БОГОСЛОВЉЕ 84/1 (2025) 93–115 Оригинални научни рад

Небојша Стевановић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
stevanovicgnebojsa@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.18485/bogoslovlje.2025.84.1.5
УДК: 113.2(38)(091)
27-1"00/03"
ПРИМЉЕНО: 9.7.2024.
ОДОБРЕНО: 23.1.2025.

Од јелинске космологије ка ранохришћанској ктисиологији: сусрет два различита погледа на стварање света

Сажетак: У овом раду разматраћемо однос јелинске космологије и ранохришћанског погледа на свет. Први део рада посвећен је базичним претпоставкама средњег платонизма, директног мисаоног контекста библијске и ранохришћанске ктисиологије, као и космолошком дискурсу Филона Александријског, личности у којој се сусрећу јелинска космологија и нова, рађајућа ктисиологија. На тим основама, други део рада започиње анализом надолазеће хришћанске ктисиологије, хришћанског погледа на свет, почевши, најпре, од библијских поставки овакве перспективе. Даљи ток рада усмерен је ка прецизнијим ктисиолошким формулацијама у богословском опусу апологета, конкретно, Атинагоре Атинског, Татијана Асирског, Теофила Александријског и Јустина Философа. Анализа њихових дела отвориће питање суштинског одређења ранохришћанске ктисиологије, перспективу *creatio ex nihilo*. На тим основама, рецепција и критичко оцењивање може пружити адекватан контекст и оквир за перманентну заинтересованост за питање стварања света у XXI веку. *Кључне речи*: ► космологија, ктисиологија, *creatio ex nihilo*, средњи платонизам, Филон Александријски, ранохришћански апологети.

Увод

Питање односа јелинске мисли и патристичке теологије представља једну од најважнијих тачака у историји развоја црквених догмата. Важност овог односа експлицитно се огледа на плану *космолоīије*, односно на темељу базичних онтолошких питања: ко *јесīе*; ко је створио свет; на крају, ко је последњи узрок свега што постоји. Покушаји да се пружи одговор на ова суштинска питања, истовремено, порађају сâм философски дискурс.[1] Питање

[1] Богољуб Шијаковић, *Mythos, physis, psyche – Оīледање у īредсокраīовској „онīолоīији" и „īсихолоīији"* (Београд–Никшић: Јасен, 2002), 81–100.

порекла света представља фокус истраживања и у савременом систематском богословљу.[2] У бити ових истраживања крије се пак правилно схваћен однос јелинске философије, с једне, и надолазеће хришћанске *κτισιολογίε*, с друге стране.[3] Другим речима, правилно схваћен назначени однос може пружити аутентични и адекватни одговор на поменута суштинска онтолошка питања, као и на многа друга. Потребно је увек имати у виду чињеницу да „сусрет(ање) између хеленске философије и хришћанске вјере нема само значење једног непоновљивог и обасјавајућег историјског догађаја, него има трајно обавезујући смисао за европску културу, јер је управо то произвело ту културу".[4]

Стога, на сликама катакомби Добри Пастир често преузима Хермесово лице, те, иако је израз лица истоветан, пита се Ками, зар символ није радикално промењен?[5] Да ли у сусрету двеју мисли, двеју традиција и онтологија нужно мора доћи до замене система, али не и до промене равни и усмерења?

2. Базичне поставке средњег платонизма: *Тимај* у новом контексту

Период средњег платонизма, који дубоко залази у доба ранохришћанске теологије, дефинише се као *ренесанса* платонизма.[6] Оно што је у извесном смислу представљало *differentia specifica* Платонове онтологије, идеје, у овом периоду постају предмет или мисао Бога, схваћеног као *Ум* (Νοῦς). Директније: „Идеје [...] су у средњеплатонистичким интерпретацијама постале садржаји ума радикално трансцендентног и себе мислећег божанства".[7] У покушају схематизације овог периода, као доминантне теме намећу се тематике везане за логику, етику и физику.[8] Такође, јавља се тенденција за настајањем делâ према

[2] Уп. дијалог митрополита, блажене успомене, Јована Зизијуласа и Филипа Шерарда у: John D. Zizioulas, *Communion and Otherness – Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul Mc Partlan (London: T&T Clark, 2007), 270–286. На плану римокатоличке теологије, такође, уп.: Златко Матић, „Богословље твари у опусу Јозефа Рацингера (папе Бенедикта XVI): хришћанско учење о стварању света пред изазовима данашњице", *Саборност* 12 (2018): 69–78.

[3] Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство – сусрет два света*, прев. Предраг Драгутиновић (Београд: Хришћански културни центар, 2008).

[4] Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту – О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави* (Београд: Службени гласник – Едиција Символ, 2011), 57.

[5] Albert Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, trans. Ronald D. Srigley (Columbia–London: University of Missuri Press, 2008), 81.

[6] Душан Крцуновић, *Проблем стварања у Платоновом Тимају и у Шестодневу Василија Великог* (Београд: Службени гласник – Православни богословски факултет, 2017), 20.

[7] *Ibid.*, 22. У периоду средњег платонизма идеје бивају разумеване као мисли Божје, повезане са божанским Умом, са истовременим наглашавањем ургентне неопходности успостављања вишег Бога. Уп. John Dillon and Daniel J. Tolan, "The Ideas as Thoughts of God", in *Christian Platonism – A History*, ed. Alexander Hampton (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 34–53.

[8] John Dillon, *The Middle Platonists – 80 b.c, to a.d. 220* (New York: Cornell University Press, 1996), 43.

узору на већ постојећа дела код Платона, што је означило почетак једне нове етапе: у космологији се више не ослања само на *Timaeos*, већ и на *Faidros* и *Symposion*.[9] У том контексту, један од битних момената овог периода, присутног и у Платоновом добу, јесте питање: да ли Платон у *Timaeos*-у, као уосталом и у свим космолошким дијалошким списима, говори о стварању *у времену*, односно о стварању у апсолутном смислу, или, следећи поставку тимајевске космологије као вероватног објашњења,[10] има педагошки карактер?

Један од платониста II века, Калвениус Таурус (*akme* 145. године) напомиње да прича о стварању у Платоновим дијалозима има за циљ развијање *побожности* (εὐσέβεια), при чему се фокусира на сам текст *Timaeos*-а и на глаголски облик γέγονεν: „Да ли је небо увек било (πότερον ἦν ἀεί), немајући почетак постојања или је постало (γέγονεν) почевши од неког почетка".[11] Самим тим, Таурус пружа четири значења ове речи, битних за каснији дијалог са ранохришћанском теологијом:[12] то што је речено да је створено није у смислу да је заиста створено, већ је истог *рода* као ствари које су створене; створено је зато што је у теорији сложено, чак и ако није комбиновано; за космос се каже да је створен, зато што се налази у константом процесу генерисања; могло би се назвати створеним услед чињенице да извор свог постојања црпи из спољашњег извора.[13]

Поред јасног космолошког осврта и пречитавање Платонове мисли, потребно је указати на једну формативну промену. Центар философије, изузимајући Филона, о коме ће бити речи, постаје Европа, тачније, *Атина*, при чему Дилон као једну од најважнијих личности овог периода за космолошки дискурс препознаје Плутарха (46–120), док га други допуњују још једним представником, Атиком.[14] Ишчитавањем познатог Плутарховог списа *De defectu oraculorum*

[9] *Ibid.*, 200–201.

[10] Платон, *Τίμαιος* 29c 1–3 (PO 4: 35). Уп. превод на српски језик у: Platon, *Timaj*, prev. Marjanca Pakiž (Beograd: Niro 'Mladost', 1981), 69: „допуштено нам је да, дознавши о томе тек вероватну причу, даље ништа не истражујемо". Ову чињеницу Платон проширује и на Демијурга, кога карактерише као „verovatno objašnjenje". *Ibid.*, 30b 6 (PO 4: 36): κατὰ λόγον τὸν εἰκότα. Platon, *Timaj*, 72. Поред Платона, Аристотел напомиње да су припадници Платонове школе стварање света објашњавали у циљу објашњавања, ради поуке, а да притом никада нису претпоставили да је он настао у правом смислу речи. Уп.: „Наиме, да они о настанку света говоре слично /као геометри/ кад праве своје дијаграме, дакле, не у том смислу да је /свет/ некада постао, већ ради поучавања, пошто /људи/ пре тако могу разумети, као кад посматрају дијаграм у настајању". Грчки изворник видети у: Аристотел, *Περί Οὐρανού* 279d 34–35 – 280 a 2 (AO: 279). Превод на српски језик у: Aristotel, *O nebu; O postojanju i propadanju*, prev. Slobodan Blagojević (Beograd: Paideia, 2009), 40.

