

Небојша Стевановић (Београд)*

**РАНОХРИШЋАНСКА КТИСИОЛОГИЈА У ДИСПУТУ
СА СИНКРЕТИСТИЧКИМ ТЕНДЕНЦИЈАМА ГНОСТИЦИЗМА:
ИРИНЕЈ ЛИОНСКИ, ИПОЛИТ РИМСКИ И ТЕРТУЛИЈАН**

Nebojša Stevanović (Beograd)

**EARLY CHRISTIAN KTHYSIOLOGY IN DISPUTE
WITH THE SYNCRETISTIC TENDENCIES OF GNOSTICISM:
IRENÆUS OF LYONS, HIPPOLYTUS OF ROME AND TERTULLIAN**

Abstract: In the paper, the author observes the relationship between the Early Christian view of the creation of the world and the bearers of the syncretic tendencies of Gnosticism. First of all, the subject of analysis is the preserved sections and reports of, primarily, Irenaeus of Lyons and Hippolytus of Rome on the gnostic vision of the question of the genesis of the world, through the personalities of Vasilides and Valentinus. Having established the essential characteristics of Gnostic cosmology, the direction of the work is directed towards the basic principles of Early Christian kthysiology. The final course of the work analyzes the question of the creation of the world in the work of the African thinker, Tertullian, a question raised in the context of disputes and conflicts with another Gnostic group, whose representatives are Marcion and Hermogenes. On those grounds, an authentic framework of the relationship between Early Christian theology, in general, and Gnosticism can be provided.

Keywords: *Early Christian kthysiology, gnosticism, Irenaeus of Lyons, Hippolytus of Rome, Tertullian, Vasilides, Valentinus, Hermogenes, Marcion, eon cosmology.*

Увод

Сустрет ранохришћанске теологије и гностицизма представља незаобилазни део проматрања развоја богословског дискурса уопште. Важност овог односа очигледан је на плану космологије, нарочито, у оквиру другачијег, чак искључујућег, става по овом питању, које се неретко пре(вази)лази, превиђа, или чак заборавља. Током другог и трећег века прецизније се развија базична библијска ктисиолошка вера, вера у *тварност света*, услед надируће догматске, сотириолошке, а на крају и еклисијалне, опасности коју доноси гностицизам. У њиховом сустрету, диспуту, те и *рвању*, базичне библијске претпоставке погледа на свет задобијају прецизније методолошко и термилошко рухо. Као суштински мотив уласка у дијалог са гностичким синкретистичким тенденцијама и изазовима јесте *сотириолошки* моменат, а као крајњи циљ јесте очување еклисијалног јединства. Самим тим, носиоци ранохришћанског ктисиолошког предања отворено и критички разматрају извесне гностичке моменте, конкретно, космолошког дискурса, те га анализирају, валоризују и испитују ктисиолошком методологијом, односно, методологијом створености света и његовој упућености ка Тројичном Богу.

* **Небојша Стевановић** – доктор, Православни богословски факултет – Институт за Систематско богословље, Универзитет у Београду, Република Србија; stevanovicnebojsa@gmail.com ; ORCID: 0009-0003-5922-2126

У том контексту, рад анализира сачуване одељке носилаца ктисиолошког предања, који су полемисали са својим мисаоним контекстом, са гностицизмом, крајем другог и почетком трећег века. Имајући у виду наведене уводне претпоставке, суштинско питање рада јесте: на који начин су прелати ранохришћанског погледа на стварање света посматрали гностички космолошки дискурс? Као примери аутентичног односа ранохришћанске ктисиологије и гностичке космологије јесу сачувани одељци Иринеја Лионског, Иполита Римског и Тертулијана.

1. Ктисиологија пред новим изазовима: гностицизам и синтеза различитих традиција

Иринеј Лионски посвећује свој главни спис *Adversus Haereses* борби и диспуту против гностикâ. Прва личност као предмет његове анализе јесте Василид,¹ који је поучавао у Александрији,² што је зачуђујуће за Šagi – Bunića који развијенији гностички импулс везује за просторе Сирије и Самарије, повезујући их са јудеохришћанским јересима.³ Један од основних проблема анализе Василидове мисли јесте недостатак *извора*,⁴ те се подаци о њему црпе *посредно*, на основу ‘опонената’.⁵ Pirson стоји на становишту да је Василид учио око 132. године, све до скоро 138. године у Александрији, где је примио утицај мисли Филона Александријског и грчке философије, експлицитно средњег платонизма. Ипак, исти аутор га карактерише речима: „Он је био хришћанин. Његов платонизам је био врло ‘христијанизован’“.⁶

Иринеј пружа неколико основних информација о космологији код Василида: „Василид, да би се чинило да је открио нешто више и налик истини, увелико проширује садржај сопственог учења. Он представља Ноџ који потиче од беспочетног Оца, а Логос од њега, а онда од Логоса Расуђивање, од Расуђивања Мудрост и Моћ. Од Моћи и Мудрости силе, началства и анђели, који се, такође, називају првима и њима је створено прво небо. Од њиховог исијивања су настали други анђели и они су створили друго небо као прво; и на исти начин када су (други) анђели створени исијавањем од њих, копије оних који су над њима, они су створили, даље, треће небо“.⁷ На основу овог извештаја, назире се да Василид успоставља јерархијски и *посреднички* поредак у стварању света, градећи, најпре, пентаду, али и *Огдоаду*, односно, осам принципâ у космологији,⁸ у чему је сличан са другим гностицима,

¹ Постоје многи новији истраживачи Василидовога система, који, желећи да умање гностички карактер његовог учења, посматрају га у визури да је „био рани хришћански богослов и егзегета, отворен ка савременој философији“. Уп. Бирдер Пирсон, „Василид Гностик“, у: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II (Београд: Отачник, 2009), 84.

² Дарко Ђого, „Један аристотеловски гностик?“, у: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II (Београд: Отачник, 2009), 107. Други аутор, Пирсон, напомиње да Иринеј Василидово учење повезује све до Симона Мага, првог јеретика. Уп. Пирсон, „Василид гностик“, 80.

³ Tomislav Š. Bunić, *Povijest kršćanske literature*, Vol. I (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1976), 340.

⁴ Како помиње Мау, историјска реконструкција и анализа Василидове мисли налази, најпре, на суштински проблем, проблем извора. Gerhard May, *Creatio ex nihilo – The Doctrine of ‘Creation out of nothing’ in Early Christian Thought* (London: T&T Clark, 1994), 62.

⁵ Постоји колекција Василидових фрагмената, који укључују и фрагменте његових следбеника, чији број достиже деветнаест. У питању је публикована магистарска теза Винфреда Лора. Уп. Winfred Löhr, *Basilides und Seine Schule: Eine Studie zur Theologie – und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996).

⁶ Пирсон, „Василид гностик“, 100-101.

⁷ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 24, 3 (PG 7: 675C – 676A = SC 264: 111): Basilides autem, et alius aliquid et verisimilius invenisse videatur, in immensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesin autem Sophiam et Dynamin. A Dynamini autem et Sophia Virtutes, et Principes, et Angelos, quos et primos vocat, et ab iis primum coelum factum. Dehinc ab horum derivatione alios autem factos, aliud coelum simile priori fecisse, et simili modo ex eorum derivatione cum alii facti essent, antitypi eis qui super eos essent, aliud tertium deformasse coelum.

⁸ Могућност порекла веровања у Огдоаду, Пирсон проналази у оквирима јеврејског гностицизма. Даље објашњава да је Василидово ослањање, поред Павлових посланица и Јовановог јеванђеља, и на тзв. ‘Писмо Евгносте’, транскрипта који садржи теологију трансцендентног Бога. Уп. Пирсон, „Василид гностик“, 88. О поменутом писму уп. Demetrios Trakatellis, *The Transcendent God of Eugnostos* (Brookline–Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1991).

Сатурнином и Менандром.⁹ Климент Александријски напомиње да је Василид учио првобитну Огдоаду, при чему су последња два ентитета у њој, како говори, Правда и Мир. Директно: „Василид, да би се чинило да је открио да ‘Правда’ и њен пород ‘Мир’ суштински постоје заједно поређане у октет, у коме остају“.¹⁰

Иринеј Лионски се, ипак, не зауставља на приказу Огдоаде, већ даље разматра питање односа последњих анђела и света код Василида, откривајући постојање *поглавара*: „Али, ти анђели који поседују последње небо, оно које видимо, све су поставили у свету и поделили су међусобно земљу и све народе на њој. Њихов поглавар је онај који је познат као Бог Јевреја“.¹¹ На другом месту открива име тог поглавара, поглавара 365 небâ: „Али главни од тих (365 небеса) јесте Абраксас“.¹² Епифаније Кипарски, у оквиру разматрања Василидове мисли, доноси податак да је из саме речи Абраксас Василид изводио закључак о 365 небеса: „Каже и да је највиша сила и почетак њих Абраксас, јер је у реч Абраксас рачуном укључен број триста шездесет и пет, тако да из овога покушава да изведе доказ своје басне о тристо шездесет пет небеса“.¹³ Схема непознати и прави Бог – низ еонâ (нижих богова) који су се јавили представља *критеријум* и својство гностичке онтологије, епистемологије, али и космологије.¹⁴

Са друге стране, постаје јасно да Василид инсистира на апсолутној трансцендентности Бога као Архонта. Зато, Иполит доноси Василидове речи у вези са овим питањем, уводећи *апофатички* моменат: „Јер није, говори (Василид), просто неизрециво, па зато и није (апсолутно) неизрециво. А оно што је неизрециво назива се ‘не-неизрециво’, мада је, каже, знак свега што се може назвати било каквим називом“.¹⁵ На овом месту може се поставити питање, с обзиром на наглашену трансцендентност Бога: на који начин је посматрао реализацију космологије? Другим речима, имајући у виду посредничку космологију, као и трансцендентност Творца, на који начин је свет створен?

