

## ОРИГЕН И СТОИЧКО ВИЂЕЊЕ ВРЕМЕНА\*

Панајотис Цамаликос

*Ајсџракиј:* Ориген је био први хришћанин који је увео појам *διάστημα* као промишљени и разјашњујући онџолошки концепт времена. Извесно је да је извор за ово био стоички. А ипак та је Ориген преобразио на начин на који он постојаје ауџентично иновативан а не само мало проширен, јер језиро његовој достижноућа није било почетна примена стоичкој онџолошкој појма времена. Пресудна црџа је био значајан пробој који је он учинио: то је била зајанујућа нова ујошреба којој је он догао постојеће философске термине. Он је стваралачки увео неопходну свежу терминологију унутар разматрања времена. Ово представља огромно напредовање према образовању хришћанској учења о времену.

*Кључне речи:* Ориген, стоици, *διάστημα*, философија, богословље, онџологија, време, простор

I. Једна од упечатљивих особина Оригеновог дела *Против Келса* (*Contra Celsum*) је Оригеново познавање стоичке философије. Расправа о обиму његове зависности од ње обично се усредсређује на област етике као и на његову квази-стоичку теорију о периодичним световима.<sup>1</sup> Али, истраживачи су превидели један аспект његове мисли у његовом концепту времена, који је од кључног значаја за читаву његову философију и теологију. Кључни космолошки, антрополошки, морални и есхатолошки појмови, као и Оригеново становиште у погледу смрти, тесно су повезани са начином на који се поима време, и тиме какво му се значење даје. Заиста, појам времена твори срж сваке целокупне философије.

Дакле, начин на који мислиоци схватају време потиче од њиховог свеукупног погледа на стварност, њихових основних философских премиса, њихових поимања бића/бивствовања и њихових метода и дијалектике. Постоји такође и међусобни утицај: не само да свака философија претпоставља одређену замисао времена, већ такође и сваки дат поглед на време одређује природу општег философског става: како живети, који је смисао живота, како се суочити са смрћу, основу наде, концепт Бога, *Weltanschauung*\*\* и судбину, ако је има, питање стварања, и сва вечита питања која обухвата појам стварања — све ово су појмови ограничени концептом времена.

\* Наслов изворника: Panayiotis Tzamalikos, "Origen and the Stoic View of Time", у *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4 (Oct. — Dec. 1991), The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991, стр. 535–561.

<sup>1</sup> Захвалан сам др. В. Јан П. Хезлету (Dr. W. Ian P. Hazlett), са Катедре за богословље и црквену историју Универзитета у Глазгову (Department of Theology and Church History — University of Glasgow), који је прегледао ову студију на енглеском језику. Др. Хезлет ми је био ментор за докторску дисертацију на Универзитету у Глазгову.

\*\* Од нем. *Welt* (= свет) и *Anschaung* (= поглед, гледиште), букв. *свећоназор*, поглед на свет — *нај.* *прев.*

Питања о времену са којима је Ориген требало да се суочи можда су у почетку изгледала једноставно, али нису била таква, јер философска традиција није постигла никакав консензус. Није случајно да је, иако су питања везана за простор дуго имала усаглашен исход, проблем времена одувек био веома споран. Посматрајући, на пример, питање *реалности* времена, видимо да је расправа о овоме још од доба елејских философа доводила у сумњу стварно постојање времена. Аристотелови силогизми су такође ово нагласили.<sup>2</sup> За стоике, време је једноставно било „нешто“ између бића и небића.<sup>3</sup> Али за гностике, време није било у потпуности стварно, тако да су они тежили ка томе да га негирају и пониште. За њих време није платонска „слика“ вечности нити платиновска „имитација“ вечности. У најбољем случају оно је карикатура вечности, и толико је удаљено од свог модела да у коначној анализи може да се сматра за лаж.<sup>4</sup> Овај пример у главним цртама описује питање на које је Ориген требало да одговори приликом формулисања сопственог погледа на време, и доприноси, мислим, бољем разумевању његових достигнућа.

Аргумент у овом излагању је следећи: Оригенова полазна тачка је била основно рано стоичко схватање времена као *протезања/пружања* (*extension*). Он је изградио сопствено виђење времена које је било у сагласности са његовим општим теолошким начелима. Иако је он искористио одређене стоичке идеје, Оригенов став је био особен и оригиналан, и био је предодређен да има пресудан утицај (иако још увек непризнат) на касније хришћанске писце.

**II.** Рана стоичка мисао сматра време за неку врсту *протезања/размака/распојања* (*διάστημα*).<sup>\*</sup> Зенон (Zeno) се цитира како каже: „... да је време протезање кретања [*κινήσεως διάστημα*] и критеријум за брзину и спорост. И у времену се догађаји дешавају и све постаје и сва бића јесу“.<sup>5</sup> У другом одломку се такође тврди да: „међу столицама, Зенон [каже] да је време уопште протезање сваког кретања“ (*πάσης ἀπ' ὧς κινήσεως διάστημα*).<sup>6</sup>

Хрисип (Chrysippus) дефинише време као „протезање кретања света“ (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*).<sup>7</sup> Ово је засигурно дефиниција прецизнија од Зенонове дефиниције, али не видимо разлог зашто би ово било сматрано за нешто што уводи суштинску измену Зеноновог становишта, као што то тврди Џон Рист (John Rist).<sup>8</sup> Зенонов појам времена се овде није променио у суштини; у ствари је он (тај појам — *прим. прев.*)

<sup>2</sup> Уп. Аристотел, *Физика*, 4.10, 217b29-218a30; *Метафизика*, 3.5, 1002a28-b11.

<sup>3</sup> *Stoicorum Veterum Fragmenta* (даље *SVF*), II,166,8–10 (том, страна, стих).

<sup>4</sup> Н. С. Puech, “Gnosis and Time”, у *Man and Time*, Papers of the *Eranos Yearbooks*, III (Princeton, 1973), стр. 83.

<sup>\*</sup> Грчка реч *διάστημα* је вишезначна. Према Лампеовом *Патристичком лексикону* (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961), стр. 359–360, она може да има и временско и просторно значење, и може да означава интервал, период, протезање, пружање, растојање, опсег, обухватање, протежност, размак, међупростор, удаљеност итд. — *нап. прев.*

<sup>5</sup> *SVF*, 1,26,11–15; ар. Stobaeus, *Eclogue*, 1.8.

<sup>6</sup> *SVF*, 1,26,14–15; ар. Simplicius, у *Aristotelis Categoriae commentarium*, 80a4.

<sup>7</sup> *SVF*, II,164,14 и даље.

<sup>8</sup> J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), стр. 278 и даље.

сама срж Хрисипове дефиниције. Поред тога, постоји бар један пасус у којем је Хрисипова дефиниција изложена као допуна Зеноновој: „[и] Хрисип [каже] да је време протезање кретања [κινήσεως διάστημα] и због тога се за њега понекад каже да је мера за брзину или спорост; или, [време] је протезање које пажљиво прати кретање света [τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει], и у времену се све креће и бивствује (being)“.<sup>9</sup>

Рист мисли да ова дефиниција, ако се схвати дословно, може да буде ближа Аристотелу (време је мера или број кретања), иако дух ове дефиниције може да се повеже са Платоновим духом (време је кретање слике вечности).<sup>10</sup> Рист је заправо несигуран око тога да ли је Зенонова дефиниција више повезана са Аристотелом или са Платоном. Држим се тога да стоичко схватање времена треба да се посматра независно од Аристотела или од Платона.<sup>11</sup> Зенонов појам времена је у ствари треће и алтернативно схватање, бар до те мере што је платоновска дефиниција времена метафизичка као и теолошка, док је Аристотелова више научног карактера.

Зенон не посматра време као нешто што је у вези са оностраним, као што је то радио Платон; нити га дефинише као неку врсту научног закључка. Иако сматра да време може *шакође* да буде „критеријум брзине и спорости“, он га јасно сматра за протезање у *суштини*. Према томе, он повезује време једино са природном реалношћу (то јест, кретањем). По његовом мишљењу, време није ни платонска *слика* трансцендентне стварности, нити је време у суштини аристотеловски *број* или мера, већ је оно нека врста протезања које је нужно да би се кретање одвијало и имало смисла.

Тачно је да Аристотел описује временске периоде као *διάστηματα*. Постоје, међутим, одређене суштинске разлике. За разлику од Зенона или Хрисипа, Аристотел није никада гарантовао да *διάστημα* правилно осликава онтолошку реалност времена: бити на начин *смене* кретања је једно, али бити на начин *прошезања* истог је нешто сасвим друго. Он је користио овај термин у свакодневном смислу као „нешто што спаја две тачке“. У том смислу *διάστημα* може да има или временско или просторно значење, али ни у ком случају ово не чини правилну дефиницију времена. У складу са општеприхваћеном употребом речи, Аристотел и Платон су користили термин *διάστημα* у уобичајеном смислу ради именовања *делова* — или периода — времена, и никада нису тврдили да је *само* време *било* протезање. Једино су стоици експлицитно дефинисали *διάστημα* као термин који онтолошки тачно назначавача време. Заиста, описивање времена као *διάστημα* је управо оно што је *покрећна слика* била за Платона и што је *број* мере био за Аристотела.

Аристотеловска дефиниција времена као броја или мере има озбиљне последице: време не би могло да постоји ако у њему не би било ниједне душе. Јер ако нема никога ко би бројао, онда ништа не би могло да буде избројано, и тако не би могао да постоји ни број. Само душа има способност да броји, и тако аристотеловска дефиниција захтева две претпоставке, као што је очигледно у последњој књизи његове *Физике*: прву,

<sup>9</sup> *SVF*, II, 164,15–18. Ево како Аполодор (Appolodorus) дефинише време, такође: „Време је протезање кретања света“ (χρόνος δ' ἐστὶ τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως διάστημα). *SVF*, III,260,18–19.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 273–74.

<sup>11</sup> P. Tzamalikos, “The Autonomy of the Stoic View of Time”, *Philosophia, Yearbook of the Center for the Research of Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 19 (1989.), стр. 353–69.

кретање или промену, и другу, душу, која је вршитељ бројања и која додељује броју (то јест, времену) само његово постојање. С друге стране, Филон приписује стоицима појам претпостављеног времена у одсуству дана и ноћи, као током свеопштег (= космичког) пожара, то јест, виртуелно у одсуству сваког вршитеља бројања.<sup>12</sup> За Аристотела, дакле, кретање, или промена, има онтолошку предност у односу на време. За стоике, онтолошка дефиниција времена је *хрошезање*. Време може *шакође* да буде и мера, али то је његова додатна особина, а не нужна онтолошка особина. У суштини ово представља *шрећу* и самосталну дефиницију времена потпуно независну од платоновске или аристотеловске. Прокло је био тај који је касније истакао да је стоичко становиште у ствари „веома“ различито од Платоновог становишта или становишта перипатетичара.<sup>13</sup>

Поред свега овога, тачно је да је стоичка дефиниција привукла мало пажње проучаваоца. Џон Калахан (John Callahan), на пример, у делу за које се тврди да се бави одређеним концептима времена у антици, не разматра стоичко становиште,<sup>14</sup> док Ентон Херман Хруст (Anton Hermann Chroust) у својој краткој расправи закључује да је стоичка дефиниција времена била само одјек аристотеловске.<sup>15</sup> Све ово је могуће захваљујући недостатку икаквог детаљног стоичког разматрања овог питања.

