pošljemo v čredo svinj, se ozrimo sami nase in zloščimo bogoslovca v sebi, da bo lep kakor kip« (Or. 27,7).

Potem ko zavrne oziroma relativizira različne tedanje moduse filozofiranja, na koncu govora predstavi osem meril za resnično temeljna vprašanja v bogoslovju, kar se spet kaže kot izjemno pomemben, večnosten sad in cilj njegove misli: »Filozofiraj mi o svetu oziroma o svetovih, o snovi, duši, dobrih in slabih umnih naravah, vstajenju, sodbi, povračilu in Kristusovem trpljenju. Pri tem je namreč koristno zadeti cilj in popolnoma ga zgrešiti ni nevarno. Z Bogom se bomo srečali, zdaj le rahlo, malo pozneje pa morda popolneje, v Kristusu Jezusu, našem Gospodu, kateremu ‚slava na veke. Amen‘ (Or. 27,10).

»Drugi bogoslovni govor« (Or. 28)

»O bogoslovju«

Drugi govor tematizira dilemo, ali človek sploh lahko spozna Boga, koliko in kako. Gregorjevi nasprotniki so zagovarjali popolno spoznavnost Boga, saj naj bi bilo mogoče spoznati njegovo najvišjo lastnost, *nerojenost* (*agennesia*). Sin kot rojeni je v odnosu do Očeta vedno nekako podrejen, zato je v skladu z njihovo simplificirano premiso tudi nujno *ustvarjen*. Gregor to stališče zavrne z mistično skrivnostnostjo, vendar ne z *refugium obscuritatis*, kakor so to razumeli neoarijanci, temveč ohranjajoč trinitarne odnose oziroma bistvo Boga kot nedoumljivo skrivnost.

Nedoumljivost Božje narave – »Da Božanstvo s človeškim mišljenjem ni zajemljivo in si nikakor ni mogoče

zamisliti, kolikšno je« (Or. 28,11) –, kar je temeljni nauk govora, prikaže najprej s svetopisemskimi junaki, ki Boga tudi niso mogli v polnosti spoznati (prim. Or. 28,2–3.18–22), nato pa doda še kozmološki argument, namreč da ljudje sami od sebe nismo zmožni razumeti niti sveta, ki nas obdaja, kaj šele Božjega bistva (prim. Or. 28,22–31).

Eshatološko resničnost, ki mora postati bistvena za vsako teologiziranje, jasno izrazi že na začetku govora. Vsaka zmožnost za bogoslovje je dana od Boga: »... lotimo se zdaj bogoslovnih vprašanj in temu govoru postavimo na čelo Očeta in Sina in Svetega Duha, o katerih bo tekla beseda, da nam Oče nakloni privoljenje, Sin pomoč in Sveti Duh navdihnjenje ali, še raje, da nam od enega Bogstva pride eno samo razsvetljenje, eno v razločenosti in razločeno v združenosti, kar je paradokсно« (Or. 28,1). Navedeni odlo-mek je eden najpomembnejših za razumevanje odnosa med enostjo Bogstva (*theótes*) in trinitarno razsežnostjo Božjih hipostaz.

Gregor, nadalje, izjemno jasno izrazi tudi temeljno načelo (vzhodnega) krščanskega teološkega izročila, ki ločuje med *teologijo* in *oikonomijo*: »Med prepričanjem, da nekaj je, in védenjem, kaj to je, je namreč nadvse velika razlika« (Or. 28,5). Obstaja torej razlika med Božjim bistvom in obstojem. Teologija oziroma bogoslovje v primordialnem pomenu je za vsa ustvarjena bitja nekaj nemogočega. Ostaja le možnost spoznanja Božjega obstoja, in sicer predvsem na kozmološki podlagi. K temu po Gregorju spodbuja grška filozofija, vendar Božje bistvo ostaja skrivnostno in nedostopno človeškemu umu.