Василидова космологија разликује се од осталих гностика у томе што једна од карактеристика на којој инсистира јесте да се стварање догађа из чистог и необјашњивог *Ништа*. Никаква преткосмичка катастрофа или хаос не претходе стварању, већ се цео космички процес развија према изворном плану.¹⁶ Процес стварања код Василида објашњен је глаголским конструктом *καταβάλλω* који кореспондира са *καταβολή*, који у активном значењу има негативну конотацију,¹⁷ док у медијалном облику означава: од себе положити, ударити темељ. Овај облик је, напослетку, у директној повезаности са *σπέρμα*, у пренесеном значењу: стварање потомства. Самим тим, кључ разумевања односа Творца

⁹ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 24, 1 (PG 7: 674A = SC 264: 109–110): Saturninus quidem, similiter ut Menander, unum Patrem incognitum omnibus ostendit, qui fecit Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates. A septem autem quibusdam Angelis mundum factum, et omnia quae in eo. Nominem autem Angelorum esse facturam („Сатурнин, попут Менандра, учи да постоји никоме познат Отац, који је створио анђеле, арханђеле, силе и власти. Седам анђела је створило свет и све у њему. Човек је, такође, творевина анђелâ“).

¹⁰ Климент Александријски, *Stromatum* IV, 25 [162. 1.] (PG 8: 1372A = SC 463: 112): Βασιλείδης δὲ ὑπόστατας, δικαιοσύνην δὲ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀδοῦν μὲν ἐνδισι ταχμέναις.

¹¹ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 24, 4 (PG 7: 676B = SC 264: 111): Eos autem, qui posterium continent coelom, Angelos, quod etiam a nobis videtur, constituisse ea quae sunt in mundo Omnia, et partes sibi fecisse terrae, et earum, quae super eam sunt, gentium. Esse autem principem ipsorum eum, qui Judaeorum putatur esse Deus.

¹² *Ibid.*, I, 24, 7 (PG 7, 680A = SC 264, 113): Esse autem principem illorum ‘Αβράξας. Како примењује Пирсон, ово име за божанство Сунца Василид је највероватније преузео како би именовао створитеља – Архонта. Пирсон, „Василид гностик“, 90.

¹³ Епифаније Кипарски, *Panarium* I, 24, 7, 6 (PG 41: 316B): Λέγει δὲ τὴν ὑπεράνω τούτων δύναμιν εἶναι, καὶ ἀρχὴν ‘Αβραάσας, διὰ τὸ τὴν ψῆφον τοῦ ‘Αβραάσας ἔχειν τριακοσιοστὸν ἐξηκοστὸν πέμπτον ἀριθμὸν, ὡς ἐκ τούτου τὴν μαρτυρίαν τῆς αὐτοῦ μυθοποιίας τῶν τριακοσίων ἐξηκὸν ταπέντε οὐρανῶν, συνιστῶν πειρᾶσθαι.

¹⁴ Ђого, „Један аристотеловски гностик?“, 110.

¹⁵ Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* VII, 20, 3 (PTS 25: 286): ὅτι ἦν ὅπως οὐδὲν, ἐστὶ δὲ φύσιν, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον <ὁ ἄρρητον> ὀνομάζεται ‘ἄρρητον’ γὰρ αὐτό, καλοῦμαι, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον, καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον οὐκ ἄρρητον ὀνομάζεται, ἀλλ’ ἐστὶ, φύσιν, ὑπεράνω παντός ὀνόματος ὀνομάζομενου.

¹⁶ Мау, *Creatio ex nihilo*, 70.

¹⁷ Stjepan Senc, *prir. Grčko-hrvatski rječnik za škole* (Zagreb, 1910), 479–480: доле бацати, збацити, срушити, оборити; у пренесеном значењу: понизити, умалити, пустити да падне, положити, носити доле.

и света, према Василиду, крије се у термину, свакако, стоичког порекла,¹⁸ а за неке и пресократовског и платоновског,¹⁹ *πανσπερμία*. О томе Иполит јасно говори, преносећи Василидову мисао: „Пошто би, пак, било неразложно рећи да је било какво изналажење настало из небивствујућег Бога, Василид <уводи> небивствујуће <семе> јер избегава и боји се да каже да су суштине насталих бића <постале> пројекцијом. Каква је [каже он] потреба за пројекцијом и какву материју морамо претпоставити, е, да би Бог начинио свет као што паук ствара мрежу или као што смртан човек узима бакар или дрво, или нешто од делића материје како би их обрадио“.²⁰ Како примећују неки аутори, ово решење, у виду *свесемениности*, сматрају више избегнутим, него решеним.²¹ Ипак, у последњем наводу примећује се тенденција да Василид одбија постојање пре-егзистенцијалне материје, услед бојазни отварања могућност да се Бог схвати у антрополошком смислу, као занатлија или уметник.²² Чак, иако се код Иполита налази читав наратив о томе да моменат стварања није материја, нити једноставност, укратко, не дефинисана реалност, већ је свет ‘резултат’ воље Божје, треба бити опрезан, јер воља Божја код Василида јесте врло *флуидан* термин, што показује Климент.²³ На крају, Иполит преноси Василидове мисли које повезују апофатички моменат о Богу, *πανσπερμία* и, наизглед, *creatio ex nihilo*: „У овом смислу, не-постојећи Бог ствара не-постојећи свет, од ентитета који не постоје. Сејао је и засејао једно семе, које је у себи имало сву мешавину семена света“.²⁴

¹⁸ Уп. студију која говори о концепту семена у раној Стои: Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 343–358. Коплстон, са друге стране, наглашава да је и у касној Стои овај концепт задржан, свакако, у модификованој форми. Frederick Copleston, *A History of Philosophy – Greece and Rome – From the pre-Socratics to Plotinus* (New York–London: Image Books Doubleday, 1993), 385–412.

¹⁹ Мау помиње да је овај термин коришћен још у пресократовској философији. У том смислу, Аристотел помиње Демокрита. Уп. Аристотел, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* III, 4 203b 21–23 (АО: 203): ὅσοι δ’ ἀπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ’ ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων („Они који верују да су елементи неограничени /по броју/, као Анаксагора или Демокрит, тврде да је безгранично непрекидно на основу додир; први то тврди /претпоставком/ хомојомерија, а други /претпоставком/ panspermije облича“). Уп. превод на српски језик у: Аристотел, *Физика*, прев. Сlobодан Благојевић (Београд: Paideia, 2006), 99. На другом месту овај термин ближе везује за Леукипа и Демокрита. Уп. Аристотел, *Περὶ Οὐρανοῦ* III, 4, 304a 13–14, 17–18 (АО: 302): Ποῖον δὲ καὶ τί ἐκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐθὲν ἐπιδίωρισαν [...] ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων („Nisu dali nikakva dodatna rаgraničenja, odnosno, toga kakvo је i које облике svakog od elemenata [...] као да је njihova природа takoreći u tome da буду ‘свеопшти расадник’ свих elemenata“). Уп. превод на српски језик у: Аристотел, *О небу, О постојању и пропадању*, прев. Сlobодан Благојевић (Београд: Paideia, 2009), 188. Као и код Платона у *Тимају* где се користи као термин за мешавину елемената којим Демијург сачињава човеково тело. Уп. Платон, *Τίμαιος* 73c 1–2 (РО 4: 90): ἀποκρίνων, μειγνύς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπηργάσατο, καὶ μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη („Izumevši tako sveukupno seme за celi смртни rod, начинио је od njih мождину, а затим u nju usadio i причврстио разне врсте душе“). Уп. превод на српски језик у: Platon, *Тимај*, прев. Marjanca Pakiž (Београд: Niro „Младост“, 1981), 118.

²⁰ Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* VII, 22, 2–3 (PTS 25: 289): ἐπεὶ δὲ τῆ ἀπορον εἰπεῖν προβολὴν τινὰ [ἐκ] τοῦ μὴ οὗτος Θεοῦ γεγενῆσθαι, τὸ οὐκ ὄν [σπέρμα παρεισάγει] φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν [γεγενημένας] τῶν γεγονοτῶν οὐσίας, ὁ Βασιλείδης ποίας γὰρ προβολῆς <φύσι> χρεία ἢ ποίας ὕλης ὑποθέσεως, ἵνα κόσμον <ὁ> Θεὸς ἐργάσθαι, καθάπερ ὁ ἀραχῆς τὰ μηνύματα, ἢ θνητὸς ἀνθρώπος χάλκον ἢ ξύλον ἢ <ἄλλο> τι τῶν τῆς ὕλης, μέρων ἐργαζόμενος λαμβάλει.

²¹ Ђого, „Један аристотеловски гностик?“, 111.

²² Јустин на једном месту, осврћући се на однос *Тимаја* и Мојсија, још радикалније инсистира на надилажењу представе Бога као уметника или занатлије. Уп. Јустин Философ, *Cohortatio ad Graecos* 22 (PG 6: 280C = SC 528: 202). На истом становишту налази се и: Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* II, 4 (PG 6: 1052A = SC 20: 102). Иринеј критикујући космолошки концепт *εονά*, као и представу Бога у овом смислу, говори: „Али Бог, који је у овоме први и бољи од људи, јер је сâм пронашао материјал своје израде, кога раније није било“. Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 10, 4 (PG 7: 736B = SC 293: 166): Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipso adinvenit.

