

UDK: 27-9"03"PEL  
Prethodno priopćenje  
Primljeno: siječanj 2017.

Josip KNEŽEVIĆ  
Vrhbosansko bogoslovno sjemenište  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 SARAJEVO  
rektor@vbs.ba

## JERONIM IZMEĐU PELAGIJANIZMA I ORIGENIZMA EVAGRIJA PONTSKOG

### Sažetak

*Cilj je ovog članka prvenstveno prikazati Jeronimov pogled na korijene pelagijanizma te način na koji se borio protiv ovog krivovjerja želeći ga prikazati kao „izdanak origenizma“ kako prigovara u svojem Pismu Ktestifontu (Ep. 133: „Doctrina tua Origenis ramusculus est!“). Ne treba nas iznenaditi ta Jeronimova optužba. Kod otaca, povezati neki sumnjivi nauk s nekim drugim već osuđenim kao krivovjernim, heretičnim, značilo je „ubrzati“ osudu tog „sumnjivog“ nauka. U ovom slučaju Jeronim je nastojao povezati pelagijanizam s već osuđenim origenizmom, nakon tzv. Prve origenističke kontroverzije.*

*Zbog veće jasnoće nastojat ćemo u uvodnom dijelu prikazati na što se Jeronim referira kada izjednačava pelagijanizam i origenizam Evagrija Pontskog. Zato ćemo u kratkim crtama predstaviti kratak pregled pelagijanizma s posebnim naglaskom na pojmu impeccantia, odnosno učenju koje kaže da čovjek može, ako želi, biti bez grijeha. Nadalje ćemo predstaviti origenizam Evagrija Pontskog s naglaskom na kratkom pregledu Prve origenističke kontroverzije te na identifikaciji pojmova impeccantia i ἀπάθεια, odnosno čovjekovoj mogućnosti postizanja stanja potpune odsutnosti naslada i strasti koje ga u životu okružuju. Ovaj pojam studirali su Klement Aleksandrijski, Origen te posebno Evagrije Pontski. Zbog toga je nužno vratiti se u Prvu origenističku kontroverziju kako bismo napravili poveznicu između pelagijanizma i origenizma.*

*U tom povezivanju pelagijanizma i origenizma predstaviti ćemo i neke tekstove koji su izvršili znatan utjecaj na Pelagijevu misao te istražiti pojam ἀπάθεια kao takav kako bismo mogli na kraju dati jasan odgovor na pitanje: Je li Jeronim bio u pravu ili nije u svojem izjednačavanju pojmova impeccantia i ἀπάθεια?*

**Ključne riječi:** Jeronim, Pelagije, Evagrije Pontski, origenizam, impeccantia, ἀπάθεια.

## Uvod: Između Pelagija i Evagrija Pontskog<sup>1</sup>

U svojoj borbi protiv svakog krivovjernog sustava, pa tako i protiv pelagijanizma, Jeronim je bio neumoran. Prije svega, pelagijanizam kao teološki sustav koji se vezuje uz Pelagija mogao bi se opisati kao učenje koje stavlja velik naglasak na ljudske sposobnosti i ljudsku narav želeći naglasiti da čovjek kao takav posjeduje naravnu svetost iz koje proizlazi poslije osobna svetost. S tim je i usko povezana koncepcija kojom je Pelagije naglašavao da čovjek može, ako želi, biti bez grijeha. To Pelagijevo shvaćanje Jeronim je jednostavno nazivao *impeccantia*. Jeronimovo glavno oružje u borbi protiv pelagijanizma bio je napad upravo na tu najdražu Pelagijevu koncepciju kojom je htio oslikati Pelagija i njegove pristaše kao izdanke heretikâ koji su inficirali kršćanstvo nekim idejama suprotnim kršćanskom nauku.<sup>2</sup> To je učenje inače najdraže i Pelagiju i pelagijancima i oslanja se na uvjerenje glede mogućnosti ljudske naravi (koja prema Pelagiju ipak nije oštećena Adamovim grijehom) koja može vlastitim sposobnostima osloboditi čovjeka od grijeha i uzdići ga u sferu moralno-duhovnih kvaliteta.<sup>3</sup>

Kada je Pelagije širio ovu ideju moguće osobne svetosti (koja je zapravo prema njemu apsolutno realna), Jeronim ju je identificirao sa stoičkom koncepcijom oslobođenja od strasti (πάθη) koja se naziva *ἀπάθεια*, a koju je naučavao i Evagrije Pontski u vrijeme origenističke kontroverzije koja je prethodila ovoj pelagijanskoj. Ime Evagrija Pontskog, gorljiva Origenova pristaše, zanimljivo, ne pojavljuje se za vrijeme Prve origenističke kontroverzije, ali zato ga Jeronim napominje u *Pismu Ktestifontu* (*Ep. 133*) kao jednog od Pelagijevih inspiratora s obzirom na to da je u potpunosti upio sve Origenove ideje i k tome ih produbio.

Kad je u pitanju origenizam Evagrija Pontskog, on je, dakle, usko vezan uz origenističku kontroverziju. Naime, pelagijanskoj

<sup>1</sup> Zahvaljujem recenzentu na opservaciji glede omjera nezastupljenosti između „Uvoda“ i „Zaključka“. „Uvod“ jest duži u odnosu na „Zaključak“. Želja mi je bila staviti svu ovu radnju u okvire povijesti i osoba koji su uvelike bitni za ovu problematiku. Zahvaljujem također i drugom recenzentu koji je predložio da se glavni naslov ovog članka imenuje kao „Jeronimov nauk o...“, no mislim da bi bilo teško nasloviti ga tako jer je riječ više o Jeronimovu generalnom stavu s obzirom na to da on nije bio originalni mislilac.

<sup>2</sup> Usp.: Stefan REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis: Prosopografische und Sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.), 219.

<sup>3</sup> O pojmu *impeccantia* vidi: Josip KNEŽEVIĆ, „Jeronimov doprinos u raspravama protiv hereze pelagijanizma“, *Vrhbosnensia* 19 (2015.), 5-29. Taj bi se pojam mogao prevesti i kao „negrešivost“, no budući da dostupna literatura na hrvatskom jeziku taj pojam prevodi kao „nesagrešivost“, odlučio sam slijediti taj potonji prijevod kako ne bih stvarao zabunu glede samog prijevoda.

kontroverziji prethodila je ta origenistička i u obje te kontroverzije Jeronim je odigrao veliku ulogu. Origenistička kontroverzija započinje otprilike 390. godine<sup>4</sup> kada jedan putujući monah imenom Atarbije prođe samostanima diljem tada poznatog kršćanskog svijeta skupljajući potpise protiv Origenovih spisa. Naime, neke Origove teze, poput one o preegzistenciji duša i padu intelekta (voές) te nauk o άποκατάστασις, odnosno potpunom spasenju svijeta na kraju vremena, kada će se i sâm đavao obratiti, bijahu smatrane krivovjernima. Na iznenađenje Jeronim, koji se tada smjestio u Betlehemu tik uz pećinu Isusova rođenja, potpisa tu „peticiju“. Svakako da je to bilo iznenađenje ako se zna da je on, zajedno s Rufinom iz Akvileje, bio veliki Origenov sljedbenik. Rufin, koji se nalazio u samostanu na Maslinskoj gori, ne potpisa „peticiju“. Tako između dvojice velikih prijatelja nastade žestoki konflikt. Također Ivan, biskup Jeruzalemski, ne potpisa ovu „peticiju“. Tako na jednoj strani imamo Rufina iz Akvileje i Ivana Jeruzalemskog, a na drugoj Jeronima i Epifanija iz Salamine, poznatog „lovca na heretike“, koji napisao djelo *Panarion* u kojem je skupio podatke o 80 hereza. Na 64. mjestu nalazi se origenizam. Tome se poslije nadoda i crkvenopravni problem: kada Epifanije zaredi za svećenika Paulinijana, Jeronimova brata, Ivan Jeruzalemski, pod čijom jurisdikcijom bijahu svi protagonisti kontroverzije, izopći cijeli Jeronimov samostan u Betlehemu. Svakako da je to dodatno nadražilo već postojeći antagonizam između tih dviju suprotstavljenih skupina. Poslije se Ivan Jeruzalemski požali Teofilu, biskupu Aleksandrije, koji također bijaše Origenov sljedbenik, ali u vrijeme kontroverzije udruži se s Jeronimom i Epifanijem. Ipak, čini se da je Teofilu, koji je prakticirao jednu vrstu „episkopata moći“, ova kontroverzija poslužila kako bi se sukobio s Amonijem, Dioskorom, Eusebijem i Eutimijem, koji se također zvali „visoka braća“, ne samo zbog njihove neuobičajene i nevjerovatne fizičke visine nego nada sve zbog njihove svetosti života kao i autoritativnog naučavanja. Ta braća bijahu pustinjaci i veliki Origenovi sljedbenici, a njihov učitelj bijaše Evagrije Pontski.<sup>5</sup> Prvi

<sup>4</sup> Za temeljitiji studij o povijesti i razvoju origenističke kontroverzije, kao i o njezinim glavnim akterima vidi: Elizabeth Ann CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992.).

<sup>5</sup> Usp.: PALADIJE, *Historia Lausiaca*, 33. Za kritički tekst i komentar ovog Paladijeva djela vidi: G. J. M. BARTELINK (ur.), *Palladio. La Storia Lausiaca* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1974.). Paladije, koji napisao Evagrijevu biografiju u *Historia Lausiaca*, naziva ovu braću „Evagrijeva zajednica“ (HL 33). Citati i referencije za *Historia Lausiaca* su uzeti iz: PG 34, 995-1260. Čini se da tekst u PG ima dosta umetaka. Pretpostavlja se da to Paladijevo djelo nije do nas stiglo u originalnoj formi. U svakom slučaju Paladije je posvetio 38. poglavlje životu

dio ove kontroverzije završit će se (neformalnom) osudom Origena i Evagrija, dok će konačna biti na II. carigradskom saboru 553. godine.

Evagrije je razvio jednu posebno svoju origenističku teoriju prema kojoj monah, odnosno kršćanin, treba u svojem životu postići stanje slobode od bilo koje strasti (ἀπάθεια), dakle stanje u kojem se više ne može griješiti. Evagrije je interpretirao i produbio to učenje govoreći da čovjek može postići ἀπάθεια i na taj način živjeti kreposnim životom. Najvjerojatnije je Jeronim to imao na umu kada je prozivao Pelagija zbog origenizma jer je u tom pojmu ἀπάθεια vidio ovisnost Pelagija o Origenu i, naravno, o Evagriju. S njima se uvijek povezuje i njemu mrski Rufin iz Akvileje koji je preveo njihova djela na latinski.

U *Pismu Ktestifontu* imamo prvi eksplicitan Jeronimov napad na Pelagija i njegov nauk iako ne spominje *implicite* njegovo ime.<sup>6</sup> S tim *Pismom* (*Ep. 133*) Jeronim je, dakle, započeo svoj otvoreni sukob s Pelagijem i njegovim pristašama optužujući ga: „*Doctrina tua Origenis ramusculus est*“,<sup>7</sup> smatrajući Origena glavnim Pelagijevim inspiratorom vidjevši u njegovu nauku ponovno oživljavanje već tada osuđenog origenizma. Zato vidi pelagijanizam kao „izdanak“ (ramusculus) Origenova krivovjernog nauka. U tom *Pismu* Jeronim napominje i još nekoliko imena koje smatra suodgovornima, izravno ili neizravno, za iskrivljenje crkvenog nauka, kao što su: neo-akademici, peripatetici, gnostici, Bazilid, Priscilijan, Seksto, Mani i dr., ali na kraju najviše ga vezuje uz stoike i Origena preko Evagrija Pontskog te Rufina iz Akvileje.<sup>8</sup> Jeronim zapravo navodi pregršt imena, redom pogana i heretika, ne bi li uspio povezati Pelagijevu ideju nesagrešivosti (impeccantia) preko Origena sve do predstavnika grčke poganske filozofije kako bi mogao na neki način diskreditirati samog Pelagija te na kraju postići relativno brzo osudu njegova nauka.<sup>9</sup>

Dok se mnogi moderni autori slažu da je apsurdno povezivati Pelagija s neo-akademicima, peripateticima, gnosticima, Bazilidom,

---

Evagrija Pontskog. Osim izvornika služio sam se i engleskim prijevodom: Tim VIVIAN – Rowan A. GREER (ur.), *Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt, and Macarius of Alexandria. Coptic Texts Relating to the Lausiac History of Palladius* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.).