Плутарх прекоревеа стоике због неодређености, примећујући да они дефинишу време као „протезање кретања“ (διάστημα κινήσεως) „и ништа друго“ (ἄλλο δ' οὐδέν). Он додаје да га они посматрају као пуку особину која исходи из појма кретања, као последицу кретања (ἀπό συμβεβηκότος ὀρίζόμενοι), иако „не успевају да размотре његову суштину и његову способност/моћ“ (τὴν δ' οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν οὐ συνωρῶντες).<sup>16</sup>

Плотин је у својим *Енеадама* исто тако критички опредељен, тврдећи да су се стоици зауставили мало испред стварног дефинисања времена:

„Али ако ли неко каже да је протезање кретања време, не у смислу самог протезања, већ у саодношењу у којем кретање има своје протезање, као да се креће упоредо с њим, шта је ово није ни речено (= установљено). Јер је очигледно да је време оно у чему се кретање десило. Али, ово наше излагање је од почетка покушавало да пронађе шта је време у суштини; јер је то у суштини исто као одговор на питање: „Шта је време?“ — који каже да је оно протезање кретања у времену. Шта је, онда, ово протезање којег називате временом и смештате изван исправног протезања кретања? Исто тако, с друге стране, особа која смешта протезање у само кретање, биће безнадежно збуњена у вези са тим где треба да смести димензију мировања. Јер нешто друго може да мирује докле год се нешто креће, и рекли бисте да је време у сваком случају исто, иако је, очигледно, другачије у оба ова случаја. Шта је, онда, ово протезање, и каква је

<sup>12</sup> Филон, *De Aeternitate Mundi*, 1,4; 10,54.

<sup>13</sup> *SVF*, II, 166,6–10. Постоји становиште које се супротставља предлогу који каже да ако нема никога ко би бројао, тако нема ни броја, али расправа о овом мишљењу је ван нашег поља.

<sup>14</sup> John Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (New Haven, 1968.).

<sup>15</sup> Anton Hermann Chroust, “The Meaning of Time in the Ancient World”, *The New Scholasticism*, 21 (1947.), стр. 42.

<sup>16</sup> *SVF*, II, 165,20–22. А. Армстронг (А. Armstrong) сматра Плутарха за „сведока веома непријатељски настројеног“ према стоицима: *An Introduction to Ancient Philosophy* (London, 1981.), стр. 120.

његова природа? Јер, оно не може да буде просторно, будући да се оно такође налази ван кретања.<sup>17</sup>

Јасно је да се ова Платинова процена односи на стоичке тврдње о времену, наиме, на Зенонове; али његова критика може да се примени и на касније стоике. Хрисип је дефинисао време као „протезање које прати кретање света“ (τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει).<sup>18</sup> Иако Плотин не упућује ни на једног философа стоика поименце, очигледно је да је следећи пасус из *Енеада* у ствари усмерен против Хрисипа:

„А што се тиче називања (времена — *прим. ирв.*) пратиоцем кретања, ово уопште не објашњава шта оно јесте, нити ова тврдња има садржај пре него што се каже шта је ова ствар која прати, јер, можда баш може да испадне да је ово време. Али треба да размотримо да ли ово праћење треба додати после кретања, или у исто време са њим, или пре њега (ако ли и постоји нека врста праћења која долази пре), јер шта год да се каже, каже се да је у времену. Ако је тако, време ће да буде пратилац кретања у времену.“<sup>19</sup>

Тачно је да стоици не нуде неко детаљно објашњење својег основног схватања времена као протезања. Горе поменута критика, која је усредсређена на ову оскудицу детаљног излагања и која намерава да понуди гомилу загонетки у покушају да дискредитује стоичку дефиницију, потиче од супарничких средњоплатоничких и неоплатоничких школа мисли. А. Армстронг је прилично у праву када Плутарха назива „веома непријатељски настројеним сведоком“ стоика, иако његова критика уназађује *онтолошки* карактер стоичког *διάστημα*. Било да стоици стварно сматрају време последицом кретања, или време сматрају нужним елементом како би кретање имало смисла и како би се заиста одвијало, то је питање које је ван мог поља. Мој став је да *διάστημα* има потпуну онтолошку предност над кретањем као и над било којим другим појмом умешаним у рану стоичку дефиницију времена. Није ни случајно нити услед немара то што они нису разрадили своју концепцију. Заиста стоји да је не претерано детаљно излагање склоност која је неодвојива од стоичког погледа на време.

У стоицизму су појмови *σῆμωσις* и *ψηλέςωσις* тесно повезани. Старо стоичко опште начело је било да су само тела оно што је стварно (*σῆμωσις* што се тиче радње или патње), и тако би они посматрали време као стварно само уколико га посматрају као тело. Пошто време очигледно није тело, аутоматска реакција стоика би била да одбију идеју о постојању времена. Али овакво решење је исувише само-побијајуће, јер се супротставља нормалном људском искуству или бар основној свести о времену.

<sup>17</sup> *Eneade*, III.7.8. У већини случајева смо пратили превод А. Х. Армстронга (А. Н. Armstrong), али са одређеном суштинском изменом, преведећи *διάστασις* као „extension“ („пружање“ тј. „протезање“) а не као „раздаљину“ (“distance”), што у ствари није превод речи *διάστασις*, већ речи *ἀπόστασις*. Такође, израз *ὅσον γὰρ* значи „све док“ (“as long as”); Армстронгов превод „за исти простор“ (“for the same space”) би створио збрку, јер он очигледно мисли на „простор времена“ (“space of time”) тачно у тренутку у којем Плотин прави кључну разлику између простора и времена.

<sup>18</sup> *SVF*, II, 164, 16–17.

<sup>19</sup> *Eneade*, III.7.10.

Стоици су решили овај проблем допуштајући постојање за четири „бестелесне“ ствари: време ( $\delta\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ), простор ( $\delta\ \chi\omega\rho\omicron\varsigma$ ), израз ( $\tau\acute{o}\ \lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ ), и празнину ( $\tau\acute{o}\ \kappa\epsilon\upsilon\omicron\nu$ ).<sup>20</sup> Ипак, очигледно је да је у стоичкој философији термин „бестелесан“ узрок забуне и да даља анализа овог питања времена може да увећа замешатељство у вези са њима. Ово је управо оно што су они хтели да избегну. За стоике је време заувек остало као „нешто“ ( $\tau\acute{i}$ ) смештено између бића и небића, у стању између постојања и непостојања.

Стоици су уопштено разликовали три степена стварности:  $\delta\upsilon\tau\alpha$  (бића — “beings”) су била сматрана за у потпуности стварна и само тела. Бестелесно је било називано  $\tau\iota\nu\alpha$  (“somethings” — множина од „нешто“\*), али није било сматрано за  $\delta\upsilon\tau\alpha$ . Испод њих,  $\omicron\upsilon\tau\iota\nu\alpha$  (“nothings” — множина од „ништа“) су биле пуке замисли/појмови ( $\epsilon\iota\nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ). Време припада другом степену стварности.<sup>21</sup> Још један начин да се разликују степени стварности је био између онога што је  $\acute{\upsilon}\phi\epsilon\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  (постојеће — “subsisting”) и онога што је  $\delta\upsilon\nu$  (биће — “being”). Ово прво изгледа одговара термину  $\tau\iota\nu\alpha$  (“somethings” — множина од „нешто“).<sup>22</sup> Због овога Прокло опажа да се стоички појам времена исувише разлики од платонистичког или перипатетичког: „Време је било једно од онога што су они називали бестелесним, оно што су презирали као неактивно и непостојеће, и што постоји само у чистом уму“.<sup>23</sup>

У стоичкој философији теорија која је приписана Хрисипу је била да само нешто што је „потпуно стварно“ може да се сматра „постојећим“ ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ ). Направљена је разлика између  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$  и  $\acute{\upsilon}\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ .<sup>24</sup> Ово друго није потпуна већ само „потенцијална“ стварност. „Потпуно стваран“ је неки догађај који се дешава у *стварности*: на пример, „ходање“ постоји у потпуности само док неко хода, а не кад неко лежи или седи.<sup>25</sup> У овом контексту стоици тврде да је само садашње време потпуно стварно. Истовремено они време сматрају бесконачним у оба смера (наиме, у смеровима прошлости и будућности), и бескрајно дељивим. Јасно је да могу да изведу бесконачну дељивост из свог основног става о времену као о континууму.<sup>26</sup> Према Плутарховом сведочењу, стоици сматрају „садашњост“ за време тако бескрајно кратко, да је „згњечено“ између прошлости и будућности (које се не сматрају потпуно стварним). Коначно, само време је искључено и не постоји стварно. Оно што опстаје у овом „гњечењу“ су прошлост и будућност, које се заузврат не сматрају „потпуним“ већ „потенцијалним“ стварности-

<sup>20</sup> SVF, II, 117, 18–24. Позивајући се на стоичку мисао, за превод грчке речи  $\tau\acute{o}\ \lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  као „израз“ (“an expression”): Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford, 1983), стр. 1037.

\* Тј. „некаква“, „неодређена“ – треба имати на уму да старогрчки језик неодређеност уопште изражава множином (а не као српски језик једином) средњег рода. Уз то, треба имати на уму да овде није могуће додати „неодређена бића“, јер би то унапред одредило онтолошки статус ове „катеорије реалитета“, а стоичка философија је намерно употребљавала мн. ср. рода зам. „ $\tau\acute{i}\nu\omicron\varsigma$ “ (именички „ $\tau\acute{i}\varsigma$ “ – неки) да би управо показала „средњост“ и неодређеност њиховог онтолошког статуса – *нап. ирев.*

<sup>21</sup> Уп. SVF II, 329–35 и 521. Секст Емпирик (Sextus Empiricus), *Adversus Mathematicos*, 10.218; Уп. J. M. Rist, *op. cit.*, погл. 9; такође, уп. Pasquale Pasquino, “Le Statut ontologique des incorporels”, у Jacques Brunschwig (приређивач), *Les Stoiciens et leur logique* (Paris, 1978.).

<sup>22</sup> Уп. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983.), стр. 23.

<sup>23</sup> SVF, II, 166, 4–10.

<sup>24</sup> SVF, II, 164, 27.

<sup>25</sup> SVF, II, 164, 26–30.

<sup>26</sup> SVF, II, 164, 23–25.

ма.<sup>27</sup> Ово је стоичко расуђивање које одузима стварност из садашњости. Оно објашњава зашто је Плутарх стоицима приписао мишљење да сâмо време није „бивствујуће“ (“being”).<sup>28</sup>

Такве су биле теме које су окруживале питање времена. Платонисти су, на пример, тврдили да је сам континуитет оно што додељује нереалност времену.<sup>29</sup> Међутим, Хрисип одбија идеју да време као континуум значи да су садашње време или садашњи догађаји нестварни, и затим аргументима развија напад по овом питању. Стоици су заправо направили разлику између онога што *ἰστίοι* (нпр., материјални објекти, или радња — која се заиста дешава) и онога што је *σῖварно* (што обухвата материјалне објекте као и бестелесне — попут времена). Можда је Проклу, онда када је забележио стоички поглед на време, ова разлика промакла.<sup>30</sup> У сваком случају, поменута процена више одговара стоичком становишту него оном које је било у употреби у Оригеновом добу и чији представник је углавном Марко Аурелије.