V drugem govoru najdemo tudi znameniti nauk o (ne) izrekljivosti Boga. V nasprotju s Platonom, ki je trdil, da je Boga »težko doumeti, toda izreči ga ni mogoče« (Or. 28,4; prim. *Timaj* 28e), Gregor meni, da »Boga ni mogoče izreči, vendar ga je še bolj nemogoče doumeti« (*ibid.*). Tu se postavlja zanimivo vprašanje glede njegovega odnosa do

apofatike. Gregor priznava, da Boga ni mogoče izreči in da je Božja narava nedoumljiva. A ko zavrača arijanski pojem *agénnetos* (»nerojen«), kritizira tudi metodo *via negativa*:

Da je telesen, rojen in propadljiv, je mogoče reči za človeka, govedo ali konja. Tako se tudi tisti, ki preiskuje naravo Bivajočega, ne bo ustavil pri tem, kaj Bog ni, temveč bo moral za tem, kaj ni, povedati, kaj je. Laže je dojeti eno samo zadevo kakor drugo za drugo izločati vse, saj umevano dojamemo z odvzemanjem tistega, česar ni, in postavitevijo tega kar je. Kdor govori, kaj ni, molči pa o tem, kaj je, ravna precej podobno kakor tisti, ki na vprašanje, koliko je dvakrat pet, odgovori, češ ni dva, ni tri, ni štiri niti pet, ni dvajset niti trideset – niti ni, če naj povem na kratko, nobeno število pod deset ali pomnoženo z deset –, vendar ne reče, da je deset, niti spraševalčevega uma ne podpre pri tem, kar išče. Veliko laže in krajše je namreč s trditvijo, kaj kaj je, razjasniti, kaj ni, kakor z odstranjanjem tistega, kar kaj ni, pokazati, kaj je.

Or. 28,9

Pri Gregorju ni nevarnosti, ki določa vznik apofatične teologije, namreč težnje, da se s pojmovnim aparatom zgrabi in zaobjame Boga (prim. Or. 31,31–32). Gregor priznava, da »med nami in Bogom stoji gosta tema telesa kakor nek-daj oblak med Egipčani in Hebrejci« (Or. 28,12). Toda dialog z nasprotniki in iskren bogoslovni napor ga privedeta do tega, da začne previdno odpirati pot tudi za nekatere pozitivne trditve o Bogu. Globoko se zaveda, da »kakor se vid ne more približati vidnim stvarim mimo svetlobe in zraka vmes ali riba drseti zunaj voda, tako je tistim, ki so v telesih, neizpeljivo povsem mimo telesnega stopiti v stik z umevanim. Kajti nekaj našega bo vselej prišlo vmes, pa naj se um še tako zelo odmakne od vidnih stvari, se zbere in poskusi obrniti k nevidnim stvarim, ki so mu sorodne« (*ibid.*).

Pri tem je ključen *lógos*, ki iskrene Božje motrilce anagoško vodi od vidnih stvari k nevidnim: »Nas, ki hrepenimo po Bogu in ne trpimo, da bi bili brez vodništva

in krmarstva, pa je za roko prijela dovezetnost za smisel [*lógos*]. Potem se je obrnila k vidnim stvarim in naletela na stvari, ki so od začetka, a ni obstala pri njih – kajti ne bi bilo pametno prepustiti vodništva enakim po zaznavi –, temveč nas prek teh stvari vodi k tistemu, kar je nad njimi in po čemer njim samim pripada bit« (Or. 28,16). Tu Gregor spet razodeva onto-eschatologijo, saj nas dviga k obzorju eshatona, da bi nedoumljivega Boga, ki je *alfa in omega*, lahko mistično uzrli v svojem *mikroeshatološkem* kontekstu ter bi se na podlagi Božjega eshatološkega pogleda, tako kot na ikoni, povezali *tukaj* in *tam*, *izrekanje* in *neizrekanje*, *teologija* in *oekonomija*. Paradokсно – gradualno in anagoško – povezuje tudi enost in trojstvo, ustvarjeno in neustvarjeno:

Če sem dostojno slavil te stvari, naj gre zahvala Trojici in enemu bogstvu v treh. Če pa je to manj od tistega, kar sem želel, je moj govor tudi tako odnesel zmago. Kajti naprezal sem se prikazati, da celo narava drugotnih stvari prekaša um, kaj šele prva in edina narava, glede katere omahujem, da bi jo imenoval »tisto nad vsem«.