<sup>6</sup> Usp.: Giuseppe CARUSO, „Girolamo antipelagiano“, *Augustinianum* 49 (2009.), 70.

<sup>7</sup> JERONIM, *Ep. 133*, 3 (CSEL 56, 245: „Tvoje je učenje Origenov izdanak.“).

<sup>8</sup> Usp.: JERONIM, *Ep. 133*, 1. 3 (CSEL 56, 242. 244-245). Vidi također: JERONIM, *Dialogus adversus Pelagianos* (dalje: *Dial.*) III, 15. 19 (CCL 80, 118-119. 123-124).

<sup>9</sup> Usp.: Susanna ELM, „The Polemical Use of Genealogies. Jerome's Classification of Pelagius and Evagrius Ponticus“, Elizabeth A. LIVINGSTONE (ur.), *Studia Patristica: Augustine and His Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicea, Orientalia. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995* (Leuven: Peeters, 1997.), 311-318.

Manijem, Marcionom, Priscilijanom, Arijem i dr., nastalo je razmimoilaženje kad je u pitanju utjecaj stoika, Evagrija, Seksta, Rufina i Origena na Pelagija. Međutim, M. Colish smatra netočnim stav da je Pelagije bio pod utjecajem stoika.<sup>10</sup> Njezino mišljenje dijele J. McWilliam i M. Lamberigts. McWilliam čak nadodaje da je također i Origen netočno predstavljen kao onaj koji je izvršio utjecaj na Pelagijevu misao.<sup>11</sup> Međutim, nekoliko godina prije, daleko poznatiji autori, mora se priznati, poput F. Cavallere, J. Fergusona i P. Browna tvrdili su da su upravo stoici izvršili određeni utjecaj na Pelagija.<sup>12</sup> J. N. D. Kelly, možda jedan od najvećih autora koji je studirao Jeronimov život i nauk zajedno s ovim razdobljem koje uključuje pelagijansku kontroverziju, smatra da su dva izvora koji su izvršili znatan utjecaj na Pelagija. To su Origen (preko Rufina iz Akvileje i Evagrija Pontskog) te Sekstove *Sententiae*.<sup>13</sup> G. Bostock je od svih autora na najbolji način argumentirano dokazao da je Jeronim bio u pravu kada je prokazao Pelagija i njegov nauk kao „*Origenis ramusculus*“.<sup>14</sup> Također E. Clark je slična mišljenja. Ona smatra da je pelagijanska kontroverzija zapravo nastavak origenističke kontroverzije nazivajući je „arenom“ u kojoj su pitanja u vezi s Origenovim naukom dala odgovore na jedan nov i drukčiji način.<sup>15</sup> To se posebno vidi u Jeronimovu *Pismu Demetrijadi* (*Ep. 130*) gdje upozorava Demetrijadu da se čuva „otrovnih klica“ egipatskog origenizma „koje još žive i kličaju u glavama nekih ljudi sve do danas“<sup>16</sup> te joj savjetuje da izbjegava taj otrov.

<sup>10</sup> Usp.: Marcia COLISH, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, II, (New York: Brill, 1990.), 78.

<sup>11</sup> Usp.: Joanne McWILLIAM, „Letters to Demetrias: A Sidebar in the Pelagian Controversy *Helena, Amicae Meae*“, *Toronto Journal of Theology* 16 (2000.), 135-136; Mathijs LAMBERIGTS, „Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ“, *Augustian Studies* 36 (2005.), 164.

<sup>12</sup> Usp.: Ferdinand CAVALLERA, *Saint Jérôme: sa vie et son œuvre*, I, (Louvain – Paris: Champion, 1922.), 323; John FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study* (Cambridge: Heffer, 1956.), 78; Peter BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 2000.), 369.

<sup>13</sup> Usp.: John Norman Davidson KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London: Duckworth, 1975.), 87.

<sup>14</sup> Usp.: Gerald BOSTOCK, „The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism“, Wolfgang A. BIENERT – Uwe KÜHNEWEG (ur.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Hofgeismar, 25-29 August 1997*. (Leuven: Leuven University Press, 1999.), 385-386.

<sup>15</sup> Usp.: Elizabeth Ann CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992.), 195.

<sup>16</sup> JERONIM, *Ep. 130*, 16 (CSEL 56, 197: „Haec inopia et scelerata doctrina olim in Ægypto et in orientis partibus uersabatur et nunc abscondite quasi in foueis uiperarum apud plerosque uersatur...“).

Dakle, jesu li pretjerane ili ne te Jeronimove optužbe Pelagija? Premda pojedini moderni autori smatraju ovo pretjeranim, ta Jeronimova teza mogla bi biti i donekle istinita ako se uzme u obzir činjenica da je jedan od Pelagijevih inspiratora bio i već spomenuti Rufin iz Akvileje, veliki prevoditelj ne samo Origenovih djela nego i djela Evagrija, možda jednog od najvećih origenista koji je zapravo produbio Origenove teze, pogotovo one najkontroverznije. Ipak, zanimljiva je činjenica da se Evagrijevo ime u ovoj kontroverziji uopće ne spominje jer je umro prije nego je kontroverzija „eksplodirala“. Bio je, takoreći, *felix opportunitate mortis*, to jest umro je u „pravo vrijeme“ ne doživjevši osudu svojeg učitelja Origena. Smrću onih koji su se svrstali na Origenovu stranu, među kojima su između ostalih bili i Evagrije Pontski te Rufin iz Akvileje, stižala se i bura oko Origena, a da Apostolska Stolica nije dala svoje konačno mišljenje oko Origena. Konačni i kanonski pravorijek bit će tek polovinom VI. stoljeća na II. carigradskom saboru koji je osudio *in persona* i Origena i Evagrija.

### 1. Origen i pelagijanizam: utjecaj ili (samo) poznavanje

Prethodno smo iznijeli Jeronimovu kritiku Pelagijeva nauka. Jeronim je, kako smo vidjeli, temeljio tu svoju kritiku referirajući se na jedan citat iz Pelagijeva djela *Testimonium Liber*. Točno je da je tamo Pelagije napisao da „čovjek može, ako želi, biti bez grijeha“.17 Međutim, zbilja moramo postaviti pitanje: Odakle je i kako je Pelagije iskopao tu koncepciju ljudske mogućnosti biti bez grijeha?

Prvo treba prostudirati povijesnu povezanost s velikim Origenovim prevoditeljem Rufinom iz Akvileje. Naime, kako primjećuje T. de Bruyn, Rufin je boravio u Rimu otprilike između 382. i 406. godine. Tijekom svojeg boravka u Rimu preveo je zasigurno Origenova djela *De Principiis* (Počela) i *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanationum libri* (Komentar na Pavlovu Poslanicu Rimljanima) te *Sententiae* izvjesnog Seksta.18 U to vrijeme Pelagije je bio u Rimu i, dakle, moglo je doći do kojeg susreta među njima s obzirom na to da su se kretali u istim krugovima jer je u Rimu Pelagije već bio poznat pogotovo zbog svojeg izrazitog moralnog i asketskog života.19 De Bruyn, nadalje, smatra da

17 PELAGIJE, *Testimonium Liber* (PL 48, 594: „Posse hominem sine peccato esse, si velit.“).

18 Usp.: Giuseppe CARUSO, *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo* (Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum, 2012.), 239.

19 Usp.: Theodore de BRUYN, *Pelagius' Commentary on St. Paul' Epistle to the Romans* (Oxford: Clarendon Press, 1993.), 11-12.

je Pelagije napisao neka svoja djela, kao na primjer *Expositiones XIII Epistularum Pauli* (Objašnjenja trinaest Poslanica sv. Pavla), upravo u tom asketskom kontekstu i produkt su njegove aktivnosti kao učitelja svetih žena kršćanske rimske aristokracije koja se prije skupljala zajedno s Jeronimom na rimskom brežuljku Aventino.<sup>20</sup> Ovdje nas zanimaju dva djela koja su izvršila velik utjecaj na Pelagija. Riječ je o Origenovu *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanationum libri* i Sekstovim *Sentenciama*.

### 1.1 Origenov *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanationum libri*

Prije nego uđemo u detaljnije razrađivanje ovog *Komentara*, postavlja nam se pitanje: Je li Pelagije zbilja stvorio svoj sustav pod utjecajem origenizma koji su širili prvo Evagrije Pontski, a potom i Rufin iz Akvileje?

Smith i Souter u svojim studijama smatraju da je Pelagije sigurno čitao Origenov *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanationum libri*.<sup>21</sup> Problem je shvatiti koliko je Pelagije bio pod utjecajem Origena u iznošenju svojih antropoloških stavova, odnosno mogu li njegovi antropološki stavovi biti definirani kao „*Origenis ramusculus*“, kako je to Jeronim primijetio jer, očigledno je, prema Jeronimu da se radi o origenističkom utjecaju koji se pogotovo vidi u Pelagijevu stavu da čovjek može, ako želi, biti bez grijeha (*impeccantia*). Upravo *impeccantia* prema Jeronimu nije ništa drugo nego provlačenje Evagrijeva nauka o *ἀπάθεια* pod idejom pojma *impeccantia*. Ako F. Cavallera smatra da je to povezivanje Pelagija i Origena preko pojmova *impeccantia* i *ἀπάθεια* malo čak i pretjerano,<sup>22</sup> de Plinval nastoji to pitanje o origenističkom utjecaju nekako svesti na pravu mjeru govoreći kako Pelagije nije koristio izvorni tekst, nego Rufinov relativno „slobodni“ prijevod Origenovih djela.<sup>23</sup> Nekoliko godina

<sup>20</sup> O tom argumentu vidi: Christine STEININGER, *Die ideale christliche Frau. Virgo-vidua-nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagius* (St. Ottilien: EOS Verlag, 1997.).

<sup>21</sup> Usp.: Alfred J. SMITH, „The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to Romans“, *Journal of Theological Studies* 19 (1918.), 74-75, 162-230; 20 (1919.), 55-65, 127-177; Alexander SOUTER, „The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul: The Problem of its Restoration“, *Proceeding of the British Academy* 2 (1905-1906.), 409-439.

<sup>22</sup> Usp.: Ferdinand CAVALLERA, *Saint Jérôme: sa vie et son œuvre*, II, (Louvain – Paris: Champion, 1922.), 125.

<sup>23</sup> Usp.: Georges de PLINVAL, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse* (Lausanne: Payot, 1943.), 133, nn. 1-2.

poslije Plinvala T. Bohlin je, studirajući Pelagijevu teologiju, evidentirao dodirne točke između Pelagijeva i Origenova nauka inzistirajući na suglasnosti Pelagija i Origena upravo preko Rufinovih prijevoda.<sup>24</sup> R. F. Evans i J. N. D. Kelly također naglašavaju utjecaj Origenova nauka na Pelagija.<sup>25</sup> Govoreći o identifikaciji *impeccantia-ἀπάθεια*, Kell smatra da ona nije točna, ali opet zaključuje da je *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanatum libri* izvršio jak utjecaj na Pelagija. Do istog zaključka došao je i G. Bostock,<sup>26</sup> dok C. Moreschini smatra da je stvarni utjecaj na Pelagija izvršilo Origenovo danas izgubljeno djelo *Stromata*.<sup>27</sup> Tim istraživanjima svakako moramo nadodati ono koje je napravila E. Clark koja je evidentirala dodirne točke između ta dva sustava pogotovo s povijesnog gledišta. Ostaje jedino shvatiti u kolikoj je mjeri bio taj utjecaj na Pelagijevu misao.<sup>28</sup>

Kad govorimo o *Komentar*u na Pavlovu *Poslanicu Rimljanima*, u njemu se uistinu mogu pronaći neke dodirne točke između Pelagija i Origena. Naime, čitajući taj *Komentar*, Pelagije je mogao pronaći određeno veličanje slobodne ljudske volje, to jest jedne od glavnih karakteristika Pelagijeve teologije,<sup>29</sup> zatim određeno nastojanje u „spašavanju“ autonomije ljudske naravi i briga da se ne okrivi Boga zbog zla, teme su koje su također bile studirane od komentatora i prije Pelagija, a koje se itekako mogu pronaći i u njegovu sustavu. Ovdje se želimo referirati posebno na Origena jer čini se da upravo on predstavlja uistinu izvor na kojem se Pelagije inspirirao.

