

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Марина Стојановић

БИЋЕ И ТУМАЧЕЊЕ: ОРИГЕНОВА
ЕГЗЕГЕЗА И ЊЕНЕ ОНТОЛОШКЕ
ПРЕТПОСТАВКЕ

докторска дисертација

Београд, 2020

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Marina Stojanovic

**BEING AND INTERPRETATION: THE
EXEGESIS OF ORIGEN AND ITS
ONTOLOGICAL POSTULATIONS**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Ментор: др Владан Перишић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1.

2.

3.

4.

Датум одбране:

Захвалност

*Захваљујем се на инспирацији и подршци у истраживању
Цркви, породици и, посебно, мојим учитељима –
о. Владану Перишићу и владици Максиму Васиљевићу,
којима и посвећујем овај рад.*

САЖЕТАК

Циљ приложеног рада јесте испитивање кључних онтолошких концепата који као интерпретативни контекст претходе тумачењу библијског текста, док, с друге стране, у сапрожимању са текстом добијају своју специфичну онтолошку садржину и значење чиме представљају Оригеново схватање и тумачење бића. Тумачење бића, тј. темељних метафизичких питања о томе *шта јесте, како постоји, откуда потиче и куда се креће* то што *бивствује*, *шта јесте истинито* и које су одреднице које описују истинито биће, нашло је у споју са библијским текстом свој јединствени облик код Оригена и тако начинило прво хришћанско систематично учење о бићу прожето мноштвом изванхришћанских елемената. На темељу чињенице да он нескривено настоји да сваки богословски став образложи аргументима из Писма, могуће је говорити о најдубљем и најпотпунијем прожимању библијских стихова и теолошких ставова што се може установити и визуелним прегледањем Оригенових коментара, али и текстова другачије сврхе. Међутим, иако Ориген настоји да изведе онтологију из егзегезе Писма, и то у потпуности, његов *оквир* тумачења дубоко је условљен предразумевањем, тј. оним концептима кроз које је, делимично ненамерно, *протумачио* библијски текст, постављајући их као полазиште, исход и референтни оквир за коначно тумачење. У приложеном раду анализирана су четири онтолошка појма – *архи, усија, логос, телос* – која, посредно и непосредно присутна у тумачењима Писма, представљају важне моменте учења о бићу. Ова четири појма чине посебна поглавља рада, док последње поглавље рада сажима претходно излагање у кратке закључке.

Кључне речи: биће, тумачење, егзегеза, архи, суштина, логос, телос, почетак, крај

Научна област: теологија

Ужа научна област: патрологија

УДК: 27-9"02"ORI:111

ABSTRACT

The aim of the present thesis is to examine the key ontological concepts which as an interpretative context precede the interpretation of the biblical text, while on the other hand, in their pervasion with the text, they acquire their specific ontological content and meaning, thus representing Origen's understanding and interpretation of being. Interpretation of being, i.e. fundamental metaphysical questions about *what exists, how it exists, where it originates from and what it moves towards, what is true* and what are the determinants that describe a true being, found in conjunction with the biblical text its unique form in Origen's writings, thus making the first Christian systematic teaching of being which is imbued with a multitude of non-Christian elements. Based on the fact that he plainly endeavours to justify each theological attitude by the arguments from Scripture, it is possible to speak of the most profound and complete permeation of biblical verses and theological attitudes, which can be ascertained by visual inspection of Origen's commentaries as well as texts of a different purpose. However, although Origen seeks to derive an ontology from the exegesis of Scripture, and that in entirety, his framework of interpretation is deeply conditioned by preconception, i.e. those concepts through which he interpreted, in part unintentionally, the biblical text, setting them as a starting point, outcome, and frame of reference for final interpretation. The present paper offers analysis of four ontological concepts - *arche, essence, logos, telos* - which, directly and indirectly present in the interpretations of Scripture, represent important moments of Origen's theory of being. These four concepts constitute the structure of the present thesis. The last section of the thesis summarizes the expositions of the preceding chapters into brief conclusions.

Key words: Being, Interpretation, Exegesis, Arche, Essence, Logos, Telos, Beginning, End

Scientific area: Theology

Narrow Scientific Field: Patrology

САДРЖАЈ

1. УВОД	1
1.1. Опште уводне напомене.....	1
1.2. Цртице из Оригеновог живота.....	6
1.3. Значај и актуелност теме и почетне хипотезе.....	8
1.4. Методологија рада.....	11
2. ПОЧЕТАК (Архѣ)	12
2.1. Архи као узрок	14
2.1.1. Узрок као једно.....	18
2.1.2. Узрок као трансцендентно	20
2.1.3. Бог – духовна суштина или изнад ње.....	28
2.2. Архи као парадигма – Логос као прва и вечна икона.....	30
2.2.1. Парадигма за вечни и времени свет	38
2.2.2. Однос бића према „почетку“: питања времена и учествовања.....	41
2.3. Архи као временски почетак	48
3. СУШТИНА (Οὐσία)	53
3.1. Видљиво – невидљиво	54
3.2. Дух.....	58
3.2.1. Дух у Писму	63
3.3. Душа	68
3.3.1. Преегзистенција душе	70
3.3.2. Душа у <i>Песми над песмама</i>	75
3.3.3. Душа и слободна воља.....	79
3.4. Тело (материја).....	86
3.4.1. Кратки закључци о материји.....	95
3.4.2. Слово и тело Писмо	95
4. ЛОГОС (Λόγος)	99
4.1. Предисторија појма	99
4.2. Варијанте значења логоса код Оригена	104
4.2.1. Разум и сазнање	106
4.2.2. Логос као језички знак.....	115
4.2.3. Да ли је рационалност само човекова привилегија.....	120
4.2.4. Логос Божији	122
4.2.4.А. Оваплоћење Бога Логоса	123
4.2.4.Б. Логос у Евхаристији.....	133
4.2.4.В. Логос у Писму	138
5. ТЕЛОС (Τέλος)	141
5.1. Уводне рефлексије о крају: један или више „крајева“ – уникатност света и понављање	142
5.2. Свеопште спасење на крају: апокатастаза	149
5.2.1. Да ли је исти крај за све – питање свеопштег спасења.....	150
5.2.2. О злу и греху.....	151