У односу на концепт времена, Виктор Голдшмит (Victor Goldschmidt) тврди да је Марко Аурелије заправо био Хрисипов следбеник и од раног стоицизма се разилази само по свом песимизму.<sup>31</sup> Рист тврди да је у Марково време (мало пре Оригена) проблем времена схватан на другачији начин него што је то било међу раним стоицима.<sup>32</sup> За Зенона и Хрисипа, време је проблем физике који се јавља из природног посматрања тела и није повезан са моралом. Са овог становишта, стога, време се посматра као проблем другог реда. Али за Марка Аурелија само време је морални проблем, јер какво значење може да има морални живот када ће сва дела и достигнућа да ишчезну скоро у ништавило (nothingness)?<sup>33</sup> Стоицизам овог периода је био заробљен у *cul-de-sac*,\* од које никада заиста није ни одмакао. Ово је такође и период у којем је сâмо време било повезано са етиком. У свом делу *Самоме себи* (*Meditationes*), Марко ни на једном месту не упућује на дефиницију времена коју су предложили рани стоици као што су Зенон, Хрисип и Аполодор; нити га дефиниција времена занима када се бави овим проблемом. Тврдило се да је у Марково време стоицизам прерастао у суви морализам. Посматрајући ово као варљиву генерализацију, Рист се слаже да Марко Аурелије, због све своје свесности многих теорија раног стоицизма, није могао да цени коришћење истих; и он даље тврди да је основни међусобни однос етике и физике заобишао Марка.<sup>34</sup>

Поред стоичке традиције (која је била један од неколиких грчких концепата времена), постојао је и библијски смисао. Да ли је посебан јеврејски поглед на време стварно постојао или није, за мене је спорно питање којим сам се бавио на другом месту.<sup>35</sup> Оно што је постојало, међутим, било је снажно окретање према будућности и

<sup>27</sup> *SVF*, II, 165,37–43.

<sup>28</sup> *SVF*, II, 117,42–43.

<sup>29</sup> J. M. Rist, *op. cit.*, стр. 280.

<sup>30</sup> *SVF*, II, 166,4–10.

<sup>31</sup> Victor Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'idée de temps* (Paris, 1953.), стр. 197.

<sup>32</sup> J. Rist, *op. cit.*, стр. 287.

<sup>33</sup> Марко Аурелије, *Meditationes*, 4.43; 4.48; 4.32.

\* фр. „слепој улици“ — *нап. њев.*

<sup>34</sup> *Op. cit.*, стр. 283–88.

<sup>35</sup> P. Tzamalikos: *The Concept of Time in Origen* (New York, 1991.), поглавље. 5.

очекивање испуњења божанских обећања из Старог Завета. Бивајући првенствено религија спасења, хришћанство установљава начин мишљења који је усмерен према бескрајном будућем времену. Овај став може да се нађе свуда у Библији, посебно после значења које је Писмо задобило у Новом Завету. Међутим, тема времена није разматрана на овакав начин, тако да не може да се говори о „*предању*“ пре Оригена. Изузетак је био Татијан Сирац (око 120—73 после Христа), који је подржао идеју статичног времена, а то је идеја о томе да су све представе о временском току ништа до субјективан утисак заснован на обмани да време тече. Он тврди да није време оно што се креће већ се људска бића крећу кроз време. Време се нити креће нити се мења. Осећај да се оно креће је попут утиска који доживе људи на броду, којима се чини да је копно оно што се креће, а не они. Ипак, Татијанов став ни по коју цену не може да се посматра као развијено виђење времена. То је све што је он имао да каже о овом питању у својој расправи „Против Јелина“, у којој он покушава да испита све грчке философе, све особе (митолошке или стварне), и сва питања којима су се Грци бавили. То је прекоревајући, свеукупан напад на грчку мисао без озбиљних расправљања о философским проблемима. У нама битном пасусу Татијан захтева обрнуто гледиште — људска бића су та која се крећу, а не време — тиме разматрајући појам статичног времена. Али овај израз је сувише општи да би се сматрао одговарајућим излагањем о времену. Он је сигурно не-платонски, али није нарочито и не-грчки, јер би и Аристотел и стоици брзо одобрили мишљење да се само време не креће. Поред тога, психолошка подела на прошлост—садашњост—будућност не може уопште да се одбаци. У вези с овим, све што Татијан изгледа каже је да је таква трострука подела само субјективна обмана.

А. Хруст (A. Chroust) греша када тврди да Татијанов пасус представља „феноменалистичко“ и „субјективистичко“ тумачење времена, јер је управо „феноменалистички“ и „субјективистички“ концепт времена оно што Татијан с презрењем одбацује, сматрајући га за обману.<sup>36</sup> Татијанов став личи на став аристотеловца Александра Афродизијског (Alexander of Aphrodisias) (учио око 205. године после Христа), који је сматрао да је „нараштај“ који се назива „трнутим“ — „у уму“.<sup>37</sup>

Термин *διάστημα* је такође користио и Атинагора, први учитељ Александријске катихетске школе, којег је наследио Климент а затим Ориген.<sup>38</sup> Овај термин може да се нађе у изразу „подједнака временска протезања“ (*ἰσομέτρος χρόνου διαστήμασιν*).<sup>39</sup> Међутим, спорно је да ли ово представља непосредан стоички утицај, јер пука употреба самог термина *διάστημα* не пружа чврсту основу за мешање стоичког утицаја у овом случају. Не постоји неки значајан Атинагорин допринос неком посебном хришћанском погледу на време. У његово време једноставно није постојао неки истанчан поглед на време који се приближава оном који је касније развио Ориген.

<sup>36</sup> Татијан Сирац, *Oratio ad Graecos*, 26. J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, VI, 862. Уп. А. Н. Chroust, *op. cit.*, стр. 68.

<sup>37</sup> Robert Sharpies, у сарадњи са F. W. Zimmermann-ом, „Alexander of Aphrodisias, *On Time*“, *Phronesis*, 27 (1982.), стр. 58–109.

<sup>38</sup> Атинагора, *De Resurrectione Mortuorum*, PG, VI, 1005.

<sup>39</sup> Атинагора, *op. cit.*, 1005. Значајно је што М. Спенут (M. Spanneut) сматра да утицај стоицизма над раним хришћанима није ишао даље од Климента Александријског (*Le Stoicisme des Pères de l'Église* [Paris, 1957.], стр. 356).

Разноврсност по овом питању током ранохришћанског периода може боље да се илуструје разматрањем ставова једног другог хришћанског писца, који је до сада био превиђан, Јустина Мученика, Атинагориног савременика. У делу које је било замишљено као оповргавање одређених Аристотелових ставова, Јустин цитира аристотеловске пасусе и онда поставља своје аргументе против њих. Али док Јустин одбацује одређена аристотеловска начела (као што су беспочетност и бескрајност времена), он остаје суштински веран аристотеловском погледу на време као на „број“ кретања.<sup>40</sup> Тако су у Атинагорино и Јустиново време (отприлике педесет година пре Оригена) хришћански писци трагали за новим погледом на време, али тада није установљен ниједан одређен хришћански концепт.

**III.** Разумно је тврдити да је Ориген био свестан и стоичког разматрања времена и критике истог на основу не само своје широм признате учености већ и стварног доброг познавања стоичке мисли, што је очигледно у његовом делу *Contra Celsum*. Ориген се сусрео са стоицизмом у време када је ова философија, како ју је износио Марко Аурелије, одавала симптоме дегенерације и застоја; и он је био веома свестан читавог историјског процеса, посебно еволуције идеја која је довела философију у такву неизбежну дилему. О теми времена, иако Ориген није написао никакву студију о времену, проучавање читавог његовог опуса (нарочито оног сачуваног у оригиналном грчком тексту) открива да је он формулисао сопствени концепт који прожима читаво његово богословље и одлучно га условљава.

Ориген никада не користи термине који би чак и издалека личили или на платонски или на аристотеловски концепт, и доследно говори о времену као о некој врсти *прошезања* (διάστημα), као о „овом временском протезању“ (τὸ χρονικόν τοῦτο διάστημα),<sup>41</sup> и као о „самом временском протезању“ (αὐτό δὲ χρονικόν διάστημα).<sup>42</sup> Он такође (цитирајући и објашњавајући поређење у Мт. 20, 1–16) упућује на „протезања/размаке [διαστήματα] између трећег, шестог и деветог часа“, и „протезање“ (διάστημα) од времена Мојсија до времена Исуса Христа.<sup>43</sup> У истом делу он размишља о дубљем значењу библијска „три једнака протезања [τρία ἴσα διαστήματα] [између] трећег и шестог и деветог часа“, о „мањем протезању“ (ἑλαττον διάστημα) између једанаестог и дванаестог часа, и о „протезању [διάστημα] од свитања до трећег часа“.<sup>44</sup> Дакле, „протезање једнога дана“ (μιάς ἡμέρας διαστήματος) се пореди са протезањем „читавог једног еона“ (τόν ὅλον αἰῶνα).<sup>45</sup> У односу на ово, он размишља о библијским терминима сматрајући да они можда алудирају на стварна „временска протезања“ (χρονικῶν διαστημάτων).<sup>46</sup>

Очигледно је да због тога што је време сматрано за протезање људски живот постаје нека врста „пута“ (ὁδός): „овај живот је *ἕως* којим ходе сви људи“ (ὁδός γάρ ὁ βίος

<sup>40</sup> Јустин Философ, *Philosophus, Confutatio quorundam Aristotelis dogmaticum*. PG, VI, 1525D и даље. Смисао на који упућујемо је 1525D, 1528B–C, 1529A, 1532C, 1533A итд.

<sup>41</sup> *Fragments in Matthaëum (FM)* 487. Цитати Оригенових дела: Фрагменти (*Fragments*) су цитирани по броју фрагмента. Бројеви других дела означавају *књију* (или поглавље), и *параграф* (или одељак) оригиналног грчког текста, који су стандардни за сва издања.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Тумачење Јеванђеља *ἰо Ματθεју (Commentary on Matthew – CM)*, 15, 34.

<sup>44</sup> *CM*, 15, 28.

<sup>45</sup> *De Oratione (Or)*, XXVII, 13.

<sup>46</sup> *Or*, XXVII, 14.

ὑπό πάντων ἀνθρώπων παροδευόμενος).<sup>47</sup> У истом настројењу он упућује на „*дужину* времена“ (μήκος χρόνου).<sup>48</sup> Из овог концепта времена као протезања следи да је човекова радња у времену представљена као стање ходања. Он упућује на оне који „нису *ишли* *иушем* којим је требало, нити су чинили дела која је требало“ (οὔτε γὰρ ἦν ἔδει πορείαν περιεπάτησεν οὔτε ἄσ ἐχρῆν πράξεις ἐπετέλεσεν).<sup>49</sup> Слично овоме, он говори о *ходу* према остварењу „врлине“ (δέον ὁδεύσαι ἐπὶ τὸ πέπειρον καὶ γλυκεῖαν ποιῆσαι τὴν τῆς ἀρετῆς σταφυλήν).<sup>50</sup>

У *Тумачењу Јеванђеља по Јовану*, есхатолошко опажање делања у времену је осликано изразом „*иуш* који води изнад свих небеса“ (τὴν φέρουσαν ὁδὸν ἐπὶ τὰ ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν).<sup>51</sup> У истом делу Ориген размишља о термину *ἀρχη* да би стигао до егзегезе пасуса Јн. 1, 1 — „У почетку беше Реч“ (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος).<sup>52</sup> Значај термина *ἀρχη* као *почешика* не схвата се ни као почетак кретања (платонске покретне слике вечности) нити као почетак (било којег аристотеловског броја) већ пре као „нешто попут почетка пута“.<sup>53</sup> Иако је термин који се овде објашњава временски (наиме, почетак), текст је пун просторних описа времена као *прошезања/расшијања*.