[11] Платон, *Τίμαιος* 28b 9–11 (PO 4: 34). Platon, *Timaj*, 68.

[12] John P. Kenney, "Platonism and Christianity in Late Antiquity", in *Christian Platonism – A History*, ed. Alexander Hampton (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 162–183.

[13] Dillon, *The Middle Platonists*, 242–243. Овим речима Дилон у својој монографији, на основу доступних извора, описује четири значења ове речи.

[14] Крцуновић, *Проблем стварања*, 22. О њему видети: Јевсевије Кесаријски, *Praeparatio Evangelica* XV, 4–5 (SC 338: 246–264).

види се да се у овом добу Бог у односу на свет дефинише епитетима: 'Над-биће', 'Вечни', 'Непроменљиви', 'Неупоредиви са материјом'.[15] С друге стране, Атик је прецизнији о питању стварања света у односу на Плутарха. Разматрајући питање стварања света, Атик стоји на становишту да је неопходно следити ову догму о *Провиђењу* у свим њеним ограницима и рачунајући да оно што никада није настало нема потребе за било каквим творцем или чуварем како би обезбедило своје правилно постојање, како Бог, Једно, себи не би уклонио епитет 'нестворен'.[16]

У оваквој поставци, постаје јасно, ствара се *дуализам* између Једног и Демијурга, као вишег и нижег. У истом маниру, у циљу наглашавања апсолутне трансценденције Једног-Бога и одвајању Демијурга као нижег од њега, говори *Писмо Аристеју*, посланица која упућује на средњоплатонистички период, у оквиру могућности начина на који човек, слично Демијург, може стварати, јасно напомиње да је Демијург „узео одређене створене ствари и саставио их да би они поседовали даљу употребу, али није створио саме супстанце".[17] Овим писмом се, услед коришћења глагола κτίζω, с једне стране, најављује нова *ктисиолошка* зора, суштинска у теолошком дискурсу,[18] док се, с друге, сумира једна од суштинских поставки средњег платонизма: фокус космологије усмерен је ка трансцендентном Једном – Богу.

С друге стране, оно што је карактеристично за овај период, а постаће незаобилазни део дијалога Цркве и Академије, јесте тежња да се нагласи како Бог мора имати заједницу са светом, само путем *посредника*. Како напомиње поменути истраживач средњег платонизма, концепт идеја, који код Платона постоји *независно* и од Демијурга и од чувственог света, код Плутарха бива смештен у сферу Логоса, под утицајем стоика, схваћен као иманентан, док се у трансцендентном смислу изједначавају се са мислима Божјим. На тим основама сам Бог, кроз Логоса као медијатора, као тоталитет идеја, постаје парадигма за свет.[19] У свему овоме јасно се види логосна космологија већ поменутог утицаја стоицизма на платонизам, евидентна код Филона Александријског.[20]

---

[15] Плутарх, *De defectu oraculorum* XXVI, 24 [21–25]. Изворни текст видети у: Plutarchus, *Pythici Dialogi*, ed. W. Sievering and Hans Gartner (Stutgardiae: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1997), 89.

[16] Dillon, *The Middle Platonists*, 252–253.

[17] *Ἐπιστολή Ἀριστέα* 136: τῶν γὰρ ἐν τῇ κτίσει λαβόντες τινὰ συνέθηκαν καὶ προσυπέδειξαν εὔχρηστα, τὴν κατασκευὴν αὐτῶν οὐ ποιήσαντες αὐτοί. Уп. *The Letters of Aristeas*, ed. H. J. Thackeray (London – New York: Hay Market, The Maccmilian Company, 1980), 51

[18] На овом месту, Волфсон нарочито наглашава поменути глагол, односно именички облик овог глагола ἡ κτίσις, који ће касније бити дубоко и суштински уткан у теологију новозаветне ктисиологије. Уп. Harry A. Wolfson, *Foundations of Religious Metaphysics in Judaism, Christianity and Islam*, Vol. I (Cambridge: Mass, 1968), 303–308.

[19] Dillon, *The Middle Platonists*, 202–204.

[20] Aleksandar Djakovac, „Logos kod Filona Aleksandrijskog: Sinteza dve tradicije", *Theoria* 4 (2020): 5–15.

Филон јесте личност која представља спрегу и простор сусрета[21] тимајевске космологије, засноване на новим принципима стоицизма и концепта стварања у Пост 1–2, чија је повезаност са Платоном препозната заправо осам векова касније у речима: „Или Платон филонизује или Филон платонизује".[22] Поставља се питање: на који начин Филон посматра однос између традиције којој је, као Јеврејин, припадао, с једне, и традиције у којој је писао и радио, као становник Александрије, с друге стране?

2.1. Филон Александријски – простор сусрета два космолошка дискурса

Почевши од периода II века, развија се тзв. 'грчки хришћански платонизам',[23] који перманентно осигурава своје место у историји философске мисли. Главна спона, фактор посредништва између две мисли, философије и ранохришћанске теологије, односно, у овом контексту, јеврејске теологије,[24] јесте Филон Александријски.[25] У истом маниру, како напомиње Меј, Филон представља личност повезаности платонистичке и стоичке онтолошке поставке, стојећи на истоветном месту и на плану космологије. Он започиње стоичком поставком да мора постојати активни и пасивни принцип бића, али и космоса, при чему онај који формира јесте Бог – Νοῦς, док је пасивни принцип по себи без душе или покрета, те бива покренут од стране Бога и постављен у видљиви космос. Филоновим речима, у којима прави осврт на Мојсија, у свом најдиректнијем космолошком спису *De opificio mundi*:[26] „Мојсије, како зато што је достигао сам врх философије, тако и зато што је био божански поучен у већем и најбитнијем делу науке о природи, није могао не препознати да се универзално мора састојати од два дела, једног дела, активног Узрока (αἴτιον) и другог пасивног објекта; и да је активни Узрок савршено чист и неокаљан

[21] О енормној важности сусрета двеју традиција уп.: J. C. M. van Winden, "'Idea' and 'Matter' in the Early Christian Exegisis of the First Words of *Genesis.* A Chapter in the Encounter between Greek philosophy and Christian Thought", in *Arche: A Collection of Patistic Studies*, ed. J. Den Boeft (New York – Leiden: Brill, Koln, 1997), 121–145.

[22] Фотије Цариградски, *Bibliotheca* – Codd. CV, 25–26 (PG 103: 373b = CFS 142: 72 [25–26]).

[23] Уп. опаску у вези са проблематичношћу овог концепта, тачније првог и трећег, односно првог, који указује на грчки географски простор, не узимајући у обзир латинске мислиоце, и трећег, који занемарује постојеће ставове искључивости вере и знања, теологије и философије. Крцуновић, *Проблем ства̄рања*, 50.

[24] Henry Chadwick, "Philo", in *The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 137–158.

[25] Gerhard May, *Creatio ex nihilo – The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, trans. A. S. Werral (London: T&T Clark, 1994), 9.

[26] О месту овог дела у ширем филоновском корпусу уп.: Ekatirina Matusova, "Genesis 1–2 in De opificio mundi and its exegetical context", *The Studia Philonica Annual* 31 (2019): 57–94.

Ум (ὁ τῶν ὅλων νοῦς) универзума, који превазилази врлину, превазилази знање, превазилази cȃмо добро и cȃмо лепо; док је пасивни део сам по себи неспособан за живот и кретање, али, када се покрене и уобличи и оживи умом (κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ), мења се у најсавршеније ремек-дело, наиме у овај свет".[27]

У свом осврту на *Timaeos*-а,[28] кога схвата *дословно*, инсистирајући на овоме,[29] Филон напомиње да је Бог користио материју за своје *целокупно* стварање, али питање порекла материје,[30] односно примаљке,[31] не подлеже дискусији, већ се подразумева – речима Филона Александријског: „који је за стварање целине искористио сав материјал (τῇ ὕλῃ) који постоји".[32] Ипак, оно што га јасно одваја од тимајевске демијургијске космологије јесте сентенца: „не само да рукује материјалом као занатлија (δημιουργὸς), већ бивајући и сам њихов творац (κτίστης αὐτὸς ὤν)".[33] Будући да на овом месту Филон користи израз κτίσις, поједини аутори, као што је Франк,[34] сматрају да Филон јасно познаје разлику између јеврејске и јелинске концепције стварања, док, с друге стране, Мај инсистира на томе да Филон овим концептом жели да укаже на чињеницу да Бог није само онај који се брине или обликује свет, већ *јесте* његов Творац.[35] Зато не чуди зашто Филон инсистира на монархији Бога у космолошком смислу, што и сведочи један спис насловљен тим речима,[36] указујући на једном месту, чак, да је то једна од *заповести*.[37] Монархија Бога је и предмет самог закона: „Сада се морамо обратити посебним законима, узимајући у обзир оне прве са којима је добро почети, наиме, оне чији је предмет искључива монархија Бога (περὶ μοναρχίας)".[38]

---

[27] Филон Александријски, *De opificio mundi*, II, 8 (LCL 1: 8).