5.3.	Више „царстава“ или етапе спасења	159
5.4.	Тело и материја у Есхатону.....	162
5.5.	Време у Есхатону.....	170
5.5.1.	Временско значење краја	171
5.5.2.	Ванвременско тумачење краја.....	174
5.6.	Однос између почетка и краја света – претпоставка о почетку као појму који садржи <i>крај</i>	179
6.	ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА И ИСХОДИ.....	185
6.1.	Импликације Оригенове синтезе изванхришћанских метафизичких претпоставки и егзегезе у учењу о спасењу	190
6.2.	Питање односа контекста и тумачења	194
7.	БИБЛИОГРАФИЈА	197
7.1.	Извори	197
7.2.	Секундарна литература	203

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА:

Adnot. Dtn. – Adnotationes in Deuteronomium
Ambig. – Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν
C. Cels. – Contra Celsum
Comm. Jn. – Commentaria in Evangelium Joannis
Comm. Rom. – Commentaria in Epistolam B. Pauli Romanos
Comm. Cant. – Commentarius in Canticum Canticorum
Comm. Gen. – Commentaria in Genesim
Comm. Matt. – Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum (I, II, VII, X-XVII)
Comm. Ser. Matt. – Commentariourum Series 1-145 in Matthaeum
De Orat. – De Oratione
Dial. Her. Dialogus cum Heraclide
Enn. – Enneades
Exh. Martyr. – Exhortatio ad Martyrium
Exp. Prov. – Expositio in Proverbia
Frag. Matt. – Fragmenta in Matthaeum
Frag. Jn. – Fragmenta 1-140 in Joannim
Hom. Lev. – Homiliae in Leviticum
Hom. Num. – Homiliae in Numeros
Hom. Luc. – Homiliae in Lucam
Hom. Jer. – Homiliae in Jeremiam
Hom. Ezek. – Homiliae in Ezechielem
Hom. Gen. – Homilae in Genesim
Hom. Ex. – Homiliae in Exodum
Hom. Isa. – Homiliae in Visiones Isaiae
Hom. Ps. – Homilae in Psalmos (Codex Monacensis Graecus 314)
Hom. 1Sam. – Homiliae in 1Sam 28.
Metaph. – Metaphysica
Pasha – Peri Pasha
Phil. – Philocalia
Phys. – Physica
Princ. – De Principiis
Sel. Ps. – Selecta in psalmos
Strom. – Stromata

ATR – *Anglican Theological Review*
HTR – *Harvard Theological Review*
JECH – *Journal of Early Christian History*
J ECS – *Journal of Early Christian Studies*
JTS – *Journal of Theological Studies*
NT – *Novum Testamentum*
NTS – *New Testament Studies*
RSR – *Recherches de Science Religieuse*
SCJR – *Studies in Christian-Jewish Relations*
SP – *Studia Patristica*
ThZ – *Theologische Zeitschrift*

TS – Theological Studies
TRE – Theologische Realenzyklopädie
ZNW – Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

GCS – Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
LXX – Septuaginta
PG – Patrologia Graeca

1. УВОД

1.1. Опште уводне напомене

У теологији се, као ни у једној другој науци изузев делимично философије, тј. оне љубави према мудрости која се у древној и задивљујућој култури Јелина развила као искрена запитаност пред чудом постојања и жудња за истином, скоро увек слагао богоносни и боготражитељни лични, животни пут са дубином и снагом теолошког дела које се из тога рађало. Велика и инспиративна теолошка дела нису могла бити стварана само једним *аспектом* личности, само на основу објективног знања, рада и рационалног залагања. Теолошко истраживање је увек, па и данас када чини једну од грана друштвено-хуманистичког спектра наука, излазило из оквира свих других истраживања, не искључујући методе које она користи, али по садржају превазилазећи претпоставке и захтеве класичног научног истраживања. Велики учитељи Цркве су тако кроз векове бивали и светлоносни сведоци вере Христове. Углавном је Црква кроз време велике богослове препознавала као светитеље, а ни у једном случају ови знаменити богослови нису били само теоретичари – истраживачи Писма и предања.¹ Напротив, њихов рад је у већини случајева настајао као одговор на разне проблеме са којима су се сусретали и врло често су они, док су били пастири и катихете Цркве, бивали гоњени и подносили разне недаће од својих савременика, у почетку изванхришћанских гонитеља вере, а касније и од стране неких који су се номинално изјашњавали као чланови Цркве. Дугу историју хришћанских светитеља и учитеља није могуће свести на једну парадигму или тип живота, а ипак код свих њих се може препознати сагласје и јединство између живота и дела. Ориген је редак и занимљив пример подељене рецепције када је у питању ово двоје. Док нема скоро никаквих спорења о знаменитости његове личности – животног пута, рецепција његовог дела, које јесте велико, али и врло контрадикторно, остала је до данас подељена.²

¹ На почетку монографије о Оригену и Александрији као његовом животном и стваралачком контексту, везаном за прву етапу његовог рада, Р. Хајне (Heine) истиче да Ориген није писао коментаре ради коменатара и ради чисте теолошко-философске спекулације, већ да је примарно његово писање било у служби Цркве и поводом конкретних недоумица и проблема (уп. R. Heine, *Origen: Scholarship in the Service of the Church. Christian Theology in Context*, Oxford University Press, Oxford 2011, viii). Свакако, обимна и разнолика аргументација и детаљне и дугачке анализе које посвећује кратким сегментима Писма могу да оставе супротан утисак да се Ориген бави искључиво текстом ради текста мимо актуелних питања у заједници свога времена. Сам Ориген себе описује као „човека Цркве“ (*ecclesiasticus*; *Hom. Lev.* 1.2; *Hom. Luc.* 16.6), чиме истиче себе као онога ко исповеда „апостолско учење, (бивајући) служител Христа, учитеља и Спаситеља“ (А. Р. Urbano, „Difficulties in Writing the Life of Origen“ у: *The Oxford Handbook on Origen*, R. E. Heine, K. J. Torjesen (пр), Oxford University Press, у штампи, нав. са писаном дозволом аутора). Међутим, постоје и сасвим другачији судови о њему, највише изграђени на основу касније саборске осуде, али и на основу неких појединости из његовог живота. Стога је тешко, а скоро и немогуће са извесношћу потврдити Оригеново списатељско деловање као потпуно служење Цркви.

² Попис битних дела модерних истраживача, нешто старијег датума, са тематском класификацијом: Н. Crouzel, „Current Theology. The Literature on Origen“, 1970-1988“, у: *TS* 49 (1988), 499-516.; Исцрпан и

Почевши од првих оригенистичких спорова – два са краја четвртог века, преко Петог васељенског сабора све до истраживања у 20. веку и касније, Оригенова мисао не налази на јасну и једногласну рецепцију.³ Они истраживачи који нису заинтересовани за његово слагање или одступање од предања опет са своје стране нису сигурни како да протумаче Оригенову метафизику и да ли је он, иако од већине препознат као платониста, ипак можда био ближи у неким темељним концептима стоицима, Аристотелу или самој библијској мисли. Шта је хтео да нам каже – какав је почетак овог света и где је његов крај? Зашто је створен и која је улога човека у свету и животу? Каква је права природа људског бића? Шта је слобода? Коначно, како је он разумевао Бога у кога хришћани верују и како је видео заједницу између Бога и човека?