Ипак, приликом разматрања времена Ориген није сасвим задовољан термином протезање (διάστημα), или бар не осећа да коришћење овог термина може у потпуности да представи његов концепт времена. Да би заокружио своје анализе он уводи термин συμπαρκετεῖνσθαι (бити испружен уздуж) у вокабулар мисли о времену. Овај термин се односи на време или назначује временску функцију. Тако, „под термином еон он мисли на период људског живота сличан Павловој употреби када каже: ‘нећу јести меса довека (‘in the aeon’), да не саблазним свога брата’,<sup>54</sup> називајући еоном (= ‘in the aeon’ — довека — *прим. прев.*) оно што је успружено уздуж структуре његовог живота“ (τὸ γὰρ συμπαρκετεῖνόμενον τῆσυστάσει τῆς ζωῆς αὐτοῦ).<sup>55</sup> На сличан начин, он говори о времену као о нечему што се „мери уздуж“ (παραμετρούμενος) свачијег живота.<sup>56</sup> Треба напоменути да Ориген не упућује на време именицом; његов партиципни συμπαρκετεῖνόμενον илуструје сâмо време.<sup>57</sup> Фигура се такође користи и у другом случају:

„...а када су му речене [Сину Божијем] речи „Ти си мој Син, данас сам те родио“,<sup>58</sup> за њега је „данас“ увек [ἀεί]; јер за Бога нема вечери и, како мислим, нема ни јутра; али време, такорећи, које је испружено уздуж [ὁ συμπαρκετεῖνων] Његовог нествореног

<sup>47</sup> FM, 102, II; наше подвлачење.

<sup>48</sup> *Selecta in Psalmos (SP)*, 22; наше подвлачење.

<sup>49</sup> CM, 17, 24.

<sup>50</sup> CM, 17, 24. Слично је и у FM, 227.

<sup>51</sup> *Тумачење Јеванђеља по Јовану (Commentary on John – CJ)*, 19, XX.

<sup>52</sup> CJ, 1, XVI.

<sup>53</sup> CJ, 1, XVII. Објашњење овог концепта је дато у CJ, 1, XVI.

<sup>54</sup> 1. Кор. 8, 13.

<sup>55</sup> *Exposita in Proverbia (EP)*, 10. Уп. дефиницију термина αἰών коју даје Аристотел: τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον . . . αἰὼν ἐκάστου κέκληται; *De Caelo*, 279a25.

<sup>56</sup> SP, 60.

<sup>57</sup> Грчки термин за „именицу“ је οὐσιαστικόν, што значи име οὐσία (суштине) особе или предмета. Ориген не користи именицу (οὐσιαστικόν), то јест, он не пружа потпуну назнаку суштине (οὐσία) времена осим διάστημα.

<sup>58</sup> Пс. 2, 7.

и безвременског [ἀλδίω] живота, ово је дан назван данас, дан којег је Син рођен; јер не може да буде ни почетка нити дана рођења.<sup>59</sup>

Све што упућује на време, укључујући трајање или присуство у времену, исказано је термином *συμπαρεκτείνων* или *συμπαρεκτεινόμενος*. У *Тумачењу Јеванђеља њо Маџеју* Ориген описује неспособност људске природе да достигне савршено познање Бога на следећи начин:

„...јер ми не можемо да сачувамо сећање које може да буде трајно [διарκη] и испружено уздуж [συμπαρεκτεινόμενῃ] природе самосазнања [θεωρημάτων], услед мноштва њих“.<sup>60</sup>

Оно што термин „испружен уздуж“ овде захтева је временско схватање, које се протеже кроз читав животни век, схватање које би имало *трајање*. У претходном пасусу су управо због овога термини „трајан/постојан“ (διарκη) и „испружен уздуж“ (συμπαρεκτεινόμενῃ) разменљиви. Временско присуство је наговештено истим термином. У *Тумачењу Јеванђеља њо Јовану*, Ориген тврди да је Логос Божији присутан и у божанској ванвремености и, као што је наговештено термином *συμπαρεκτείνεσθαι*, у временском свету. Према Оригеновом мишљењу, Христос „је тако моћан да је због своје божанске природе невидљив, да би био присутан у сваком појединачном човеку и да би био испружен уздуж читавог света [παντί δέ καί ὅλω τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος]; то је исказано речима ‘Он стоји међу вама’“.<sup>61</sup>

Коришћење термина *συμπαρεκτείνεσθαι* је веома значајна новина. Док Ориген не напушта почетни стоички став о протезању, он, у формулисању хришћанског концепта, нуди додатно усавршавање и појашњавање битне терминологије. Увођење термина *συμπαρεκτείνεσθαι* чини једну свеобухватајућу анализу онога шта је време, и упућује на однос између времена и простора (у једном тренутку названог „структура овог света“).

У класичном грчком језику није постојао овај глагол.<sup>62</sup> Први пут се јавља у јелинистичком периоду, посебно у првим вековима хришћанства. Међу онима који су пре Оригена користили термин били су Гален (Galen),<sup>63</sup> Асклепидор Тактикус (Asclepiodorus Tacticus — први век после Христа), и математичар Клеомед (Cleomedes — други век после Христа). Значење које је било приписано овом термину је било следеће — „имати исто протезање/растојање као нешто друго“. Међу стоицима, Марко Аурелије је користио термин *συμπαρεκτείνειν* у смислу „протезања упоредо са“, да би се тако „супротставило“ или „упоредило“.<sup>64</sup> Термин је сигурно био коришћен и у вековима који следе, и Свидас (Suidas — 960. после Христа) га је унео у свој лексикон, али је Ориген први користио термин *συμπαρεκτείνεσθαι* како би именовao одређена опажања о времену и његовом односу са простором.

<sup>59</sup> *CJ*, 1, XXIX.

<sup>60</sup> *CM*, 12, 6.

<sup>61</sup> Јн. 1, 26. *CJ*, 6, XXX.

<sup>62</sup> Постојао је само глагол *παρεκτείνω*. Уп. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, стр. 1334, и *supp.*, стр. 115.

<sup>63</sup> Гален (163 a.d.), *Περὶ Χρείας Μορίων*: *συμπαρεκτεινόμενον ὅλω τῷ μήκει τῆς ράχως*.

<sup>64</sup> Марко Аурелије, *Meditationes*, 7,30: *συμπαρεκτείνειν τὴν νόησιν τοῖς λεγομένοις*.

Овај глагол је сложеница, и састоји се од речи σύν—, —παρά—, —ἐκ— и —τείνεσθαι. Прве три речи су предлози, четврта је глагол. Оно што дакле имамо је глагол изречен трима предлозима. Главни део термина је сигурно глагол τείνεσθαι, који значи „бити испружен“ или „простирати се“. Предлог ἐκ значи „изван“; према томе глагол ἐκ-τείνεσθαι значи „бити испружен изван“ или „бити протегнут“. Све до овог тренутка је очуван основни стоички појам времена као протезања. (У ствари, грчка реч за протезање [која је ἔκτασις] је управо именица потекла од глагола ἐκ-τείνεσθαι). Следећи Оригенов корак био је увођење предлога παρά (упоредо, паралелно са). Зенон га изгледа није користио, као што смо видели, али се овај предлог налази у речнику Хрисипа и Аполодора (παρ-ακολουθεῖν θοῦν διάστημα). Ориген је одбацио термин παρακολουθεῖν због његове импликације да време такорећи „следи“ простор. Уместо тога он је задржао предлог παρά, који глаголу παρ-εκ-τείνεσθαι даје значење „бити испружен поред“. Коначно, он је задржао предлог σύν (са): тако он означава време као протезање које је „испружен поред“ а опет са „структуром света“. Ово значи да је време придружено простору а не да га прати.

Стоици Хрисип и Аполодор су настојали да докуче однос времена према свету преко термина παρακολουθεῖν διάστημα. Реч παρακολουθεῖν, међутим, значи „оно што је накнадно придружено“, и наговештава појам о „долажењу иза, или после“. У овом случају, за време је сматрано да оно „стоји поред“ „света“ „праћећи га“. <sup>65</sup> Стоици изгледа нису сигурни да ли је време створено „заједно са“ „светом“ (σύν αὐτῷ) или „после њега“ (μετ’ αὐτόν). Према томе, изгледа да нису сигурни ни да ли је време „истодобно са светом“ (тј. исте старости као свет) (ισήλικα τοῦ κόσμου γεγονέναι) или „млађе“ од света (ἢ νεώτερον ἐκείνου). <sup>66</sup> Филон је наследио ову несигурност; једино што он изгледа са сигурношћу тврди је да време не може да буде „старије“ од света, „јер не пристаје философу да се усуди то да потврди“. <sup>67</sup> Стоици су сматрали Бога за творца времена, али су свет сматрали за „оца“ времена, јер је време проузроковано/рођено кретањем света. <sup>68</sup> Стоичка употреба термина παρακολουθεῖν διάστημα дакле захтева ову мисао: време је придружено свету, али долази „после“, јер је време створено из космичког кретања. Ово је у ствари последица њихове дефиниције времена, према којој „протезање“-време даје себе космичком кретању, тако да би кретање имало смисла и да би се заиста десило. Очигледно је, ипак, да стоици никад нису успели да саопште прецизан опис односа између времена и простора.

Насупрот томе, Ориген је изразио своје становиште увођењем термина συμπαρεκτεινόμενος. Он је веома енергичан по питању чињенице да време не прати простор, а то је тренутак који му дозвољава да побегне од критике какву је Плутарх изнео против стоика. Чак и ако је разумно сумњати у Плутархову правичност према стоицима, он је напоменуо (као што смо видели) да они дефинишу време као последицу кретања. Ориген је, будући да је установио термин παρακολουθεῖν, изван домашаја такве критике.

<sup>65</sup> Ово је означено предлогом παρά у термину παρ-ακολουθεῖν.

<sup>66</sup> *SVF*, II, 165, 4–9. Као што смо видели, ово је тачка у којој Плотин критикује стоике због њиховог неуспеха да дефинишу да ли ово παρακολουθεῖν „следи за или је истовремено или претходи“ кретању. *Eneade*, III, 7.10.

<sup>67</sup> *De Opificio Mundi*, I, 26–27: πρεσβύτερον δ’ ἀποφαίνεσθαι τοῖσιν ἀφίλοσοφον.

<sup>68</sup> *SVF*, 165, 10–12.