²³ Климент помиње да Василид говори о ‘такозваној вољи Божјој’. Уп. Климент Александријски, *Stromatum* IV, 12 [86.1.] (PG 8: 1293C): Εἰ δὲ, ὡς αὐτὸς φησὶν ὁ Βασιλείδης, ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ Θεοῦ ὑπελήψαμεν („И ако је, како сâм Василид каже, један део онога што се зове воља Божја“).

²⁴ Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* VII, 21, 4 (PTS 25: 287): Οὕτως ὁ οὐκ ὢν Θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλόμενος καὶ ὑπόστησας σπέρμα τι ἐν, ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.

Оваква мисао може навести на то да је Василид, уколико није признавао, свакако *познавао* идеју *creatio ex nihilo*, имајући у виду да потиче са простора Сирије, одакле је и први теолог који директно наглашава овај концепт, Теофил Антиохијски. Занимљиво је да поменути Мау проналази три компоненте које би Василида приближиле *creatio ex nihilo*: традиционална концепција да Бог ствара ни из чега; да је трансцендентни Бог једини Творац; радикално негативна концепција Бога која искључује објашњење стварања Божјег аналогичким терминима унутар света.²⁵ Ипак, на крају, Василидово разумевање света и стварања је суштински *различито* од ранохришћанске перспективе. Иако према њему свет долази у биће јединственим актом стварања, детаљно објашњење односа Бога и семена, као конструктивном и конститутивном елементу стварања, није до краја објашњено, до мере да је чак и Христос схваћан као један од семена који *улази* у стварност, у онтолошком смислу. На крају крајева, логиком поменутог аутора, „his supreme God is much more like the ‘heimarmene’ of the Stoics that like the God of the Bible”²⁶

Са друге стране, Валентин,²⁷ као и његова школа,²⁸ „особеног својства”,²⁹ јесу једне од најзначајнијих групација у епохи раног хришћанства.³⁰ Као што је био случај код Василида, и код Валентина један од извора јесте Иринеј Лионски.³¹ Занимљиво је да на почетку свог поменутог дела, *Adversus Haereses*, у првој књизи, посвећује читавих седам поглавља, у коме започиње тзв. ‘Велико сведочанство’, у коме је садржано систематско излагање валентинијанске теологије.³² Почетак овог сведочанства везан је, свакако, за теорију порекла света, односно, учење о *еонима*. Директно: „Они говоре да у невидљивим и неименованим висинама најпре постојао извесни савршени Еон, кога називају Првим начелом, Првим Оцем и Дубином”.³³ Поред ових епитета којима описује Валентин прво начело, Иринеј напомиње да, слично Василиду, уводи *посредничку* нит у космолошком дискурсу: „Њему су сапричасни били Мисао, коју такође називају Благодат и Тишина [...] Овај последњи (Тишина) примивши ово од себе и зачевши, роди Ум који је сличан и подобан свом родитељу и једини садржи величину Оца [...] Заједно са Њим рођена је Истина. Ово су прва и родоначелна Питагорејска четворица, коју називају коренима света”.³⁴ Космологију засновано на великом броју еонâ Татијан оштро осуђује,

²⁵ Мау, *Creatio ex nihilo*, 83.

²⁶ *Ibid.*, 81: „његов врховни Бог много више личи на ‘heimarmene’ стоика него на Бога Библије”.

²⁷ Према извештају Иринеја, Валентин у Риму живи и ради за време епископа Хигинија (136–140), Пија (140–155) и Аникета (155–166). Уп. Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* III, 4, 3 (PG 7: 856C = SC 210: 283): Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Χυρίνον ἠκμασε δὲ ἐπὶ Πίου, καὶ παρέμεινεν ἕως Αἰνικήτου („Валентин је дошао у Рим под Хигином, напредовао под Пијем и остао до времена Аникета”).

²⁸ Тертулијан помиње чињеницу да су његови ученици, касније, одступили од учења свог оснивача. Тертулијан, *Ad Valentinianos* IV, 1 (CCSL 2: 755 [24–25]): Abbscessertunt enim a conditore, sed minime origo deletur, et si forte mutatur; testatio est ipsa mutatio („Истина је да су одступили од свог оснивача; али тиме нису уништили своје порекло од њега, а ако су случајно нешто променили, онда управо ова промена служи као доказ против њих”). Као репрезент Валентинове школе помиње се Аксионикус Антиоих, који је за Мау-а пүко име. Уп. Мау, *Creatio ex nihilo*, 85. Са друге стране, код Иполита се помиње као наследник на челу ове школе. Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* VI, 35, 7 (PTS 25: 250).

²⁹ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I 11, 1 (PG 7: 560A = SC 264: 68): ἴδιον χαρακτήρα διδασκαλίον.

³⁰ Измо О. Дандерберг, „Валентинова школа”, у: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II (Београд: Отачник, 2009), 118–150, 118.

³¹ Што се тиче самих извора које је Валентин користио за своје учење, помињу се ‘Јеванђеље истине’ и Писмо Регину ‘О васкрсењу’. Грант стоји на становишту да је Јеванђеље истине ранији рад Валентина, као и да је то сигурно, за сада, потврђено аутентично дело. Уп. Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1966), 128ff. О Писму Регину уп. студију: Malkom L. Peel, *Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection* (London: Westminster Press, 1968), 156–218. На овим страницама налазе се обриси фрагмената, коментари, као и питање ауторства овог дела.

³² Дандерберг, „Валентинова школа”, 119. Исти аутор, ипак, напомиње да је ово тек само сажетак или извод „чији је циљ да својим читаоцима пружи општи обрис валентинијанске мисли”. *Ibid.*

³³ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 1, 1 (PG 7: 445A = SC 263: 30): Λέγουσι γὰρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώματι τέλειον Αἰῶνα προόντα• τοῦτον δὲ καὶ Προαρχήν, Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν.

³⁴ *Ibid.*, I, 1, 1 (PG 7: 445B – 446A = SC 263: 31): συνυπάρχειν δ’ αὐτῷ καὶ Ἐννοίαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι [...] Ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο, καὶ ἐγκύμονα γενομένην, ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ

користећи се појмом ктисиолошке *монархије*: „И ви, Јелини, причљиви на речима, а неразумни у уму: препознали сте монархију мањих, а не једног, и одлучили сте да следите демоне, као да су моћни“.³⁵

Управо последња конотација о Питагори наводи другог аутора, Иполита, да испита порекло оваквог учења: „Валентинова јерес потиче из Питагориног и Платоновог учења, а не из Јеванђеља [...] Зато су Валентин, као и Хераклион, Птоломеј и читава њихова школа, као и Питагорини и Платонови ученици, положили у темељ својих система нумеричке спекулације“.³⁶ Поред нумеричке спекулације као кључне у поставци еонске космологије, Валентин користи концепт *προβάλεσθαι* како би објаснио процес еманације, односно, однос између Творца и света,³⁷ задржавајући истовремено апофатички моменат, својствен Василиду, када говори о Богу, мада користи врло нејасне примере, што показује Климент Александријски: „О овом Богу он изговара следеће загонетке: Као што је портрет наличје живог човека, тако је и свет споредан у поређењу са живом Вечношћу“.³⁸ Овакву мисао Валентин реципира и на антрополошком плану, интегришући моменат Бога као Вечности, човека и света, стварајући, битно касније за христологију, својеврсни антрополошки *елитизам*: „Валентин у једној од својих проповеди дословно каже следеће: Од почетка сте бесмртни, деца вечног живота. И пожелели сте да поделите смрт међу собом да бисте је примили и расипали, како би смрт умрла у вама и захваљујући вама“.³⁹

У оваквој поставци може се назрети својеврсни теолошки и космолошки *дуализам*, што се објашњава примером Демијурга: „Што се тиче Демијурга, који је створен ‘по лику’, његова појава је, како кажу, на чулни начин предсказана из књиге Постања, која говори о рођењу човека. Они задржавају ‘подобје’ за себе, тврдећи да је поред овога створен још један духовни принцип, непознат Демијургу“.⁴⁰ Непознати духовни принцип, у перспективи валентинске космологије, јесте Ахамот, који, најпре, ствара Демијурга, а затим и небеско и земаљско, при чему се наглашава својеврсно космолош-

προβαλόντι, και μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρὸς [...] Ελῆσθαι δὲ αὐτῶ Ἀλήθειαν και εἶναι ταύτην πρῶ τον και ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν Τετρακτὺν, ἣν και ρίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν. Занимљиво је да Иринеј препознаје *tridaceset* еонâ, број са којим упоређују број Христових година, или са посленицима у винограду (Мт. 20, 1–16). Уп. *Ibid.* I, 3 (PG 7: 449C = SC 263: 33): Οὗτοι εἰσιν οἱ τριάκοντα Αἰῶνες τῆς πλάνης αὐτῶν, οἱ σειστημένοι και μὴ γνωσκόμενοι. [...] Καὶ διὰ τοῦτο τὸν Σωτῆρα λέγουσιν (οὐδὲ γὰρ Κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι) τριάκοντα ἔτεσι κατὰ τὸ φανερόν μηδὲν πεποιημένα, ἐπιδεικνύντα τὸ μυστήριον τούτων τῶν Αἰῶνων. Ἀλλὰ και ἐπιτήξ παραβολῆς τῶν εἰς τὸν ἀμπελῶνα πεμπομένων ἐργατῶν φασὶ φανερώτατα τοὺς τριάκοντα τούτους Αἰῶνας μεμνηῦσθαι. („Ево тридесет еона забуделих људи, еона који се крију у тишини и никоме нису познати [...] Стога, кажу, Спаситељ (јер не желе да Га називају Господом), тридесет година није учинио ништа у стварности да укаже на тајну ових еона. Такође се каже да је у параболу о посленицама послатим у виноград врло јасно назначено ових тридесет еона“). На основу овога, служећи се опаском Мау-а, може се закључити да оно што је сигурно у тзв. валентинском миту о стварању јесте да еоне нису сматрали за независна божанска створења, али остаје упитно да ли је набрајање ових еонâ *само* у служби космологије. Мау, *Creatio ex nihilo*, 121.