Далеко пре Никејског исповедања, Ориген је покушао да да систематичан осврт на ова питања у делу које је потом изазвало бурне и опречне реакције, а чија је целина доспела да нас у латинском Руфиновом преводу, кога прате извесне мањкавости. *Почела*, иако не постоје данас у аутентичном облику, нису текст који треба одбацити, већ напротив са пажњом и упоређивањем са другим текстовима, сачуваним на грчком, читати. Синтаксичке и лексичке непрецизности којих засигурно има у Руфиновом преводу, као и његови претпостављени захвати у текст – додавања и избацавања – ипак не могу да релативизују вредност овог списка, чије се главне идеје понављају и, у сличном облику, налазе у другим текстовима.⁴ Зато *Почела* истраживачи Оригена и даље радо користе премда не изоловано од његових других текстова. Од свих текстова у првом реду треба издвојити *Коментар на Јованово еванђеље*, чије све књиге нису сачуване, али оне које јесу постоје на грчком и, са малим изузетком, јесу целовите,⁵ и апологију *Против Келса* – последњи, можда и најважнији Оригенов текст, сачуван у целости у оригиналу. Други већи списи који постоје на грчком обухватају део *Коментара на Матејево еванђеље*, већину омилија на књигу пророка Јеремије, као и у оригиналу сачуване друге омилије, којима је недавно придодата драгоцену збирку новооткривених омилија на Псалме,⁶ затим спис који тумачи Молитву Господњу, те текст о мучеништву. Међутим, важна егзегетска дела

најновији преглед литетатуре о Оригену налазимо у одредници „Ориген“, у: *Православная Энциклопедия*, т. LIII, Москва 2019, 257-261.

³ О почецима оригенистичких спорова у Александрији више у исцрпној монографији: К. Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power (Oxford Early Christian Studies)*, Oxford University Press: Oxford, New York 2015.

⁴ Уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden-Boston 2006., 12-13.

⁵ Коментар на Јованово еванђеље, за разумевање Оригенове метафизику најважнији егзегетски текст – вероватно зато што управо тумачи метафизичко Јованово еванђеље, Ориген је писао током дужег периода, започевши га у Александрији, а завршивши га знатно касније у Кесарији. Садржавао је 32 књиге, од којих у целости имамо сачуване I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII и XXXII. Опширније: R. Heine, *Introd. у: Origen, Commentary on the Gospel According to John. Books 1-10*, (прев. R. Heine), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1989, 3-10.

⁶ Овај нови Оригенов рукопис пронађен је 2012. године међу страницама Codex Monacensis Graecus 314. Текстолошко-критичка анализа је показала да је рукопис Оригенов, следећи унутрашње и спољашње критеријуме утврђивања порекла текста. Објављен је у критичком издању: *Origenes Werke. Die neuen Psalmenhomilien, Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, L. Perrone ca M. M. Pradel, E. Prinziavalli, A. Cacciari (пр), De Gryter, Berlin-München-Boston 2015.

опстала су и на латинском. По логици ствари, места из латинских текстова узимају се као плаузибилна ако су идејно у складу са онима из списка на грчком. Премда се код већине интегрално сачуваних латинских превода не доводи у питање начелна употребљивост превода, ипак је несумњиво, а често и доказано, да постоје интерполације преводилаца, непрецизне и невеште преводилачке парафразе, несигурност терминологије и сл. Из тог разлога понављање тумачења, односно уверења кроз различита дела јесте поуздан путоказ у формирању слике о једном мислиоцу. Ориген тумачи читаво Писмо стих по стих, што је веома захтевно и за читаоца и што даје обиље материјала за анализу, чак и у овом обиму који није целовит, то јест не обухвата оно што је од Оригенових дела изгубљено. Из тог низа увида и објашењења се могу издвојити извесне константе тумачења. Тако се, још на почецима бављења Оригеном, дошло до издвајања алегорезе као ерминевтичке методе и духовног смисла Писма.

Спектар тема којима се може бавити кад је у питању овакав писац је велики толико да превазилази не само границе појединачних радова, него и моћ једног истраживача. Отуда је обиље литературе о Оригену на различите теме које потврђује ову чињеницу. Када се та дела класификују, она се начелно деле на она која се баве егзегетским и текстолошким питањима и друга која се баве целокупним или неким делом његовог догматског учења. Подела која је у теологији установљена на засебно проучавање Писма с једне стране и опет засебно бављење суштином хришћанског учења, тј. онтологијом с друге, није примењива на епоху апологета и отаца Цркве. Није постојала „догматика“ која би се бавила учењем Цркве мимо Писма – иако, наравно, она никада није искључивала предање. Исто тако, тумачење Писма није имало никакву сврху мимо развијања учења о вери – оци нису желели да развијају ерминевтику или теорије о тексту ради сувишних умних спекулација. Зато егзегеза и онтологија могу да буду два начина излагања или сазнавања истине, односно неке ствари (*ordo cognoscendi*), а када је у питању иста ствар по себи, исто биће (*ordo essendi*). Оно што је за Оригена специфично, то је да је ауторитет Писма као извора за богословље истицао у односу на све остало. Такође, то је његов примарни, а углавном и једини извор за богословље. У излагањима, експлицитно и принципијелно он стално истиче овај недвосмислени ауторитет Писма. Оно је критеријум и само себи контекст тумачења.⁷ Међутим, Ориген је кроз своје образовање и културолошки контекст био ушлетен у традицију којој припада – имао је темељну јелинску ерудицију и ослањао се на егзегетски рад александријских претходника. Уз текст Писма, ово претходно образовање донело је низ утицаја и контекста који су а priori оформили његова становишта. Управо због тога је, на предлог Комисије, у наслову приложеног рада додата синтагма *онтолошке претпоставке* (егзегезе). Наравно да ово не значи да Писмо није покренуло у Оригену нове концепте, нове и различите идеје, те да оно у неким својим аспектима није дозволило да буде протумачено другачије него што

⁷ Иако и Лутер каже слично: „тако је оно [тј. Писмо] само по себи најизвесније, најједноставније, најочигледније, само себе тумачи, све о свему истражује, просуђује и просветљава“ (*ut sit ipsa (sc. scriptura) per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans...*) (M. Luther, *Assertio omnium articulorum...* 1520 (WA 7, 97,20-26), у: B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe I*, Basel 1987, 279), треба напоменути да је он био критичар Оригенове алегоријске методе, те се никако не може истицати потпуна сличност и сагласност њихова у приступу Писму. Лутер је сматрао да алегореза изобличава прави и основни, једини веродостојни, дословни, тј. граматички смисао Писма (уп. K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, De Greyter, Berlin 1986, 1-2).