[28] О односу Филона и *Timaoes*-а, уп. систематску анализу у студији: David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden: Brill Academic Pub, 1986).

[29] Инсистирање на дословном разумевања тимајевске космологије потврђује чињеницом да је Платон, стога, учио у сагласности са Мојсијем. Уп. May, *Creatio ex nihilo*, 14.

[30] Филон и на другом месту, у *Quis rerum divinarum heres sit*, не говори о пореклу космоса. Уп. *ibid.,* 11.

[31] На првом месту, 'материјал' са којим се сусреће Демијург, Платон дефинише речима: „примаљка – некаква дојиља – свег настајања". Платон, *Тίμαιος* 49a 5–6 (PO 4: 58): πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. Platon, *Timaj*, 79.

[32] Филон Александријски, *De opificio mundi* LXI, 171 (LCL 1: 136).

[33] *Ibid.*, *De somniis* I, 76 (LCL 5: 336).

[34] Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (London: Oxford University Press, 1945), 75–77.

[35] May, *Creatio ex nihilo*, 12.

[36] Уп. Јевсевије Кесаријски, *Historiae Ecclestiasticae* IV, 18, 4 (PG 20: 373C = SC 31: 196): „А до нас је дошао и његов рад 'Јелинима' (Πρὸς Ἕλληνας), који је назвао 'Изложење' (Ελεγχον). Такође и 'О Божанској монархији' (Περὶ Θεοῦ μοναρχίας), коју је састављао не само из наших Писма, већ и из јелинских књига".

[37] Филон Александријски, *De Decalogo* 51 (LCL 7: 30).

[38] *Ibid.*, *De specialibus legibus* I 12 (LCL 7: 107).

На другом пак месту користи тимајевски концепт 'отац и творац' како би додатно објаснио монархију Бога, као најбољу и најплеменитију космолошку мисао: „Држи и свој ум и свој говор далеко од ових других и обрати се Оцу и Творцу свега (τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων) да твоје схватање Његове монархије (περὶ μοναρχίας) буде најбоље и најплеменитије, а твоје речи које су прикладне и најкорисније себи и онима који ће те чути".[39] На основу две базичне поставке Филонове космологије, *ства̄рање* материје као 'материјала' и монархије Бога,[40] може се стећи утисак да се код Филона могу назрети трагови *creatio ex nihilo*, суштинске синтагме библијске и ранохришћанске ктисиологије.

Самим тим, Филон Александријски у своја три списâ: *De vita Mosis*,[41] *De specialibus legibus*[42] и *De migratione Abrahami*,[43] користи концепте који указују на постојања назнака ктисиолошког дискурса. Ипак, иако Филон инсистира на Богу као *Творцу*, притом користећи појам κτίσις, не значи нужно да Бог мора да ствара ни из чега.[44] Како Мај примећује,[45] када Филон говори о томе да Бог ствара ни из чега, он увек користи *плурални* облик (τὰ μὴ ὄντα), увек у значењу акта покрета из небића у биће. Друга места, на којима говори о ἐκ μή ὄντος и ἐκ μή ὄντων, јесу променљива, флуидна и указују на извесну *ста̄тичност̄*, а не на динамичност, што је случај са употребом у плуралу. Надаље, анализи се придружују Чедвик,[46] који, као и Мај, указује на то да коришћење негативне речце μὴ није сигурна индикација да је код Филона *creatio ex nihilo* номинално, јер у философским текстовима μή ὄν указује на апсолутно *ништа̄*, што Филон напомиње чињеницом да свет није постојао и да биће настаје јединственим актом стварања.

На крају, у форми својеврсног закључка овог осврта на Филона, потребно је рећи да наглашена трансцендентност Бога као Творца није у хеленистичком јудаизму у потпуности узроковала развитак концепта *creatio ex nihilo*.[47]

[39] *Ibid*., II 256 (LCL 7: 468).

[40] Новија литература дозвољава могућност да је Филон говорио о стварању материје од стране Бога. Wolfson, *Foundations of Religious Philosophy*, 310. Старија пак литература ову могућност негира, не желећи да Филона повеже са потенцијалним назнакама о *creatio ex nihilo.* Уп. James Drummond, *Philo Judaeus: or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, Vol. I (London-Edinburgh, 1888), 299-307.

[41] Филон Александријски, *De vita Mosis* II, 100 (LCL 6: 498): τὰ μὴ ὄντα ἤγαγεν εἰς τὸ εἶναι.

[42] *Ibid*., *De specialibus legibus* IV, 187 (LCL 8: 122): τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι.

[43] *Ibid*., *De migratione Abrahami* 183 (LCL 4: 238): τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν.

[44] Уп.: „То, наравно, не значи да је Бог морао да створи свет, у строгом смислу, 'ни из чега'". May, *Creatio ex nihilo*, 12.

[45] *Ibid.*, 17-18. Мај у оквиру анализе ове поставке не пружа конкретне наводе из Филонових дела.

[46] Chadwick, „Philo", 156.

[47] Занимљиво је да Бловерс, правећи осврт на хеленистички јудаизам, као и на уопштене карактеристике јелинске космологије, долази до закључка да се потешкоћа у *creatio ex nihilo* види у томе да је то било веома тешко философски продати ("very hard sell"). Paul M. Blowers, "Doctrine of Creation", in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (New York: Oxford University Press, 2008), 914.

Чак у њеним оквирима, стварање из небића није била схваћено као *антитеза* вечности материје и базичном онтолошко-космолошком принципу: *ex nihilo nihil fit*.[48] Стварање из небића у апсолутном смислу, као антитеза поменутом базичном принципу, развијана је перманентно у библијском и ранохришћанском опусу. Самим тим, даљи ток анализе усмерен је ка рађајућој хришћанској ктисиологији, заснованој на библијским претпоставкама, вери у *трансцендентноī* Творца,[49] прецизираној у опусу ранохришћанских писаца и отаца. Другим речима, она обухвата неколико поставки, које врхуне у питањима: на који начин библијски опус сагледава стварање света; које су радикалне промене у дискурсу о природи порекла света; на крају, да ли је уцртани пут библијске ктисиологије нашао своју рецепцију у теологији ранохришћанских отаца? Као неопходан услов за одговор на постављена питања намеће се кратак осврт ка библијску ктисиолошку *веру*, где ће бити указано на неколико основних одређења и термина који претендују на деконцептуализацију и деконструкцију назначеног космолошког дискурса, тенденције присутне у ранохришћанском периоду.

3. Надолазећа хришћанска ктисиологија: библијске претпоставке

Базична поставка хришћанске ктисиологије јесте *личносни* Бог, чије је стварање акт у *историји*, при чему, будући онтолошки различит од света, јесте слободан, не подлеже нужности стварања и категоријама времена и простора.[50] С друге стране, како прецизира Вајтли,[51] апостол Павле, конкретно, јесте носилац ктисиологије која искључује могућност преегзистенције

[48] Уп. Парменид, *Περί φύσεως* Fr. 7 (Diels, 233): Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα („Зато што се никада и ни на који начин не може доказати да не-биће постоји"). Превод на српски језик у: Parmenid, *O prirodi*, prev. Aleksandra Zdravković Zistakis (Beograd: Službeni glasnik, 2013), 64. *Ibid.*, Fr. 8 [6–8] (Diels, 235–236): „Из чега и на који начин се развило? Нећу ти дозволити да кажеш или да мислиш из не-бића, јер се не може говорити, ни мислити оно што није". Parmenid, *O prirodi*, 66. *Ibid.*, Fr. 7 [19–20] (Diels, 233): „Како би биће могло касније да пропадне? Како да постане? Јер, ако је постало, онда није, нити ће икада бити". Parmenid, *O prirodi*, 83. На истом курсу налази се и Аристотел: *Φυσικής Ακροάσεως* I, 8 (AO: 191). Превод на српски језик у: Aristotel, *Fizika*, prev. Slobodan Blagojević (Beograd: Paideia, 2006), 33: „Наиме, они који су први на филозофски начин истраживали истину и природу бића [...] Тврде да није биће нити постаје, нити пропада, зато што је нужно да то што постаје постаје или из оног што јесте или из оног што није, а да није могуће да постаје ни из једног, ни из другог. Наиме, нити биће може постојати, јер оно већ јесте, нити из небића ишта може постојати, јер нешто мора бити подмет /постојања/".