³⁵ Татијан, *Oratio ad Graecos* XIV, 1 (PG 6: 836AB = BHT 165: 122): Τοιοῦτοι τινὲς ἐστε και ὑμεῖς, ὦ Ἕλληνες, ῥήμασι μὲν στωμίλοι, γνώμῃν δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον και τὴν πολυκοιρανὴν μάλλον ἢπερ τὴν μοναρχίαν ἐξησκήσατε, καθάπερ ἰσχυροῖς νομίζοντες δαίμοσι κατακολουθεῖν.

³⁶ Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* VI, 29, 2 (PTS 25: 237): ἡ Πυθαγόρου και Πλάτωνος συνέστηκε δόξα, ἀφ’ τῆς Οὐαλεντινός, οὐκ ἀπὸ τῶν εὐαγγέλιον [...] Οὐαλεντινός τοῖνον και Ἡρακλέων και Πτολεμαῖος και πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου και Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγησάμενοις: ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλλοντο.

³⁷ Исти овај концепт користи и Татијан, свакако, у другачијем контексту, који се огледа у томе да је материја *директно* створено од Бога, а не од стране једног од еонâ или посредника, као код Валентина. Уп. Татијан, *Oratio ad Graecos* V, 3 (BHT 165: 96): προσλάβον. Као и: *Ibid.*, XII, 2 (BHT 165: 116): προβεβλημένην.

³⁸ Климент Александријски, *Stromatum* V, 13 [89.6] (PG 9: 1297A = SC 279: 293–294): Περὶ τούτου τοῦ Θεοῦ ἐκεῖνα αἰνιττεται, γράφων αὐταῖς λέξεσιν Ὅπως ἐλάττων ἢ εἰκῶν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος Αἰῶνος.

³⁹ *Ibid.*, *Stromatum* IV 13 [89. 2. 4] (PG 8: 1297A = SC 463, 281): Ἀπ’ ἀρχῆς ἀθάνατοι ἐσσι, και τέκνα ζωῆς αἰωνίας• και τὸν θάνατον ἠθέλετε μερῖσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα даπανήσητε αὐτὸν και ἀναλώσητε, και ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν, και δι’ ὑμῶν.

⁴⁰ *Ibid.*, *Stromatum* V, 14 [90. 3-4] (PG 8: 1297B = SC 279: 294): και καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ κατ’ εἰκόνα γενομένου, ταῦτ’ ἐν εἰκόνοσ αἰσθητῆς μοίρα ἐν τῇ γενέσει περὶ ἀνθρωπογονίαν προπερητεῦσθαι λέγουσι• και δι’ μεταγούσι τὴν ὁμοιότητα και ἐφ’ ἑαυτοὺς, ἄγνωστον τῷ Δημιουργῶ.

ко незнање и заблуда Демијурга: „Али, иако је Демијург мислио, говори, да је сâм створио (свет), ипак је створио уз помоћ Ахамота. Он је створио небо, не знајући шта је небо, створио је човек, не знајући шта је човек [...] али је мислио да је све ово он сâм створио“.⁴¹

Занимљиво је то што овакав извештај о валентинској космологији постоји код Климента, док, са друге стране, Иринеј доноси извештај да су исповедали „Бога Оца“ и „нашег Исуса Христа“⁴² и као такви презирали да их називају јеретцима.⁴³ Мада, судећи по атмосфери речи (‘језиком својим’) и сâмом тону којим пише овај извештај, јасно је да је овакво исповедање врло флуидно. Флуидност оваквог исповедања вере код валентинијана, нарочито на плану христологије, показује Климент, слажући се са Иринејевим приступом: „Ако је да би се победила смрт створена посебна врста људи, онда то значи да се Христос уопште није носио са смрћу, осим, ако се, наравно, не прибегне претпоставци да је он исте природе као и они“.⁴⁴ На овом месту потребно је поставити питање: на који начин је ранохришћанска ктисиологија одговорила овим изазовима? Одговор на ово питање подразумева постављање ранохришћанске ктисиологије у непосредан однос са назначеном гностичким космолошким дискурсом.

2. Ранохришћанска ктисиологија: *vis-à-vis* са гностицизмом

Насупрот еонској поставци космологије, базична поставка гностичких опонената јесте *један* Бог као Творац. Другим речима, у опусу ранохришћанских отаца не постоји могућност космолошког *посредника*, слично Демијургу или Еонима. У овом периоду, како напомиње Harnack, догађа се својеврсна *синтеза* претходних ктисиолошких изјава, док истовремено постоје много прецизнији наводи, за разлику од претходног периода у коме је напор био уложен да се једноставно објасни истина вере онима који су могли у потпуности да прате богословски дискурс.⁴⁵ Прво поглавље нове онтологије која конституише ктисиологију јесте „Бог Отац, нестворен, нерођен, један и сâмо Божанство, Творац света“.⁴⁶ Из тог разлога Иринеј Лионски перспективу ‘*unus Deus*’⁴⁷ повезује са стварањем света: „Неопходно је, заиста, да су стварности које су створене добиле неки велики узрок за почетак свог настанка. Принцип свега је Бог, јер Он није створен ни од куда, а од Њега је створено све. И зато, прво треба веровати да је Један Бог Отац који је све саздао, уредио и створио из небића у биће“.⁴⁸ Са њим, афирмација Бога као јединог Творца добија посебан значај, што Kelly, у овом случају, примећује

⁴¹ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I 5, 3 (PG 7: 496A = SC 264: 64): Ταῦτα δὲ τὸν Δημιουργὸν φάσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ψῆσθαι κατασκευάζειν, πεποιηκέναι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμῶθ προβαλλούσης οὐρανὸν πεποιηκέναι, μὴ εἰδότα τὴν οὐρανὸν καὶ ἄνθρωπον πεπλακέναι, μὴ εἰδότα τὸν ἄνθρωπον [...] αὐτὸν δὲ μόνον ᾤησθαι πάντα εἶναι.

⁴² *Ibid.*, IV, 33, 3 (PG 7: 1073C = SC 100: 516): quia lingua quidem confitentur unum Deum Patrem, et ex hoc omnia [...] et unum Dominum Jesum Christum Filium Dei similiter lingua confitentes. („Јер, иако, својим језицима исповедају Јединог Бога Оца и да је све од Њега произашло [...] и иако и језиком исповедају Исуса Христа Сина Божијег“).

⁴³ *Ibid.*, III, 15, 2 (PG 7: 918B = SC 211: 343): qui etiam gueruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa absteineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem decant, et eadem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos. („И онда нам замерају што док они мисле исто као ми, ми се без разлога удаљавамо од општења са њима, иако они говоре исто и садрже исто учење, називамо их јеретцима“).

⁴⁴ Климент Александријски, *Stromatum* V, 14 [91. 2] (PG 8: 1297B = SC 279: 296): Εἰ ἐπὶ τὸ καταλύσαι θάνατον ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος, οὐχ ὁ Χριστὸς τὸν θάνατον κατήργησεν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ὁμοούσιος λεχθείη.

⁴⁵ Adolf Harnack, *History of Dogma*, Vol. II (New York, 1961), 169-185.

⁴⁶ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 1, 1 (SC 294: 26): sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sint ipse praestans. О томе говори и Kelly: „The doctrine of one God, the Father and Creator, formed the background and indisputable premiss of the Church's faith“. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 87.

⁴⁷ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 22, 1 (SC 264: 308). *Ibid.*, II, 25, 1 (SC: 294, 252): omnia enim ex uno et eodem Deo („јер све је од једног и истог Бога“).

⁴⁸ *Ibid.*, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 4 (SC 406: 88-90): Necessesse enim est facta a magna aliqua causa principium fiendi habere, et principium omnium Deus est. Quoniam non ipse factus est ab aliquot, et ab ipso factum est unumquodque. Et propterea primo confiteri oportet (et decet), quod unus Deus est Pater, qui unum quodque fecit et adornavit, et fecit non ens ut esset [...] Ergo et mundus a Deo creatus est.