алегореза то претпоставља. Ипак, стил богонадахнутог светописамског текста, разноврсност тема, непознатих аутора, несавршености које у њему постоје, наизглед противречна места и сл. опет су отворила врата да егзегета усклађује и бира интерпретативна решења у складу са оним што већ зна. Тако је једно од Хомерових, али и равинских егзегетских правила да се нејасно место тумачи другим сличним, али јасним местима стекло најразличитије могућности примене. И све оне нису водиле ка једној визији истине, већ ипак ка различитим. У Омилијама на Псалме, Ориген подвлачи суштинску аналогију између изучавања библијског текста од стране теолога и философских питања од стране философа. Тумачећи стих: *Казаћу приповетке [проблеме] од почетка* (Пс 78,2), каже: „Као што међу Јелинима који се баве философијом (παρὰ τοῖς φιλοσοῦσι τὰ Ἑλλήνων) постоје неки проблеми (προβλήματα) које постављају пред оне који би се њима могли бавити, да би их се сетили (ἀναπολῶσιν) или они који поучавају или они који се уче од оних који показују ова учења, тако постоје одређени проблеми (προβλήματα) и у Писму.⁸

Укратко ћемо поменути важне и присутне контексте који су уткани, у већој или мањој мери, у Оригенову егзегезу. Све њих је, наравно, стекао у матичној Александрији: Платон, философија средњег и новог платонизма, Аристотел, стоичка школа, писци као што су Филон Александријски и Климент Александријски, традиција хомерске алегорезе (као поступак тумачења класичних епова), а у мањој мери и египатска религија. Иако са гностицима није имао додирних тачака и против њих се оштро борио, и њихове идеје су важне као контрааргументи са којима су се сретале ране апологете. Неки концепти не припадају искључиво једном јелинском мислиоцу – на пример, појам о Богу, тј. првом начелу и узроку је сличан код Платона, његових тумача, Филона, али не и пуно различит од Аристотеловог учења о првом покретачу. Захваљујући раду александријске школе, хришћани су благонаклоно и вишеструко усвојили делове учења Платона и његових тумача.⁹ Док је одредница *епикурејац* имала у 2. и 3. веку пејоративну конотацију, Платон је сам сматран претечом хришћанског учења и учитељем чијој су се мудрости дивиле генерације хришћана. Његова етика, а и у начелу главни захтеви јелинске етике, попут оних о врлини, бестрашћу, тражењу трансцендентног и сл. ушли су у хришћанске обичаје. Јустин се међу првима трудио да, на пример, каже да хришћани живе по свим законима узвишеног морала и духовности какву су још философи неговали.¹⁰ Дакле, рецепција оне најнапредније и најузвишеније јелинске мисли наишла је на плодно

⁸ *Hom. Ps.77, 1,6.*

⁹ Упркос томе што Оригеново учење према највећем броју старијих и новијих истраживања јесте великим делом под Платоновим утицајем, неке студије настоје да покажу да је тај утицај више термилошки, номиналан, а да су метафизички појмови по садржају потпуно другачији, тј. да Ориген ипак није платониста. Значајне монографије које аргументују овакве закључке су, на пример, J. M. Edwards, *Origen Against Plato* (Ashgate UK 2002) и P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, те од истог аутора: *Origen: Philosophy of History and Eschatology* (Supplements to VC, Leiden-Brill 2017), у којима се највише покушава утврдити хришћанска концепција времена, есхатологије и краја код Оригена.

¹⁰ Јустин је сам био на почетку философ који се обратио у хришћанство. Од философије је узео оно што је сматрао за најбоље и на свој начин уклопио то у откривење. Тако су „по њему сви хришћани философи јер следеју Истинску философију Христову“, док „темељ Истинске философије за њега је Личност Христова, вечни Логос и Софија и Син Божији од пре свих векова“ (А. Јевтић, *Патрологија* (т. 1), *Црквени оци и писци прва три века историје Цркве*, Београд-Требиње-Лос Анђелес 2015, 171).

тле код већине ранохришћанских писаца. Противника сваке примене философије је било мање и њихово одбијање није наишло на потврду будућих векова развоја хришћанског учења.¹¹ П. Шервуд (Sherwood) каже: „заправо је Ориген, са својом хеленистичком тежњом за философским разумевањем онога у шта верујемо, омогућио настанак теологије. И Григорије Ниски и Максим наследници су, како поменуте тежње, тако и материјала за конструкцију грађевине. У том смислу, они су свакако оригенисти.“¹²

До Оригена, ипак, није било хришћанског учитеља који ће да покуша да веру свеобухватно изрази најтежим метафизичким концептима.¹³ На пример, Игнатије Богоносац пише дивне пастирске посланице у којима сведочи животодавност Цркве као литургијске заједнице на челу са епископом као носиоцем јединства Цркве. Игнатијева писма одишу живом вером, осећањима, искуством, али у њима нема аналитичких и метафизичких објашњења.¹⁴ Код Јустина и Климента постоји знатнији ушљив платонистичке философије. Ипак, они нису свеобухватни у својим излагањима и њихова дела не наилазе на ону рецепцију коју је Ориген, захваљујући теолошком дару и елоквенцији који су у њему још у младости били препознати, стекао. Овде би било ван потреба теме и преопширно, а чини се и сувишно, износити биографију Оригена са хронологијом његових дела, будући да то у прегледном и детаљном облику имамо у свим патролошким приручницима, а врло често и у уводима у издања његових оригиналних дела.¹⁵ Овде би било важно да се понове и нагласе неке цртице из његовог живота које су значајне за разумевање његове личности – њега као писца, катихете, свештеника и (практично) мученика.

¹¹ Неки рани писци су изричито били против сваке употребе хришћанске философије попут Татијана или, на пример, Епифанија Кипарског, једног од оштрих Оригенових противника чије је радикално тумачење Оригена потекло делимично из тог разлога што он није имао разумавања чак ни за алегорезу, а камоли за већи ушљив философије у тумачење истина вере.