Točno je da je Origen nastojao biti opširan i razgovijetan i pogotovo posvećen alegorijskoj metodi tumačenja biblijskog teksta, ali unatoč toj različnosti Origenov nauk je za Pelagija bio motiv za

<sup>24</sup> Torgny BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und Ihre Genesis* (Wiesbaden: Uppsala, 1957.), 90.

<sup>25</sup> Usp.: Robert F. EVANS, *Pelagius: Inquires and reappraisals* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010.), 20.

<sup>26</sup> Usp.: J. N. D. KELLY, *Jerome*, 315; G. BOSTOCK, „The Influence of Origen on Pelagius“, 381-396. Isto smatra i Caroline P. BAMMEL, „Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy“, Antonio SCOTTÀ (ur.), *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia* (Udine: Arti Grafiche Friulane, 1992.), 131-142.

<sup>27</sup> Usp.: Claudio MORESCHINI, „Girolamo tra Pelagio e Origene“, *Augustinianum* 26 (1986.), 207-216.

<sup>28</sup> Usp.: E. A. CLARK, *The Origenist Controversy*, 194.

<sup>29</sup> Više o Pelagijevoj teologiji vidi: Franz KLASSEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus: Beitrag zur Dogmengeschichte* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1882.); Albert Emil BRÜCKNER, *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites* (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1906.); J. FERGUSON, *Pelagius*; T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius*; R. F. EVANS, *Pelagius*.



stalno promišljanje o raznim temama kao što su: obrana slobodne volje, zatim problem sudbine pravednika koji su živjeli prije Kristova rođenja te nauk o nesagrešivosti (*impeccantia*).<sup>30</sup> Pelagije je, dakle, prihvatio Origenov nauk, pogotovo onaj u kojem Origen insistira da čovjek može težiti k dobru i zlu jer posjeduje *liberum arbitrium*, i u kojem odbacuje da su djela učinjena od strane pogana i Židova izgubljena zbog pomanjkanja vjere u Krista.<sup>31</sup> Upravo pod utjecajem sličnih tvrdnji Pelagije će elaborirati jednu od glavnih teza svojega nauka, to jest nauk o nesagrešivosti (*impeccantia*). Tome također treba pridodati i nauk o *exemplum Adae* koji je Origen posebno produbio, a koji se također može naći i kod Pelagija.

Međutim, postoje i neka razmimoilaženja između Pelagija i Origena. Dok Origen govori o traducijanizmu, odnosno o prenošenju grijeha prokreacijom od Adama na njegovo potomstvo,<sup>32</sup> ta je tema kod Pelagija potpuno odsutna jer Pelagije naglašava osobnu odgovornost. U tom kontekstu Kristovo spasenjsko djelo bilo bi kao *exemplum obbedientiae* suprotno onom Adamovu *exemplum inobbedientiae*.<sup>33</sup>

Sve ovo do sada rečeno daje naslutiti da je Pelagije pročitao Rufinov prijevod Origenova *Komentara na Pavlovu Poslanicu Rimljanima*. S obzirom na to da je Rufin uzeo „mnogo slobode“ pri prevođenju Origena želeći ga prikazati što pravovjernijim, dodirne točke između Origena i Pelagija, koje u nekim slučajevima dolaze do jednog trenutka potpune istovjetnosti u izražavanju, dovode nas do zaključka da se Pelagije inspirirao na Origenovu nauku koristeći se Rufinovim prijevodom, a ne originalnim tekstom, što bi svakako bilo bolje.<sup>34</sup>

## 1.2. *Sekstove Sententiae*

Drugi tekst koji je izvršio jak utjecaj na Pelagija su *Sententiae* izvjesnog Seksta. U *Pismu Ktestifontu* Jeronim napada Pelagija govoreći kako je taj izvjesni Seksto više stoik negoli kršćanin s obzirom na to da postoje sličnosti između Pelagijeva nauka i nauka koji se može iščitati

<sup>30</sup> Usp.: ORIGEN, *In Epistulam Pauli ad Romanos Explanatationum libri 1*, 24 (dalje: *Ad Rom*), Caroline P. Hammond Bammel (ur.), (dalje: Bammel) *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1990.), 89.

<sup>31</sup> Usp.: ORIGEN, *Ad Rom*. 2, 5 (Bammel, 112-113).

<sup>32</sup> Usp.: ORIGEN, *Ad Rom*. 5, 1 (Bammel, 360-361).

<sup>33</sup> Usp.: Sara MATTEOLI (ur.), *Pelagio: Commento all'Epistola ai Romani. Commento all'Epistola ai Corinzi* (Roma: Città Nuova Editrice, 2012.), 20-34.

<sup>34</sup> Usp.: A. J. SMITH, „The Latin Sources of the Commentary of Pelagius“, 127-129.

iz tih *Sentencija*.<sup>35</sup>

Tijekom mnogo vremena autorstvo tih *Sentencija* bijaše pripisano Sikstu, rimskom biskupu (Papi) i mučeniku koji je podnio mučeništvo za Krista oko 258. godine. Riječ je o skupini od 451 izreke bitno moralnog argumenta koje je Rufin preveo na latinski tijekom svojeg boravka u Rimu i pripisao ih (krivo) papi Sikstu, biskupu Rima i mučeniku.<sup>36</sup> Pelagije je prihvatio tezu da je autor nitko drugi doli papa Siksto.<sup>37</sup> Kritičko izdanje tih *Sentencija* publicirao je H. Chadwick. Prilikom publikacije napravio je nekoliko studija u kojima je evidentirao njihove karakteristike i porijeklo.<sup>38</sup> Origen ih vidi kao jednu kolekciju raznih izreka čiji je autor kršćanin i čije je ime Siksto.<sup>39</sup> Jeronim je smatrao da je autor filozof, pripadnik pitagorejske škole čije je ime Seksto. Tako u *Pismu Ktestifontu* kaže da je Rufin: „[...] proširio *Sentencije* Seksta pitagorejskog, poganina koji nema nikakve veze s Kristom, pod imenom Siksta, mučenika i biskupa Crkve u Rimu. Ta knjiga slijedi pitagorejski nauk koji želi postaviti čovjeka i Boga na isti nivo i tvrdi da mu je (čovjek) istobitan.“<sup>40</sup> Naime, ovdje je Jeronim u pravu jer u *Sentencijama* je ime Kristovo u potpunosti odsutno, kao i imena apostola, proroka i patrijarha.

S druge strane, prema R. F. Evansu, autor je kršćanin koji je živio u drugoj polovici II. stoljeća i koji je pisao grčkim jezikom. On vidi *Sententiae* kao skupinu izreka, čije je porijeklo neopitagorejsko, ali autor nam je u tekstu ostavio i velik broj sentencija, kako se čini, onako kako ih je pronašao, dok je neke malo i modificirao dajući im kršćanski smisao. Druge je sastavio on sâm u kojima se može uočiti s izvjesnom jasnoćom kršćansko usmjerenje autora. Sredinom III. stoljeća *Sententiae* su se proširile među kršćanima, a krajem V. stoljeća uživale su velik ugled u kršćanskoj zajednici grada Rima.<sup>41</sup> Kao što smo vidjeli, Jeronim ih je smatrao plodom rada jednog poganskog filozofa,

<sup>35</sup> Usp.: JERONIM, *Ep. 133, 3* (CSEL 56, 247).

<sup>36</sup> Tako Rufin iz Akvileje navodi u prefaciji latinskog prijevoda. Vidi: Henry CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1959.), 9-10.

<sup>37</sup> Usp.: G. CARUSO, *Ramusculus Origenis*, 239.

<sup>38</sup> Vidi: Henry CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1959.).

<sup>39</sup> Usp.: G. CARUSO, *Ramusculus Origenis*, 238.

<sup>40</sup> JERONIM, *Ep. 133, 3* (CSEL 56, 246-247): „Illam autem temeritatem, immo insaniam eius, quis possit digno explicare sermone, quod librum Sexti Pythagorei, hominis absque Christo atque ethnici, immutato nomine Xysti, martyris et Romanae ecclesiae episcopi, praenotavit? In quo iuxta dogma Pythagoricum, qui hominem exaequant deo et de eius dicunt esse substantia...“.

<sup>41</sup> Usp.: R. F. EVANS, *Pelagius*, 44-46.

Pitagorina sljedbenika.

Kad je u pitanju veza između Origena i Pelagija, potrebno je reći da se Origen nekoliko puta referirao na *Sententiae*. Tako na primjer imamo u njegovu djelu *Protiv Celza*<sup>42</sup> gdje Origen, odgovarajući na Celzove kritike, koji smatra smiješnima kršćanske zakone, citira *sentenciju 109* u kojoj Seksto govori o hrani stavljajući velik naglasak na post i askezu. Nadalje, u *Komentarima na Matejevo evanđelje*<sup>43</sup> Origen citira *sentencije 13 i 273* tvrdeći da su te *sentencije* plod uma jednog biskupa i mučenika.

Moralni nauk *Sentencija* polazi od pretpostavke da je čovjek, načinjen od duše i tijela, pozvan stalno promišljati o svojem pozivu, a to je težiti k sličnosti s Bogom jer je načinjen na sliku i priliku Božju (usp.: Post 1, 27), preko rigidnog moralnog vladanja vezanog uz snažan oblik asketizma. Budući da je čovjekova duša, koja je sastavni dio čovjeka, plemenitiji dio, čovjek mora živjeti tako da se podloži svojoj duši i mora se odreći svakog tjelesnog impulsa. Kako bi uspio postići to stanje, čovjek mora birati dobro kako bi izbjegao grijeh. To vodi k potpunoj eliminaciji grijeha preko koje čovjek postiže, kao cilj, sličnost s Bogom.<sup>44</sup>

Neke od tih *Sentencija* usmjerene su prema temi moralne čistoće i stavljaju naglasak na moralno i duhovno savršenstvo, uključujući jedan radikalni nauk o *liberum arbitrium* tvrdeći da je sloboda negriješenja zapravo bit kreposti. Dakle, postoji mogućnost u tom sustavu koja uključuje mogućnost nesagrešivosti. Neke *sentencije* govore o pravednosti, o strastima te čak o mogućnosti biti kao Bog. Upravo su to optužbe koje Jeronim iznosi protiv Pelagija jer „biti kao Bog“, to jest tvrditi da postoji ne samo puka sličnost nego jednakost s Bogom, učenje je stoika, kao što to Jeronim iznosi u *Pismu Ktestifontu*.

S druge strane, za Seksta i za Pelagija poznavanje Boga je poznavanje njegove volje. Kao što primjećuje G. Caruso, Pelagije u svojem djelu *De natura* citira neke *sentencije* koje, takoreći, potkrepljuju njegov nauk o ljudskoj slobodi i o grijehu. Augustin u svojem djelu *De natura et gratia* donosi taj Pelagijev tekst u kojem citira Seksta dajući također svoje objašnjenje. Prva *sentencija* koju Pelagije citira *sentencija 36* koja tvrdi da je *liberum arbitrium* dar Božji koji omogućuje čovjeku živjeti bez grijeha te postati sličnim Bogu. Augustin odgovara da čovjekov *liberum arbitrium* treba biti uvijek usmjeren k Bogu vjerujući u njega i moleći Ga za pomoć kako bi

<sup>42</sup> Usp.: ORIGEN, *C. Cels.* 8, 30 (Sch 132, 238).

<sup>43</sup> Usp.: ORIGEN, *In Matth.* 15, 3 (GCS 10, 354-355).