Or. 28,31

»Tretji bogoslovni govor« (Or. 29)

»O Sinu«

Ta in naslednji govor sestavljata enoten prikaz Gregorjevega kristološkega nauka. V tretjem govoru je Božji Sin Jezus Kristus, druga oseba Trojice, označen kot Očetu povsem enak po božanskosti. V prvem delu tega govora (Or. 29,1–16) Gregor predstavi pravoverno nicejsko kristološko doktrino, v drugem delu (Or. 29,17–21) pa na podlagi svetopisemskih navedkov spodbije arijanske govore.

Gregor tu odločno podpre nicejsko, Atanazijevo kristologijo. V ospredje postavi polno božanstvo Sina, saj je Sin v intimnem odnosu do Očeta, in zavrne sterilno

filozofsko pojmovanje *agennesie*. V resnici gre celo dlje od Atanazija, ko pravi, da je odnos med Sinom in Očetom mogoče razumeti le v trinitarični perspektivi:

Mi pa imamo v časteh enopočelje, vendar ne enopočelja, ki bi bilo zamejeno v eno samo osebo – mogoče je tudi, da je ta v sporu sama s sabo in da postane mnoga –, temveč tisto, ki sestoji iz enakosti narave in enodušnosti namere, iz istosti gibanja in sonagibanja teh, ki so iz enega, v eno, kar je rojeni naravi neizpeljivo, tako da se, čeprav se razlikuje po številu, ne deli po bitnosti. Zato je »od začetka« enojstvo, ki, gibajoč se proti dvojstvu, obstane pri trojstvu. To so za nas Oče, Sin in Sveti Duh. Prvi je ta, ki poraja in meče naprej, in sicer brezstrastno, brezčasno in netelesno, od drugih dveh pa je eden rojenec in drugi naprej vrženi ...

Or. 29,2

Oče je Nerojeni, Sin je Rojeni in Duh je Izhajanje, kot je rečeno v Svetem pismu (prim. Jn 15,26). Nato Gregor glede na deset poglavitnih premis arijanske teologije poda svojo kristologijo. Odgovarja na probleme, kot so Sinova večnost, spremenljivost, začetek obstoja in volja, ter na druge silogistične premise. Iz vsega tega vznikata nauki, ki dvigata k brezčasnemu eshatološkemu trinitarnemu življenju:

Kdaj je to torej bilo? – Bilo je onstran kdaj. Ko je bil Oče, če naj to povem nekoliko krepko. – Kdaj pa je bil Oče? – Ni bilo, ko ga ne bi bilo. To velja tudi za Sina in Svetega Duha. Spet me vprašaj in spet ti bom odgovoril. – Kdaj je bil rojen Sin? – Ko ni bil rojen Oče. – Kdaj pa je izšel Duh? – Ko Sin ni izšel, temveč je bil brezčasno in nadrazložno rojen, čeprav se ne moremo ogniti časni podobi, ko hočemo predstaviti, kar je nadčasnega. Kajti besede »kdaj«, »prej«, »potem« in »od začetka« niso brezčasne, naj jim delamo še takšno silo, razen če ne merimo na razstoj, ki se razteza med večnimi, na večnost, ki je ne deli in ne meri nobeno gibanje, tudi sončev obhod ne, kakor deli in meri čas.

Or. 29,3

Anagogija nam spet predoči eshatološki kontekst brez označb sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. »Ni namreč podvrženo času, iz česar je čas« (Or. 29,3), sijajno sklene Gregor, s čimer želi izraziti Božjo presežnost, ki v Sinu stopa v čas in omejenost. »Kar je Božjega, pa je tudi nad vsem tem« (Or. 29,6), pravi in spet poudari neulovljivost Božje narave v zanke človeške razuma. Gregor je mojster retorike, kar mu omogoča, da se ne ujame v sofizme in besedičenje arijancev. V odgovor na njihov razumarski kontekst vznikata popolnoma nova, sveža teologija Trojice.