¹² П. Шервуд, „Максим и оригенизам“, у: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, М. Кнежевић, Б. Шијаковић (пр), Луча XXI-XXII (2004-2005), 451. Шервуд начелно доказује да Максим Исповедник јесте суштински преобразио и променио, *преусмерио* Оригеново учење (за разлику од Балтазара), те да Максим иако дугује Оригену, наставља своје богословље у сасвим супротном смеру.

¹³ Уп. Ј. Мајендорф, *Увод у светоотачко богословље*, Пролог, Врњачка Бања 2018, 92, 97.

¹⁴ Игнатије се бори да докаже пуну реалност Христовог оваплоћења и његовог присуства у Евхаристији. Он, као други рани црквени писци, оповргава гностике-докете, али му у томе углавном помаже христолошки протумачен Стари Завет, а не изванхришћанска метафизика (уп. В. Перишић, *Игнатије Антиохијски. Епископ-Мученик-Богоносац*, Православни богословски факултет, Београд 2012, 59-73).

¹⁵ На нашем језику о животу Оригеновом доста детаљан извештај налазимо код еп. Атанасија у *Патрологији* (*Патрологија 1*, 350-374), затим у Предговору српско-хрватског превода *Почела* (Origen. *Počela* (прев. М. Мандац), Symposium, Split 1985, 11-20), а слично налазимо међу страницама српског превода руске антологије о Оригену (*Ориген*, И. Алфејев (пр), Хришћанска мисао, Београд 2006, 5-16). У страним приручницима слични извештаји налазе се у: В. Altaner, А. Stuiber, *Patrologie (Leben, Schriften und Lehre der Kircheväter)*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 197-209; С. Moreschini, Е. Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, München 2007, 147-167; R. Williams, „Origenes/ Origenismus“, у: *TRE 25*, Berlin-New York 1995, 397-423; Н. J. Vogt, „Origen of Alexandria“, у: *Handbook of Patristic Exegesis - The Bible in Ancient Christianity*, Ch. Kannengieser (пр), Leiden - Boston 2006, 536-554.

1.2. Цртице из Оригеновог живота

Ориген је рођен у хришћанској породици где је почело његово сјајно образовање од оца Леониде, који је и сам био одличан познавалац Писма и који је пострадао мученички, а чији се спомен и данас празнује међу хришћанским светитељима. Ориген је са седамнаест година, премда овај податак не треба узимати као потпуно прецизан,¹⁶ постао учитељ у александријској катихетској школи.¹⁷ Поверење које му је указано сведочи и о његовом великом знању, доброј моћи разумевања и повезивања разних области, али и добром владању. Пре тога, битно је подсетити се познате епизоде из живота која каже да је Ориген свог оца подстицао на мучеништво и молио га да се не одрекне Христа пред гонитељима, већ да за веру страда. Тада је, прича каже, Оригенова мајка сакрила његову одећу да не би и он пошао за оцем и тако настрадао у прогону. Ова сцена не потребује много тумачења – у младом Оригену био је жар искрене вере и љубави према Богу и то је, поред знања, утицало на то да буде толико поштован као катихета, проповедник и егзегета. Поверење у такву личност донело је поверење у његову реч. Наравно, овоме треба придодати и строги аскетизам кога се

¹⁶ Недоумица да ли је постао катихета са 17, односно 18 година или пак као нешто старији није толико важна јер је од ње битнији податак да је Ориген свакако јако млад владао великим знањем и добио на поверење једну озбиљну улогу. Постоји предање да је знаменити новолатонистички филозоф Плотин, са чијим делом Оригеново има заједничких тачака, узмицао пред присуством Оригеновим, остајући нем и без снаге да излаже пред таквим зналцем: „Плотин је поцрвенео и одмах је покушао да се склони са предавачког места; Ориген га је замолио да настави, али му је овај одговорио да, ако говориш пред неким ко унапред зна шта ћеш ти рећи, онда што пре треба окончати наставу; и, рекавши још неколико само речи, завршио је час.“ (Порфирије, *De Vita Plotini*, 14). Иако је Ориген био старији двадесетак година од Плотина, а постоји и могућност да је поред нашег Оригена у то време живео још неки изванхришћански ученик Ориген, већина истраживача, међу којима је и Х. Крузел (Crouzel), не сумња у лично познанство, поштовање и пријатељство између филозофа Плотина и хришћанског богослова Оригена, те у то да се дивљење према ерудицији Оригеновој односи управо на нашег Оригена (према: Н. Crouzel, *Origen the Life and Thought of the First Great Theologian* (прев. А. S. Worrall), Harper & Row, Publishers, San Francisco 1989, 12). Питање око постојања двојице Оригена је једна од тема монографије о сличности између Оригена и Плотина (опширније: К. О. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, С. Н. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1962). Начелно, до сада нерешена дилема о томе да ли су постојала два Оригена, од којих је један био новолатониста и сасвим невезан за хришћанство, док је други био наш егзегета Ориген, потекла је из сумње у то на кога се односи спомињање научника по имену Ориген у списима позних платониста – Порфирија, Лонгина и Прокла, где се хвали Оригенова ученост, а наводи и то да је саставио и тумачење Платоновог *Тимаја*. Ово и даље нерешено питање (А. Р. Urbano, „Difficulties in Writing the Life of Origen“, 27-29) не би требало да има утицаја на слику о хришћанском писцу Оригену, чије име стоји иза утврђених списа и учења, премда да на генерално посматрање односа између новолатонизма и хришћанства и ново вредновање овог прожимања (I. Ramelli, „Origen the Christian Middle/Neoplatonist“ у: *JESN* 1 (2011), 98-130; „Origen's Allegoresis of Plato's and Scripture's 'Myths.'“ у: *Religious Competition in the Greco-Roman World. Writings from the Greco-Roman World. Supplement Series* 10, N. DesRosiers and L. Vuong (пр), Society of Biblical Literature Press, Atlanta 2016, 85-105). С. Moreschini узима као вероватнију претпоставку да су постојала два Оригена – један хришћански, а други пагански писац (С. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije* (прев. S. Antunović), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 125), иако то опет не утиче на присуство изванхришћанске филозофије у делима хришћанског писца Оригена.

¹⁷ О Александрији као мултиетничкој средини позне антике, где јудејство, хришћанство и јелинство сапостоје на истом простору и где је, поред свега овога, присутна и стара египатска религија више у: R. Heine, *Origen: Scholarship in the Service of the Church. Christian Theology in Context*, 1-64.