[49] Вера у Творца, потпуно трансцендентног који држи све, али није 'садржан' постаје нормативна хришћанске вере, онтологије и ктисиологије. Blowers, "Doctrine of Creation", 907.

[50] Дап 17, 24: „Бог који је створио свет (ὁ ποιήσας τὸν κόσμον) и све што је у њему, који је Господ неба и земље, не станује у рукотвореним храмовима".

[51] Уп. Denys E. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 18–22.

материје,[52] која се не схвата као лоша *per se*.[53] Меј у оквиру места која Вајтли сматра референтним за назначено питање сматра да глаголски конструкт ἐγένετο, присутан и на другим местима Новог Завета,[54] искључује идеју раздвојености материје и форме. Овај глаголски конструкт постаје, како наглашава, *норма* и *мерило*, без преседана, хришћанске ктисиологије.[55]

Први импулси развијенијег *creatio ex nihilo*, мимо неких места у Старом Завету,[56] у Новом Завету се појављују код апостола Павла.[57] Конкретно, окренутост ка Богу произилази из ктисиологије,[58] односно вера бива нова 'методологија' ктисиолошког дискурса.[59] Таква онтолошка поставка, према Кноксу, искључује *подређену* личност, која би представљала мост између трансцендентног Бога и света,[60] што и показује у својој студији.[61] На тим основама, ктисиологија не представља пуки мисаони дискурс или систем, већ, напротив, *сотириолошки* моменат стварања (п)остаје базичан. Спасење се, стога, посматра као *догађај* стварања, односно као догађај нераскидиво повезан са актом

[52] Кол 1, 16: „Јер Њиме би саздано све (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били престоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и за Њега саздано (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται)".

[53] 1Тим 4, 4: „Јер је свако створење (κτίσμα) Божје добро и ништа није за одбацивање кад се прима са захвалношћу".

[54] Јн 1, 14: „Логос постаде (ἐγένετο) тело и настани се међу нама".

[55] Уп.: „Све до почетка II века за хришћанску мисао овде није било алтернативе елементарном признању да је Бог створио небо и земљу". May, *Creatio ex nihilo*, 26. Ипак, са појавом гностицизма, стварање света постаје *теолошки проблем*, садржај теолошког дискурса. *Ibid.*, 27.

[56] Пост 1, 1: „У почетку створи (ἐποίησεν) Бог небо и земљу". Уп. и 2Мак 7, 28: „Преклињем те, чедо, да погледаш на небо и на земљу, и видећи све што је у њима, да познаш да је то све Бог створио из небића (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν), и да род људски тако постаје". Занимљив је став који доноси Винден у вези са обликом света, тумачећи конструкт „tōhū wā-bōhū" (BHS: וָבֹהוּ תֹהוּ) и повезујући са Платоновим *Тίμαιος* 52a (PO 4: 61). Уп. J. C. M. Winden, "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1, 1", in *Arche: A Collection of Patristic Studies*, ed. David Runia (Leiden – New York: Brill, 1997), 61.

[57] Рим 1, 20: „Јер што је на Њему невидљиво, од постања света (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) умом се на створењима (τοῖς ποιήμασιν) јасно види, његова вечна сила и божанство, да немају изговора".

[58] Рим 4, 17: „Поставио сам те за оца многим народима, пред Богом, коме је он веровао, који оживљава мртве и који небиће позива у биће (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)".

[59] Јевр 11, 3: „Вером схватамо да је свет створен Божијом речју, и то тако да је видљиво постало (γεγονέναι) од невидљивог".

[60] Кол 1, 15–20: „Који је икона Бога невидљивога, Прворођени пре сваке твари (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), јер Њиме би саздано (ἐκτίσθη) све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били престоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и за Њега саздано. И Он је пре свега, и све у њему постоји. И Он је глава тела, Цркве, који је почетак, Прворођени из мртвих, да у свему Он буде први. Јер (Отац) благоизволи да се у Њему настани сва пуноћа. И да кроз Њега измири све са собом, учинивши мир његовом крвљу на крсту, (помиривши) кроз Њега и оно што је на земљи и оно што је на небесима".

[61] Уп. Wilfred L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 159–161. Место код апостола Павла, Кол 1, 15–20, аутор посматра у том смислу да апостол Павле тумачи преегзистентног Христа у смислу *Тίμαιος* 30c (PO 4: 38) и *De opificio mundi* I, 17 (LCL 1: 19).

стварања. Самим тим, свет постаје простор новог, *долазећег* (есхатолошког) новог, 'ново небо' и 'нова земља',[62] док хришћани постају 'нова твар'.[63] На једном месту апостол Павле сједињује два круцијална ктисиолошка израза (ἡ κτίσις и γέγονεν) са овом перспективом.[64] Есхатолошкој утемељености ктисиологије додатно доприноси глаголски конструкт ἐνδύω (облачити, стављати на себе), који, као есхатолошки појам,[65] указује на акт стварања.[66]

Овакав идентитет био је полазиште у дијалогу са паганима,[67] односно, према постојећој јелинској мисли, „почетничкој науци о Христу".[68] Управо се на овом плану, чини се, налази нит којом започиње *најнепосреднији* сусрет хришћанске ктисиологије, засноване на поменутим библијским претпоставкама, и јелинске космологије. Овај однос представља фокус истраживања овог рада у наредним поглављима. Први ход ка адекватном појашњењу овог односа, *сусрета* двеју онтологија, јесте питање *рецепције* назначених библијских поставки у опусу апологетских отаца, који ће представљати *tôpos* директног сусрета и сукоба хришћанства и јелинизма.

3.1. Ка прецизнијим ктисиолошким утемељењима: Атинагора Атински, Татијан Асирски, Теофил Антиохијски и Јустин Философ

У историји догмата II век, како показује Лор, јесте „лабораторија хришћанске теологије",[69] конструисана у покушају тзв. *моделирања* хришћанске теологије. Водећи се његовим смерницама, које указују на неопходност разумевања

[62] Отк 21, 1: „И видех небо ново и земљу нову (καινὸν καὶ γῆν καινήν); јер прво небо и прва земља прођоше, и мора нема више".

[63] Гал 6, 15: „Јер у Христу Исусу нити обрезање што помаже нити необрезање, него нова твар (καινὴ κτίσις)".

[64] 2Кор 5, 17: „Стога, ако је ко у Христу, нова је твар (καινὴ κτίσις); старо прође, гле, све ново постаде".

[65] 1Кор 15, 53–54: „Јер треба ово распадљиво да се обуче (ἐνδύσασθαι) у нераспадљивост, и ово смртно да се обуче (ἐνδύσασθαι) у бесмртност. А кад се ово распадљиво обуче у нераспадљивост, и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она реч што је написана: Победа прождре смрт".

[66] Еф 4, 24: „И обуците се у новога човека (καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), сазданога по Богу у праведности и светости истине".

[67] 1Сол 1, 9: „Јер они сами причају о нама како нас ви дочекасте, и како се од идола обратисте Богу, да служите Богу живом и истинитом".

[68] Јевр 6, 1: „Зато, оставивши почетничку науку о Христу (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον), похитајмо ка савршенству; и немојмо изнова постављати темељ покајања од мртвих дела, и вере у Бога".

[69] "The Laboratory of Christian Theology". Уп. Winrich Löhr, "Moddeling Second – Century Christian Theology", in *Christianity in the Second Century – Themes and Development*, ed. James C. Paget (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 151.

идејног контекста ранохришћанске теологије, овакав поглед, као увод у прецизније ктисиолошке формулације, омогућава неколико аспеката: да се ранохришћанска теологија сагледа као део ширег интелектуалног миљеа; да се поимају њене особене карактеристике (*differentia specifica*) у односу на сличне дискурсе; да се утврди њена специфичност у мисаоном погледу; да се обрати пажња на њене унутрашње проблеме и тензије.[70]

Прво поглавље Постања било је једно од места које су ранохришћански оци нарочито тумачили и позивали се на њега.[71] Ипак, потребно је нагласити да суштински мотив уласка ранохришћанских отаца у расправу са заоставштинама јелинске мисли,[72] као, касније, и гностичке мисли, није била космологија по себи, већ је у питању *сотириолошки* разлог.[73] Из тог разлога се показују као проблематичне опаске о томе да је основни мотив ктисиологије код апологета *помирење* или изналажење компромисног решења и терминологије између две искључиве реалности.[74] Иницијална поставка ранохришћанске теологије јесте, како анализира Меј, догма да је Бог створио свет, што јесте *аксиом*,[75] док су, с друге стране, перманентни изазови јелинске мисли пак допринели развијању и прецизирању базичних аксиоматских изјава о стварању света.