Постоји још једна разлика коју би требало направити: и Плотин се држао мишљења да време „тече заједно са животом и држи му корак на његовом путу“ (ἡ συνθεῖ καὶ συντρέχει).<sup>69</sup> У свом митолошком опису почетка времености (temporality), он говори о „неспокојно активnoj природи, која је желела собом да управља и да буде самостална, и одабрала је да тражи више од свог тренутног стања, која се покренула и време се покренуло са њом“.<sup>70</sup> Иако се у грчком тексту не јавља термин „са“, ипак је речено да „једном кад се ова природа покренула, и време се покренуло, такође“ (ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός). Тако је појам о *продружености* заиста наговештен али је разлика у томе што неоплатонски концепт задржава суштински *динамични* појам — само време се *креће*. Код Платона ово је *још* слика; заиста је време описано као путовање: Платон упућује на нешто (Једно) које путује са временом кроз прошлост, преко садашњости, ка будућности. Ово претпоставља да садашњост стоји у месту и да је престигнута.<sup>71</sup> Слично томе, за Плотина, време *ише*; оно настаје у *кретању* душе. Ориген се не води таквом мишљу. Ни по коју цену термин *са* (нераздвојив од термина *συνπαρεκτείνων*) не наговештава неко кретање времена, од којег је појам о кретању доследно одвојен. Дефиниција времена као у суштини *διάστημα* *συνπαρεκτεινόμενον* је управо оно што установљава ову корениту разлику између и платонског и неоплатонског динамичког концепта времена.

Иако је Ориген преузео стоичко опажање времена као *διάστημα*, он је извео термин *συνπαρεκτείνεσθαι* из потпуно другачијег корена, наиме из глагола *τείνεσθαι*, највероватније због тога што је хтео да заобиђе првенствено просторну представу наговештену термином *διάστημα*, јер он врло добро зна (а без сумње су и стоици знали) да ово „протезање“ није просторно: сам термин је метафора, слика. Пошто, дакле, ово не припада просторној природи, какав је однос овог протезања и простора?

Стоици су несумњиво били свесни чињенице да је време нешто другачије од простора<sup>72</sup> и да ово протезање нема просторни смисао. Међутим, они нису успели да смисле терминологију која би била погодна за изражавање ове свести (то је управо била тачка на коју је Плотин усредредио своју критику стоика). Ако су постојећи фрагменти веродостојни, Зенон је изгледа мислио да је довољно очигледно да је термин протезање само поређење. Хрисип и Аполодор су једноставно додали партицип *παρακολουθεῖν* (бити поред и следити). Ово, међутим, више прави пометњу него што објашњава однос времена и простора.

Није случајно то што опрезни Ориген одбацује термин *παρακολουθεῖν* у целисти, одлучујући се наместо њега за предлоге за истовременост: *σύν* (са) и *παρά* (поред). Тако је време приказано као нека врста протезања, које је испружено „уздуж“ простора, бивајући поред њега. Време је нешто другачије од простора, али ипак испружено уздуж уз њега. Нема утиска да једно „следи“ друго: они су само повезани и спојени. Тако је он решио двозначност неодвојиву од стоичких дефиниција.

<sup>69</sup> *Енеаде*, III.7.13.

<sup>70</sup> *Енеаде*, III.7.11.

<sup>71</sup> Платон, *Парменид*, 152A3. Међутим, у истом делу, (152B4–D4) „сада“ је описано као увек присутно са Једним, што наговештава да „сада“ путује заједно са Једним. У сваком случају, динамичка мисао је присутна у платонском појму времена.

<sup>72</sup> Ово је био проблем за стоике, наиме, да ли време треба сматрати за тело или не и, затим, да ли га треба сматрати за „биће“ или не.

Већ сам указао на то да једноставна употреба самог термина *διάστημα* није довољна за оправдавање стоичког утицаја; оно што је неопходно је онтолошко опажање времена.<sup>73</sup> Једино тада можемо да говоримо о приближавању стоицизму. У стоичкој философији Ориген је пронашао суштинско опажање онога *σημα* време јесте, и то је искористио у основним учењима свог богословља. Да стоичка дефиниција времена представља одскочну даску за Оригена најбоље се види из следећих догађаја које је он сам проузроковао.

Може се тврдити да термин *συμπαρεκτείνων* заправо приказује како је Оригенова мисао о времену као *διάστημα* у ствари стоички онтолошки концепт времена. Али његова употреба термина *διάστημα* је *наговештај*, а не *доказ*, да је он усвојио стоички поглед на време; и из овог разлога нисмо одобрили мишљење М. Спенута (M. Spanneut)<sup>74</sup> да Атинагорина употреба термина *διάστημα* потврђује непосредан стоички утицај. Али за Оригена наговештај постаје *доказ* чим се његов термин *συμπαρεκτείνεσθαι* темељно изанализира и покаже како појачава тврдњу да је време у суштини схваћено као *ἵρροηεζαње*. Јер термин „испружен уздуж“ (*τὸ συμπαρεκτείνόμενον*)<sup>75</sup> усмерава његов концепт времена као и однос времена и простора и, штавише, илуструје одређени однос између Оригена и стоика по питању онтолошког концепта времена. Поврх тога, даља анализа показује да сам термин *συμπαρεκτείνων* с једне стране, и одређени други пасуси Оригенових списа с друге, приказују време као *димензију* света. Треба истаћи да грчки термини *διάστημα* (протезање) и *διάστασις* (димензија) имају исти корен и да је њихово значење повезано, *διάστασις* (димензија) је недвосмислено идеацијско *διάστημα* (протезање), поред којег тече живот. Поред тога, појам *διάστασις* је нераздвојив од термина *συμπαρεκτείνων*, као што се види испод у вези са одређеним разматрањима која је понудио Џон Калахан. Значајно је то што Ориген примењује термин *ἀδιάστατος* (бездимензионалност) на божански живот. То се сматра надмоћним животом, стањем које се назива „вечни живот“ (*ἀειζωίας*).<sup>76</sup> Исти термин се користи да назначи божански живот као коначни циљ читаве творевине, стање које је описано као „миран и бездимензионалан живот“ (*ἀταράχου καὶ ἀδιαστάτου ζωής*).<sup>77</sup> Тако је супротност између ванвременског божанског живота и временског света наглашена термином *ἀδιάστατος*. У претходном делу сам показао да је коренита трансцендентност Бога *vis-à-vis* света описана терминима простора и времена.<sup>78</sup> Живот творевине је супротстављен божанском животу захваљујући чињеници да је овај други безпросторан и безвремен и у овом смислу бездимензионалан.

<sup>73</sup> P. Tzamalikos, “The Autonomy of the Stoic View of Time”, *Philosophic* 19 (1989), стр. 353–69.

<sup>74</sup> M. Spanneut ово сматра за наговештај стоичког утицаја; *op. cit.*, стр. 356.

<sup>75</sup> *Exposita in Proverbia (EP)*, 10; *CJ*, I, XXIX; *Тумачење Посланице Ефесцима (Commentary on the Epistle to the Ephesians – CE)* § IX.

<sup>76</sup> *EP*, 16.

<sup>77</sup> *EP*, 2. Термин *ἀδιάστατος* са значењем *без растојања* или *без димензије* може да се нађе код Плутарха, у *Moralia*, приредио G. N. Bernandakis (7 vols.; Leipzig, 1888–96.); II, 601c; код Плотина, *Enaege*, I.5.7.; и код Александра Афродизијског, *In Aristotelis Tropicorum libros octo commentaria*, 31.18. (приредио M. Wallies, *Commentaria in Aristotelis Graeca*, iii, pars I [Berlin, 1891.]). Што се тиче хришћанских писаца, термин *ἀδιάστατος* са значењем *без растојања* или *без димензије* може да се нађе код Св. Григорија Ниског, *Adversus Eunomium*, 8 (*PG*, XLV, 796A), 9 (*PG*, XLV, 813B и даље; 804A).

<sup>78</sup> *Op. cit.*, поглавље 1.

Сматрање времена као *димензије* је тачка у којој се усклађују Оригенова основна онтолошка дефиниција времена као *διάστημα* (протезања) и појам *διάστασις* (димензије). Најпре, ова два термина су и филолошки и етимолошки блиско повезани; затим, сам их Ориген повезује како би изразио суштински аспект свог концепта времена. Налик термину *διάστημα* (протезање), термин *διάστασις* (димензија) примењен на време није Оригенов изум. Док први има посебан значај у стоичкој философији времена, други је термин који користе неоплатонисти када се баве временом. Термин *ἀδιάστατος* се у *Енеадама* може пронаћи на неколико места, посебно у одељку у којем је изложено питање о времену и вечности.<sup>79</sup> Неоплатонисти су користили термин *διάστασις* (димензија) у обрадама питања времена.<sup>80</sup> Плотин је сматрао време за „димензију живота“ (*διάστασις ζωής*),<sup>81</sup> док за „вечност“ (*αἰών*) каже да је „бездимензионална“ (*ἀδιάστατον*) и „не-временска“ (*οὐ χρονικόν*).<sup>82</sup> Ово не не указује на то да су Оригенови ставови на било који начин повезани са неоплатонизмом. Ориген је био двадесет година старији од Плотина и написао је своје *Тумачење Прича Соломонових* (у којем се налази појам о димензији) вероватно око 238. године после Христа, пре него што су написане *Енеаге*.<sup>83</sup> Према Платиновом мишљењу, време није створено из небића као биће, већ је следило „непокојну активну природу“ која је била у „том мирном животу“<sup>84</sup> и тако се ова „природа... покренула и време се покренуло са њом“.<sup>85</sup> Дакле, време је постојало „пре“ времена, такорећи; оно је „почивало са вечношћу у истинском бићу (being)“, и „иако још увек није било време(на)... мировало је такође“.<sup>86</sup> Време је било начињено „у складу са обрасцем вечности, и као његова покретна слика“.<sup>87</sup>

На овом кључном месту, Оригенов поглед на време се суштински разликује од Платоновог, за којег је време покретна слика вечности. Сам термин „слика“ има допуњујуће значење у смислу да је светско време установио Демијург, како би постојало одређено сродство између овог света и света идеја. Време, као слика, јесте управо елемент преко којег се установљава припадање и сличност између овога овде и онога изван/изнад. У потпуној супротности овоме, Оригеново размишљање је антитетично, истичући, у терминима простора и нарочито времена, коренито раздвајање између трансцендентног Бога и света.<sup>88</sup> Даље, код Плотина, време је *живоῦν* (душе),<sup>89</sup> док је код Оригена време само *ἕρριφωρῶν* елемент структура света. Тако упркос томе што је био скоро савременик Плотина, Ориген је по овом питању далеко од неоплатонизма.<sup>90</sup>

<sup>79</sup> Са упућивањем на време и вечност, термин *ἀδιάστατος* може да се нађе у *Енеадама*, III,7–13; III.7.3; III.7.6; III.7.11; III.7.13.

<sup>80</sup> *Енеаге*, III.7.8.

<sup>81</sup> *Енеаге*, III.7.11.

<sup>82</sup> *Енеаге*, I.5.7.

<sup>83</sup> Уп. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958.), стр. 71.

<sup>84</sup> *Енеаге*, III.7.10.

<sup>85</sup> *Енеаге*, III.7.11.

<sup>86</sup> *Енеаге*, III.7.11.

<sup>87</sup> *Енеаге*, III.7.13; такође, *Енеаге*, III.7.11.

<sup>88</sup> P. Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, погл. 1.

<sup>89</sup> *Енеаге*, III.7.11.