Nedoumljivost Božje narave, ki preveva tudi tretji govor, se organsko vklaplja v previdne poskuse izreči naravo odnosa med Sinom in Očetom: »Tudi če bi poznal svoje spočetje, nikakor ne bi tudi Božjega rojstva. In če ne poznaš svojega spočetja, kako bi Božje rojstvo? Kolikor teže izsledljiv je Bog od človeka, toliko bolj nedoumljivo je rojstvo zgoraj od tvojega spočetja« (Or. 29,8). Nedoumljivost in skrivnostnost Božjega v prizmi anagogije in mikroeshatologije nista brezodnosna, oddaljena resničnost, temveč vodita in dvigata v čaščenje, mistično motrenje in združitev: »Kajti ne moreš povedati, kaj Bog sploh je, naj si še tako drzen in se navdušeno spuščáš v odvečnosti. Opusti svoje preteke in razločitve in delitve, svoje razmišljanje o netelesni naravi kot o telesu, in nemara boš tedaj kaj vrednega razmislil o Božjem rojstvu. Kako je bil rojen Sin? Še enkrat z nejevoljo vzklikam isto: Božje rojstvo naj se časti z molkom« (*ibid.*). Molk, brezbesedno zrenje, je za Gregorja tisti vir in cilj bogoslovja, ki bogoslovca iz njegovega osebne konteksta dviga v adoracijo večnih resnic in nadčasno zrenje.

Prizma mikroeshatologije morda najlepše zaživi v drugem delu govora, v katerem Gregor poda eksegezo nekaterih najznamenitejših in spornih kristoloških bibličnih odlomkov. Najprej poda tiste, ki nedvomno nakazujejo božanstvo Sina (Or. 29,17), nato pa čudovito interpretira tudi odlomke, na podlagi katerih so arijanci argumentirali proti

Sinovi božanskosti (prim. Or. 29,18–20). Tu se na izrazito poetičen, slavilen način pokaže paradoks bogočloveškosti, ki bi ga Kearney imenoval epifanija svetega v profanem, razlitje Božjega v človeškem, razkritje neskončnega in makro-eshatološkega v končnem in mikroeshatološkem:

... kar je bolj vzvišenega, pripisuj Bogstvu oziroma naravi, ki je višja od strasti in telesa, kar je nižjega, pa sestavljenju, ki se je zaradi tebe izpraznil in postal meso in – to reči ni nič slabše – učlovečil ter bil potem povzdignjen, da bi se ti rešil tega, kar je v tvojih naukih meseno in zemljetežno, se poučil, kako biti bolj vzvišen in se sovzpenjati z Bogstvom, ne ostajati pri vidnih stvareh, temveč se sodvigovati z umevanimi, ter spoznal, kdaj teče beseda o Božji naravi in kdaj o odrešenjskem delovanju.

Bilo je namreč, ko je bil ta, na katerega zdaj gledaš zviška, nad tabo. On, ki je zdaj človek, je bil nesestavljen. Kar je bil, je ostal. Kar pa ni bil, je privzel.

Or. 29,18–19

Gregor nastopi proti arijanskemu »votljenju evangelija«, ki se godi zaradi zanemarjanja vere in postavljanja razuma v ospredje: »Zaradi šibkosti dokaza je šibka videti skrivnost – in tako se njegova pretanjenost pokaže za izvotlitev križa, kot uči tudi Pavel. Kajti izpolnitev našega dokaza je vera« (Or. 29,21). *He gàr pístis toû kath' hemâs lógou plérosis*. Gregor od dokaza, *lógos*a, anagoško dviga k veri, »dokler se popolneje ne pokaže to, po čemer hrepenimo, v Kristusu samem, našem Gospodu, kateremu slava na veke. Amen« (*ibid.*).