Најпре, како примећује Бурнс, Атинагора се слаже са својим платонистичким савременицима да оно што увек јесте није створено, док оно што је

[70] *Ibid*., 152–153. Лор сматра да теологији II века не треба приписивати одређења теологије, што би, према њему, представљао *анахрони айсурд*, будући да нису постојали универзитети, нити модерна дисциплина теологије. Аутор свој став утврђује тиме да антички појам теологије мора, не нужно, да обухвати и значење интелектуалне праксе, егзегезе или значење размене аргумената и полемике. Конкретна места на која се позива: а) Платон, *Πολιτεία* 379a 5 (PO 4: 487). Уп. превод на српски језик у: Platon, *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović (Beograd: Dereta, 2013), 51: „Па, каква би била начела за говор (περὶ θεολογίας) о боговима?"; б) Аристотел, *Μετὰ τὰ φυσικά* 1000a 9 (CP 1: 216). Уп. превод на српски језик у: Aristotel, *Metafizika*, prev. Branko B. Gavela (Beograd: Kultura, 1971), 59: „Сматрајући одиста начела (τὰς ἀρχὰς) за богове и као рођена од богова, они кажу да су бића рођена смртна".

[71] Крцуновић, *Проблем стварања*, 32.

[72] Меј напомиње да почеци развијенијег теолошког разматрања концепта стварања започиње у дијалектици са јелинском мисли, у њеној развијеној форми, не пре средине II века. Као један од разлога и мотива Меј посматра *заокупираност*, не само апологета већ и бројних других хришћанских теолога, по вокацији и образовању Јелина, који су желели да разумеју и усвоје оба предања. May, *Creatio ex nihilo*, 2.

[73] Blowers, *Drama of the Divine Economy*, 81. Истоветан разлог наводи и Чедвик. Уп. Henry Chadwick, "Freedom and Necessity in Early Christian About God", in *Cosmology and Theology*, ed. David Tracy and Nicholas Lash (Edinburgh: T&T Clark, 1983), 9.

[74] Уп. став: „Апологете, у контексту са нехришћанским светом и јелинском филозофијом желе [...] да пронађу компромисну терминологију између оба учења". Уп. Славољуб Лукић, *Антропологија Светог Иринеја Лионског* (Фоча – Бања Лука: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2021), 53.

[75] Уп.: „Тврдња да је Бог створио свет и све у њему била је за ранохришћанско мишљење претпоставка која је имала аксиоматску валидност и није била доведена у питање пре краја I века". May, *Creatio ex nihilo*, 1.

опажајно бива створено.[76] Другим речима, полазиште Атинагориног теолошког дискурса јесте оваква поставка, која врхуни у томе да је управо Бог Творац свега од почетка. У том смислу, за Атинагору Атинског, једног од првих хришћанских апологета, поглавље Пост 1–2 кључно је у успостављању онтолошке диференцијације[77] између Бога, као нерођеног, нестворено и вечног,[78] и *свеīа* створеног, притом створеног из небића.[79] Уједно, ово је била и једна од оптужби хришћанима, што Атинагора одмах показује: „Против нас који разликујемо Бога од материје (διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν) и поучавамо да је Бог једно, а материја друго и да су раздвојени огромним понором".[80] Како би додатно објаснио различитост и одвојеност Бога и материје, што заузима и нека друга места у његовом опусу,[81] Атинагора користи, већ познату у *Timaeos*-у, слику занатлије и материјала,[82] чије се коришћење може свести само на формалност, не и на садржинско подражавање ове слике. Стога, показује се да је Атинагорина ктисиолошка аргументација, иако обилна паренезама и анаколутима, јасна и директна, а његова мисао доследна.[83]

Одвојеност и различитост, у онтолошком смислу, Бога и материје јесте лајтмотив и Татијанове ктисиологије: „Материја није без почетка (Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη), као Бог, и нема силу исту са Богом, као беспочетна, већ је примила почетак и није потекла ни од кога другог, већ ју је произвео (δημιουργοῦ) Творац свега".[84] Беспочетност *искључиво* Божјег бића, за Татијана, представља

[76] Dylan M. Burns, *Did God Care – Providence, Dualism and Will in Later Greek and Early Christian Philosophy*, ed. Robert M. Berchman (Leiden–Boston: Brill, 2020), 118, 120.

[77] Како говори Караманолис, разлику између два онтолошка реализма, интелигибилних и чулних реалности, први су успоставили неоплатонисти. Хришћани још више заоштравају ову разлику, успостављајући јасну диференцијацију између створеног и нестворено, користећи за створено термин κτίσις уместо γίγνεσθαι (γενέτως) јелинске традиције. Уп. 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), 57.

[78] Атинагора своју оригиналност и револуционарност у мисли показује на, конкретно, аргументу за јединство Бога, где користи ове појмове, постављајући их у везу са стварањем света. Уп. *Legatio pro Christianis*, VIII (PG 6: 904–905 = SC 379: 94–98). Ово место нема своје паралеле у античкој литератури. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 295.

[79] Атинагора Атински, *Legatio pro Christianis* IV, 1 (SC 379: 84).

[80] *Ibid.*, IV, 1 (SC 379: 82 [8–10]).

[81] *Ibid.*, VII, 1 (SC 379: 92 [5–6]). *Ibid.*, X, 1 (SC 379: 100 [4–5]).

[82] *Ibid.*, XV, 2. SC 379: 116 [10]. Осврћући се на ово питање, Караманолис напомиње да, иако би ово место могло имати призвук платоновске вечности материје, одговор на коришћење овакве методологије јесте у *рецийијенūу*, односно цару Марку Аурелију, који, као стоик римске фракције, прихвата Бога и материју као различите, али ипак вечне принципе. Karamanolis, "Creation in Early Christianity", 58.

[83] Уп. Cyril C. Richardson, *Early Christian Fathers* (Louisville: The Westminster Press, 2006), 293. Овај аутор Атинагору дефинише не као теолога, нити као философа, већ као хришћанског реторичара. *Ibid.*, 294.

[84] Татијан, *Oratio ad Graecos* V, 7 (PG 6: 817B = ВНТ 165: 78). Што се тиче његовог дела, како сâм Фалкенберг наглашава, с обзиром на то колико је било полемике око православности Татијана,

основно полазиште за ово разликовање,[85] разликовање Бога и материје, тачније, „поремећене материје".[86] Ипак, потребно је бити опрезан приликом навођења ових места. Наиме, како детаљно показује Фалкенберг, поставка да материја није без почетка као Бог код Татијана се у већој мери односи на наглашавање трансцендентности Божјег бића него на *creatio ex nihilo.* Свакако, остаје то да и оваква поставка води ка прецизирању и утврђивању овог концепта у каснијим делима отаца.[87]

Теофил Антиохијски пак успоставља аксиоматски теолошки став ранохришћанске теологије, повезујући беспочетност са *нестворености* и упућујући критику платонистичкој космологији о вечности материје,[88] нагласивши да је Бог „без почетка, зато што је нестворен".[89] Епископ Антиохије у дијалектици 'Бог – материја' указује и на извесне опасности, желећи да истакне радикалну *новину* коју доноси теологија: „Платон и његови следбеници признају Бога као беспочетног (ἀγέννητον), као оца и творца свега, али онда верују да су Бог и материја беспочетни (ἀγέννητον) и да је последња савечна (συνηχμακέναι) Богу".[90] Другим речима, Теофил жели да укаже на постојеће космолошке формуле, које, свакако, указују на беспочетност Бога, називајући га тимајевском синтагмом 'отац и творац свега', постулирајући у основи савечност Бога и материје, као полазно становиште. Зато се Теофил не зауставља, већ, додатно, прецизира: „Бог је беспочетан, јер није настао (ἀγέννητός), непроменљив је јер је бесмртан (ἀθάνατός)".[91]

Беспочетност и непроменљивост Бога, у овом контексту, има директни ктисиолошку последицу, јер је Бог, истовремено, и Господ (Κύριος) и Творац (ποιητῆς),[92] што сумира у епилогу свог рада изјавом: „Ми, такође, признајемо Бога, али Једног, Творца (ποιητὴν) и Устројитеља (δημιουργὸν) целог света".[93] Истовремено, теолошки 'контекст' ових прецизних ктисиолошких формулација јесте *личносна* тријадологија. Другачије, Теофил је први који је прецизно изразио веру у то да Бог ствара свет кроз Логоса и Премудрост

изненађујуће је да је оно уопште сачувано. Уп. Rene Falkenberg, "Tatian", in *In Defence of Christianity – Early Christian Apologists*, ed. Jakob Engberg (Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2006), 69.