<sup>90</sup> Ово нису једине разлике; Оригенов појам еона је у суштини природан (уп. *Selecta in Psalmos*, 5), док је код Плотина еон безвременска вечност.

Стоици су били материјалисти; нису имали есхатолошких идеја. За њих време није било повезано ни са чим трансцендентним или теолошким. Плотин је са презиrom гледао на стоичку дефиницију времена као протезања, заснивајући своју критику на недостатку детаљног излагања стоичке дефиниције и на ономе што он види као непотпуно расуђивање приликом оправдавања исте. Мој став је да Платинов контроверзни тон потиче из дубљег мотива: из његовог презира према материјализму као и према стоичком схватању времена само у саодношењу са *видљивим* материјалним светом. По свему судећи, Плотин приговара стоичком начелу о природи стварности, али мислим да је оно што он заиста оспорава стоички материјализам, недостатак било какве мисли о трансцендентности. У суштини он напада одсуство прихватљиве теологије и стоичко инсистирање на прављењу суштинске везе између онога што је стварно и онога што је тело. Заиста је ова осуда укорењена у основној неусклађености стоицизма и Плотина: према мишљењу првог, само је у најразблаженијем смислу бестелесности подарена стварност: по мишљењу другог, материја има тако мало ослонаца у стварности да материјалне ствари не заслужују посебно место у његовој схеми бића.

Оваква врста спора је непозната Оригену, јер се он држао појмова и о *материјалности* (читавог света) и о (божанској) *шрансценденцијности*. За њега су и телесност и бестелесност потпуно стварни, иако се тичу различитих врста постојања. Сходно томе, он може да искористи и стоички *διάστημα* и неоплатонски *διάστασις* и *ἀδιάστατος*, а ипак приписује времену значење које је карактеристично за његову мисао. Његов став је обликован у складу са његовим основним хришћанским убеђењима. Он не оклева приликом коришћења речника паганских философских школа, али то чини селективно и на начин који најбоље одговара његовом расуђивању. Усвојио је основни стоички концепт времена као протезања, а ипак на начин који је прикладан његовој мисли, прилагођавајући суштински стоички концепт сопственим циљевима не само дајући нову употребу паганским терминима, већ и смишљајући сопствену терминологију, другачији речник који изражава истанчане аспекте његовог виђења времена. Дакле, иако пагански философски термини заиста могу да се нађу код Оригена, они су послужили формулисању његовог виђења времена. Стоичко виђење времена као елемента овог света извире и из недостатка представе о трансцендентности и из њиховог виртуелног искључивања бестелесности. Ипак, парадоксално, потпуна *сйварности* времена је некако оспоравана због премиса стоичке философије у целини. Ориген је, с друге стране, признао потпуно стварност времена као бића којег је Бог створио из небића.

Ориген упућује на Пс. 55, 20 („Бог ће да чује и понизиће их, Онај који је од пре векова (“aeons” — еона); јер се не мењају и не боје се Бога“) и тумачи: „Пошто је све сачињено кроз њега [Логоса], добро је речено да он постоји пре еона (= вечности). И из овога сазнајемо да су еони приведени у биће из небића“.<sup>91</sup> У *Тумачењу Јеванђеља по Јовану* он се такође позива на ап. Павла, који „нас учи да је Бог створио еоне (= векове) кроз свог Сина“.<sup>92</sup> Последица схватања времена као „бића“ створеног из небића је то да је време стварно.<sup>93</sup> Ориген користи партицип *υεσυόνασι*, који значи „бивајући начи-

<sup>91</sup> *SP*, 54.

<sup>92</sup> *CJ*, 2, X.

<sup>93</sup> *SP*, 54.

њен“ (“having been made”),<sup>94</sup> који одговара термину који је коришћен да означи стварност постојања творевине. Он каже, на пример, да је Бог „Творац због бића (γεγονότα) која су била приведена из небића у биће“,<sup>95</sup> и да је „Бог као творац у свим бићима“ (γεγονόσιν).<sup>96</sup>

У светлу свега овога, Георгије Флоровски грешни када тврди да је Августин био тај који је „открио“ да „време треба да се посматра као творевина“.<sup>97</sup> У ствари је Ориген успоставио становиште да је само време творевина. Даље, Ричард Сорабџи (Richard Sorabji) нетачно приписује Августину идеју да „није било времена пре стварања“.<sup>98</sup> Он истиче да је то „најбоље међу решењима која су понудили Јевреји и хришћани“<sup>99</sup> такозваном „зашто не раније?“ аргументу (“why not sooner?” argument) о стварању. По овом питању, Августин је једноставно био Оригенов следбеник.<sup>100</sup> Поред тога, појмови *шело* и *бестелесно* код Оригена имају потпуно другачији смисао. За стоике, бестелесно је „нешто“ између бића и небића. Они су разврстали четири бестелесне ствари из нужности,<sup>101</sup> не признајући их за тела нити поричући да оне постоје, већ додељујући им посреднички/прелазни ниво стварности.

Оригенов став по овом питању је сасвим супротан. Прво, бестелесна природа се односи на потпуно и стварно постојање. *Бестелесности* и *стварности* нису неускладиве онтолошке стварности, као што то за стоике практично и јесу, већ су компатибилне: бестелесни Бог је Тај који *јесте* Биће у највећој мери. Друго, телесност се односи на *пала* разумна бића настала после Пада. Телесна природа потиче из моралних узрока, има морални циљ, и биће окончана после одговарајућег слободног моралног дела. Осим тога, телесност се примењује не само на видљиви свет већ такође и на оно што се „не види“ а ипак се сматра материјалним.<sup>102</sup> У односу на ово, постоје две главне разлике између Оригена и стоика. Прво, Ориген сматра читав свет материјалним, али не тврди да само оно што је тело јесте „биће“ (ὄν), као што то чине стоици.<sup>103</sup> Време није тело, а ипак је изричито описано као *бивствуюће*. Ориген се не пита да ли је време стварно: он проналази да је оно недвосмислено и превише стварно. Он такође чува појам трансцендентности узимајући свет у обзир, и потврђује да је оно што је бестелесно — стварно, и, штавише, надмоћно, јер је то у суштини божанска особина. Друго, Ориген се бави разликом између телесности и бестелесности више из богословских него из природних разлога. Једина тела која га занимају су она која имају богословски значај, као што су то тела разумних бића.<sup>104</sup> У крајњој анализи, телесност је особина света као „палог“ (καταβολή), и она

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> SP, 138.

<sup>96</sup> SP, 41.

<sup>97</sup> George Florovski, *Aspects of Church History* (на грчки превео Panayiotis Pallis, Thessaloniki, 1979), стр. 84.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, стр. 234.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Ово није једино питање по којем Августин следи Оригена (види *infra*).

<sup>101</sup> Простор (ὁ χώρος), време (ὁ χρόνος), израз (τὸ λεκτόν), празнина (τὸ κενόν); SVF, III, 117, 18–23.

<sup>102</sup> Дали смо детаљно објашњење појма Пада, који означава стварни почетак света, у *The Concept of Time in Origen*, погл. 1, 3.

<sup>103</sup> SVF, II, 117, 5–6.

<sup>104</sup> Ово смо изложили у *op. cit.*, погл. 1.

наглашава корениту трансцендентност и надмоћ бестелесног божанског живота над читавим светом, који је телесан.

И стоици и Ориген су знали једноставну и феноменолошку чињеницу да време није тело, али док је за стоике је ова чињеница била извор забуне, за Оригена није. За Оригена, време није тело у истом смислу у којем простор није тело, и у којем „говорење“ (тј. изражавање, формулисање, итд.) није тело; „празнина“ није тело<sup>105</sup> на исти начин на који „исказ“, „аксиом“ или апстрактно значење појмова попут „бити придружен“ или „бити проткан“<sup>106</sup> нису тела. Стоичко учење да је само тело стварно је било Оригену страном. По његовом мишљењу било би „бесмислено“<sup>107</sup> запитати се да ли су или не „дужина“, „висина“, или „ширина“ сами по себи тела. Ово му омогућује да самоуверено тврди да је време потпуно стварно, избегавајући недоумице које је ова тема проузроковала за стоичку мисао. У одређеним тренуцима његов говор је увијен и пажљиво супротставља хришћанско богословље увидима и схватањима паганске мисли, јер његово разумевање потиче из премиса потпуно другачијих од оних које су имали стоици, који су били заробљени у недоумицама које су сами начинили. Они су више волели да остану везани за видљиви свет, чврсто се држећи својих главних премиса (материјализам, без појма трансцендентности). Управо ово Ориген назива „бесмислицама Зенонових и Хрисипових следбеника“, говорећи да он не размишља на тај начин који би га само навео да „падне у такве бесмислице“.<sup>108</sup>

Ако оставимо сличност термина *δαίσιον* по страни, Ориген се развијао од стоика скоро на самом почетку свог размишљања о времену. Јер, како би ишли до краја, стоици би требало да се одрекну основних претпоставки своје философије. Тако, иако првобитна употреба термина *δαίσιον* за означавање времена може да значи да је Ориген зависио од раног стоицизма, он је ипак био имун на критику упућену против стоика. Следећи свој сопствени пут, он је могао не само да превазиђе ћорсокак стоицизма, већ и да постави нове темеље кроз формулисање сопственог погледа на време и кроз разрађивање смисла времена из хришћанске перспективе. На овај начин је он припремио кључне појмове који су одиграли одлучујућу улогу током узајамног деловања хришћанства и паганизма.

**IV.** Термин *δαίσιον*, који назначавало време, су касније током аријанског спора обе стране често користиле у расправама.<sup>109</sup> Користио га је и Јован Златоусти, као и Авва Исаија и Олимпиодор Александријски у истом контексту и у истом смислу као и Ориген.<sup>110</sup> У речнику каснијих хришћанских писаца и *δαίσιον* и *συμπαρεκτείνεσθαι* су били

<sup>105</sup> Уп. *SVF*, II, 117, 20–22.

<sup>106</sup> *SVF*, II, 117, 40–43.

<sup>107</sup> *Contra Celsum (Cels)*, VIII, 49.

<sup>108</sup> *Cels*, VIII, 49.

<sup>109</sup> Уп. Александар Александријски, *Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum*, 6; *PG*, XVIII, 557A; Athanasius, *Orationes tres adversus Arianos*, 1.12; *PG*, XXVI, 37A; Василије Кесаријски, *Adversus Eunomium*, 2.13; *PG*, XXIX, 596B; *Liber de Spiritu sancto*, 59; *PG*, XXXII, 117B; Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, 1; *PG*, XLV, 357D–360B.

<sup>110</sup> Јован Златоусти, *In pascha*, 5.2; уп. *op. cit.*, 5.1; *PG*, LIX, 735 и даље; такође и *Homilia in Matt.*, 19.5; Авва Исаија, *Orationes*, 10; *PG*, XL, 1135B; Олимпиодор Александријски овако дефинише време: *χρόνος μέν ἐστὶ τὸ δαίσιον καθ' ὃ πρᾶτταί τι*, *Commentarii in Ecclesiastem*, 3.1; *PG*, XСIII, 508A.