да је у основи жеља да се негира теорија гностикâ о хијерархичности еонâ који силазе од непознатог свевишњег Бога.⁴⁹ За Иринеја је исповедање *једног* Бога неопходни услов за адекватно разумевање *тварности* света. Оваква вера јесте бедем (bulwark), примећује Kelly, против паганског политеизма, еманационизма и онтолошког дуализма.⁵⁰ У истом контексту Иринеј понавља ову поставку „да тај исти Бог јесте Творац неба и земље и свега овога, Саздаатељ Анђела и људи, Господар свих ствари, који све постоји“.⁵¹

Оваква поставка ослобађа Бога од било које нужности, што Иринеј објашњава стварањем *вољом* Божјом, догмом од апостола,⁵² односно тиме да је створено „Његовом вољом и слободно, јер је Он једини Бог Господ, једини Стваралац, Отац који све одржава и свему подарује живот“.⁵³ Епископ града Лиона, пак, искључује темпорални размак између воље Божје и самог стварања, користећи концепт *ἀμα* који ће касније имати развијенију ктисиолошку рецепцију⁵⁴: „Бог заједно са замишљу изврши то што је захтео и са хтењем и замишља то што је захтео и замишља што и хоће, и онда хоће када замишља, будући сав замисао, сав звук, сав извор свих добара“.⁵⁵ Другим речима, „Бог је бољи и већи од природе и у Њему је присутно хтење“.⁵⁶ Бог свет ствара својом Вољом⁵⁷ и својом Слободом,⁵⁸ те, самим тим узрок постојања и стварања света треба тражити у вољи Божјој.⁵⁹ Стога, свако питање шта је Бог чинио пре него што је створио свет, као и питање прапостојеће материје,⁶⁰ Иринеј сматра апсурдним, јер се уводи темпоралност и нужност.⁶¹ Прецизније, суштинска идеја Иринејеве ктисиологије јесте искључивост сваког облика нужности у стварању.⁶² На овом месту поставља се питање: на који начин је Иринејева ктисиологија радикално другачија од приказаних гностичких поставки? Другим речима, како Иринеј посматра однос Творца и творевина, као и сâм акт стварања?

⁴⁹ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 86.

⁵⁰ *Ibid.*, 87.

⁵¹ Иринеј Лионски, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 8 (SC 406: 94): [...] hic est caeli et terrae et totius mundi Factor, et Creator angelorum et hominum, et universorum Dominus, per quem omnia sunt et a quo nutriuntur omnia miserator.

⁵² Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 9, 1 (SC 294: 84).

⁵³ *Ibid.*, II, 1, 1 (SC 294: 26): sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sint ipse praestans.

⁵⁴ Употреба овог појма у онтологији пада код Максима Исповедника заузима конститутивно место. Уп. Александар Ђаковац, *Речено и неизречиво – Дискурзивност азматске онтологије у апоретици Светог Максима Исповедника* (Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2018), 37–63.

⁵⁵ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* I, 12, 2 (PG 7: 572B = SC 263: 72): ὁς ἀμα τῷ νοηθῆναι, καὶ ἐπιτετελεκέναι τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἀμα τῷ θελήσει, καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοούμενος δὲ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων, ὅτε ἐννοεῖται, ὁλος ἐννοια ὦν, ὁλος θέλημα, ὁλος νοῦς [...] ὁλος ἀκοή, ὁλος πηγῆ πάντων τῶν ἀγαθῶν.

⁵⁶ *Ibid.*, II, 19, 2 (PG 7: 772A = SC: 293: 203).

⁵⁷ *Ibid.*, IV, 38, 3 (SC 100: 958).

⁵⁸ *Ibid.*, II, 1, 1 (SC 294: 26).

⁵⁹ *Ibid.*, II, 2, 3 (SC 294: 36).

⁶⁰ Уп. речи: „Свети Иринеј не ступа у философску расправу о пореклу материје. Према њему, треба се држати онога што о стварању света пише у Светом Писму“. Славољуб Лукић, *Антропологија Светог Иринеја Лионског* (Фоча–Бања Лука: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2021), 65. О томе да Иринеј не одваја стварање материје од општег стварања и образовања света: Иринеј Лионски, *Adversus Haereses*, IV 38, 3 (SC 100: 953).

⁶¹ Иринеј пружа одговор на ово питање: „Овај одговор припада Богу, дакле, није исправно то што неки желе да проналазе толике неразумне, непромишљене и богохулене теорије, и, тако, помишљајући о пореклу материје, одбацују самог Бога, који је све створио“. Уп. *Ibid.*, II, 28, 3 (SC 294: 276-278): [...] et non ita stultas ex sine disciplina blasphemias adinuenire velle prolationes, et per hoc quod putas et invenisse materiae prolationem, ipsum Deum qui fecit omnia reprobare. Детаљно о односу нужности и стварања света код Иринеја Лионског, у односу на гностике уп. Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 270–276.

⁶² Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II 2, 4–5 (SC 294: 38–40): non autem verisimilis in totum apud eos qui sciunt quoniam nullius indigens omnium Deus Verbo condidit omnia et fecit, neque Angelis indigens adiutoribus ad ea quae fiunt, neque Virtute aliqua valde inferiori ab illio et ignorante Patrem, neque aliqua labe neque ignorantia [...] Proprium est enim hoc Dei supereminetiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quae fiunt, et idoneus est et sufficiens ab formationem omnium proprium euis Verbum.

Оно што Иринеј, најпре, утврђује јесте да овај свет створен од Бога. Другачије, овај свет је Његов и није постао „ни кроз анђеле, нити кроз отпадништво или недостатак“.⁶³ Иринеј одбија директно и без премца сваку помисао о посредничким бићима у стварању, што показује чињеницом да је стварање света *тројично* деловање.⁶⁴ Наиме, Иринеј говори о стварању *двема рукама*, односно, о томе да је Бог Отац *двема рукама*, Сином и Духом, створио свет, „лепим и хармоничним и префињеним“.⁶⁵ Напомена о *двема Рукама* никако не значи да су Син и Дух посредна бића у гностичком или јелинском смислу.⁶⁶ Деловање Свете Тројице у стварању објашњени су предлозима $\epsilon\kappa$ и $\alpha\pi\omicron$ (од) за Оца, $\delta\acute{\iota}\alpha$ (кроз) за Сина, $\epsilon\nu$ (у) за Духа,⁶⁷ који је у једној ктисиолошкој представци, у контексту одржавања света, представљен као „вода живота“.⁶⁸ Иако је учешће у стварању тројично, не може се говорити да су Син и Дух посредна бића. Посредништво у онтолошко-декадентном смислу је апсолутно *искључен*.

Καραμανολίς наглашава да је управо тројична поставка ктисиологије неопходни услов за стварање у слободи, мимо сваког облика нужности, или ограничености.⁶⁹ Зато Богу није био потребан модел, нити прапостојећа материја, нити идеје, већ је сâм Бог узео пример и облике свега.⁷⁰ Искључујући сваки облик помоћног *оруђа* у стварању,⁷¹ Иринеј говори да је Тројични Бог творац и *анђел*.⁷² За Иринеја, они који говоре о постојању посредника, мислећи, конкретно, на гностике, уводећи *евхаристијски доказ*, описује речима да „верују да су овај свет створили анђели или нека Сила, одвојена од Бога, која га није познавала, дакле, не верују у истину, већ се ваљају у лажи и губе хлеб истинског живота“.⁷³

Управо последње речи показују да за Иринеја правилно схваћена ктисиологија није ствар домишљаја, разума, уопште *ratio*, већ има директне последице по антропологију, мислећи, експлицитно, на *евхаристијско сабрање*. Прецизније, логиком ове мисли, ктисиологија чије су базичне поставке један Бог, тварност света, слобода Божја у стварању, тројично стварање, као и непостојање посредних бића, има евхаристијске последице, јер, у супротном, што је својствено гностичима, губи се истински живот. Самим тим, Евхаристија, учествовање у екклесијалној заједници, јесте простор и *мерило* вере,

⁶³ *Ibid.*, V, 18, 2 (PG 7: 1174A = SC 100: 243-245): et per non angelos; neque per apostasiam et defectionem, et ignoratiam.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 22, 1 (PG 7: 669B = SC 264: 104): nihil enim indigent omnium Deus: sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens („јер Богу ништа од овога није потребно; него, све чини Логосом Својим и Духом Својим“).

⁶⁵ *Ibid.*, IV 38, 3 (PG 7: 1130B = SC 152: 577): εὐρυθμα, καὶ ἐμμελῆ, καὶ ἐγκатаσκευαστα.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, 20, 1 (PG 7: 1032B = SC 100: 627): Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos, et in quibus omnis libere et sponte fecit („Јер, Он је увек присутан Логосом и Премудрошћу, Сином и Духом, кроз које и у којима је све створио слободно и без нужности“). Зато се не слажемо са досетком Καραμανολίς-а који, цитирајући *Adversus Haereses* IV 20, 4, говори да је само Бог Отац узрок стварања, док Логос и Премудрост (Дух Свети) зависе од Бога. George Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, in: *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, ed. Mark Edwards (London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021), 59.

⁶⁷ Лукић, *Антропологија*, 60.

⁶⁸ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* V, 18, 2 (PG 7: 1173B = SC 100: 241): in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse aqua viva.

⁶⁹ Уп. директне речи: „Irenaeus’s claim that God creates through his Logos means to confirm that God realizes his will without resorting to anything outside himself“ („Иринејева тврдња да Бог ствара кроз свој Логос значи потврдити да Бог остварује своју вољу без прибегавања ничему изван себе“). Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, 60.

⁷⁰ Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 7, 5 (SC 294:74). Као и: *Ibid.*, II 16, 3 (SC 294: 154): a semetipso exemplum et figuratorem aorum quae facta sunt accipiens. Поред слободе, као још један од ‘мотива’ стварања света јесте *човекољубље*. Уп. *Ibid.*, IV, 5, 1 (PG 7: 986C = SC 100: 425): διὰ τὴν ἑαυτοῦ φιλανθρωπίαν. Исте речи понавља и у: *Ibid.*, IV, 20, 5 (PG 7: 1034C = SC 100: 639).

⁷¹ *Ibid.*, II, 2, 5 (SC 294: 40): non idigere sliis organis.