[85] Татијан, *Oratio ad Graecos*, IV 3 (PG 6, 814B = ВНТ 165: 94 [4]): μόνος ἄναρχος ὢν. Овакву поставку Караманолис сажима речима: „Бог је одговоран за стварање света, који је самим тим онтолошки различит од Бога". Karamanolis, "Creation in Early Christianity", 57.

[86] Татијан, *Oratio ad Graecos*, V, 2 (PG 6: 817A = ВНТ 165: 96 [16–17]): ἀκόσμητον ὕλην.

[87] Falkenberg, "Tatian", 74.

[88] Кели напомиње да Теофил, на овом месту, жели да каже, уколико је материја вечна, онда Бог није Творац *свега*. John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London – New York: Continuum International Publishing Group, 2006), 85.

[89] Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* I, 5 (PG 6: 1029A = SC 20: 64): Ἀναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγέννητός ἐστιν.

[90] *Ibid.*, II, 4 (PG 6: 1052A = SC 20: 102).

[91] *Ibid.*, I, 4 (PG 6: 1029A = SC 20: 64).

[92] *Ibid.*, I, 4 (PG 6: 1029B = SC 20: 64).

[93] *Ibid.*, III, 9 (PG 6: 1133C = SC 20: 222).

(διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας), сматрајући тиме да је стварање дело *Тројичног* Бога.[94]

На крају, код Јустина Философа могу се, такође, наћи прецизни ктисиолошки наводи засновани на тријадологији,[95] као што су: „Оцу свега, кроз име Сина Његовог и Духа Светог",[96] или, у истом спису: „Творац свих ствари (τὸν Ποιητὴν τῶν πάντων), кроз (διὰ) свог Сина Исуса Христа и кроз (διὰ) Духа Светог".[97] Ипак, исти отац Цркве, када говори о самом акту стварања, говори о стварању из необликоване материје: „Такође смо научени да је Он добротом својом у почетку све створио (δημιουργῆσαι) из необликоване материје (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)".[98] Свакако, наведено место не може допринети јасном закључку о томе да Јустин дозвољава постојање неке друге онтолошке стварности мимо Бога у стварању, већ да се ради о, изгледа, претераној рецепцији јелинске космологије.[99] Сва наведена ктисиолошка местâ код ранохришћанских отаца и апологета усмеравају хришћански поглед на свет ка суштинској синтагми, ка *creatio ex nihilo*.

4. Суштинско поглавље ктисиологије: *CREATIO EX NIHILO*

Стварање *ex nihilo* представља *differentium specificium* ранохришћанске теологије. У богословском опусу ранохришћанских теолога стварност да је Бог Творац *свега*, да ствара *ни из чега*, односно да је *само* Он постојао пре стварања ни из чега,[100] као место, свет и све ствари, јесте базична поставка.[101] На овим основама, сматрамо, потребно је са задршком прихватити Мејеву опаску којом јасно напомиње да до друге половине II века тврдња да је Бог створио свет

[94] *Ibid.*, I, 7 (PG 6: 1034A = SC 20: 72).

[95] Kelly, *Early Christian Creeds*, 71–72.

[96] Јустин Философ, *Apologia Prima, pro Christianis* LXV, 3 (SC 507: 304 [10–11]): τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος.

[97] *Ibid.*, LXVII, 2 (SC 507: 308 [4–5]).

[98] *Ibid.*, X, 2 (SC 508: 150 [7–8]). Караманолис поводом овог места пружа својеврсну опаску: „Таква изјава сугерише да Јустин сматра да је материја вечна и лишена квалитета, у ком случају стварање представља божански чин преношења на необликовану материју". Karamanolis, "Creation in Early Christianity", 58. Поједини аутори, у овој Јустиновој опасци да при стварању постоји претходни материјални супстрат, коме је Творац пружио квалитете, препознају сродност са демургијском космологијом. Blowers, "Doctrine of Creation", 913.

[99] Лукић, *Антропологија*, 54–55.

[100] Тертулијан, *De praescriptione hereticorum* XIII, 2 (CCSL 1: 197 [2–5]): Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum („Бог је један једини и нема другог Творца који је створио свет ни из чега кроз свог Логоса, кога је најпре послао").

[101] *Ibid.*, *Adversus Praxean* V, 2 (CCSL 2: 1163): Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia („Јер, пре свега, Бог је био сâм, он сâм (је био) и свет и место и све ствари").

ни из чега није подразумевала по аутоматизму да је материја нешто што је створено, односно није била директна антитеза и противаргумент (са)вечности материје. Оно што јесте ослонац ранохришћанске ктисиологије *ex nihilo*, што и наглашава поменути аутор, јесте осврт на питање генезијске природе материје. Ипак, у богословском корпусу отаца који су у фокусу истраживања могу се пронаћи директни наводи стварања *ex nihilo*, као основа за каснији диспут на ово питање. Татијан је први теолог који јасно наглашава поставку да је материја створена од Бога, утирући пут ка *creatio ex nihilo*.[102]

Детаљнији у вези са овим питањем јесте Атинагора, који, свакако, не говори директно о концепту стварања ни из чега, али говори да су „све ствари створене кроз Логоса",[103] наглашавајући овај концепт кроз христолошки моменат. Ову мисао поновиће мало касније и Тертулијан: „Верујемо само у једног Бога [...] и један и једини Бог има Сина, Свог Логоса који је из њега произашао, по коме је све створено и без кога ништа није постало".[104] Индикативна за наступајуће Теофилове мисли јесте чињеница да Тертулијан у оквиру *creatio ex nihilo* користи и *ɨносеолошки* аргумент, како би показао *а̄псолӯтни* почетак света: „Бог је требало да буде познат".[105] На крају, у форми својеврсног епилога, Тертулијан напомиње: „Ако би Бог могао створити све ни из чега (ex nihilo), Писмо је и те како могло пропустити да дода да је створио све ни из чега, али би свакако требало да каже, уколико је све створио из материје (ex materia), да је тако урадио, јер је прва могућност разумљива, иако није изричито саопштена, а друга би била сумњива, осим ако није наведена".[106]

Најдиректнији о питању стварања *ex nihilo* јесте Теофил Антиохијски.[107] Највероватније је да је Теофил у својој, сада изгубљеној књизи против Маркиона, коју је, касније, користио Иринеј Лионски, детаљно развио *creatio ex*

[102] May, *Creatio ex nihilo*, 150. С друге стране, Караманолис стоји на становишту да Татијан не говори експлицитно да је Бог *ство̄рио* материју, пре каже да је материју *ɨ̄пројекто̄вао*, што га наводи на закључак да Татијан највероватније разликује *две фазе* у стварању. Прва би била када Творац ствара сâму материју, материјални супстрат, неуређен по природи, док би се друга фаза огледала у пројекцији Логоса над том материјом, као покрет од неуређености до уређености. Karamanolis, "Creation in Early Christianity", 58. Оно што пак остаје као чињеница, што наглашава Фалкенберг, Татијан развија концепт Логоса, не у христолошком, већ у ктисиолошком смислу као оруђа стварања. Falkenberg, "Tatian", 73. Овакав концепт присутан је и касније код, конкретно, Методија Олимског. Уп. Методије, *De creatis* 9, у: Фотије Цариградски, *Bibliotheca* – Codd. CCXXXV (PG 103: 1144C = CFS 177: 112 [1–10]).

[103] Атинагора Атински, *Legatio pro Christianis*, IV, 1 (PG 6: 900A = SC 379: 84 [21–22]): πάντα δὲ διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα.

[104] Тертулијан, *Adversus Praxean* II, 1 (CCSL 2: 1160 [4–7]).

[105] *Ibid*., *Adverusus Marcionem* II, 6, 2 (CCSL 1: 481): Oportebat Deum cognosci. На другом месту, напомиње да је стварање једини доказ кроз који познајемо Бога. Уп. *Ibid*., *De Paenitentia* V, 4 (CCSL 1: 328).

[106] *Ibid*., *Adversus Hermogenes* XXI, 3 (CCSL 1: 415 [4–8]).