често коришћени термини. Може се јасно видети да је Ориген био претеча и замисли и термина који чине срж размишљања о времену код великог броја хришћанских писаца, укључујући Григорија Ниског, Григорија Назијанзина, Василија Кесаријског (Великог), Теодорита Кирског, Исихија Синајског, Атанасија Александријског, Максима Исповедника, Кирила Александријског, Јована Златоустог, Прокопија из Газе, и Јована Дамаскина.<sup>111</sup>

Ричард Сорабџи сматра да ставови Григорија Ниског о времену и вечности, представљају „потпунији“ приказ божанске стварности када се упореде са Оригеновим.<sup>112</sup> Иронично је, међутим, да су су они термини које он наводи као Григоријеве ставове (супротстављајући их Оригеновим)<sup>113</sup> управо Оригенови изрази које је Григорије користио:<sup>114</sup> на пример, дефиниција времена као *διάστημα*, однос времена и простора, осликан термином *συντακτικὸν*, описивање божанског живота термином *ἀδιάστατος*, и уопштеније и концепт времена и божанска безвременост.<sup>115</sup> Када се ово призна, не може бити речи о „потпунијем“ Григоријевом приказу. Његови погледи на време и божанску стварност су само *ионављање* онога што код Оригена већ постоји.

Што се овога тиче, међутим, постоји једна веома битна разлика коју су избегавали неки од ових хришћанских писаца. Епитет *αἰώνιος* (вечни, у смислу безвремени) је сигурно примењиван на Бога кроз Оригенове списе. Али Ориген нигде не примењује термин *αἰών* на божански живот, што је уосталом платонска дефиниција. Када

<sup>111</sup> Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, PG, XLV, 933A. Такође, *Oratio Catechetica*, PG, XLV, 80D; *Contra Eunomium*, 12; PG, XLV, 1064A. *Apologia in hexaemeron*, 8.; PG, XLIV, 72A. *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG, XLVI, 172C. *Contra Eunomium*, 4; PG, XLV, 661B. За свако од значења термина *συντακτικὸν* у овим одломцима, исто може да се нађе у Оригеновим делима која им претходе; Григорије Назијанзин, *Orationes*, 38.8; PG, XXXVI, 320B; Василије Кесаријски, *Adversus Eunomium*, 2.12; PG, XXIX, 593B; *ibid.*, 2.13 (PG, LXIX, 6B). Такође, *Epistulae*, 204.1; PG, XXXII, 745A; Теодорит Кирски, *Commentarius in Isaiam*, 26.16; PG, LXXXI, 496 и даље. Овде Теодорит користи значење *συντακτικὸν* идентично оном из Оригеновог *Тумачења Посланице Ефесцима* (CE), 1.8: *ἀντιφιλοτιμοῦμενον καὶ συντακτικὸν κατὰ τὸ δυνατὸν*; (Fr. IV); Исихије Синајски, *De temperantia et virtute centuriae ad Theodulum*, 2.58; PG, XCIII, 1529D и даље; Атанасије Александријски (Велики), *Orationes tres adversus Arianos*, 2.57; PG, XXVI, 268C; Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica*, PG, XCI, 9A; Кирило Александријски, *Scholia de incarnatione*, 13; PG, LXXV, 1369 и даље; Јован Златоусти, *Homiliae in Genesim*, 27.10; PG LIII, 23 и даље; Прокопије из Газе, *Commentarii in Proverbia*, 4,14; PG, LXXXVII, 1256D; Јован Дамаскин, *De Fide Orthodoxa Libri Quattuor*, PG, XCIV, 864. У последњем пасусу ред речи је идентичан ономе који Ориген користи у *Тумачењу Јеванђеља по Јовану*, 1, XXIX.

<sup>112</sup> R. Sorabji, *op. cit.*, стр. 123.

<sup>113</sup> Григорије Ниски, *Contra Eunomium*, 1.359–64 (PG, XLV, 364); 1.370–71 (PG, XLV, 368); 1.685–89 (PG, XLV, 461–64); 2.459 (PG, XLV, 45.1064C–D) 8.5 (PG, XLV, 796A); 9.2 (PG, XLV, 809B–C); такође, *Hom. in Eccl. I*, (PG, LIV, 729C–D); *in Hex.* (PG, XLIV, 84D). О Григоријевом гледишту, види S. H. von Balthasar, *Presence et pensée* (Paris 1942.), стр. 1–10.

<sup>114</sup> Ричард Сорабџи такође укључује и дефиницију времена Василија Кесаријског међу ова „потпунија“ објашњења. По овом питању он очигледно следи погрешан став Ц. Калахана, о чему ћемо ниже укратко расправити.

<sup>115</sup> Б. Отис (B. Otis) наводи да се употреба термина *διάστημα* и *διάστασις* за само време „први пут у хришћанском речнику јавља у Методијевој критици Оригена“ и каже да је „важно што је пре Кападокијца, термин *διάστημα* коришћен у негативном смислу (као код Методија)“. *Studia Patristica*, 117 (1976.), стр. 199–222. Сада је очигледно да је то погрешна тврдња. B. Otis, “Gregory of Nyssa and the Capadocian conception of Time”, *Studia Patristica*, XIV, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 117 (1976.), стр. 327–57.

и упућује на божански живот, он једноставно користи партицип *συμπαρκετείνων*, очигледно као стилску фигуру. Насупрот томе (и тиме утврђујући непосредно припадање платонизму), неки од његових наследника су преузели термин *συμπαρκετείνων* како би помоћу њега дефинисали божански живот као *αἰών*. На крају четвртог века, Григорије Назијанзин тврди да „еон није време нити је део времена... али шта је за нас време... еон припада безвременоме, наиме, ономе што је испружено уздуж бића (*τὸ συμπαρκετείνόμενον τοῖς οὐσίῳ*).“<sup>116</sup> Касније, у осмом веку, Јован Дамаскин се користи Оригеновим језиком али следи Григоријеву дефиницију. Он допушта да термин еон има много слојева значења (животни век, дуг временски период, итд.). У односу на смисао фразе „будући век“ (“*aeon to come*”) (*αἰών ὁ μέλλων*), он каже да ово „бескрајно стање после васкрсења... није време, нити је део времена... већ је то оно што је испружено уздуж безвременог (*τὸ συμπαρκετείνόμενον τοῖς αἰδίοις*);... тако да оно што је време за временска бића, еон је за безвремена“.<sup>117</sup>

Понављање терминологије коју је Ориген установио је упечатљиво, али је важно приметити не-оригенистичко (чак платонистичко) извртање његових ставова од стране оних који су погрешно користили његова систематска излагања. Ориген не каже да *συμπαρκετείνόμενον τοῖς αἰδίοις* (што назначавач божански живот) чини дефиницију за *αἰών*. Оно што он схвата као *αἰών* је једноставно и искључиво *ἕρριродна* стварност, просторно–временска стварност, коју он веома јасно објашњава путем *ad hoc* дефиниције.<sup>118</sup> Насупрот овоме, и Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин користе термин *αἰών* како би означили божански живот и како би приказали *αἰών* као натприродну и безвременску стварност, не као време већ као нешто слично и аналогно времену.

За Оригена, „еон је природни систем“, и тиме се он сасвим супротставља значењу које су му приписали платонисти и други Грци, који додељују термин *αἰών* сфери божанског пре него као Ориген, свету. Иако су Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин користили Оригенове термине за време, приписали су термину *αἰών* очигледан платонски смисао, сасвим супротан оном који му је Ориген приписао. Филон такође користи термин *αἰών*, упућујући на Бога. Следећи Платона, он сматра *αἰών* за „образац и архетип времена“ (*τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον*).<sup>119</sup> Филонов концепт је у суштини платонски: време, бивајући „имитација“ „архетипа“, јесте нешто што твори *сродности/блискости* између Бога и света. Али за Оригена, време је елемент који показује разлику између божанске стварности и света, не творећи сродност између ова два различита стања; и из овог разлога, приликом описивања божанске стварности, Ориген се уздржава од коришћења термина *αἰών*. Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин, који би требало да буду представници православног хришћанства, латили су се Оригенових речи, али су, што је иронично, његовим ставовима дали платонски смисао. Њихова систематска излагања су у ствари упечатљив пример разилажења, иако

<sup>116</sup> Григорије Назијанзин, *Orationes*, 38.8; *PG*, XXXVI, 320В.

<sup>117</sup> Јован Дамаскин, *De Fide Orthodoxa Libri Quatuor*, 2.1; *PG*, XCIV, 861В.

<sup>118</sup> Ориген прилично јасно дефинише *αἰών* као чисто *свешћску* стварност: „еон је природни систем“; *SP*, 5.

<sup>119</sup> Филон Александријски, *De Mutatione Nominum*, 267; *Quod Deus Sit Immutabilis*, 32; уп. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, 165: *χρόνος* је *βίος* од (of the) *κόσμος αἰσθητός*, *αἰών* је *βίος* Божији и *κόσμος νοητός*. Ово је иста (платонистичка) дефиниција термина *αἰών* коју дају Григорије Назијанзин и Јован Дамаскин.

несвесног, од Оригена. Разлика је коренита и не може да се прикрије њиховом дословном употребом Оригенових речи, јер је таква формулација у потпуности супротна његовом природном и јасном неплатонском концепту *αἰών* — а ипак је Ориген био тај који је анатемисан као платониста!

Ричард Сорабџи такође истиче да Филопон (Јован Граматик — *ѝрим. ѝрев.*) „прихвата управо оне речи“ које су „Прокло и пре њега Плотин, Василије и Григорије“ користили у својим разматрањима о времену и божанској стварности.<sup>120</sup> Прокло сигурно следи Плотина, али што се Кападокијаца тиче, „саме речи“ које Филопон „прихвата“ нису њихове, већ Оригенове.

Георгије Флоровски упућује на стварање света и времена наводећи како је Августин био тај који је разјаснио овај однос, али изгледа да није свестан да је заправо Ориген првобитно дошао до конкретног концепта односа између простора и времена.<sup>121</sup> Флоровски тврди да је Августин први рекао да свет није створен „у времену“ већ „заједно са временом“,<sup>122</sup> али може се доказати да је Ориген предухитрио Августина тезом да је време дошло у постојање напореда са простором.<sup>123</sup> У одломцима које Флоровски цитира, Августин прави разлику између „света“ и „времена“, али је Ориген већ направио истанчанију разлику између „*σῆρουσις* света“ и „времена“. Ово га чини не само Августиновим претходником; он је заправо пружио другачије изражавање у свом свеобухватном разликовању простора и времена.

Тврдња Џона Калахана, који каже да је извор Августинове поставке времена био Василије Кесаријски,<sup>124</sup> руши се пред чињеницом да он сматра да су Василијева излагања оригинална. Суочивши се са несавладивим потешкоћама приликом објашњавања тога како је Августин могао да буде упознат са Василијевим списима, Калахан признаје да Василијев утицај на Августина не може да буде потврђен и говори о „загонетки“;<sup>125</sup> јер не постоји ниједан доказ да је Василијево оповргавање Евномија (у делу у којем се налазе Василијева гледишта о времену, и које Калахан наводи као доказ) у то време било преведено на латински, у целини или делимично. Он упућује на тренутна мишљења о Августиновом ограниченом познавању грчког језика, нарочито у релативно раном добу у ком је написао *Исѝовесѝи*, што наговештава да Августин није могао да чита Василија на грчком са лакоћом која би му омогућила да припоји Василијеве идеје важном поглављу *Исѝовесѝи*.<sup>126</sup> На крају он каже да не може да пронађе решење за ово питање<sup>127</sup> и закључује да је Василије имао утицаја на Августина „преко неког контакта који сада не може да се одреди“.<sup>128</sup> Џон Калахан је своје дело написао 1958.