⁷² *Ibid.*, II, 2, 3 (PG 7: 713C = SC 294: 36): Si enim mundi fabricator est, Angelos ipse facit („Јер, ако је Он створитељ света, сâм је створио Анђеле“).

⁷³ *Ibid.*, II, 11, 1 (PG 7: 737B = SC 294: 92): [...] credens autem quoniam angeli, aut virtus aliqua separata a Deo, et ignorans eum, fecit hanc universitatem: sic igitur veritati non credentes, in meudacio autem voluntatis, perdi derunt panem vitae verae. На другом месту, евхаристијски оквир ктисиологије показује се тиме да учешће у Богу јесте учешће у Његовој слави. Уп. *Ibid.*, IV, 14, 1 (PG 7: 1010B = SC 100: 543).

стога, и ктисиологије. О томе Иринеј несумњиво говори: „Наша вера је сагласна са Евхаристијом и Евхаристија потврђује нашу веру“.⁷⁴

Поменути евхаристијски доказ, односно, ктисиолошке последице по учествовању у евхаристијској заједници додатно је утврђен снажном атмосфером *еклесијалне* утемељености нове иринејевског учења о стварању света, насупротив гностичком приказу. Наиме, за њега, између осталог, приказана ктисиолошка поставка је апостолског, предањског и дубоко еклесијалног порекла. Другачије, код Иринеја, што ће бити својеврсни манир каснијих отаца, постоји тенденција да се јасно дефинише, у овом случају, радикални *новитети* проматрања стварања света, у циљу успостављања, најпре, црквеног, а последично томе и доктринарног јединства и стабилности. Зато жели да нагласи да је његово учење засновано на „предању апостола“.⁷⁵ Утемељење јесте „апостолско предање у Цркви и проповед истине“;⁷⁶ „истине проповедане од Цркве“.⁷⁷ Као извор се показује „једина истинита и животворна вера, коју је Црква примила од апостола и предала је својој деци“.⁷⁸ Таква поставка показује се као „неизменљиви канон истине“⁷⁹ и „целокупно тело истине“.⁸⁰ Зато, као епилог дискурса о Иринејевој ктисиологији могу се узети речи: „Можемо закључити да Свети Иринеј излаже једну космологију која је апсолутно библијска, предањска и сагласна са животом Цркве“.⁸¹

Као мини-закључак анализе његове мисли намећу се неколико главних тачака, како примећује Blowers: Бог је једини Творац; Бог ствара кроз Логоса и Духа, не кроз сапостојећа начела или анђеле; ствара у перспективи заједнице, односно, стварање је *тројично*; ствара слободно и из љубави; ктисиологија није само протологија, догмат генезијске природе света, већ укључује целокупну икономију и сврху света, односно, есхатологију, што показује кроз евхаристијски оквир.⁸²

Одговор на изазове гностичке космологије од стране Иринеја Лионског био је директан и систематичан. Лионски епископ је указао на *онтолошке* импликације еонске и демијургијске космологије код гностика, утирући пут ка сложенијој и развијенијој ктисиолошкој терминологији. Поред њега, један *мислилац* Цркве, који ће, нажалост, завршити у другу крајност, у монотанизам, Тертулијан, ушао је у борбу са космологијом друге фракције гностика, чији су прелати Хермоген и Маркион. На овом месту поставља се питање: на који начин је Тертулијан изложио базичне ктисиолошке поставке у дијалектици са поменутиим представницима?

3. Поглед на стварање света једног афричког мислиоца

Тертулијан се на пољу ктисиологије бори против Маркиона и Хермогена који постулирају два различита онтолошка, теолошка, те и космолошка *дуализма*. Полазиште Маркионовог космолошког фокуса јесте реалност да Бог ствара из пра-материје која је била лоша, при чему она остаје једна од начела стварања. Тертулијан је у овом смислу изузетно радикалан, указујући на *енормне* последице постављања материје као *супстанце* света. Кроз *creatio ex nihilo* указује на опасност: „Или ако је Маркионов бог створио свет ни из чега, онда ће Маркион бити принуђен да исто мисли и о Творцу, коме

⁷⁴ *Ibid.*, IV, 8, 3 (PG 7: 997B = SC 100: 427): ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστία, καὶ ἡ εὐχαριστία βέβαιαι τὴν γνώμην.

⁷⁵ *Ibid.*, II, 9, 1 (PG 7: 734A = SC 293: 263): apostolis traditionem.

⁷⁶ *Ibid.*, III, 3, 3 (PG 7: 851B = SC 210: 280): ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 9, 5 (PG 7: 549A = SC 263: 63): τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν.

⁷⁸ *Ibid.*, III, prefatio (PG 7: 843B = SC 210: 275): pro sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis Ecclesia percepit, et distribuit fillis suis.

⁷⁹ *Ibid.*, III, 15, 1 (PG 7: 918A = SC 211: 342): regulam veritatis inadulteratam.

⁸⁰ *Ibid.*, *Ostensio apostolicae praedicationis*, 1 (SC 406: 82): omnia membra corporis veritatis.

⁸¹ Лукић, *Антропологија*, 71.

⁸² Paul Blowers, *Drama of the Divine Economy – Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 99–100. На истом курсу као овај аутор налази се и Чедвик. Уп. Henry Chadwick, „Freedom and Necessity in Early Christian Thought About God“, in: *Cosmology and Theology*, eds. David Tracy and Nicholas Lash (Edinburgh: T&T Clark, 1983), 8–11.

поставља материју као супстанцу света⁸³. На тим основама Маркион додатно постулира два Бога у космологији, у дијалектици 'већи – мањи', при чему је, као што је случај и у јелинској мисли, мањи, назван Демиијургом, Творцем света.⁸⁴ Какве консеквенце је могла оваква поставка оставити по антропологију, прецизније, по сáму онтологију, стоје упозорење кроз дефинисање Маркиона као „прво-рођеног сина Сатаниног“.⁸⁵

Ипак, у фокусу Тертулијановог ктисиолошког погледа јесте Хермоген и његова космологија. Иницијални импулс Хермогенове космологије креће се у 'или – или' категоријама: Бог ствара свет или из Себе, или ни из чега, или из нечега другог, конкретно, из материје. Како Karamanolis верно преноси Хермогенов одговор,⁸⁶ ако се неко одлучи за прву опцију, признаје да је свет *deo* Бога, што је немогуће јер је Бог недељив, односно, нема делова.⁸⁷ Друга опција показује се као немогућа, будући да је Бог, као суштински добар и Творац само добрих ствари, док у свету очигледно има зла, кога Бог није Творац. На крају, трећа могућност би објаснила постојеће лоше особине света, везујући је за *материју*, чиме би материја била укључена у стварање.⁸⁸ Постаје јасно из одговора самог Хермогена да је последња могућност, која би укључивала материју као *veh̄ postojeћu*, била најадвекватнији космолошки оквир.

Тертулијан поступно разлаже ове могућности које поставља Хермоген: „Претпостављао је да је Бог све створио или из Себе, или ни из чега, или из нечега, па пошто је показао да Бог не може да створио ни из Себе, нити ни из чега, из овога закључујемо шта остаје: Бог је створио из нечега, а то нешто је била сáма материја“.⁸⁹ Тертулијан образлаже зашто је Хермоген прихватио ову могућност, стварање из нечега: „Затим (Хермоген) на исти начин тврди да Бог није у стању да ствара ни из чега. У вези са овим, (Хермоген) одређује Бога као Доброг и Сведоброг, који жели да чини добро и сведобро и у мери у којој је сáм такав [...] Зато, оно што Он није учинио својом вољом, треба претпоставити, било је у потпуности резултат штетног дејства неког другог узрока, без сумње – материје“.⁹⁰ Иполит Римски, такође, показује да је Хермоген прихватао *само* последњу опцију, при чему *савечност* материје Богу остаје кључна: „Извесни Хермоген је такође хтео да прогласи нешто ново. Он је потврдио да је Бог све створио од истовремене подлежуће материје, јер сматра да Бог не ствара стварност од онога што не постоји“.⁹¹ Истовременост подлежуће материје, код Тертулијана, указује, најпре, на *ca-*

⁸³ Тертулијан, *Adversus Marcionem* I, 15, 4 (CCSL 1: 456 [11–12]): Aut si de nihilo molitus est mundum, hoc et de creatore sentire coetur, cui materiam subicit in substantiam mundi.

⁸⁴ Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, 60.

⁸⁵ Поликарп, епископ смирнски, на питање да ли познаје Маркиона, одговарајући потврдно, карактерише га поменути речима. Уп. Јевсевије Кесаријски, *Historia ecclesiastica*, IV 14, 7 (PG 20: 340A = SC 31: 180): Ἐπιγινώσκω τὸν πρῶτόκοκον τοῦ Σατανᾶ. Исте речи, у истом контексту, понавља и Иринеј Лионски. Види *Adversus Haereses* III 3, 4 (PG 7: 853B = SC 210: 280). У својој посланици Филипљанима, Поликарп ову синтагму проширује и на друге: „Јер, сваки који не исповеда да је Исус Христос у телу дошао, антихрист је; и ко не исповеда сведочанство крста - од ђавола је [...] тај је првенац Сатанин“. Уп. *Ἐπιστολή Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους* VII, 1 (SC 10: 212, 214): Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντιχριστὸς ἐστὶν καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὶν [...] οὗτος πρῶτόκοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ.

⁸⁶ Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, 61.

⁸⁷ Тертулијан, *Adversus Hermogenem*, II 2-3 (CCLS 1: 398–400).