<sup>44</sup> Usp.: G. CARUSO, *Ramusculus Origenis*, 238.

se mogao othrvati grijehu. S druge dvije sentencije (46 i 60) Pelagije je želio potkrijepiti svoju ideju da čovjek, ozbiljnim trudom, može postići stanje nesagrešivosti (*impeccantia*) i na taj način postati, prema onome što kaže sv. Pavao, „hram Božji“ što vodi k božanskom posinjenju (usp.: 1 Kor 3, 16).<sup>45</sup>

Također je Evans prikazao mnoge druge sličnosti između Seksta i Pelagija koje se tiču njihovih antropologija. Tako na primjer Seksto vidi čovjeka u jednom zbilja uzvišenom stanju koje ga uvodi na nivo apsolutne sličnosti s Bogom. S druge strane, Pelagijeva vizija je slična, ali malo umjerenija. Također za njega čovjek je privilegirano stvorenje budući da je stvoren slobodan kako bi mogao izabrati biti poslušan Bogu. Prema Sekstu samo je čovjek vjernik slobodan, što mu omogućuje izvršavati djela čista i sveta.<sup>46</sup>

Prema tome, jasno je da te *Sententiae* imaju mnogo toga zajedničkog s Pelagijevim naučavanjem. Potrebno je reći da je Pelagije dopustio da one izvrše određeni utjecaj na njega, kako možemo pročitati i u njegovu *Testimonium Liber*. Ideje koje se nalaze u *Sentencijama* bez sumnje su također i njegove. Jeronim je, mora se reći, odlično primijetio da je Pelagije preuzeo učenje o nesagrešivosti (*impeccantia*) upravo iz Rufinova prijevoda Sekstovih *Sentencija*. Cijeli svoj *Dijalog protiv Pelagijanaca* je usmjerio protiv te najdraže Pelagijeve koncepcije koja kaže da je čovjeku moguće postići savršenstvo poput Boga, što je on vidio kao ponavljanje Origenova nauka. Zbog toga je i smatrao da se tu krije „*ramusculus Origenis*“<sup>47</sup> koji on identificira sa stoičkim naukom o *ἀπάθεια* jer su stoici naučavali tu mogućnost oslobođenja od svake naslade i strasti (*πάθη*) i svake zle misli (*λογισμός*), što oni identificiraju s grijehom, kako bi se postiglo savršenstvo i postalo sličnima bogovima. Taj nauk je preuzeo Origen, a potom i Evagrije Pontski. Za jednog stoika put kreposti je zapravo put kojim se postiže *ἀπάθεια*, a postiže se preko borbe i kompletnog iskorjenjenja strasti i zlih misli koje su prema stoicima zapravo velika bolest duše. Riječ je o četiri glavne strasti koje je stoička filozofija definirala: ugođaj, tuga, želja i strah.<sup>48</sup> Upravo se na taj nauk Jeronim referira jer, prema njemu, priznati mogućnost stoičke koncepcije *ἀπάθεια*, odnosno iskorjenjenja strasti i zlih misli, značilo bi i mogućnost koncepcije *ἀναμαρτεσία*, odnosno mogućnost pelagijanske koncepcije *impeccantia* (ali i

<sup>45</sup> Vidi: Aurelije AUGUSTIN, *De nat. et grat.* 64, 77 (CSEL 60, 291).

<sup>46</sup> Usp.: R. F. EVANS, *Pelagius*, 61-65.

<sup>47</sup> JERONIM, *Ep.* 133, 3 (CSEL 56, 244).

<sup>48</sup> Usp.: Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy. Greece and Rome*, I, (New York: Image Books, 1993.), 398.

origenističke, kako to Jeronim često ponavlja jer ih identificira, koju je također podržavao i Evagrije).<sup>49</sup> Glede te mogućnosti *ἀπάθεια* i *ἀναμαρτεσία* Jeronim je izrazio *explicite* svoje odbijanje pokazujući da je protiv tog filozofskog poganskog stava. Međutim, kada Pelagije predlaže tu mogućnost slobode od grijeha, Jeronim je vidio u Pelagijevu stavu upravo tu koncepciju oslobođenja od strasti i zlih misli, odnosno, slobodu od bilo kojeg grijeha.<sup>50</sup>

Bez sumnje, kako to smatra B. R. Rees, u sljedećim diskusijama mnogi autori će smatrati Pelagijev nauk o *impeccantia* neprihvatljivim jer je Jeronim probudio sumnju na tu koncepciju u smislu da, svaki put kada kršćani odbijaju neku ideju ljudske savršenosti, uvijek se u toj ideji vidi „prikriveni pelagijanizam“, odnosno ideja da čovjek može postići savršenstvo vlastitim snagama i bez Božje pomoći.<sup>51</sup>

## 2. Uvođenje stoičke koncepcije *ἀπάθεια* u kršćansku misao do Evagrija

### 2.1. Pojam *ἀπάθεια* prije Evagrija

Prema popisu termina koji nam daje G. W. H. Lampe<sup>52</sup> pojam *ἀπάθεια* bi se mogao prevesti kao „neosjetljivost“, „bezosjećajnost“, „ravnodušnost“, „smirenost“, „apatija“, „sloboda od emocija“, „kontemplativni ili duševni mir“, „sloboda od strasti“, „bestrašće“ itd. Možemo se, dakle, služiti svim tim prijevodima, ali nekako najprikladnija bila bi ova posljednja tri jer najviše odgovaraju latinskom pojmu *impassibilitas* koji je i Jeronim upotrebljavao govoreći o ovoj tematici. Značenje pojma kao takva implicira konačni cilj duhovnog uzdignuća jednog monaha i u isto vrijeme je i polazna točka za konačno savršenstvo u duhovnom napredovanju, kako slijedi iz Evagrijeva nauka.<sup>53</sup>

Zanimljivo je primijetiti da se pojam kao takav uopće

<sup>49</sup> Vidi: JERONIM, *Dial. Prol.* 1; II, 6 (CCL 80, 3; 62); *Ep.* 133, 1-2 (CSEL 56, 242-244); *In Hier.* III, 17, 21-27 (PL 24, 793-794).

<sup>50</sup> Usp.: Severino VISITAINER, *La dottrina del peccato in s. Girolamo* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1962.), 92-94.

<sup>51</sup> Usp.: Brinley Roderick REES, *Pelagius. A Reluctant Heretic* (Suffolk: The Boydell Press, 1988.), 95.

<sup>52</sup> Usp.: Geoffrey William Hugo LAMPE (ur.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: At the Clarendon Press, 1961.-1968.), 170-171.

<sup>53</sup> O duhovnom napretku vidi: Jeremy DRISCOLL, *Steps to the Spiritual Perfection. Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus* (New York: The Newman Press, 2005.).

ne pojavljuje u grčkom prijevodu Starog zavjeta, poznatom kao *Septuaginta* (LXX), kao ni u Novom zavjetu. Obično kada se govori o pojmu *ἀπάθεια*, vraćamo se na stoičku filozofiju, osobito filozofski sustav stoika Zenona.<sup>54</sup> Vidjeli smo u slučaju Jeronima, kada govori o pojmu *ἀπάθεια*, onda kaže da pojam kao takav potječe iz Pitagorina i Zenonova filozofskog sustava koji su poslije preuzeli i elaborirali u kršćanskim krugovima Klement Aleksandrijski i Origen i njihovi učenici (uključujući i Evagrija). Prema Jeronimu, čovjeku je nemoguće osloboditi se u potpunosti svih strasti i postići stanje apsolutne slobode od strasti (*ἀπάθεια*).<sup>55</sup> Origen, kada govori o toj tematici, on to čini na „štedljiv“ način, dok Klement Aleksandrijski postavlja taj pojam kao temeljni kamen svojeg asketskog nauka koristeći se stoičkom filozofijom i njezinim terminima koje poslije obogaćuje dajući im novi, kršćanski, smisao.<sup>56</sup> Tako ćemo u sljedećim stranicama vidjeti kako Evagrije studirajući ovaj pojam, osim što se vraća na Origena, u velikoj se mjeri vraća i na Klementa Aleksandrijskog, kao i na stoičku filozofiju. Međutim, povijest ovoga termina ide također i do Platona i Aristotela u čijim djelima postoje pojedine referencije s obzirom na pojam *ἀπάθεια*.<sup>57</sup>

### 2.1.1. Pojam *ἀπάθεια* u antičkoj filozofiji

Kad je riječ o antičkofilozofskom shvaćanju pojma *ἀπάθεια*, potrebno je napraviti poveznicu s Jeronimovim vremenom kako bismo na neki način dokazali da je sâm Jeronim donekle imao pravo kad je naglašavao da se Pelagije inspirirao i na poganskim autorima iznoseći optužbe na temelju toga. Naime, u temelju pojma *ἀπάθεια* stoji jedan drugi grčki pojam, *πάθος*. U klasičnom grčkom jeziku taj pojam može značiti „osjećaj“, „nutarnja spremnost“ (dobra ili loša), pa čak i „bolest“. No, najčešće značenje pojma *πάθος* je „strast“.<sup>58</sup>

Platonova teorija o „strastima“ povezuje se s njegovim naukom o duši i na njezinu trodijelnu podjelu: razumski dio (*τὸ λογιστικόν*),

<sup>54</sup> O Zenonovu stoicizmu vidi: Frederick COPLESTONE, *A History of Philosophy*, 385ss.

<sup>55</sup> Usp.: JERONIM, *Ep. 133*, 3 (CSEL 56, 244).

<sup>56</sup> Usp.: Sara MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli* (Pisa – Roma: Fabrizio Serra Editore, 2011.), 178.

<sup>57</sup> Usp.: Kevin CORRIGAN, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4<sup>th</sup> Century* (New York: Ashgate, 2009.), 54-55.

<sup>58</sup> O značenju riječi *πάθος* vidi: G. W. H. LAMPE (ur.), *A Patristic Greek Lexicon*, 992-996.

zatim srčani ili voljni dio (τὸ θυμικόν ili θυμοειδές) te požudni dio (τὸ ἐπιθυμητικόν). Razumski dio duše je onaj koji čovjeka razlikuje od nerazumske životinje. To je najviše načelo duše; ono je besmrtno i srodno božanskom načelu. Ostale dvije dimenzije duše podložne su propadanju. Požudni dio duše predstavlja tjelesne želje jer razumski dio duše ima svoje vlastite želje. Platon smješta razumski dio duše u glavu, voljni ili srčani smješta u grudi, a požudni dio duše smješta „ispod pojasa“.<sup>59</sup> Posljednja dva dijela referiraju se na jedinstvo palog intelekta s tijelom i čine dio duše koji je podložan strastima. Taj će nauk u cijelosti preuzeti prvo Origen, a potom i Evagrije, kako ćemo vidjeti na sljedećim stranicama.<sup>60</sup>

Platonov „Sokrat“ u *Fedonu* i *Filebu* govori o određenom stanju bestraha ili duhovnog mira. Poznato nam je da se „Sokrat“ u *Fedonu* nalazi u zatvoru zbog optužbe da je mladež zaveo krivim naucima. Tu se odvija cijeli ovaj dijalog u kojem se otvaraju i razne teme, među kojima i ona o oslobođenju duše od naslada i strasti. I u takvu stanju u zatvoru, dakle prije svoje smrti, „Sokrat“ gleda i čeka smrt s duševnom smirenošću tješeci svoje sugovornike. Ovdje Platon želi poručiti da je riječ o njegovoj duši koja je slobodna od strasti.<sup>61</sup>

S druge strane, kada govori o užicima i o bolima, u *Filebu* „Sokrat“ govori o mogućnosti života duše slobodnog od strasti, u bestjelesnom postojanju, to jest već u ovom životu. Takav bi život bio više božanski.<sup>62</sup>

Nadalje, kod Aristotela spoznaja (νόησις), koja je zapravo aktivnost (ἐνέργεια) intelekta (νοῦς), kao razumski dio duše nije podložan strastima. Dakle, s jedne strane taj intelekt je aktivan i bestrastan, a s druge strane je onaj koji je u stanju primiti formu (oblik).<sup>63</sup> Aristotel želi ukazati na jedno područje ljudskog života u kojem je ἀπάθεια od esencijalne važnosti, i to na područje duše kao aktivni intelekt koji nije podložan strastima. Nadalje, Aristotel smatra da je moguće ostvariti superiorno postojanje u kojem se duša transformira u intelekt (νοῦς), koji je djelatnost koja se klasificira na nivou nečega božanskog u čovjeku.<sup>64</sup>

Već smo napomenuli da su stoici pojam πάθος puno koristili u

<sup>59</sup> O Platonovu nauku o duši vidi: Frederick COPLESTONE, *A History of Philosophy*, 207-215.

<sup>60</sup> Usp.: Tomáš ŠPIDLIK, *Spiritualità dell'Oriente cristiano* (Roma: Orientalia Christiana, 1985.), 231.

<sup>61</sup> Usp.: PLATON, *Fedon* (Zagreb: Jurčić, 1996.).

<sup>62</sup> Usp.: PLATON, *Fileb* 32e-34a (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički Zavod, 1983.).

<sup>63</sup> Usp.: ARISTOTEL, *O duši* (Zagreb: Naprijed, 1987.), 429a 15-18; 430a 14-19.