Ориген целог живота придржавао. Евсевије Кесаријски, који први доноси ове историјске податке о Оригену, поседује, како се из целокупног дела види, особину да „украшава“ личности које воли – а Ориген је био један од његових омиљених ликова.¹⁸ Ипак, у преданост и посвећеност Оригена не треба сумњати, јер о самој његовој личности нема нигде негативних мњења. Оно што је специфично и, можда, изузетак јесте сукоб са надлежним епископом Димитријем, који је у почетку подржавао Оригена. По среди је, највероватније, идеолошки спор, неслога око учења, премда су неки ово тумачили као завист Димитрија према Оригену.¹⁹ Ипак, чини се да му то није узето за зло од стране Цркве јер, да јесте, био би изопштен непосредно после смрти из свих црквених спомена. Међутим, Ориген је током читавог живота био радо зван проповедник вере и чињеница је да је многе привео вери. Ову чињеницу не смемо заобићи када је у питању суд о једној личности. Надаље, акта Петог васељенског сабора једва једанпут спомињу Оригеново име међу анатемисаним учитељима. Цар Јустинијан је оштрији према Оригену, док сама саборска документа побрајају погрешна учења оригениста и Оригена, без упућивања на конкретно име. То није случај ни са једним другим саборски осуђеним лицем – увек се врло јасно и више пута осуђени јеретик именује уз анатему.

Једна од најбитнијих карактеристика које се могу издвојити из његове биографије, међу овде поменутих, јесте Оригенова жеља за мучеништвом. О њој сведочи његово понашање приликом очевог страдања, његови списи, међу којима један и носи назив *О мучеништву*, рефлексије на тему страдања у другим текстовима

¹⁸ Нутан (Nautin) је први међу истраживачима Оригена критички проценио Евсевијеву биографску делатност, истичући елементе њене не-историчности, те покушао да коригује прецизност хронолошких података (уп. А. Р. Urbano, „Difficulties in Writing the Life of Origen“, 21). Детаљније о Евсевијевој делатности као Оригеновог биографа: J. M. Rogers, „Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea’s Portrait of the Model Scholar“, у: *SCJR* 12, бр. 1 (2017), 1-13; R. M. Grant, „Eusebius and his Lives of Origen.“ у: *Forma Futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*. Torino: Bottega d’Erasmus, 1975, 635–649. Поред Евсевијеве биографије, имамо неколико писама сачуваних од Оригена која делимично расветљавају његову катихетску делатност (Писмо Григорију, Писмо Јулију Африканцу, фрагментарно сачувано, Писмо извесним блиским пријатељима у Александрији, а спомиње се и Писмо Фабијану, сачувано у 6. књизи Апологије Оригенове). Претпоставља се да је Евсевије располагао са стотинак Оригенових писама на основу којих је сачинио осврт на његов живот и рад. Иначе је, у начелу, упадљиво мали број хришћанских биографа и биографских списа у преникејском, односно преконалтантивовском времену спрам каснијег умножавања хагиографске литературе (уп. L. Perrone, „Origen’s ‘Confessions’: Recovering the Traces of a Self-Portrait“, у: *SP* LVI (2013), 3).

¹⁹ Димитрије је као правни повод за осуду Оригена на локалном александријском сабору навео Оригеново рукоположење у презвитерски чин од стране других епископа у другој епархији, на просторима Кесарије, а без његове дозволе. Димитрије је лишио Оригена свештеничке службе, што је Рим потврдио, као и Димитријев наследник на александријској катедри, а Ориген је касније по пресељењу у Кесарију несметано наставио свој живот и рад као презвитер уз подршку локалних епископа. Међутим, не зна се шта је био прави узрок за осуду и такву Димитријеву реакцију јер у то време рукоположење изван граница сопствене епархије није било крупан и неопростив прекршај – јер вероватно у том случају сами епископи у Кесарији не би се тек тако смели одлучити на тај корак. Јероним у млађим данима и Евсевије Кесаријски наводе завист према Оригеновом дару и речитости као једини разлог за осуду. Међутим, мало је вероватно да уз то није ишла и нека врста сумње у његову правоверност, с обзиром на то да касније изучавање његових списа пружа доказе за одређена хетеродоксна учења. Еп. Атанасије, позивајући се на мишљења истраживача П. Христу и Ј. Daniélou, наводи као разлог Димитријевог става према Оригену то што је усмерио катихетску школу к философији и имао извесна неправоверна тумачења Писма и вере (уп. А. Јевтић, *Патрологија* 1, 366-367).

и, коначно, сам крај његовог живота – преминуо је од последица прогона хришћана под царем Децијем. Мучеништво је она димензија живота раних хришћана која је вероватно већини данашњих хришћана незамислива. Друго, такав чин недвосмислено сведочи чврсту веру. Не постоји већи доказ вере и љубави према Богу него када неко положи свој живот ради вере, тј. ради ближњег. С друге стране, начелно посматрано, није извесно да су сви хришћански мученици тражили радо такву врсту страдања. Било би претерано рећи да је визија Цркве била таква да човек тражи да страда, премда код Игњатија Антохијског и Оригена препознајемо такву жељу као експлицитно изражену. У начелу, мучеништво је било крајњи одговор на искушење из кога се није имало куд – онда када су прогонитељи тражили да хришћанин изабере између крштења и одрицања од крштења, које је значило вечиту смрт. Тада, пред таквим избором, верујући је знао да одрицање од крштења, од Христа, значи одрицање од васкрсења и будућег, вечног живота те је било логично, мада не лако, да се приклони Царству Небеском и остави пролазно зарад вечног. Ориген такође сматра да је мученик дужан да на устима исповеди Христа, да га призна пред светом, баш онако како су храбра браћа Макавеји учинили признавши Бога пред насилним Антиохом.²⁰ Он иде корак даље од тога и каже да је мученичка смрт плата Богу за добротинства која нам даје.²¹ Ипак, код Оригена је овај егзистенцијални чин добио другачије тумачење – он је то, како ћемо видети – тумачио као одвајање од свега овоземаљског, видљивог, на које нас Бог призива као на неку врсту нужног прочишћења. Ово погрешно схватање егзистенцијалне драме приликом страдања првих хришћана вероватно је условило то да Црква њега ипак не прогласи мучеником.²²

1.3. Значај и актуелност теме и почетне хипотезе:

Важно питање за сваки овакав рад јесте питање значаја и актуелности теме – колико уопште изучавање аутора који припадају историји Цркве може да има утицај на данашњицу. Из угла савременог утилитаризма, где је резултат рада мерљив једино по новчаној вредности и доприносу у области технологије или неке практичне области чији се резултат може употребити за тренутне потребе индивидуе – јединке, ово питање на налази на повољан одговор нити повољну рецепцију када је реч о целокупној области хуманистичких наука. Философија је одавно изгубила место прве међу наукама. Парцијализована сазнања имају тренутне, видљиве и краткотрајне

²⁰ *Exh. Martyr.* 23-27.