<sup>120</sup> R. Sorabji, *op. cit.*, стр. 117.

<sup>121</sup> G. Florovski, *Creation and Redemption*, (грчки превод, Thessaloniki, 1980), стр. 50.

<sup>122</sup> Уп. бл. Августин, *De Genesi ad litteram*, V, 5, *PL*, XXXVI, 325; такође, *De Genesi contra Manichaeos*, J.2. *PL*, XXIV, 174,175; *De Civitate Dei*, XI, 6, *PL*, XLI, 321 и 322; такође, уп. и *Confessiones*, XI, 13, *PL*, XXXII, 815–16 et *passim*. Уп. P. Duhem, *Le Systeme du monde*, II (Paris, 1914), стр. 462 и даље.

<sup>123</sup> *The Concept of Time in Origen*, Ch. 2.1.

<sup>124</sup> John Callahan, “Basil of Caesarea: A new source of St. Augustine’s theory of time”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), стр. 437–54.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, стр. 438.

<sup>126</sup> За оно што сматра „тешким питањем“ он цитира дело које је написао H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1949.), стр. 27–46, 631–37.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, стр. 440.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, стр. 450.

године; а тек 1983. године је Ричард Сорабџи упутио на ове закључке говорећи да ни он сам не може да реши овај проблем, и назива га „загонетком“.<sup>129</sup> Он наводи да су аристотеловци можда имали утицаја на Августина;<sup>130</sup> и још каже да се не усуђује да изводи закључке због Августиновог спорог учења грчког језика.<sup>131</sup>

На основу наших разматрања, можемо предложити решење овог проблема. Нема потребе трагати за неким „контактом који тренутно не може да се одреди“ између Василија и Августина, јер је Ориген био тај који је непосредно утицао на Августина. Његов контакт са Оригеном може лако да се објасни. У Августиново време, Оригенова дела су била преведена на латински: током Августиновог живота (354–430. после Христа) Јероним је превео већи део Оригенових *Омилија на Песму над Песмама* (380. после Христа) а Руфин је превео *Тумачење Песме над Песмама* (400. после Христа), спис *О начелима*, и друга дела. Такође је могуће да су ставови великог александријца можда саопштавани Августину, јер је овај први био веома цењен. У сваком случају, Августин је изгледа био упознат са Оригеновим ставовима, на чије име он, по другим питањима, упућује.<sup>132</sup>

Одломак из дела Василија Великог који је, како Калахан верује, утицао на Августина, је пасус из дела *Против Евномија (Adversus Eunomium)*, 1, 21. Овде Василије каже да време није сâмо кретање небеских тела, као што је Евномије неосновано тврдио; тачније време је „протезање које је испружено уздуж уређења света“ (χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτείνόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα).<sup>133</sup> У овој дефиницији не постоји Василијев термин или израз који Ориген већ није искористио. Он понавља Оригеново излагање не само у духу већ и у слову.<sup>134</sup> У рубрици поред овог одељка из списка *Против Евномија*, Калахан цитира одломак из Августинових *Исјавесџи* (X, 23 и даље). Упоредјујући ова два пасуса, он посматра да је дефиниција времена као протезања „испруженог уздуж“ (συμπαρεκτείνόμενον διάστημα) омогућила Августину да дефинише време као *distentio* (растегнутост);<sup>135</sup> и у ствари је Калахан без сумње у праву за то да Августинова употреба термина *distentio* одговара термину συμπαρεκτείνόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου.<sup>136</sup> Заиста је посредно упућивање на време као на димензију нераздвојиво од самог израза συμπαρεκτείνόμενον διάστημα. Ипак, ово не одражава Василијев утицај на Августина; јер је то појам који је Ориген установио (и у слову и у духу) у *Тумачењу Посланице Ефесцима* (Fr. (=фрагмент) IX), као и у свом делу *Exposita in Proverbia*, 10, то је веза која је промакла претходним проучаваоцима. У сваком случају, Августинов израз *spatium temporis*<sup>137</sup> је у ствари превод Оригеновог израза χρονικόν διάστημα, коришћеног два пута у Фрагменту 487 Оригеновог *Тумачења Јеванђеља њо Маџеју*.

<sup>129</sup> *Op. cit.*, стр. 94–95.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, стр. 248.

<sup>131</sup> *Op. cit.*, стр. 290.

<sup>132</sup> *De haeresibus*, XLIII.

<sup>133</sup> *Adversus Eunomium*, 1, 21.

<sup>134</sup> За термин διάστημα, види Оригенове *Fragmenta in Matthaeum*, 487 (два пута); *Тумачење Јеванђеља њо Маџеју*, 15,34; 15,28; *De Oratione*, XXVII, 13; Време као „испружено уздуж уређења света“ је наведено у *Тумачењу Посланице Ефесцима*, Fr. IX.

<sup>135</sup> *Op. cit.*, стр. 445.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, стр. 447, 450.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, стр. 447.

Због тога што је Ориген сматрао време за нешто другачије од Платиновог времена као *διάστασις ζωής* (димензију живота), Августинов *distentio* је с правом сматран за појам који се разликује од платиновог концепта времена. Слажем се са Калаханом када он посматра овај поглед на време као „коренити преображај“,<sup>138</sup> јер је, увођењем термина *συνπαρεκτείνων*, Ориген разјаснио да ова *διάστασις* (димензија) није повезана са умним феноменом сећања, пажње и ишчекивања.<sup>139</sup> Само време је природни, објективни елемент у структури света. Дакле, садашњост, прошлост и будућност представљају више од субјективних искустава или простих психолошких утисака. Такође прихватам Калаханову претпоставку да би без дефиниције времена као *ὑποίμεза* „испруженог уздуж уређења света“, Августинова потврда времена као *distentio animi* била сматрана једноставно за преображај Платиновог *διάστασις ζωής*. Без обзира на то, „коренити преображај“ неоплатонске концепције *διάστασις* у сасвим другачији појам је несумњиво Оригеново достигнуће.

V. Ориген је живео у политичком и духовном окружењу у којем се суочавао са свакаким врстама изазова. Напоредо са својом пастирском и образовном делатношћу, он је тежио и да објави догматско систематско излагање нове вере. То је било време у којем је држава прогањала хришћане и у којем је јачала расправа између пагана и хришћана. Штавише, постојале су и додатне потешкоће које су окруживале сложено питање о нејасном појму времена. Жестока дебата око тога се никада није стишавала, и Ориген је био активан у периоду када је грчка философија још увек била веома жива — још увек није била на умору нити је била схоластична — и када су се различите школе мисли утркивале а еклектицизам и синкретизам су били у развоју. Ово је значило да је стално постојала могућност укрштања паганизма и хришћанства. На основу овакве позадине треба разматрати Оригенов пионирски подухват осмишљавања сасвим новог концепта времена.

Оригеново залеђе је имало позитиван однос према његовој формулацији концепта времена, он је био први хришћанин који је увео појам *διάστημα* као промишљен и разјашњујући онтолошки концепт времена. Извесно је да је извор за ово био стоички. А ипак га је Ориген преобразио на начин на који он постаје аутентично иновативан а не само мало проширен, јер језгро његовог достигнућа није било почетна примена стоичког онтолошког појма времена. Пресудна црта је био значајан пробој који је он учинио: то је била запањујућа нова употреба којој је он додао постојеће философске термине. Даље, он је стваралачки увео неопходну свежу терминологију унутар разматрања времена, којом није баратао на недопадљив, већ на читљив начин. Управо због овога се неоплатонска критика стоика не дотиче Оригена, јер је он имун на овакву врсту замерке. Ово представља огромно напредовање према образовању хришћанског учења о времену.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, стр. 450.

<sup>139</sup> Августин је сматрао да време као *distentio animi* има три аспекта: сећање, пажњу и ишчекивање; без њих, прошлост, садашњост и будућност не могу да имају значење, (тачке 14–28 *Исјовесџи*, XI). Тврдили смо да је Августин, пошто није могао све време да прати Оригенов концепт времена, на крају подлегао одређеним Платиновим схватањима. *Op. cit.*, поглавља 2 & 5.

Из грчке перспективе, Оригенови ставови представљају сасвим смелу теорију о времену, потпуно непознату свакој грчкој школи мишљења. Да би стоик учествовао у оваквом концепту времена, требало би да у толикој мери направи уступак, да би основна стоичка учења била нарушена. Исто важи и за било којег неоплатонисту, јер је читава област аргумендовања која подупире Оригенов концепт времена чврсто постављена и једино разумљива у контексту његовог богословља.

Ориген је претходник важног појма времена, као и односа времена и простора. Његове напомене, може се доказати, биле су мудрије од напомена многих његових наследника. Његове новине никада нису биле истиснуте из хришћанског богословља. Неки прикази које су пружили каснији хришћански писци били су опширнији, али нису били обухватнији или суштинскији. Други нису доспели ни до пуког одјека Оригеновог размишљања о времену. Чак и ако су делили исти речник, нису успевали да веродостојно пренесу мисао оваплоћену у њему.

Ако су се касније теорије приближавале платонизму или су поклекле пред неоплатонизмом, то се дешавало због тога што су недостајали кључни елементи Оригеновог концепта. Заиста су то била осиромашена представљања његових ставова која су увела сродност са платонизмом и неоплатонизмом на местима на којима је Ориген установио потпуну различитост. Јер се он упадљиво креће по области сасвим различитој од паганске философије. Бар што се тиче питања времена, окорела и неизбежна пресуда за платонизам код Оригена је отворена за озбиљну критику и може да буде побијена самим његовим списима. Потребна је друга студија која би потпуније оправдала нашу тврдњу да Оригенов концепт времена чини у целини јасан прекид са платонизмом. Остаје чињеница да је он 533. године после Христа био анатемисан. Главна оптужба против њега је био платонизам. То је трагично историјско предубеђење, које је било условљено традиционалном историјском предрасудом која изопачује Оригенова учења. Тешко да је ико до сада био свестан чињенице да је Ориген изградио јединствену теорију времена. Сходно томе, он никада није примио заслуге за ово достигнуће. Али свеопшти недостатак свесности о овом надахнутом подвигу није најгоре што се десило овој трагичној личности раног хришћанства. Узимајући у обзир погрешна схватања која су окруживала његову мисао и која су довела до анатемисања, општи недостатак поштовања правог Оригена је објашњив иако је за жаљење.

превод са енглеског:  
Маријана и Срећко Петровић

## ORIGEN AND THE STOIC VIEW OF TIME

**Panayiotis Tzamalikos**

***Summary:** Origen was the first Christian to introduce the notion of διάστημα as a deliberate and clarifying ontological conception of time. To be sure, this was of Stoic provenance. Origen is the precursor of an important perception of time proper, as well as its relation to space. His remarks, it can be argued, were more astute than those of many of his successors. His innovations have never been superseded within Christian theology. Some of the accounts provided by later Christian writers were more extended, but they were not fuller or more substantial. Others fell short of being even a mere authentic echo of Origen's thinking on time. Even if they shared the same vocabulary, they failed to do justice to the thought embodied in it.*

***Key words:** Origen, Stoics, διάστημα, philosophy, theology, ontology, time, space*