<sup>64</sup> Usp.: Kevin CORRIGAN, *Evagrius and Gregory*, 55-57.

svojem filozofskom sustavu. U tom sustavu pojam *πάθος* je uzrok zbog kojeg *λόγος* gubi vlastitu slobodu i nalazi se u pasivnosti u odnosu na vanjski svijet. Strasti (*πάθη*) čine najveću opasnost za *λόγος*. One ugrožavaju njegovo prirodno funkcioniranje i moralno ponašanje.<sup>65</sup> Preduvjet bilo kakve objektivne procjene i djelovanja je svetost *λόγος* koji se nalazi u sigurnom poimanju dobra i zla te snage da se odupre svim iskušenjima strasti koje su u osnovi grijesi, odnosno *ἀμαρτήματα*. Kada nedostaje ta svetost, *λόγος* gubi slobodu koja mu je naravna i pada u kandže strasti (*πάθη*). Ovaj termin *πάθη* proizašao je iz dubine grčkog duha koji je usmjeren aktivnosti i autonomnom djelovanju i shvaća pod pojmovima „strasti“ i „trpljenja“ sve procese u kojima inicijativa dolazi izvana i u kojima se subjekt pasivno ponaša.<sup>66</sup>

Razlog zbog kojeg je Jeronim u *Prologu* svojega *Dijaloga protiv Pelagijanaca*<sup>67</sup> osobito kritički nastrojen u odnosu na pojam *ἀπάθεια* stoji u činjenici da taj pojam počiva na krhkosti ljudskog stanja prema kojem se čovjek može u potpunosti osloboditi četiriju temeljnih strasti o kojima smo prethodno govorili (ugodaž, tuga, želja i strah) i postati *ἀπαθής*. Stoički mudrac na taj način može postići savršenstvo postajući sličan bogovima. Zbog toga su inzistirali na oslobođenju od tih četiriju temeljnih strasti u cilju postizanja stanja duševnog mira, od čega se sastoji filozofski ideal stoika i preduvjet za moralni život, to jest *ἀπάθεια*, koja je postala osnovna značajka u slici savršena čovjeka.<sup>68</sup> Upravo na temelju toga, koji je *nucleus* cijele stoičke etike, Evagrije je očito bio pod utjecajem stoičke filozofije. On zapravo, definirajući *ἀπάθεια* kao „ozdravljenje duše“,<sup>69</sup> ne čini ništa drugo nego preuzima koncepciju vrlo blisku stoičkoj filozofiji prema kojoj su strasti bolest duše, a *ἀπάθεια* je njezino ozdravljenje.<sup>70</sup>

### 2.1.2. Pojam *ἀπάθεια* kod kršćanskih autora prije Evagrija

Mnogo vremena prije Evagrija pojam *ἀπάθεια* ušao je i u kršćanski teološki rječnik. Tako su ga vrlo često koristili kršćanski autori

<sup>65</sup> Usp.: Max POHLENZ, *L'uomo greco* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1976.), 645.

<sup>66</sup> Usp.: Max POHLENZ, *La Stoa I* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978.), 284.

<sup>67</sup> JERONIM, *Dial. Prol.* 1 (CCL 80, 1: „Nulli enim est dubium, quin Stoicorum et Peripateticorum, hoc est veteris Academiae, ista contentio sit, quod alii eorum asserant *πάθη*, quas nos perturbationes possumus dicere.“).

<sup>68</sup> Usp.: M. POHLENZ, *L'uomo greco*, 647-648.

<sup>69</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs*, 56 (Sch 171, 630: „[...] καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς ...“).

<sup>70</sup> Usp.: Antoine i Claire GUILLAUMONT (ur.), *Èvagre le Pontique: Traité pratique ou le moine* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.), 99-100.



grčkog jezika od apostolskih otaca, preko Klementa Aleksandrijskog, Origena do velikih Kapadočana, Evagrijevih učitelja. Općenito je bilo prihvaćeno da pojam *ἀπάθεια* predstavlja moralni ideal. Uobičajena primjena tog pojma u kršćanskom ambijentu bila je vezana isključivo uz božanske attribute. Tako je *ἀπάθεια* bila uvijek smatrana kao vlastitost Boga, a ne čovjeka, upravo kao što je bila besmrtnost. Ljudi bi mogli samo participirati u slobodi od strasti koja je vlastita samo Bogu i to bi mogli tek na kraju vremena, odnosno u trenutku konačnog uskrsnuća kada „Bog bude sve u svemu“ (1 Kor 15,28).<sup>71</sup>

Primjena tog pojma seže, dakle, još u vrijeme apostolskih otaca. Pojam kao takav primjenjivao se s teološkog, moralnog i duhovnog gledišta. S teološkog gledišta prvi kršćanski autori su ga primjenjivali strogo kao Božju vlastitost. Tako na primjer Ignacije Antiohijski u Poslanici Polikarpu kaže da je „onaj koji je nepodložan trpljenju (*ἀπαθής*) učinio sebe podložnim trpljenju (*παθητός*)“ kako bi čovjeku vratio izvornu slobodu od strasti (*ἀπάθεια*).<sup>72</sup> Primjena pojma kao vlastitost Boga vidljiva je i kod Klementa Aleksandrijskog,<sup>73</sup> Ireneja Lionskog<sup>74</sup> i Atanazija Velikog<sup>75</sup>.

Kad je u pitanju moralno i duhovno gledište, taj je pojam igrao važnu ulogu. Začuđujuća je činjenica da se pojam *ἀπάθεια*, ili bolje reći njegova latinska inačica *impassibilitas*, gotovo i ne spominje kod Tertulijana s obzirom na to da je on „možda najveći stoik“ među kršćanskim autorima, kako to primjećuje M. Spanneut.<sup>76</sup> Međutim, u grčkoj kršćanskoj literaturi moralnog argumenta pojam kao takav postao je jedan od glavnih pojmova mistike. Tako ga susrećemo već kod Justina.<sup>77</sup>

Pojam kao takav je, dakle, kod autora uvijek primjenjivan kao

<sup>71</sup> Usp.: S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio*, 178.

<sup>72</sup> Ignacije ANTIOHIJSKI, *Ad Polyc.* III, 2 (SCh 10, 172-174: „[...] τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι ἡμᾶς παθητόν [...]“). slično kaže i u *Ad Eph.* VII, 2 (SCh 10, 172-174; 76). Za hrvatski prijevod Ignacijevih *Pisama* vidi: Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Apostolski Oci I. Ignacije Antiohijski: Pisma. Polikarp: Poslanica Filipljanima. Polikarpovo mučeništvo* (Split: Verbum, 2010.).

<sup>73</sup> Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* VII, 2, 7, 5 (GSC 17, 7, 17-16).

<sup>74</sup> Usp.: Irenej LIONSKI, *Adversus haereses* III, 16, 6 (SCh 34, 291-292).

<sup>75</sup> Usp.: Atanazije VELIKI, *De incarnatione Verbi* 54 (PG 25, 192 C); *Contra arianos* III, 34 (PG 26, 396 C – 397 A).

<sup>76</sup> Michel SPANNEUT, „L'impact de l'apatheia stoicienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin“, *Antigüedad y Christianismo* 7 (1990.), 43.

<sup>77</sup> Usp.: JUSTIN, *Prva apologija* 57, 2 (PG 6, 413 C); *Druga apologija* 1, 2 (PG 6, 441). Za hrv. prijevod vidi: Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Justin: Apologije* (Split: Verbum, 2012.); *Razgovor s Trifunom* 45, 4 (PG 6, 573). Za hrv. prijevod vidi: Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Justin: Razgovor s Trifunom* (Split: Verbum, 2011.).

vlastitost Boga jer je postojalo određeno oklijevanje pri primjeni pojma *ἀπάθεια* na ljude već u ovom životu, a ne samo u onom budućem. Možda se baš zbog toga može shvatiti zašto je Jeronim zauzeo onako tvrdokoran stav kad je u pitanju *ἀπάθεια*. Ipak, iako kod Klementa Aleksandrijskog imamo primjenu pojma *ἀπάθεια* na Boga, kod njega prvog primjećujemo i primjenu pojma i na čovjeka, pogotovo s moralnog i duhovnog gledišta. Tako taj pojam kod njega zauzima vrlo važno mjesto. Vezuje ga uz stanje *ἐγκράτεια*, odnosno savršenstvo samokontrole.<sup>78</sup> Stanje *ἀπάθεια* je produkt potpunog iskorjenjenja svake želje.<sup>79</sup>

Na taj način Klement se učinio promicateljem jedne malo drukčije koncepcije pojma *ἀπάθεια* u kojem pojam *ἀπάθεια* i pojam *ἀναμαρτησία* (impeccantia) postaju za čovjeka konačni cilj duhovnog hoda savršenstva. U tom slučaju Klement se referira na apostola Pavla koji je naredio „odložiti prijašnje ponašanje, staroga čovjeka, koga varave požude vode u propast, a obnavljati se duhom svoje pameti i obući novoga čovjeka, po Bogu stvorena u pravednosti i svetosti istine“ (Ef 4, 22-24), odnosno odložiti strasti kako bi se postalo sposobnim ne grijешiti (*ἀναμάρτητοι*). Na taj način Klement ocrtava put formacije i duhovni rast koji dovodi čovjeka do savršene svetosti, koja se sastoji u odsutnosti grijeha i u postajanju sličnima Bogu, kako nas je Krist naučavao<sup>80</sup>, jer život vječni započinje već na zemlji. Zbog toga on predlaže kršćanskom asketu upravo *ἀπάθεια* kao ideal koja za temelj ima *ἐγκράτεια*, odnosno samokontrolu.<sup>81</sup> Na taj način ona dovodi do svetosti koja je izgrađena na temeljima znanja (*γνῶσις*) i ljubavi (*ἀγάπη*).<sup>82</sup> Prema Klementu ta su dva pojma usko vezana jer duhovni čovjek, ili gnostik<sup>83</sup>, ne može posjedovati znanje bez ljubavi, a s druge strane znanje vodi k ljubavi. U tom smislu *ἀπάθεια*, *γνῶσις* i *ἀγάπη* rezultiraju neodvojivošću.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* IV, 22, 138, 1 (GCS 15, 309, 11-12).

<sup>79</sup> Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* VI, 9, 74, 1 (GCS 15, 468, 27 – 469, 2).

<sup>80</sup> S. Lilla primjećuje da se Krist ovdje predstavlja kao Učitelj i Model savršenog stanja *ἀπάθεια*, a ljudi ga trebaju imitirati kako bi povratili onu izgubljenu sličnost s Bogom. Vidi: Salvatore LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press, 1971.), 106-112.

<sup>81</sup> Usp.: T. ŠPIDLIK, *Spiritualità dell'Oriente cristiano*, 237.

<sup>82</sup> Usp.: M. SPANNEUT, „L'impact de l'apatheia stoicienne“, 48.

<sup>83</sup> Svakako ovdje pojam „gnostik“ nema ono značenje vezano uz gnosticizam iz prva tri stoljeća kršćanstva koje uključuje neko ezoterično ili tajanstveno znanje preko kojeg se postiže spasenje. Pojam „gnostik“ kod Evagrija označava monaha koji je postigao savršenu spoznaju stvorenja i svojega stvoritelja. Vidi: Giovanni CATALDO, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico* (Bari: Ecumenica Editrice, 2007.), 62-88.

<sup>84</sup> Usp.: T. ŠPIDLIK, *Spiritualità dell'Oriente cristiano*, 237.