²¹ *Exh. Martyr.* 28.

²² Постојало је више верзија Оригеног мучеништва. Његов ученик Памфил је тврдио да је пострадао на губилишту у току самог прогона. Насупрот њему, Епифаније тврди да се Ориген одрекао Христа приликом мучења. Ниједна од ове две приче није веродостојна и обе су субјективна креација ових писаца. Како извештава Евсевије, а што нико није оспорио, Ориген је био у тамници, претрпео муке не одрекавши се вере, из тамнице је потом пуштен и живео до 253. године, када је умро услед старости и нарушеног здравља (А. Јевтић, *Патрологија 1*, 373-374).

учинке. Врло често, не поставља се питање о дубљем и даљем смислу појединачних чињеница. Међутим, колико год занемаривали егзистенцијална питања, она се намећу као превасходна. Постојање између почетка и неумитног краја поробљава свеукупан човеков живот и у том смислу се смрт, односно нужност намеће као императив у нашем постојању. Философија, као метафизика, јесте покушај теоријског разматрања ових проблема, док Црква пак нуди жив одговор. Питање смисла постојања, свакако најважније питање сваког свесног бића, може да доведе до различитих одговора. Писци Цркве кроз векове упућују на Христову личност као одговор. Ипак, да читаво ово предање није једногласно и без изузетака протумачено од свих највише сведочи данашња подела коју имамо – на источну (православну) и западну (римокатоличку цркву), не превиђајући ни многе друге фракције које су се на Западу развиле из реформације или које данас неки покушавају да изведу из постојећих заједница. Многи, понајвише новије генерације, суочене са плуралитетом „многих“ цркава и конфесија, најчешће одустају од било које и граде индивидуалну веру у Бога као духовно биће с ону страну овоземаљског. Спиритуализована индивидуална вера је чест феномен данашњице. У таквој вери црква се доживљава као споредна или пак сувишна. Врло често у разговорном дискурсу се под речју „црква“ не подразумева литургијска заједница, већ храм или институција.²³ Оно што је, међутим, никејско исповедање јасно донело, а што је још од Христа и апостола установљено, те се касније кроз векове протегло до данашњице, јесте поистовећење хришћанске вере са Црквом као литургијском заједницом у коју се ступа крштењем. Само крштење није један од обреда, какви се могу наћи у разним религијама, већ ново рођење. Обредна и психолошка страна нису искључене из Цркве – обе су неодвојиво интегрисане у њу – али крштење, односно литургија сежу дубље – у саму промену, тј. преображај бића, наше природе. На темељу таквог предања, спасење је чин који се конкретно одиграва у литургији. Све остало – психолошке реакције, интерпретације текстова, обичаји и морал развијају се као епифеномени литургијског догађаја. Из угла Цркве, спасење је дело заједнице и оно се остварује само и једино у литургијском сабрању, у коме човек стиче идентиет *истинске личности*.²⁴ То је исповедање које црква традира до данас. Наравно, ово исповедање не пролази без сталних проблема. Питање јединства Цркве, тј. спорови који се јављају нарушавају његову веродостојност. Истовремено, у самој Цркви имамо различите ставове о приступању евхаристији, о њеној улози и свези са другим елементима вере. Међу верујућима, који се изјашњавају као православни хришћани, честа је појава да су они „само“ крштени, а да у литургији учествују неколико пута годишње, а врло често им различити духовници баш тако и саветују – да се држе правила поста и понашања, а да у евхаристији партиципирају ретко, по некој мери достојности.

Можда би звучало као превише смела тврдња, али оваква пракса унутар саме православне заједнице вуче своје корене баш из Оригеновог доба. Не ради се о

²³ У старијим облицима дијалекта постојао је израз „ићи Цркви“ (са дативом), а не „ићи у Цркву“. Старији говорни облик је указивао на нешто живо, на личност, људе, а не на место.

²⁴ Свети оци су кроз векове утврдили саборност, тј. учествовање у заједници као *начин* спасења, мимо којег ниједан индивидуални чин вере, чак ни подвиг, нема пуноћу. Григорије Богослов и Максим Исповедник, међу најзнаменитијим богословима Истока, одређују човека као личност која не може да постоји истински осим као члан Тела Христовог (Уп. М. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу. „Учествовање у Богу“ у богословској антропологији Светога Григорија Богослова и Светога Максима Исповедника*, Православни богословски факултет, Атина-Београд-Лос Анђелес 2015).

штетности коју је јелинска метафизика и етика унела у теологију, него о мудрости хришћанских писаца да се снађу у том изненадном и потребном сусрету апостолске вере и јелинских појмова. Пошто се овај рад не бави рецепцијом Оригена – што је засебна и опширна тема – осим што местимично ради упоређивања појмова наводи друге писце, овде нећемо нужно покушати да нађемо доказе за горњу „смелу“ тврдњу. Ипак, то не спречава да се поставе полазне хипотезе и да се као значај рада наведу импликације које његова онтологија, дата кроз егзегезу, има на само спасење, тј. начин спасења. Ако Оригенова онтологија исходи једном индивидуалистичком концепцијом спасења, даље остаје на читаоцу да просуди како се та концепција суочава са живим егзистенцијалним питањима – рођењем, смрћу, вечним постојањем и који је и какав, уопште, пут обожења.

Као почетне претпоставке рада можемо издвојити следеће:

- Да онтолошки појмови као што су појам почетка и узрока, схватање душе, дихотомија видљиво-невидљиво, (раз)ум (логос) и сазнање, учење о врлини јесу предразумевања која потичу из изванхришћанске философије, углавном платонистичке, али и Аристотелове и стоичке, те да у том облику представљају примарни контекст Оригеновог тумачења библијских текстова. Иако је Ориген номинално заступао ауторитет библијског текста, превасходни референтни систем за тумачење тога текста представља наслеђени јелински контекст.
- Наведени појмови, који су као предразумевање представљали полазиште за Оригеново читање и тумачење текста имплицирали су и коначно учење изведено из тумачења текста. Дакле, у финални продукт – Оригеново схватање бића аргументовано библијском егзегезом, ови иницијални појмови, тј. претпоставке унели су сав свој значењески потенцијал који је кроз тумачење већим делом опстао, остављајући тумачење *јелинизованим*, више но што су ови појмови постали *христијанизовани*.²⁵ Тако, на пример, потврђује се идентичност почетка (археа) света и његовог краја (телоса). У том контексту учење о слободној вољи, које Ориген доноси као квалитативно ново, не успева да стекне одговарајуће складно место у оквиру његовог схватања бића.