⁸⁸ *Ibid.*, II, 2, 4 (CCSL 1: 402).

⁸⁹ *Ibid.*, II, 1 (CCSL 1: 398 [10–14]): Praeferens aut Deum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquot, ut, cum ostenderit neque ex semetipso fecisse potuisse neque ex nihilo, quod superses exinde cofirmet, ex aliquot eum fecisse atque ita aliquid illud materiam fuisse.

⁹⁰ *Ibid.*, II, 4 (CCSL 1: 398 [28]): Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens Deum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit [...] Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicuius rei factum, ex materiae sine dubio.

⁹¹ Иполит Римски, *Refutatio omnium Haeresium* X, 28, 1 (PTS 25: 404): <’Е>ρμoγένης δέ τις, καὶ αὐτός θέλησας τι < καινόν> λέγειν, ἔφη τὸν Θεόν ἐξ ὕλης σύγχρονου <καὶ ἀγένητοι> καὶ ὑποκείμενης τὰ πάντα πεποιημένα(ι), ἀδύνατος γὰρ ἔχειν τὸν Θεόν μὴ οὐχὶ ἐξ ὄντων τὰ γενόμενα ποιεῖν. Код овог аутора, на другом месту, налазимо *наизглед* другачији приказ Хермогенове космологије: „Извесни Хермоген, који је претпостављао да је смислио нешто ново, рекао је да је Бог од непостојећег створио бића. Бог је увек Господ и Творац, док је материја увек роб и створена – иако не сва“. Уп.

вечност материје,⁹² чиме се, очигледно, уводи дуализам: „Хермоген уводи два бога, пошто материју сматра једнаком Богу“.⁹³

Са друге стране, Тертулијан утврђује и јелинско порекло овакве поставке: „Штавише, Хермоген уопште не признаје дело Божје, поричући да је створио васељену ни из чега. Полазећи од хришћана ка философима, од Цркве ка Академији и Портику, Хермоген је од стоика позајмио идеју о изједначавању материје са Богом, која је, дакле, сама одувек постојала, нерођена и нестворена, немајући ни почетка, ни краја, од које је Бог накнадно створио свет“.⁹⁴ Стоичко утемељење Хермогенове космологије Тертулијан јасно оспорава, указујућу на Хермогенову *недоследност*: „Али, сада треба да вам покажем како мислите да је Бог створио свет. Овде потпуно одступах од философâ, али и од пророкаâ. Јер, стоици уче да Бог прожима материју попут меда у саћу. А ти кажеш: ‘Бог је створио свет без продора у материју, већ самом својој појавом и приступом њој’“.⁹⁵ Његова недоследност и *неутемељеност* огледа се и на плану библијског текста: „Са друге стране, ни пророци, ни апостоли, не уче да је свет створио Бог самом својој појавом и приступом материји, јер уопште нису помињали име материје. Они извештавају да је у почетку створена Премудрост, почетак путева делаâ Његових. Затим се појавио Логос, кроз Кога је све створено и без Кога ништа није створено“.⁹⁶

Тертулијан систематично и прецизно побија Хермогенову космолошку опаску. Његов фокус је на негирању савечности материје, на шта се изнова враћа: „Почећу поново да говорим о материји управо од чињенице да ју је Бог створио, иако је представљена као нерођена, нестворена, вечна, без почетка и краја“.⁹⁷ Најпре, указује на то да се из овакве поставке може закључити да материја не потребује Бога. Прецизније: „И тако, Хермоген, верујући да материја није једнака Богу и тиме је потчињавајући Њему, заправо је чак ставља изнад Бога и, пре, потчињава Бога материји, када верује да је

Ibid., VIII, 17, 1 (PTS 25: 336): ‘Ερμογένης δὲ τις καὶ αὐτὸς νόμισμας τι καινὸν φρονεῖν, ἔφη τὸν Θεὸν ἐξ ὕλης σύγχρονου καὶ ἀγενήτου <μέν> Θεὸν αἰεὶ κύριον καὶ αἰεὶ ποιητὴν, τὴν δὲ ὕλην αἰεὶ δουλὴν καὶ < αἰεὶ > πριουμένην, οὐ πάσαν δέ.

⁹² Karamanolis стоји на становишту да један од путева решења јесте био прибегавању *дуализму*, односно, успостављању двојаког принципа. Како год, на крају, није било могуће избећи потенцијалне импликације да ли је Бог у потпуности моћан и слободан и не сасвим добар, што је водило питању *материје*. Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, 59.

⁹³ Тертулијан, *Adversus Hermogenem* IV, 3 (CCSL 1: 400 [8-9]): Ita Hermogenes duos deos inferit, <dum> materiam rarem deo infert. Исту мисао, у прецизнијом форми, понавља касније: „Хермоген каже да је само Бог способан да буде Један, Једини, Први, Творац свега, Господ свега и неупоредив ни са ким. Али, такође, узрочност свега приписује и материји [...] На крају крајева, и материја ће бити као Бог: нестворена, нерођена, не имајући ни почетак ни крај“. Уп. *Ibid.*, VI, 1-2 (CCSL 1: 401 [16-18]): Dicit saluum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus est nemini comparandus: per quae haec est, materiae quoque abscribit [...] Erit enim et material quails deus, infecta, innata, initium non habens nec finem.

⁹⁴ *Ibid.*, I, 3 (CCSL 1: 397): Immo totum, quod est Deus, aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse. A Christianis enim ad philosophos conversus, de ecclesia in academiam et porticum inde sumpsit [a Stoicis] materiam cum deo punere, quae et ipsa semper fuerit, neque nota neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua Deus omnia postea fecerit.

⁹⁵ *Ibid.*, LXIV, 1 (CCSL 1: 433 [14-19]): Sed et qualiter operatum facias Deum, sequitur ut ostendam. Plane a philosophis recedis; sed tamen et a prophetis. Stoici enim volunt Deum sic per materiam decocurisse, quomodo mel per favos. A to 'non', inguis, pertransiens illam facit mundum, sed solummodo apparens et adpropinquans ei.

⁹⁶ *Ibid.*, XLV, 1 (CCSL 1: 433-434 [14-18]): At enim prophetae et apostolic non ita tradunt mundum a deo factum, apparente solummodo et adpropinquante materiae, quia nec materiam ullam nominaverunt, sed primo sophiam conditam, initium viarum in opera ipsius, dehinc et sermonem prolatum, per quem Omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Новитет и неутемељености Хермогенове мисли о савечности материје и Бога, Тертулијан објашњава христолошким кључем: „Клањам се пред пуноћом Писма, јер ми оно показује и Творца и творевину. И у Јеванђељу налазим доста тога о помоћнику и посреднику Творца - Логосу. То да је све створено од неке материјалне супстанце, још нигде нисам прочитао. Нека Хермогенова школа тврди да је то негде записано“. Уп. *Ibid.*, XXII, 5 (CCSL 1: 416 [13-18]): [...] adoro scripturae plenitudinem, qua mihi et factorem manifestat est facta; in evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum factoris invenio, sermonem. An autem de aliqua subiacenti material facta sint Omnia, nusquam adhoc legi. Scriptum esse doceat Hermogenis officinal.

⁹⁷ *Ibid.*, IV, 1 (CCSL 1: 400 [10-12]): Hinc denique incipiam de material retractare, quod eam deo comparet, proinde non natam, proinde non factam, proinde [aeternam] sine initio, sine fine propositam.

Бог све створио од материје⁹⁸. У тим оквирима Бог постаје сувишан, што Тертулијан показује термином *благодарности*: „Богу не дугујемо ни благодарност за добро, ни мржњу према злу, јер Он ништа није учинио по својим природним својствима, а то јасно доказује да је одступао у корист природе“⁹⁹. Са друге стране, уколико је материја простор лошег, злог, Бог се показује као *сарадник зла*.¹⁰⁰ Из тог разлога, афрички мислилац поставља јасну *онтолошку* диференцијацију између Бога и материје, говорећи „Бог је Бог, а материја је материја“¹⁰¹. Или на другом месту, користећи речи пророка Исаије: „Бог говори: Ја сам први. Али како може бити први Онај коме је материја савечна. Напоследку не може бити неједнакости међу савечнима и истовременима“¹⁰². Зато, Тертулијанов коначни закључак води ка томе да само стварање *ex nihilo*, у апсолутном смислу, не води апсурдности.¹⁰³

Свој концепт *creatio ex nihilo* гради управо на реалности материје, концепту који стоји у *епилогу*, у *закључку*, целокупног дискурса на Хермогенову космологију. Кључни аргумент јесте *очигледност* постојања материје: „Дакле, колико нема сумње да је материја постојала (макар само зато што не приличи да буде ‘таква’ каква је представљена), исто тако је очигледно да је све створио Бог ни из чега“¹⁰⁴. Како на овом месту примећује Willert, иако у основи концепта стварања света код Тертулијана стоји покушај да се споји библијска ктисиологија са општом грчком мишљу о космосу,¹⁰⁵ нормативни коректив и полазиште *јесте* и *мора* бити *creatio ex nihilo*, јер у основи његове мисли стоји пролог Јовановог јеванђеља, односно, новозаветна ктисиологија.¹⁰⁶

Закључак

У историји ктисиолошког догмата директни опонент ранохришћанске ктисиологије јесте *гностичка космологија*, као синтеза јелинског космолошког дискурса и појединих елемената ранохришћанске ктисиологије у засебан систем. Гностичка космологија врхуни у покушају успостављања теолошког и космолошког дуализма (виши Бог – нижи Бог), у онтолошко-декадентном смислу, градећи неопходност посредничког момента у космологији, са јасним негативним ставом према свему чувственом и материјалном. Оваква визура изазвала је *оштру* реакцију ранохришћанских епископа, Иринеја Лионског и Иполита Римског, чије ктисиолошко богословље, постављено у визуру *vis-à-vis*, показује неутемељеност, недореченост, као и *опасност* гностичког погледа на свет, помињући Василида и Валентина. Анализом сачуваних одељака код двојице епископа указано је на перманентну социолошку опасност гностичке космологије, односно, космологије која у суштини негира базичне спасењске претпоставке библијске и ранохришћанске вере, остављајући енормне последице по еклисиологију.