Pojam *ἀπάθεια*, međutim, dostiže najveću važnost kod Origena koji govori o mnogim strastima duše, osobito o koleri.<sup>85</sup> Za Origena „*ἀπάθεια* je zaštita razumske duše“.<sup>86</sup> Ne možemo ne primijetiti u toj definiciji „zaštita razumske duše“ utjecaj stoicizma. On vidi ovo stanje *ἀπάθεια* kao uklanjanje bilo koje strasti iz čovjeka nastojeći ga identificirati s evanđeoskim idealom odricanja.<sup>87</sup> Dakle, i Origen predlaže *ἀπάθεια* kao ideal za potpuno oslobođenje od strasti i postizanje kreposti, ali on primjenjuje taj pojam na ograničen način i vrlo često se odnosi na Boga kako bi naznačio Njegovu transcendenciju.<sup>88</sup> Njega također slijede i mnogi njegovi učenici među kojima je na primjer Atanazije koji u svojem *Vita Antonii* opisuje *ἀπάθεια* kao uzdignuće i borbu protiv demona.<sup>89</sup>

Bazilije Veliki u svojem nauku o *ἀπάθεια* govori tako da je uspoređuje s kolerom.<sup>90</sup> On, nadalje, preporučuje savršeno odricanje, ravnodušnost ili bestrašće prema svim stvarima.<sup>91</sup> Međutim, i kod njega, kao i kod Grgura Nazijanskog, *ἀπάθεια* je rezervirana samo za Boga, dok čovjeku pripisuje umjerenost i samokontrolu.<sup>92</sup> S druge strane, kada je ovaj pojam došao i do Grgura iz Nise, on je već imao dugu i bogatu povijest. Također i on smatra da je *ἀπάθεια* ozdravljenje duše. Njome se postiže i duševni mir. Isto tako i kod Grgura iz Nise *ἀπάθεια* shvaćena kao sloboda od svake strasti, vlastitost je isključivo božanska, neodvojiva od božanske besmrtnosti.<sup>93</sup>

Ipak, mora se reći da se poslije Klementa pojam *ἀπάθεια* koristi s određenom „rezervom“ jer je pojam stoičko-poganskog porijekla. Zbog toga su i Atanazije, Bazilije i mnogi drugi kršćanski autori preferirali ekvivalentne pojmove želeći ukazati da *ἀπάθεια* ipak ostaje vlastitost božanske naravi.

85 Usp.: ORIGEN, *In Ierem.* V, 9 (GCS 6, 39, 6-8).

86 ORIGEN, *Exp. in Prov.* 24, 31 (PG 17, 232 B: „Φραγμός ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς λογικῆς [...]“).

87 Usp.: ORIGEN, *In Matth.* 15, 17 (GCS 10, 398).

88 Usp.: Felice COMELLO, *Evagrio Pontico: Gli otto spiriti malvagi* (Parma: Pratiche, 1990.), 18-19.

89 Usp.: Atanazije VELIKI, *Vita Antonii* 14 (PG 26, 864-865).

90 Usp.: Bazilije VELIKI, *Adv. Irat.* 6 (PG 31, 365 BD).

91 Usp.: Bazilije VELIKI, *Reg. Fusius* VIII, 3 (PG 31, 940 BC).

92 Usp.: M. SPANNEUT, „L'impact de l'apatheia stoicienne“, 45.

93 Usp.: Lucas Francisco MATEO-SECCO i Giulio MASPERO (ur.), *Gregorio di Nissa – Dizionario* (Roma: Città Nuova Editrice, 2007.), 88-91.

## 2.2. Pojam *ἀπάθεια* kod Evagrija Pontskog

„*Απάθεια* je cvijet koji se rađa iz *πρακτική*“<sup>94</sup> i za Evagrija je bitna i nužna točka za duhovni put jednog monaha. Zbog toga je potrebno detaljnije prostudirati pojam *ἀπάθεια* kako bismo shvatili kontekst u kojem se ta tema pojavljuje.

Prije svega Evagrije je nesumnjivo jedan od najvećih autora koji je ovoj koncepciji dao vrlo važno mjesto u svojem teološkom sustavu. Nije slučajno da Jeronim govori o njegovu traktatu *Praktikòs* nazivajući ga „sentencije *περι ἀπάθειας*“.<sup>95</sup> Evagrije često spominje taj pojam dok objašnjava hod prema duhovnom savršenstvu koji vodi ka kontemplaciji Boga. On poručuje svojim učenicima, drugim monasima: „Odvoji se od materijalnog, oslobodi se od strasti i izdigni se iznad želja.“<sup>96</sup> Da bi se postigla kontemplacija, potrebno je usvojiti metodu *πρακτική* koja omogućuje monahu da se oslobodi od strasti. To je djelo „gnostika“, odnosno kršćanina koji se već uspješno potrudio u borbi metodom *πρακτική*, odnosno koji je već dobro ojačan da sve može nadići i spreman je opažati Božja djela u stvaranju. „Gnostikos“ je onaj koji je spreman gledati prema onome što je izvan, premjestiti svoj unutarnji pogled od borbe kako bi u sebi postigao krepost koju donosi *ἀπάθεια*. To se provodi u cijelom stvorenom svijetu, posebno u onom dijelu stvaranja koji je predstavljen u Svetom pismu<sup>97</sup> i za Evagrija je priručnik kršćanina koji je u kontemplaciji, ili „gnostika“ koji mora naučiti kako poučavati i objašnjavati sveti tekst drugima imajući u vidu sposobnosti i razinu duhovne zrelosti onih koje poučava.<sup>98</sup> Jednom kad se postigne *ἀπάθεια*, može se prijeći na uzvišeniju razinu, onu razinu koju posjeduje „gnostik“, a to je stanje kontemplacije Boga.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 81 (Sch 171, 670-671: „*Απάθεια δέ ἐστὶν ἄνθος τῆς πρακτικῆς*.“). Pojam *πρακτική* kod Evagrija označava metodu duhovnog hoda jednog monaha kako bi postigao ozdravljenje bolesnih dijelova duše. Monah (kršćanin) treba proći kroz praktični život i borbu protiv demona, koje Evagrije naziva *λογισμοί*, kako bi postigao stanje *ἀπάθεια*. Ostavili smo grčki pojam *πρακτική* jer zapravo svaki prijevod nedovoljno opisuje pravo značenje samog pojma. O tome više vidi u: G. CATALDO, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, 62-71.

<sup>95</sup> JERONIM, *Ep. 133*, 3, 5 (CSEL 56, 248-249).

<sup>96</sup> Evagrije PONTSKI, *Rer. Mon. Rat.* III, (PG 40, 1253 C: „[...] ἄυλος ἔσο, ἀπάθης, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός [...]“).

<sup>97</sup> Usp.: Luke DYSINGER, „The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus“, Elizabeth A. LIVINGSTONE (ur.), *Studia Patristica, vol. XXX. Papers presented at the Twelfth International Conference on patristic Studies held in Oxford 1995* (Leuven: Peeters, 1997.), 180.

<sup>98</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Gnostikòs* 3 (Sch 356, 90-91).

<sup>99</sup> Usp.: J. DRISCOLL, *Steps to the Spiritual Perfection*, 21.35.

Metoda *πρακτική* predstavlja se u Evagrijevu teološkom sustavu kao „put“ ili „hod“ koji se bitno sastoji u duhovnom putovanju koje ide od poroka do kreposti i u izvršavanju zapovijedi koje su smatrane „putom“ kojim se hodi i kojim se napreduje sve do savršenstva.<sup>100</sup> Dakle, cilj kojem teži onaj koji izvršava zapovijedi jest provođenje u djelo (*πρακτική*) kreposti preko kojih kršćanin dobiva ozdravljenje od poroka koji su zadesili dušu. Upravo je to oružje koje stoji na raspolaganju kršćaninu (monahu) kako bi mogao pobijediti zle misli i strasti koje ga stalno opsjedaju. Metoda *πρακτική*, dakle, kvalificira se kao put učenja koje vodi k provođenju u djelo kreposti preko kojih se postiže *ἀπάθεια*.

Evagrije, slijedeći stoičku koncepciju glede slobode od strasti (*ἀπάθεια*), definira je kao „ozdravljenje duše“<sup>101</sup>. Na precizniji način *ἀπάθεια* se postiže kada su svaki od tri dijela duše, o kojima smo prethodno govorili, ozdravljena i kada svaki od njih djeluje prema svojoj naravi, odnosno kada se postignu ravnoteža i sklad među njima.<sup>102</sup> Međutim, da bismo bolje shvatili značenje pojma *ἀπάθεια*, koju je Kasijan preveo u latinskom jeziku terminom *puritas cordis*<sup>103</sup>, ili drugim ekvivalentnim izrazima poput *puritas mentis* i *tranquilitas mentis*<sup>104</sup>, potrebno je ponovno se vratiti na filozofijsku tradiciju i Platonovu teoriju trodijelne podjele duše koji je prvotni i temeljni element Evagrijeve antropologije. Razumski dio odnosi se na intelekt (*νοῦς*), odnosno na samu narav razumskog bića, stvorenog kao čisti intelekt, koji je prema origenističkoj kozmologiji<sup>105</sup> pao te se obukao u tijelo. Srčani ili voljni dio zaslijepljuje intelekt, a požudni dio mu skriva svrhu stvorenih stvari. Intelekt, zaslijepljen strastima, griješi i postaje nesposoban za napredovanje u hodu prema duhovnom uzdignuću.<sup>106</sup> Srčani ili voljni i požudni dio, koji čine iracionalni dio duše koja je zbog tijela podložna trpljenju i strastima, imaju potrebu za čišćenjem i izlječenjem putem metode *πρακτική*, koja je zapravo „duhovni proces koji čisti onaj dio duše koji je podložan strastima“.<sup>107</sup> Jednom kad je

<sup>100</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 81 (Sch 171, 670-671).

<sup>101</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 56 (Sch 171, 630: „[...] καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς [...]“).

<sup>102</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 86 (Sch 171, 676-677).

<sup>103</sup> Usp.: J. DRISCOLL, *Steps to the Spiritual Perfection*, 76-93

<sup>104</sup> Usp.: T. ŠPIDLIK, *Spiritualità dell'Oriente cristiano*, 238.

<sup>105</sup> O Origenovoj kozmologiji vidi: Jean DANÉLOU, *Origène* (Roma: Edizioni Archeosofica, 1997.), 251-265; Panayiotis TZMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Leiden-Boston: Brill, 2006.).

<sup>106</sup> Usp.: K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory*, 66-68.

<sup>107</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 78 (Sch 171, 666-667: „Πρακτική ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.“).

taj proces realiziran, intelekt, koji više nije zaslijepljen mislima koje proizlaze iz dijela duše podložnog strastima, to jest iz srčanog ili voljnog te požudnog dijela, napokon se može otvoriti kontemplaciji samoga Boga i njegovim stvorenjima.<sup>108</sup>

*Ἀπάθεια* se podudara i s krepošću koja može biti definirana kao „ozdravljenje duše“.<sup>109</sup> Međutim, taj proces nije realiziran sve dok svaki dio duše nije izliječen od svoje bolesti. U tom smislu kreposti razboritosti, znanja i mudrosti služe za ozdravljenje razumskog dijela, dok kreposti uzdržljivosti i ljubavi za izlječenje požudnog dijela, i na kraju, hrabrost i ustrajnost za izlječenje srčanog ili voljnog dijela.

Nadalje, *ἀπάθεια* se podudara i sa stanjem ravnoteže i sklada između tih triju dijelova duše kada svaki dio ima svoju vlastitu djelatnost usklađenu s vlastitom naravi. Takvo stanje, koje pripada tjelesnim bićima, približava ljude ne slobodi od strasti i bestjelesnosti koje su vlastite Bogu, kako je to zamišljao Klement kada je predlagao *ἀπάθεια* kao ideal, nego približava ljude slobodi od strasti koju imaju anđeli, to jest bićima koja imaju neko tijelo, ali su slobodni od strasti. Dakle, prema Evagriju *ἀπάθεια* čini ljude sličnima anđelima. To je posebna zadaća metode *πρακτική*: omogućiti čovjeku prelazak s nesavršene slobode od strasti prema onoj savršenoj. Jednom kad čovjek postigne tu savršenu slobodu od strasti, onda on postaje anđeo.<sup>110</sup> „Savršena sloboda od strasti formira se u duši nakon pobjede nad svim demonima koji se protive metodi *πρακτική*. S druge strane, nesavršena sloboda od strasti odnosi se na snagu demona koji se i dalje bori protiv nje.“<sup>111</sup> Prema Evagriju, dakle, samo onaj monah koji postigne tu savršenu slobodu od strasti, siguran je od napada demona. Ovdje se mora nadodati da Evagrije inzistira na ovim kušnjama. Jedan pustinjač mora biti kušan jer upravo te kušnje mu garantiraju duhovno napredovanje.

Nakon što su nadvladani poroci, potrebno je eliminirati sve one misli koje mu smetaju u duhovnom napredovanju i očistiti pamćenje od sjećanja na srdžbu i nezadovoljstva. Čišćenje pamćenja je nužan i delikatan aspekt duhovnog života, kako čitamo u njegovu djelu *De oratione*: „Kada moliš, bdi snažno nad svojim sjećanjem kako ti ne

<sup>108</sup> Usp.: A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 105.

<sup>109</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 56 (Sch 171, 630: „[...] καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς [...]“).

<sup>110</sup> Usp.: A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 108.