»Četrty bogoslovni govor« (Or. 30)

»O Sinu«

Četrty govor je nadaljevanje tretjega, saj Gregor v njem malo preprosteje razvija misel o Sinovem božanstvu. Za podlago spet uporabi deset tez (Or. 30,1–16), ki so jih arijanci na podlagi bibličnih odlomkov izoblikovali za argumentacijo

proti resničnemu in popolnemu božanstvu Sina. Vendar jo z natančno eksegezo zavrne. Svojo interpretacijo gradi na natančnih hermenevtičnih načelih, ki se bolj opirajo na biblično eksegezo kakor na logiške silogizme.

Ker je bil četrti govor prvotno verjetno tesno povezan s tretjim, se tudi v njem nadaljuje zagovor polnega Kristusovega božanstva. Gregor z izredno eksegetsko spretnostjo razlaga biblične odlomke, ki govorijo o Kristusovi (preveliki) človeškosti, nepovzročeni, sekundarnosti in podobnem, v skladu s preprostim eksegetskim pravilom: »Bolj vzvišena in bogoprimerne ubesedenja smo dodelili bogstvu, nižja in bolj človeška pa novemu Adamu zavoljo nas oziroma Bogu, ki je trpel zoper greh« (Or. 30,1).

Tu si spet lahko pomagamo s hermenevtičnimi načeli, izoblikovanimi v prizmi anagoške mikroeshatologije, saj tako lažje razumemo skrivnost Kristusove bogočloveškosti, ki jo Gregor brani pred pretiranim počlovečenjem (prim. Or. 30,1–15), po drugi strani pa jo čudovito razlaga (prim. Or. 30,17–20) kot epifanijo Najvišjega v najnižjem. Gregorjevi nasprotniki so na primer v Kristusu videli končnost, omejenost, temporalnost, vendar on sam to suvereno zavrne prav glede na obzorje večnega eshatona:

Katero je drugo izmed njihovih velikih nepremagljivih ubesedenj? »On mora kraljevati do« takrat in takrat, »njega morajo sprejeti nebesa do časov, ko bo vse obnovljeno«, in sedeti mora na desnici, dokler ne bo premagal sovražnikov. Kaj pa potem? Bo njegovega kraljestva konec? Bo odstranjen iz nebes? Kdo mu bo naredil konec? In s kakšnim razlogom? Kako drzen razlagalec si, ki si nikakor ne daš kraljevati! Pa vendar slišiš, da njegovemu kraljestvu ne bo konca. To se ti dogaja, ker ne razumeš, da »do« ni nujno v nasprotju s tem, kar prihaja, temveč postavlja neki do sèm, tistega, kar je čez, pa ne zanika. Kako boš sicer, da ne omenjam česa drugega, doumel tele besede: »Jaz sem z vami vse do konca veka«? Mar potem ne bo več? Zakaj ne?

Or. 30,4

Bogočloveško skrivnost Sina Gregorju razodeva jasen nauk, ki ga najde že v Svetem pismu. A kakor biblična hermenevtika gradualnosti pomenov uči njega, tako lahko na podlagi anagogije, opremljene z mikroeshatološko perspektivo, tudi mi razumemo tretji in četrti govor kot hvalnico Božji *kénosis*, ki ima namen dvigniti nas. Ali kot Gregor konča četrti govor, s tem ko povzame njegovo temeljno hermenevtično načelo in sijajno izrazi osrednjo resnico krščanstva:

Tu imaš torej poimenovanja Sina. Sprehodi se skoz njih, skoz vzvišena po Božje, skoz telesna sotrpno – ali, še raje, skoz vsa po Božje –, da boš, od tod vzpenjajoč se po njem, ki je zavoljo nas prišel dol, sam postal bog. Tega se drži v vsem in čez vse, pa ne boš zgrešil ne pri bolj vzvišenih ne pri nižjih imenih: Jezus Kristus je – »včeraj in danes« telesno, isti duhovno, in sicer »na veke«. Amen.