[107] Караманолис напомиње да Теофил *недвосмислено* стоји на становишту да је Бог створио *ex nihilo*, а не из претходно постојеће материје. Karamanolis, "Creation in Early Christianity", 58.

nihilo,[108] осврћући се на Пост 1, које за њега јесте приповест о стварању *ex nihilo*.[109] Код њега се, *ӣрви* пут, *creatio ex nihilo* поставља као антитеза грчком космолошком аксиому 'ex nihilo nihil fit'.[110] Већ у првим редовима свог сачуваног дела, упућеног Автолику, Теофил напомиње: „Бог је све створио из небића у биће (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), да би се из Његових дела спознала и разумела Његова величина".[111] Како би додатно појаснио постављену мисао, Теофил се позива на пророке: „И пре свега пророци су нас сложно научили да је Бог све створио ни из чега (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν)".[112] Оно што антиохијски епископ жели да покаже и утврди овим јесте *слобода* Божја у стварању, односно, чињеница да *а̄псолӯтно* није условљен, те, самим тим, са̑м Бог јесте *ӣрос̄тор* стварања.[113] Ово показује примером човека и његове условљености у стварању: „Као што је у свему (томе) Бог моћнији од човека, тако и у томе што ни из чега ствара и ствара постојеће, колико хоће (βούλεται) и како хоће (βούλεται)".[114] Иринеј Лионски, у оквиру *creatio ex nihilo*, коју детаљно развија,[115] користи истоветни аргумент осврћући се на условљеност човековог стварања.[116] На другом месту, опет, Теофил понавља претходну мисао: „Сила Божја се открива у томе што он ствара ствари ни из чега и на који начин хоће".[117]

На основу ових места, постаје јасно да Теофил, иако се налази на истоветној равни по питању вечности материје као Татијан, одлази дубље и даље.[118]

---

[108] Јевсевије Кесаријски, *Historia ecclesiastica* IV 24, 1 (PG 20: 389C = SC 31: 207): 'Ο γέτοι Θεόφίλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων στρατευσάμενος ψηλός ἐστιν, ἀπό τινος οὐκ ἀγεννῶς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου. („Да се и Теофил придружио другима у овој борби, јасно је из његове одличне књиге Против Маркиона").

[109] May, *Creatio ex nihilo*, 162.

[110] *Ibid.*, 163. Мисао која донекле одступа од устаљене онтолошке поставке јесу Ксенофонтове речи: „Кога бисмо сада могли наћи из било ког извора доброчинства већа него што деца добијају од својих родитеља". Ксенофонт, *Ἀπομνημονεύματα* II, 2, 3: Τίνας οὖν, ἔφη, ὑπὸ τίνων εὕροιμεν ἄν μείζω εὐηργετημένους ἢ παῖδας ὑπὸ γονέων; οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι. Уп. Edgar Marchat, *Xenophontis Opera omnia*, Vol. II (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1921), 253.

[111] Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* I, 4 (PG 6: 1029B = SC 20: 64).

[112] *Ibid.*, II, 10 (PG 6: 1056B = SC 20: 122).

[113] Ова идеја је била присутна и раније, конкретно, код Филона Александријског. Уп. Филон Александријски, *De somniis* I, 63 (LCL 5: 328): κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος [...] καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ („Постоји треће значење у складу са којим се Бог назива местом [...] Јер је он сам простор који држи Себе").

[114] Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* II, 4 (PG 6: 1053A = SC 20: 102).

[115] Једна од пет кључних тачака Иринејеве ктисиологије јесте да Бог ствара *ex nihilo*. Уп. Blowers, *Drama of the Divine Economy*, 99.

[116] Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 30, 9 (PG 7: 824B = SC 293: 254).

[117] Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* II, 14 (PG 6: 1058A = SC 20: 132).

[118] Мај наводи три аспекта у којима је Теофил отишао даље у односу на Татијана: а) уколико у платонистичкој концепцији није само Бог већ и материја без почетка, онда Бог не може бити Творац у *а̄псолӯтном* смислу; б) Бог је вечан и непроменљив, што значи да, уколико би материја била без почетка, била би, истоветно Богу, непроменљива; в) на крају, не би било ништа величанствено ако би Бог створио свет из прапостојеће материје. Уп. May, *Creatio ex nihilo*, 160.

Другим речима, Теофил, у односу на Татијана,[119] као уосталом и на све друге апологете, најпре, утврђује поставку да је Бог све створио *ex nihilo*, као и да је слобода Божја једино 'тло' за стварање. Иринеј Лионски недвосмислено наглашава да је Бог Творац „створио сву твар слободно, сопственом силом, те их уредио и завршио и његова воља је у сржи свих ствари".[120] За другог аутора, Климента Александријског, који се својим концептом κόσμος νοητός приближује Филону,[121] иако не помиње директно *creatio ex nihilo*, воља Божја је *једино* 'тло' стварања, односно: „Сама Његова воља је стварање света: јер га је само (μόνος) Бог створио и заиста је само Бог. Ствара га по својој вољи (τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ) и желећи да настане".[122] Исти аутор, на другом месту, одржава истоветни ктисиолошки став: „Божанска милост се излива на нас у изобиљу, иако немамо сличности са Богом, ни по својој суштини, ни по пореклу, ни по неким посебним својствима, осим што смо дело Његове стваралачке воље".[123] Постаје јасно, као што говори Пеликан, да је за све апологете наглашавање савечности материје, као и одступање од *creatio ex nihilo*, неконзистентно са слободом Божјом.[124]

Закључак

Директни мисаони контекст библијског и ранохришћанског проматрања света јесте *средњоплатонизам*, у коме платоновске доминантне теме остају у фокусу, са додатним наглашавањем трансцендентности Једног, или Бога. У оквирима средњег платонизма Филон Александријски, својом синтезом јеврејске и јелинске космологије, постаје спрега између модификованог платоновског космолошког дискурса и (на)долазећег *богословског* проматрања стварања света. Основно полазиште библијске и апостолско-отачке визуре о свету јесте базична *тварност* света, односно поставка да је свет *створен* од стране једног Бога, при чему сотириолошки и есхатолошки појам καινός указује на назначеност и усмереност света мимо својих тварних ограничености.

---

[119] Татијан на једном месту користи концепт θελήματι, али у тријадолошком смислу, не у оквиру ктисиологије. Уп. Татијан, *Oratio ad Graecos* V, 2 (PG 6: 813A = ВНТ 165: 96): Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ Λόγος· ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται („Вољом Његовог простог бића Логос је настао, и Логос се није узалуд догодио – постаје прворођено створење Очево").

[120] Иринеј Лионски, *Adversus Haereses* II, 30, 9 (PG 7: 882A = SC 294: 254).

[121] О томе уп.: Salvatore Lilla, *Clement of Alexandria. A Study of Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 189–211.

[122] Климент Александријски, *Protrepticus* IV 63, 3 (SC 002: 126).

[123] *Ibid.*, *Stromatum* II, 16 [75.2.] (PG 8: 1013B = SC 39: 93).

[124] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition – A History of the Development of Doctrine – The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago – London: The University of Chicago, 1971), 36.

Први, прецизнији, ктисиолошки наводи везују се за ранохришћанске оце, апологете, конкретно, за Атинагору Атинског, Татијана Асирског, Теофила Антиохијског и Јустина Философа, који су библијско-ктисиолошко полазиште додатно прецизирали и развили, деконструишући савечност материје, која интегрише у себи наведени јелински онтолошко-космолошки кључ. Најпрецизнија богословска синтагма, која, с једне стране, негира основе јелинске космологије, док, с друге, утире пут ка *differentia specifica* светоотачке ктисиологије, јесте *creatio ex nihilo*. У овом концепту открива се кључ разумевања радикално другачијег погледа на свет и Бога као *слободнōг* и *тр̄ојичнōг* Творца, који ствара зато што *хоће* и *жели*, мимо нужности и савечности било ког онтолошког ентитета, постављајући свет у однос *зависност̄и* и упућености на себе, као 'простора' надилажења сопствених тварних ограничености.

На крају, назначени елементи истраживања, који прате токове односа јелинске и ранохришћанске мисли, фокусирају се на опасности и изазове са којима би се могла сусрести теологија XXI века. Прецизније, рецепција и критичко оцењивање може пружити адекватни контекст и оквир за перманентну заинтересованост за питање стварања света у XXI веку.

Библиографија
Bibliography

Извори

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edited by Karl Elliger and Willhelm Rudulph. BHS. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- *Patrologia cursus completus*, Series Graeca, edited by Jacques Paul Migne. PG 6, 7, 8, 20, 103. Pariis, 1841–1864.