<sup>111</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 60 (Sch 171, 640-641: „Ἡ μὲν τελεία ἢ ψυχῆ ἀπάθεια μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῆ πρακτικῆ δαιμόνων ἐγγίνεται. ἡ δὲ ἀτελής ἀπάθεια ὡς πρὸς τὴν δύναμιν τέως τοῦ παλαίοντος αὐτῆ λέγεται δαίμονος.“).

bi pokazalo ono što je njemu vlastito, nego da te uvede u poznavanje svrhe tvoje molitve. Intelekt, naime, tijekom molitve postaje vrlo lak plijen tvojeg sjećanja.“<sup>112</sup> Budući da je pamćenje mjesto gdje pamćenje čuva strasna sjećanja, koja su u njemu ostala iz prethodnog života, smatra Evagrije, potrebno je postići upravo to stanje bestrašća kako bi se moglo napredovati prema savršenstvu života u kontemplaciji.<sup>113</sup>

Međutim, više od misli Evagrije smatra da su snovi ti koji otkrivaju duboko stanje duše: „U iluzornim slikama, koje smo sanjali, sami demoni, dok napadaju naš požudni dio, omogućuju nam da vidimo susrete prijatelja, domjenke prijatelja, ženske plesove i druge slične predstve koje su predodređene da nam osiguraju užitke. I mi im idemo ususret, ali u međuvremenu u tom dijelu još uvijek osjećamo slabost i strast se snažno otkriva.“<sup>114</sup> Dakle, i maštarije su plod napada demona kako bi uznemiravali našu dušu. Ti demoni nastoje utjecati na frustracije i seksualne želje, to jest na onu sferu požudnog dijela kako bi neprestano potpaljivali strasti. Da bi se to izliječilo, potrebno je zazvati pomoć Božju kroz molitve koja nas čini jačim i čistim za bitku protiv tih demona.<sup>115</sup> Dokaz da je monah (kršćanin) postigao stanje slobode od strasti, jest kada počinje moliti bez ometanja i kada mu pamet ostane mirna tijekom vizija koje se prikazuju kroz snove.<sup>116</sup> Nakon što je to postigla, duša se može otvoriti kontemplaciji vječnih stvarnosti. Ova *ἀπάθεια* je cilj kojemu monah teži. Međutim, ona nije svrha samoj sebi, nego ima jednu uzvišeniju svrhu, a to je duhovno znanje, odnosno „teologija“ koja je zapravo kontemplacija Presvetog Trojstva.<sup>117</sup> Zahvaljujući toj spoznaji, monah od „praktika“ postaje „gnostik“. Preko metode *πρακτική* ulazi u metodu *γνωστική*.<sup>118</sup> Te su dvije metode kao dvije razine jedna do druge. Metoda *γνωστική* počinje onda kada se dođe do praga stanja slobode od strasti, a metoda

<sup>112</sup> Evagrije PONTSKI, *De oratione* 44 (PG 79, 1175 D: „Προσευχόμενος, τὴν μνήμην σου δυνάμει φύλαττε, ἵνα μὴ τὰ οἰκεῖα παράθηταί σοι, ἀλλὰ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς παρατάσεώς σε κινῆ. λίαν γὰρ πέφυκε συλαῖσθαι ὁ νοῦς ὑπὸ τῆς μνήμης κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς.“).

<sup>113</sup> O uzdizanju uma u božanske sfere u molitvi vidi: David-Alan OUSLEY, *Evagrius' Theology of the Prayer and the Spiritual Life*, PhD thesis (Chicago: University of Chicago, 1979.), 308.

<sup>114</sup> Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 54 (SCh 171, 624-625: „Ὅταν ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις τῶ ἐπιθυμητικῶ μέρει πολεμοῦντες οἱ δαίμονες αὐτοὶ μὲν δεικνύωσιν, ἡμεῖς δὲ προστρέχωμεν, συντυχίας γνωρίμων καὶ συμπόσια συγγενῶν καὶ χοροῦς γυναικῶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἡδονῶν ἀποτελεστικά, ἐν τούτῳ τῶ μέρει νοσοῦμεν καὶ τὸ πάθος ἰσχύει.“).

<sup>115</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 49 (SCh 171, 610-613).

<sup>116</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 63-64 (SCh 171, 646-649).

<sup>117</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 1-3 (SCh 171, 498-501).

<sup>118</sup> Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs, Prol.* 9 (SCh 171, 492-495).

πρακτική nastavlja se sve dok nije postignuta savršena ἀπάθεια.<sup>119</sup> Upravo je taj period bez sumnje najvažniji u čovjekovoj „duhovnoj evoluciji“. Znanje je, dakle, sredstvo za napredovanje kroz metodu πρακτική da bi se uzdiglo do stanja savršene slobode od strasti. Znanje je to koje hrani dušu i koje joj omogućava, nakon što je postigla stanje slobode od strasti, da se ujedini s anđelima. Međutim, sloboda od strasti koja je postignuta u ovom životu nije još savršena zbog čega se od monaha zahtijeva neprestano vršenje djela ljubavi i milosrđa, što je konačni cilj svakog kršćanina (*caritas*).<sup>120</sup> Svakako kod Evagrija ljubav i milosrđe imaju ono autentično kršćansko značenje: „Svrha djela ljubavi i milosrđa je ponašati se prema svakoj slici Božjoj gotovo na isti način kao prema Modelu, čak i kada je demoni nastoje prekriti.“<sup>121</sup> Upravo je vršenje djela ljubavi i milosrđa onaj oblik savršenstva koji je Krist postavio iznad svih kreposti i koji omogućuje onima koji to posjeduju da budu prepoznati kao Njegovi pravi učenici.

### 3. Jeronimova identifikacija pojmova *impeccantia-ἀπάθεια*.

Kao što smo do sada vidjeli, upravo je to učenje o ἀπάθεια središnja tema Evagrijeva asketsko-moralnog nauka. Upravo njegov traktat *Praktikòs* govori o asketskom hodu za postizanje tog cilja. Evagrijevo inzistiranje na ovom argumentu prouzročit će oštru Jeronimovu reakciju koji će u svojem *Pismu Ktestifontu* optužiti pelagijanizam kao nastavak „otrova“ koji je proizveo Evagrije: „Evagrije, porijeklom iz Ibore u Pontu, piše djevicama, piše monasima, piše i onoj koja svojim imenom koje ukazuje na crnilo<sup>122</sup> daje potvrdu tami podmuklosti; objavio je jednu knjigu i sentencije koja se naziva *περὶ ἀπάθειας*, koju posjeduje duša kada ju više ne uznemiruju ni strasti ni poroci i, ukratko, kada je um u stanju biti ili kamen ili Bog.“<sup>123</sup>

Već smo prethodno rekli da je Pelagije mogao imati kontakte

119 Usp.: A. i C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 110.

120 Usp.: Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 84 (SCH 171, 674-675).

121 Evagrije PONTSKI, *Praktikòs* 89 (SCH 171, 686-687: „[...] ἀγάπης δὲ τὸ πᾶση εἰκόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν οἷαν καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν, κἄν μιαινὲν αὐτὰς ἐπιχειρῶσιν οἱ δαίμονες.“).

122 To jest piše Melaniji Senior, Evagrijevoj i Rufinovoj prijateljici. Svi su bili uvjereni origenisti.

123 JERONIM, *Ep. 133*, 3 (CSEL 56, 246: „Euagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad uirgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias *περὶ ἀπάθειας*, quam nos ‘inpassibilitatem’ uel ‘inperturbationem’ possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et uitio commouetur et – ut simpliciter dicam – uel saxum uel deus est.“).



sa spisima „origenističkog karaktera“ kroz Rufinove prijevode i Origenovih i Evagrijevih djela. Jeronim, premda se nalazi u Betlehemu, dakle miljama daleko, vrlo dobro je informiran tko se kreće ulicama Vječnoga Grada. I zbog toga, pribjegavajući pojmu *ἀπάθεια* i identificirajući ga s pojmom *ἀναμαρτησία*, pojmu koji je ekvivalentan latinskom *impeccantia*, Jeronim smatra da takvim naukom Pelagije teži k potpunom iskorjenjenju strasti iz čovjeka, što čovjeka zapravo izjednačuje s Bogom. Zato on smatra da je *impeccantia* zapravo odjek Evagrijeva nauka o *ἀπάθεια*. Prema Jeronimu postići stanje nesagrešivosti, znači postići stanje bestrašća. Ovo „priključivanje“ trenutnog „sumnjivog“ nauka nekim već osuđenim je, prema C. Moreschiniju, bilo vrlo prošireno već od vremena Tertulijana.<sup>124</sup> Dakle, nije slučajno što i Jeronim u već spomenutom *Pismu Ktestifontu*<sup>125</sup> citira onu famoznu Tertulijanovu rečenicu: „*Philosophi patriarchae haereticorum sunt.*“<sup>126</sup> Međutim, ako je Jeronim i pomiješao ta dva pojma, kako smatraju neki moderni autori, sigurno je imao pravo kada je vidio pojam *ἀπάθεια* kao pojam čiji su korijeni u poganstvu i posebice u stoičkoj filozofiji.

### 3.1. Pelagijanizam kao *nova ex veteri haeresis*

Dakle, kao što smo vidjeli za Jeronima nema sumnje da je pelagijanski nauk o mogućnosti biti bez grijeha (*impeccantia*) jedna vrsta učenja porijeklom iz origenističkog nauka o bestrašću (*ἀπάθεια*), nauka koji je razvio i produbio Evagrije Pontski. Jeronim to jasno kaže: „*Doctrina tua Origenis ramusculus est!*“<sup>127</sup>

Već je u Jeruzalemu 415. godine započeo proces protiv nekih Pelagijevih teza. Međutim, on se obranio govoreći da se on referirao samo na mogućnost biti bez grijeha, ne na stvarnost, iako je on tu „mogućnost“ vidio potpuno ostvarivu.<sup>128</sup> Sinodalni oci su bili zadovoljni tim odgovorom, ali Jeronim očito ne! Nastavio je identificirati ta dva pojma kako bi dokazao da je Pelagije origenist i da je pelagijanizam zapravo „*nova ex veteri haeresis*“<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Usp.: Claudio MORESCHINI, „Il contributo di Girolamo alla polemica pelagiana“, *Cristianesimo nella storia* 3 (1982.), 66.

<sup>125</sup> Usp.: JERONIM, *Ep.* 133, 2 (CSEL 56, 243-244).

<sup>126</sup> TERTULIJAN, *De anima* 3, 1 (PL 2, 651: „Filozofi su patrijarsi heretikâ.“).

<sup>127</sup> JERONIM, *Ep.* 133, 2 (CSEL, 56, 244).

<sup>128</sup> O tim događajima vidi: Georges DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse* (Lausanne: Payot, 1943.); Serafino PRETE, *Pelagio e pelagianesimo* (Brescia: Morcelliana, 1961.).

<sup>129</sup> JERONIM, *In Hier.* I, 17; I, 46; I, 56; itd. (PL 24, 689, 698; 702: „Nova iz stare hereze.“).

Prije svega moramo se zapitati: Odakle je Jeronim „iskopao“ taj svoj zaključak? Jesu li *impeccantia* i *ἀπάθεια* uistinu ista stvar kako misli Jeronim? Je li *impeccantia* uistinu „*nova ex veteri haeresis*“?

Kao što smo već nekoliko puta napomenuli poveznica između origenističke i pelagijanske kontroverzije mogla bi biti upravo preko pojma *ἀπάθεια* zbog njegova sadržaja prema kojem se preko postizanja stanja slobode od strasti dolazi u stanje savršenstva u životu, ali ne kaže se da se dolazi u stanje nesagrešivosti. Potrebno je, dakle, ispitati temeljno polazište pitanja: Na temelju čega Jeronim svodi Pelagijev pojam *impeccantia* na Origenov (i Evagrijev) pojam *ἀπάθεια*? Naime, *impeccantia* je za pelagijance polazna točka, dok je za pustinjske monahe *ἀπάθεια* cilj kojem teže.