Or. 30,21

»Peti bogoslovni govor« (Or. 31)

»O Svetem Duhu«

Zadnji govor je prikaz Gregorjeve pnevmatologije,¹¹ ki odpira drugo polje teološke polemike v 4. stoletju. V tem govoru Gregor išče izraz za enakovrednost Svetega Duha znotraj Trojice. Ne nasprotuje toliko neoarijancem, temveč je govor bolj odziv na nauk tako imenovanih pnevmatomahov, ki Svetemu Duhu niso prisojali božanstva.

Ko Gregor razlaga neustvarjenost in izhajanje Svetega Duha, se mu – za nas, ko v luči anagogije poskušamo v konkretnem kontekstu besedila uzreti najvišje resnice – utrne izjemna misel, ki izraža prav naše iskanje: »Nikogar od Trojice ne postavlja na isto raven s sabo, da ne odpadeš

11 Izjemno zanimivo delo o tej témi, ki upošteva zgodovinsko ozadje pnevmatoloških sporov in razmerja med vanj zapletenimi stranmi, je disertacija Fredericka Loja *Gregory Nazianzen's Pneumatology Completes 4th Century Trinitarian Theology*, Charlotte: Reformed Theological Seminary, 1994.

od Trojice. Z ničemer ne krni ene narave, enako vredne čaščenja, kajti kogarkoli od treh ponižaš, si ponižal vse oziroma, še raje, si odpadel od vsega. Bolje je imeti šibko slutnjo enjenja kakor si drzniti popolno nepobožnost« (Or. 31,12). Raven naše eksistence nujno potrebuje »Božjo anagogijo«, ki nas dviga na raven Božjega motrenja.

Morda še bolj kot pri retoričnem argumentiranju paradoksnosti trojstva v enopočelnosti, ki se odziva na konkretne ugovore nasprotnikov in je predvsem odgovor nanje, se Gregor zdi velik v svoji misli o treh ključnih gibanjih oziroma premikih proti eshatonu. Kot pravi, je bil prvi velik premik v zgodovini premik od malikov k postavi in drugi od postave k evangeliju, evangelij pa »nam znani tudi tretjega, prehod od tega tukaj k tistemu tam, kar ni gibano in je neomajno« (Or. 31,25). Spet vidimo dviganje, s tem da celotna zgodovina dobiva smisel v anagogiji k bistvenemu.

Gregor dodaja, da je to gibanje podobno ukvarjanju s teologijo, vendar z nekim razločkom: »To lahko primerjam z bogoslovjem, samo da je bilo pri njem ravno narobe. Kajti tam se je premik godil z odpravljanji, tu pa je bila popolnost dosežena prek dodajanj. S tem je takole: Stara zaveza je odkrito oznanjala Očeta in bolj motno Sina. Nova zaveza je razodela Sina in nakazala bogstvo Duha. Duh pa zdaj prebiva med nami in nam jasneje znani samega sebe« (Or. 31,26). Ne le kar zadeva zgodovino odrešenja in teologijo, ampak tudi za razlago patrističnih besedil lahko rečemo, da nam za boljšo transkontekstualizacijo sporočila Božjega razodetja lahko rabi metoda vzpona, ki čedalje bolj odstira Božje razodevanje v konkretnem: »Luč Trojice je s postopnimi dodajanjmi in, kakor pravi David, z ‚vzponi‘ ter s hojo naprej in z napredovanji ‚iz slave v slavo‘ razsvetljevala čedalje bolj razsvetljene« (*ibid.*).

Gregor to izrazi preprosto, a lucidno – »obsijanja postopno razsvetljujejo« (Or. 31,27) –, in tako v zgodovini kot v Kristusovem delovanju uzira postopnost, ki je vselej aktu-

alna za nagovorjene, saj ima Bog v vsakem času pripravljen osebni nagovor za tiste, ki so ga voljni sprejeti.