- *Aristotelis opera*, edited by Immanuel Bekker. AO. Leipzig: Reimer, 1834.
- *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, edited by William D. Ross. CP I. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Athénagore. *Supplique au sujet des chretiens et Sur la résurrection des morts*, edited by Bernard Pouderon. SC 379. Paris: Les Editions du Cerf, 1992.
- Clément d'Alexandrie. *Le Protreptique*, edited by Claude Mondésert. SC 002. Paris: Les Editions du Cerf, 1949.
- Diels, Herman. *Fragmente der Vorsokratiker*, edited by Walther Kranz. Diels. München: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.
- Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclesiastique – Livres I–IV*, edited by Gustave Bardy. SC 31. Paris: Les Editions du Cerf, 1986.
- Eusébe de Césarée. *La Preparation Evangélique – Livres XIV–XV*, edited by Edvard des Places. SC 338. Paris: Les Editions du Cerf, 1987.
- Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies*, *Livres II – Tome I*: *Texte et traduction*, edited by Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. SC 293. Paris: Les Editions du Cerf, 1982.
- Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies*, *Livres II – Tome II: Texte et traduction*, edited by Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. SC 294. Paris: Les Editions du Cerf, 1982.
- Justin. *Apologie pour les Chrétiens*, edited by Charles Munier. SC 507. Paris: Les Editions du Cerf, 2006.
- Marchat, Edgard. *Xenophontis Opera omnia*, Vol. II. Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1921.
- Philo. *Creation, Allegorical Interpretation*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 1. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Philo. *Tongues, Migration of Abraham, Divine Things, Preliminary*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 4. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Philo. *Flight, Names, Dreams*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 5. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Philo. *Abraham, Joseph, Moses*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 6. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Philo. *Special Laws I–III*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 7. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Philo. *Special Laws IV, Virtues, Rewards*, edited by Francis H. Colson and George H. Whitaker. LCL 8. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Photius. *Bibliotèque*, tome II – codices 87–185, edited by René Henry. CFS 142. Paris: Société d'edition „Les belles lettres", 1965.

- Photius. *Bibliotèque*, tome V – codices 230–241, edited by René Henry. CFS 177. Paris: Société d'edition „Les belles lettres", 1967.
- *Platonis Opera*, tomus IV, tetralogias III–IV Continens, edited by Joannes Burnet. PO 4. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900–1907.
- Plutarchus. *Pythici Dialogi*, edited by W. Sievering and Hans Gartner. Stutgardiae: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1997.
- Pseudo-Justin. *Ouvrages apologétiques, Exhration 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. Turnhoult: Typographi Brepols editores pontifici, 1954.
- Tertullianus. *Opera Montanica*, Vol. II, edited by E. Dekkers. CCSL 2. Turnhoult: Typographi Brepols editores pontifici, 1954.
- Theophile d'Antioche. *Trois livres a Autolycus*, edited by Gustave Bardy and Jean Sender. SC 20. Paris: Les Editions du Cerf, 1948.
- *The Letters of Aristeas*. Translated by Henry J. Thackeray. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918.

- Aristotel. *Metafizika*. Preveo Branko B. Gavela. Beograd: Kultura, 1971.
- Aristotel. *Fizika*. Preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2006.
- Aristotel. *O nebu, O postojanju i propadanju*. Preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2009.
- Parmenid. *O prirodi*. Prevela Aleksandra Zdravković Zistakis. Beograd: Službeni glasnik, 2013.
- Platon. *Timaj*. Prevela Marjanca Pakiž. Beograd: Niro „Mladost", 1981.
- Platon. *Država*. Preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović. Beograd: Dereta, 2013.

Секундарна литература

- Зизијулас, Јован. *Јелинизам и хришћанство – сусрет два света*. Превео Предраг Драгутиновић. Београд: Хришћански културни центар, 2008.
- Крцуновић, Душан. *Проблем стварања у Платоновом Тимају и у Шестодневу Василија Великог*. Београд: Службени гласник – Православни богословски факултет, 2017.
- Лукић, Славољуб. *Антропологија Светог Иринеја Лионског*. Фоча – Бања Лука: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2021.
- Матић, Златко. „Богословље твари у опусу Јозефа Рацингера (папе Бенедикта XVI): хришћанско учење о стварању света пред изазовима данашњице." *Саборност* 12 (2008): 69–78.
- Шијаковић, Богољуб. *Mythos, physis, psyche – Огледање у предсократовској „онтологији" и „психологији"*. Београд–Никшић: Јасен, 2002.
- Шијаковић, Богољуб. *Огледање у контексту – О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави*. Београд: Службени гласник – Едиција Символ, 2011.

- Anders, Jacobsen. "Athenagoras." In *In Defence of Christianity – Early Christian Apologists*, edited by Jakob Engberg, 81–100. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2006.
- Blowers, Paul M. "Doctrine of Creation." In *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, edited by Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter, 906–932. New York: Oxford University Press, 2008.
- Blowers, Paul. *Drama of the Divine Economy – Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Burns, Dylan M. *Did God Care – Providence, Dualism and Will in Later Greek and Early Christian Philosophy*, edited by Robert M. Berchman and John F. Finamure. Leiden–Boston: Brill, 2020.
- Camus, Albert. *Christian Metaphysics and Neoplatonism*. Translated by Ronald D. Srigley. Columbia–London: University Press of Missouri Press, 2008.
- Chadwick, Henry. "Freedom and Necessity in Early Christian About God." In *Cosmology and Theology*, edited by David Tracy and Nicholas Lash, 8–13. Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Chadwick, Henry. "Philo." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by Arthur H. Armstrong, 137–158. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Dillon, John. *The Middle Platonists – 80 b.c, to a.d. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Dillon, John and Daniel J. Tolan, "The Ideas as Thoughts of God." In *Christian Platonism – A History*, edited by Alexander Hampton, 34–53. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Djakovac, Aleksandar. "Logos kod Filona Aleksandrijskog: Sinteza dve tradicije." *Theoria* 4 (2020): 5–15.
- Drummond, James. *Philo Judaeus: or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, Vol. I. London–Edinburgh, 1888.
- Falkenberg, René. "Tatian." In *In Defence of Christianity – Early Christianity Apologists*, edited by Jakob Engberg, 67–81. Frankfurt am Main: Peter Land Edition, 2006.
- Frank, Erich. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. London: Oxford University Press, 1945.
- Karamanolis, George. "Creation in Early Christianity." In *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, edited by Mark Edwards, 55–68. London – New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Creeds*. London – New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Kenney, John P. "Platonism and Christianity in Late Antiquity." In *Christian Platonism – A History*, edited by Alexander Hampton, 162–183. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Knox, Wilfred L. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Lilla, Salvatore. *Clement of Alexandria. A Study of Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

- Löhr, Winrich. "Moddeling Second - Century Christian Theology." In *Christianity in the Second Century - Themes and Development*, edited by James C. Paget, 151-169. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Matusova, Ekaterina. "Genesis 1-2 in De opificio mundi and its exegetical context." *The Studia Platonica Annual* 31 (2019): 57-94.
- May, Gerhard. *Creatio ex nihilo - The Doctrine of 'Creation out of nothing' in Early Christian Thought*. London: T&T Clark, 1994.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition - A History of the Development of Doctrine - The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago-London: The University of Chicago, 1971.
- Richardson, Cyril C. *Early Christian Fathers*. Louisville: The Westminster Press, 2006.
- Zizioulas, John D. *Communion and Otherness -Further Studies in Personhood and the Church*, edited by Paul McPartlan. London: T&T Clark, 2007.
- Whiteley, Denys E. *Theology of St. Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Winden, van J. C. M. "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1, 1." In *Arche: A Collection of Patristic Studies*, edited by J. Den Boeft, 61-78. Leiden - New York: Brill, 1997.
- Winden, van J. C. M. "'Idea' and 'Matter' in the Early Christian Exegisis of the First Words of *Genesis.* A Chapter in the Encounter between Greek philosophy and Christian Thought." In *Arche: A Collection of Patistic Studies*, ed. J. Den Boeft, 1211-1245. Leiden - New York: Brill, 1997.
- Wolfson, Harry A. *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islamic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Nebojša Stevanović

University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
stevanovicgnebojsa@gmail.com

From Greek cosmology to early Christian kthysiology: the meeting of two different views on the creation of the world

Summary: In this paper, the author examines the relationship between Greek cosmology and the early Christian worldview. The first part of the paper is devoted to the basic assumptions of Middle Platonism, the direct thought context of biblical and early Christian kthysiology, as well as the cosmological discourse of Philo of Alexandria, a person in whom Greek cosmology and the new nascent kthysiology meet. On those grounds, the second part of the work begins with an analysis of the upcoming Christian ctisiology, the Christian world view, starting, first of all, from the biblical premises of this perspective. The further flow of the work is directed towards more precise kthysiological formulations in the theological works of apologists, specifically, Athenagoras of Athens, Tatian of Assyria, Theophilus of Alexandria and Justin the Philosopher. The analysis of their works will open up the question of the essential definition of early Christian kthysiology, the perspective of *creatio ex nihilo*. On those grounds, reception and critical evaluation can provide an adequate context and framework for a permanent interest in the issue of world creation in the XXI century. ► *Keywords:* cosmology, kthysiology, *creatio ex nihilo*, Middle Platonism, Philo of Alexandria, early Christian apologists.