Pelagijanska vizija čovjeka je u temelju pozitivna. Čovjek posjeduje narav koja je u temelju dobra (*bonum nature*). Čovjek je stvoren na „sliku i priliku Božju“ (Post 1, 27), dakle u stanju prvotne naravne svetosti, prije Adamova pada u grijeh, koji ipak nije naštetio cjelokupnom čovječanstvu, nego je samo bio loš primjer neposlušnosti. Prema njima, na neki način čovjek mora biti *impeccans*. Dakle, ljudska narav nije iskvarena i uvijek je sklona činiti dobro.<sup>130</sup> Bog je darovao čovjeku slobodu da čini ono što Bog zapovijeda. Ako je istina da je grijeh došao kako bi dirnuo u ljudsku slobodu, također je istinito da je čovjek ostao slobodan birati i nakon pada u grijeh: čovjek je ostao sposoban pristupiti Bogu. Upravo bi to za Pelagija bila milost, to jest sposobnost ljudske naravi činiti ono što Bog zapovijeda.<sup>131</sup>

S druge strane Evagrijeva antropologija je dobrim dijelom drukčija. *Απάθεια* je za njega cilj kojem se dolazi preko duhovnog hoda uzdignuća metodom *πρακτική*. I na tom hodu Evagrijeva antropologija vidi čovjeka (monaha) kao biće koje je u stanju potpune slabosti. Čovjek je neprestano pod napadima demona (*λογισμοί*) i mora se braniti. Ljudska duša trpi zbog strasti (*πάθη*) koje neprestano na nju nasrću. I ovdje je vrlo važan jedan moment, a to je Božja pomoć koja dolazi obraniti monaha od tih nasrtaja. Pelagije, s druge strane, smatra da je milost sposobnost ne griješiti, milost koju je čovjek primio od Boga u trenutku stvaranja preko dara ljudske volje (*liberum arbitrium*). Prema tome, jednom kad je Bog darovao taj dar, čovjek više nema potrebe moliti za tu milost. Međutim, prema evagrijskoj koncepciji, čovjek, budući da je slab, neprestano je potreban Božje pomoći koja

<sup>130</sup> O Pelagijevu viđenju čovjeka vidi: Josip KNEŽEVIĆ, „Jeronimov doprinos u raspravama protiv hereze pelagijanizma“, 11-17.

<sup>131</sup> Usp.: Augusto GUZZO, *Agostino contro Pelagio* (Torino: Edizioni di Filosofia, 1934.), 28-31.

mu dolazi kroz molitve uzdignute k Bogu kako bi bio zbrinut i duhovno izliječen.<sup>132</sup>

### 3.2. Pretjerana identifikacija

Iako se Jeronim nalazio u Betlehemu, dakle daleko od mjesta u kojima je pelagijanska kontroverzija započela, kao što su Sjeverna Afrika i Rim, on je našao u origenističkoj kontroverziji, njemu daleko poznatijoj, ideje koje su mu dopuštale izvesti zaključak da je pelagijanizam na neki način obnova origenizma. To je našao upravo u pojmu *ἀπάθεια* jer je pojam kao takav predlagao, ne običnu sličnost, nego čak jednakost čovjeka s Bogom. Nije se, dakle, koncentrirao na taj pojam bez razloga koji svoje porijeklo vuče od prvaka filozofskih (stoičkih), osobito od Pitagore i Zenona<sup>133</sup>, želeći na taj način povezati ta dva sustava preko pojmova *impeccantia-ἀπάθεια*.

Postavlja se pitanje: Je li ta identifikacija točna? Jest, ako se misli, kao što vjerojatno čini Jeronim, u okvirima stoicizma pod čijim su utjecajem bili i Pelagije i Origen, kao i njihovi učenici (uključujući Evagrija), jer su upravo stoici tvrdili da *ἀπάθεια* čini stoičkog mudraca sličnima bogovima.<sup>134</sup> Međutim, Jeronim je identificirao ta dva pojma ne u stoičkom smislu, nego u kršćanskom optužujući Pelagija da, prema njegovu nauku, kršćanin može postati u potpunosti imun od bilo koje strasti te postići stanje u kojem više neće griješiti i na kraju biti jednak Bogu. I upravo je to jedna od glavnih optužbi koju Jeronim iznosi protiv Pelagija u svojem *Dijalogu*: „*Si enim ille ἀναμάρτητος et ego ἀναμάρτητος, quae inter me et Deus erit distantia?*“<sup>135</sup>, budući da su *ἀπάθεια* i *ἀναμαρτησία* atributi koji su u spisima otaca uvijek smatrani božanskim vlastitostima.<sup>136</sup> Zapravo, nijedan čovjek ne može reći za sebe da je bez grijeha, smatra Jeronim. Čovjeku je nemoguće ne griješiti, ali prema Origenu, ako se čovjek obrati i krsti, može postići savršenstvo. Čini se da je Origen podržavao tu koncepciju *ἀπάθεια* u

<sup>132</sup> O Evagrijevoj antropologiji vidi: Giovanni CATALDO, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico* (Bari: Ecumenica Editrice, 2007.).

<sup>133</sup> Usp.: JERONIM, *Ep. 133*, 1 (CSEL 56, 242). Slično kaže i u *In Hier.* IV, 1 (PL 24, 794: „[...] cum subito haeresis Pythagorae et Zenonis ἀπάθεια et ἀναμαρτησία, id est impassibilitatis et impeccantiae, quae olim in Origene, et dudu in discipulis ejus Grunnio, Evagrioque Pontico, et Joviniano jugulata est, coepit reviviscere, et non solu in Occidentis, sed et in Orientis partibus sibilare [...]“), identificirajući ih i praveći poveznicu s Origenom i Evagrijem.

<sup>134</sup> Usp.: C. MORESCHINI, „Girolamo tra Origene e Pelagio“, 210.

<sup>135</sup> Usp.: JERONIM, *Dial.* III, 10 (CCL 80, 110: „Ako je, naime, On (Bog) bez grijeha i ako sam ja bez grijeha, koja bi razlika bila između mene i Boga?“).

<sup>136</sup> Usp.: S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio*, 177-178.

svojim *Stromatama* koje su danas nažalost izgubljene.<sup>137</sup>

S druge strane, vidjeli smo kod Evagrija Pontskog da je *ἀπάθεια* uvijek u napredovanju prema savršenstvu i ona pripada anđelima. Dakle, koncepcija koju ima Evagrije o pojmu *ἀπάθεια* nije definirana onako kako je pretpostavljao Jeronim. Nije riječ samo o tome da čovjek vjeruje kako može biti sličan Bogu, s obzirom na to da je ova *ἀπάθεια* zapravo vlastitost i anđela. I ta anđeoska *ἀπάθεια* se zapravo predstavlja kao istinska granica za čovjeka prema kojoj on ne prestaje napredovati u ovom zemaljskom životu. Međutim, kada Jeronim predlaže tu povezanost „*nova ex veteri haeresis*“, on je zapravo polemizirao s pelagijancima na temelju identifikacije između pelagijanskog pojma *impeccantia* i origenističko-evagrijanskog pojma *ἀπάθεια* koji su smatrali da se savršenstvo ne može postići već ovdje na zemlji.<sup>138</sup> Opravdanje se ne postiže, kao što kaže Jeronim, „*ad comparationem Dei ut veteres et novi haeretici volunt, sed ad scientiam eius*“,<sup>139</sup> dakle, ne postiže se prema sličnosti između Boga i čovjeka, nego u smislu da je čovjek opravdan u odnosu prema onome koliko Bog poznaje ljudsko srce.

### Zaključak

Imali smo priliku u ovom kratkom elaboratu vidjeti da je Jeronim imao nakanu naglasiti kako se korijeni pelagijanizma nalaze u origenizmu koji je razvio i produbio Evagrije Pontski, i to nastojeći identificirati dva pojma: *impeccantia-ἀπάθεια* koji uključuju potpuno iskorjenjenje strasti, odnosno iskorjenjenje grijeha iz života te čine čovjeka jednakim Bogu. U svojim antipelagijanskim spisima Jeronim je nekoliko puta apostrofirao pelagijanske pogreške jer su i sami zastupali ideju da se ljudi mogu izjednačiti s Bogom iskorjenjujući iz sebe svaku strast koja je korijen grijeha. Međutim, Evagrije nije smatrao da strasti mogu biti uništene i iskorijenjene, nego nadvladane kroz potpuno posjedovanje kreposti koje se postiže u duhovnom hodu prema savršenstvu.

*Rebus sic stantibus*, Jeronim je smatrao da je ovakav stav nužno

<sup>137</sup> Usp.: JERONIM, *Dial. Prol.* 1 (CCL 80, 3: „[...] et Orgenes Ecclesiasticae veritati in *Stromatibus* suis miscere conatur...“). C. Moreschini primjećuje da se Jeronim često poziva na Origenove *Stromata*. Stoga, može se pretpostaviti da ih je pročitao. Na taj način Jeronim je želio pokazati da je Origen podržavao teoriju o bestrašću duše i o mogućnosti biti bez grijeha. Vidi: C. MORESCHINI, „Girolamo tra Origene e Pelagio“, 214.

<sup>138</sup> Usp.: C. MORESCHINI, „Girolamo tra Origene e Pelagio“, 214.

<sup>139</sup> Usp.: JERONIM, *In Hier.* III, 15 (PL 24, 765).

naslonjen na stoicizam koji je došao do Pelagija preko origenizma Evagrija Pontskog. Međutim, je li imao pravo? Na kraju, nakon što smo razradili ta dva pojma, moramo reći kako je teško povjerovati da je Jeronim ovdje imao pravo. Naime, riječ je o dvjema antropologijama koje su prilično različite. Pelagije u svojem teološkom sustavu polazi od stvaranja čovjeka i njegove sličnosti s Bogom (usp.: Post 1, 27), što je točno. Međutim, kada govori o Adamovu padu, taj pad nije naštetio cijelom čovječanstvu, nego samo Adamu budući da je svaki grijeh, prema Pelagiju, osobni grijeh. Dakle, prema njemu, čovjek se rađa u stanju prvotne svetosti, bez istočnoga grijeha. Već u trenutku stvaranja čovjek je, prema Pelagiju, *impeccans*. Riječ je o antropologiji visoke moralne razine.

S druge strane, Evagrijeva antropologija je malo drukčija. Čovjek (monah) kod Evagrija je cijeli svoj život u stanju slabosti: čovjek se, prema Evagriju, mora neprestano boriti protiv napada demona, protiv strasti koje mu napadaju i obuzimaju pamet i dušu te ga uznemiruju pogotovo u trenucima sabranosti. Njegov cilj je postići stanje potpunog oslobođenja od tih napada (ἀπάθεια) da bi tek postao na neki način *impeccans*. Na taj način ἀπάθεια se predstavlja kao cilj kojemu monah teži, kao dolazna točka kamo treba stići u svojem monaškom životu, dok je pelagijanska *impeccantia* polazna točka u ljudskom životu budući da je ljudska narav sveta već od njezina stvaranja. Dakle, ono što, prema Evagriju, čovjek (monah) treba postići u svojem životu, prema Pelagiju, čovjek to već posjeduje od samog stvaranja.

## JEROME BETWEEN PELAGIANISM AND ORIGENISM OF EVAGRIUS PONTICUS

### Summary

*The primary aim of this article is to present Jerome's view of the origins of Pelagianism, and to describe the way in which he fought against this heresy characterizing it as the "offspring of Origenism" in his Epistula ad Ctestiphontem (Ep. 133: "Doctrina tua Origenis ramusculus est.") We should not be surprised by this characterization. For the Fathers of the Church, connecting dubious teaching with already condemned heresies had the function of accelerating the condemnation of such teaching. In this case, Jerome after the first Origenist controversy, intended to connect Pelagianism to the already condemned Origenism.*

*For greater clarity, the introduction explains what Jerome is referring to when he equates Pelagianism with the Origenism of Evagrius Ponticus. There is a brief survey of Pelagianism, focusing on the term *impeccantia*, the contention that man, if he*

wishes, can be without sin. This is followed by a brief presentation of the Origenism of Evagrius Ponticus, focusing on the first Origenist controversy. There is a definition of the terms *impeccantia* and *ἀπάθεια*, the possibility of man achieving a complete separation from the passion and pleasures that surround him. Clement of Alexandria, Origen, and especially Evagrius Ponticus studied this term, which is why it is necessary to return to the first Origenist controversy in order to identify the relationship between Pelagianism and Origenism.

Relating Origenism and Pelagianism, the article introduces some writings that had a significant impact on Pelagius's thought, and examines the term *ἀπάθεια* in a way that may provide a clear answer to the question: Was Jerome correct when he equated the terms *impeccantia* and *ἀπάθεια*?

**Key words:** Jerome, Pelagius, Evagrius Ponticus, origenism, *impeccantia*, *ἀπάθεια*.

Translation: Josip Knežević and Kevin Sullivan