Na koncu petega govora je kratek odlomek, ki ga nekateri imenujejo tudi *culmen Bogoslovnih govorov*. V njem Gregor potrdi svoj trinitarični nauk, s tem da božanstvo Svetega Duha označi za zadnje razodetje eshatona. Tu se naveže na kozmološko shemo odrešenja, ki se kaže v Origenovem razumevanju eshatologije. Eshaton ni konec trenutnega reda, temveč napredovanje (*prokopé*) njegovega poduhovljenja, njegovo nenehno dviganje k Božjemu. Gregor spravi v korelacijo idejo eshatološkega dviganja in načelo Božjega razodevanja v zgodovini:

Tako mislim in bom mislil o tem – in misli, tudi kdor mi je prijatelj. Častil bom Boga Očeta, Boga Sina in Boga Svetega Duha, tri lástnosti, eno Bogstvo, nedeljeno po slavi, časti, bitnosti in kraljstvu ...

Or. 31,28

4. Sklep

Sam pa si utiram pot skoz ta vek in prepričujem druge,
kolikor je v moji moči, naj molijo
Očeta in Sina in Svetega Duha, eno Bogstvo in moč.
Njemu vsa slava, čast in oblast na vekov veke. Amen.
Or. 31,33

Potem ko sem v prvem delu razprave pretresel nekaj novih hermenevtičnih načel, izoblikovanih na podlagi klasičnega pojma anagogije v sozvočju s Kearneyjevo paradigmo mikroeshatologije, in jih v drugem delu poskušal aplicirati na besedilo *Bogoslovnih govorov*, je na dlani, kako kompleksna je naloga premoščanja različnih kontekstov.

Prikazani način lahko sodobnemu bralcu pomaga na treh različnih ravneh. Najprej sem želel pokazati, da patriistična besedila kljub časovni in kulturni oddaljenosti nosi-

jo v sebi nadčasen pomen, ki čaka na bralce vseh časov in vedno vodi k eshatonu, saj izhajajo iz odnosa s presežnim Bogom. Potreben pa je nenehen napor pri iskanju načinov za premostitev širokih miselnih prostranstev.

Nadalje sem poskušal podati teoretično argumentacijo za odkrivanje gradualnosti pomenov v patrističnih besedilih, v katerih sredi konkretnih polemik vznikajo večne bogoslovne resnice. Podobno Božjemu učlovečenju v konkretno človeško situacijo lahko razbiramo oblikovanje in rast tudi v krščanskem spoznanju, ki uvaja v osebno srečanje z misterijem. V konkretnih, vsakdanjih, na videz banalnih zgodovinskih, kulturnih in družbenih okoliščinah Bog po Svetem Duhu navdihuje ljudi, da prek njih izraža čedalje večjo polnost nauka in spoznanja. Pravo bogoslovje mora tudi v sodobnosti preraščati golo hereziologijo.

Navsezadnje pa izziv premoščanja najrazličnejših kontekstov ostaja isti: krščansko razodetje Boga v Trojici nas vedno vabi k uziranju pečata Trojice v vsem ustvarjenem in k motrenju notranjih trinitarnih odnosov. Gre za to, da tudi svoje odnose oblikujemo po načelu, ki velja za odnos med osebami Očeta, Sina in Duha, namreč po načelu ljubezni in podarjanja, ter svoje življenje po zgledu njih, ki živijo drug poleg drugega in drug v drugem.

Gregor iz Nazianza nam s svojimi konciznimi *Bogoslovnimi govori* ponuja prvovrsten vstop v te odnose.

br. Jan Dominik Bogataj OFM

Krščansko razodetje Boga v Trojici nas vedno vabi k uziranju pečata Trojice v vsem ustvarjenem in k motrenju notranjih trinitaričnih odnosov. Gre za to, da tudi svoje odnose oblikujemo po principu, ki velja za odnose med osebami Očeta, Sina in Duha, namreč po principu ljubezni in podarjanja, ter svoje življenje po vzoru njih, ki živijo drug poleg drugega in drug v drugem.

Gregor iz Nazianza nam s svojimi konciznimi *Bogoslovnimi govori* ponuja prvovrsten vstop v te odnose.

br. Jan Dominik Bogataj OFM