⁹⁸ *Ibid.*, VIII, 1 (CCSL 1, 403 [24-26]): Putans itaque materiam deo non comparasse quam scilicet subiciat illi, atquin etiam praepunit illam deo et deum potius subicit materiae, cum vult eum de material cuncta fecisse.

⁹⁹ *Ibid.*, XIII, 2 (CCSL 1, 408): Quo pacto neque gratiam bonorum deo debebimus nec invidiam malorum, qua nihil de suo operatus ingenio. Per quod probabitur manifeste materiae deseruisse.

¹⁰⁰ *Ibid.*, X, 1-4 (CCSL 1: 405).

¹⁰¹ *Ibid.*, V, 1 (CCSL 1: 401 [13]): Sed deus deus est, et materia materia est.

¹⁰² *Ibid.*, VI, 2 (CCSL 1, 402 [22-23]): Dicet Deus: ego primus, sed quomodo primus, cuius material coaetaneaest? Inter coaetaneos enim contemporales ordo non est.

¹⁰³ Како помиње Karamanolis, на који начин Бог ствара материју и материјални ентитет, слично Иринеју Лионском, Тертулијан не разлаже подродбно. Karamanolis, „Creation in Early Christianity“, 60.

¹⁰⁴ Тертулијан, *Adversus Hermogenem* XLV, 6 (CCSL 1: 435 [4-7]): Igitur in quantum consitit materiam nullam fuisse, ex hoc etiam, quod nec talem competat fuisse, quails inducitur, in tantum probatur Omnia a deo ex nihilo facta.

¹⁰⁵ *Ibid.*, *Apologeticum* XVII, 1 (CCSL 1: 117 [1-5]): Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo *κοσμος* accommodaverunt („Објект нашег обожавања је Један Бог, Онај који је по својој заповести устројио реч, Његова силна моћ створила је ни из чега целокупну материју нашег света, са свим његовим елементима, тела, духове, у славу Његовог величанства; коме су, такође, Грци дали име космос“).

¹⁰⁶ Niels Willert, „Tertullian“, in: *In Defence of Christianity - Early Christianity Apologists*, eds. Jakob Engberg (Frankfurt am Main: Peter Land Edition, 2006), 164.

Са друге стране, *радикалнији* и *искључиви* став једног ранохришћанског *мислиоца*, Тертулијана, огледа се у томе да у потпуности разобличи прелате гностичке космологије друге фракције, чији су представници Хермоген и Маркион. Услед искључујућег става, као снажног отпора према гностичкој космологији и последицама оваквог погледа на свет, потврђује се чињеница да суштински мотив уласка у дијалог са гностицизмом није само доктринарног, већ дубоко сотириолошког и еклесијалног карактера. Управо сотириолошким и еклесијалним критеријумима, ранохришћански прелати су мерили сопствени мисаони контекст, тенденције и изазове унутар њега, као и сопствено ктисиолошко предање.

БИБЛИОГРАФИЈА/ REFERENCES

Извори/ Sources

- Aristotelis opera*, edited by Immanuel Bekker. AO. Leipzig: Reimer, 1834.
 Aristotel. *Fizika*. Preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2006.
 Aristotel. *O nebu, O postojanju i propadanju*. Preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2009.
 Clément d'Alexandrie. *Les Stromates V*, tome II, edited by Alain Le Boulluec. SC 279. Paris: Les Editions du Cerf, 1981.
 Clément d'Alexandrie. *Les Stromates IV*, edited by Claude Mondésert. SC 463. Paris: Les Editions du Cerf, 2001.
 Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique – Livres I–IV*, edited by Gustave Bardy. SC 31. Paris: Les Editions du Cerf, 1986.
 Hippolytus. *Refutatio Omnium Haeresium*, edited by Miroslav Marcovich. PTS 25. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1986.
 Ignace d'Antioche. *Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, edited by Thomas Camelot. SC 10. Paris: Les Editions du Cerf, 1958.
 Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies*, edited by Adelin Rousseau. SC 263, 264, 293, 210, 100. Paris: Les Editions du Cerf, 1985.
 Irénée de Lyon. *Démonstratio de la prédication apostolique*, edited by Adelin Rousseau. Froidevaux. SC 406. Paris: Les Editions du Cerf, 1995.
Patrologia cursus completus, Series Graeca. edited by Jacques Paul Migne. PG 6, 7, 8, 20, 41. Paris, 1841–1864.
Platonis Opera, tomus IV, tetralogias III–IV Continens, edited by Joannes Burnet. PO 4. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900–1907.
 Platon. *Timaj*. Prevela Marjanca Pakiž. Beograd: Niro „Mladost“, 1981.
 Pseudo-Justin. *Ouvrages apologétiques, Exbration aux Grecs, Discours aux Grecs, Sur la monarchie*, edited by Bernard Pouderon. SC 528. Paris: Les Editions du Cerf, 2009.
 Tatianos. *Oratio ad Graecos – Rede an die Griechen*, edited by Jörg Trelenberg. BHT 165. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
 Tertullianus. *Opera Catholica, Adversus Marcionem*, Vol. I, edited by E. Dekkers. CCSL 1. Turnhout: Typographi Brepols editores pontifici, 1954.
 Tertullianus. *Opera Montanica*, Vol. II, edited by E. Dekkers. CCSL2. Turnhout: Typographi Brepols editores pontifici, 1954.
 Theophile d'Antioche. *Trois livres a Autolytus*, edited by Gustave Bardy and Jean Sender. SC 20. Paris: Les Editions du Cerf, 1948.

Истраживања/ Studies

- Дандерберг, Измо О.** Валентинова школа. – У: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II, 118–150. Београд: Отачник. [**Danderberg, Izmo O.** Valentinova škola. – U: *Otačnik – Časopis za svotootakču praksu i teoriju*, Vol. II, 118–150. Beograd: Otačnik.]
- Ђаковац, Александар.** Речено и неизречиво – Дискурзивност азматске онтологије у апоретици Светог Максима Исповедника. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2018. [**Đakovać, Aleksandar.** Rečeno i neizrecivo – Diskurzivnost azmatske ontologije u aporetici Svetog Maksima Isповедника. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, Institut za teološka istraživanja, 2018.]
- Ђого, Дарко.** „Један аристотеловски гностик?“. – У: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II, 106–118. Београд: Отачник, 2009. [**Đogo, Darko.** „Jedan aristotelovski gnostik?“. – U: *Otačnik – Časopis za svotootakču praksu i teoriju*, Vol. II, 106–118. Beograd: Otačnik, 2009.]
- Лукић, Славољуб.** Антропологија Светог Иринеја Лионског. Фоча–Бања Лука: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2021. [**Lukić, Slavoljub.** Antropologija Svetog Irineja Lijonskog. Foča–Banja Luka: Pravoslavni bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog, 2021.]
- Пирсон, Бирџер.** „Василид Гностик“. – У: *Отачник – Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Vol. II, 78–106. Београд: Отачник, 2009. [**Pirson, Birdžer.** „Vasilid Gnostik“. – U: *Otačnik – Časopis za svotootakču praksu i teoriju*, Vol. II, 78–106. Beograd: Otačnik, 2009.]

- Bailey, Cyril.** The Greek Atomists and Epicurus. Oxford: Oxford University Press, 1928.
- Blowers, Paul.** Drama of the Divine Economy – Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Bunić, Tomislav Š.** Povijest kršćanske literature, Vol. I. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1976.
- Chadwick, Henry.** „Freedom and Necessity in Early Christian Thought About God“. – In: *Cosmology and Theology*, ed. David Tracy and Nicholas Lash, 8–13. Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Copleston, Frederick.** A History of Philosophy – Greece and Rome – From the pre-Socratics to Plotinus. New York–London: Image Books Doubleday, 1993.
- Grant, Robert M.** Gnosticism and Early Christianity. New York: Harper Torchbooks, 1966.
- Grčko-hrvatski rječnik za škole*, priredio Stjepan Senc. Zagreb, 1910.
- Harnack, Adolf.** History of Dogma, Vol. II. New York, 1961.
- Karamanolis, George.** „Creation in Early Christianity“. – In: *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, ed. Mark Edwards, 55–68. London–New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021.
- Kelly, John N. D.** Early Christian Doctrines. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Winfred Löhr, Winfred.** Basilides und Seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
- May, Gerhard.** Creatio ex nihilo – The Doctrine of ‘Creation out of nothing’ in Early Christian Thought. London: T&T Clark, 1994.
- Peel, Malkolm L.** Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection. London: Westminster Press, 1968.
- Trakatellis, Demetrios.** The Transcendent God of Eugenostos. Brookline–Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1991.
- Willert, Niels.** Tertullian. – In: *In Defence of Christianity – Early Christianity Apologists*, ed. Jakob Engberg, 159–185. Frankfurt am Main: Peter Land Edition, 2006.