Од више важних појмова онтологије које Ориген зна, објашњава и тумачи, овде су издвојена четири шира – *архи*, *усија*, *логос* и *телос* – и, у оквиру њих, појмови које они обухватају. Ови појмови представљају спону између Писма и изванхришћанске онтологије будући да се једнако јављају у библијским текстовима, непосредно у грчком тексту Писма и посредно, као шире теме о којима се пише, и у изванхришћанској, јелинској онтологији. Коначно, ова спона егезезе и онтологије треба да укаже на важан ерминевтички закључак, а то је да не постоји читање текста без контекста. Захтев да Писмо буде само себи контекст за тумачење није изводив јер текст увек потребује ерминевтички кључ. Тај кључ, како је Гадамер закључио, увелико је одређен предразумевањима реципијента. Ипак, када читалац хоће да сагледа текст из новог угла, да се ослободи предразумевања, суочиће са потребом да нађе опет неки

²⁵ Супротну тенденцију показује каснија саборска теологија када, на пример, кроз дуг развојни пут садржински и темељно мења јелинске философске појмове и термине, попут *ипостасис* (Уп. Ј. Зизијулас, „Од маске до личности“, *Богословље* 1985, 17-40).

контекст тумачења – вербални или невербални – који ће поставити, ако не као апсолутни критеријум, макар као путоказ у тумачењу. Када је питању штиво као што је библијски текст, где постоје различити стилови, доста нејасноћа, противречности и сл., контекст је неопходан. Видећемо да је алегорезу Ориген преузео из традиције тумачења класичних епова. Алегореза такође није била финални продукт тумачења, већ претпостављена метода.

Коначно, а што је у вези са актуелношћу теме, може се поставити питање како тумачење текста (у овом случају богонадахнутог, библијског) утиче на практичну веру, сам начин живота. Практичне последице које тумачење на крају пружа као савете читаоцу најпоузданији су показатељи садржаја интерпретације. Ако у текст по себи не можемо уронити и, ако не можемо са сигурношћу радвојити различите контексте који су се уткали у одређено тумачење, онда поуку можемо барем разговетно разумети. Сви су патристички коментари, омилије и сродна дела имали ову поучну улогу, којој је претходила разрађена аргументација.

1.4. Методологија рада:

1) Општа научна методологија – логичке методе: индуктивна и дедуктивна, метода анализе и синтезе, метода апстракције и конкретизације, метода генерализације и специјализације, метода доказивања и оповргавања, метода класификације, метода дескрипције, метода компилације, компаративна метода.

2) Посебна методологија – етапе и начини приступа тексту историјско-критичке методе са издвојеним оним корацима који ће се у овом раду применити на корпус Оригенових списа, као делу целокупног корпуса ранохришћанских античких текстова:

А) анализа текста (ограничавање текста, анализа контекста, језичко-синтаксичка анализа, семантичка анализа, прагматичка анализа, констатација кохеренције)

Б) критика извора

В) историја традиције

Г) историја појмова и мотива.

3) Посебна методологија – лингвистичке методе истраживања значења речи:

А) концептуална анализа

Б) анализа прототипа.

2. Почетак (Ἀρχή)

Јованово еванђеље пружа једну опширнију елаборацију овог у егзегетским рефлексијама фреквентног и метафизички бременитог појма. Ἀρχή, звучни философски термин уведен у овај дискурс још од стране првих јонских космолога, Оригену је послужио да кроз свој специфични богословски исказ, прегледан, једноставан, али и дубокорефлексиван,²⁶ изрази хришћанско значење овог појма спојивши у њему уједно библијски израз, реч из свакодневне комуникације и нови богословски појам. Два инспиративна библијска места где само Писмо намеће овај појам у његовом јелинском лексичком облику јесу уводни стих Постања и уводни стих Јовановог еванђеља. Не случајно, ови иницијални текстови старозаветног, односно еванђелског циклуса текстова природно кореспондирају са егзегетским током мишљења које их прати. *Архи* је, дакле, вишезначна лексема, која у Септуагинти замењује јеврејски „почетак“ (תְּחִלָּה), у еванђељима је честа, али, за разлику од многих других чисто философских термина, фреквентна је и неизоставна реч разговорног језика, тј. савремених индоевропских језика.

У јонској космологији, *архи* је добио посебну метафизичку тежину – сва његова значења Аристотел набраја у *Метафизици*:²⁷ 1) „оно одакле (ἄθεν) би нешто прво кренуло“ – „почетак“ (у просторном и временском смислу); 2) „оно одакле би свака поједина ствар (ἕκαστον) понајљепше настала“ – „повод“, 3) „оно одакле нешто прво настаје од оног иманентног (ἐνυπάρχοντος)“ – „основа“, 4) „оно одакле је природено да прво започну кретање (κίνησις) (μεταβολή)“ – „порекло“, 5) „оно према чијој намјери се креће (τὰ κινούμενα) све што се креће и мијења све што се мијења (τὰ μεταβάλλοντα)“ – „начело“, 6) „оно одакле је прво сазнатљива нека ствар (γνώστων τὸ πρᾶγμα)“ – „полазиште“ (у сазнању). У наставку констатује полисемичност појма „узрок“ и његову сличност са ἀρχή – „сви узроци су начела (πάντα γὰρ αἴτια ἀρχαί)“. Следствено томе, пак, једно од два најбитнија значења јесте да је оно *полазиште* у сазнању, односно доказивању – у томе смислу би се могао протумачити као логички, епистемолошки и математички појам, концепт, који представља „оно непретпостављено које је на почетку-полазишту (τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον)“²⁸. Аксиом у математици јесте становиште које је само по себи толико очигледно да се оно не доказује, већ се на основу њега доказују изведени ставови – нпр. да се кроз две тачке може повући једна и само једна права. Друго важно значење је, за разлику од

²⁶ У целини Оригенов стил, иако садржински комплексан и бременит компликованим појмовима, на формалном плану је једноставан – без веће употребе стилистичких средстава, без реторичких украса и без превише сложених синтаксичких спојева. Па ипак, једноставност и природност његових исказа не крију широк и разноврстан избор појмова који долазе из свих области античког научног и стваралачког рада и откривају често помињану широку ерудицију Оригенову, сплетену са фасцинантним познавањем ситних појединости библијског текста, те живота, питања и невоља тада младе Цркве (Уп. Н. Crouzel, 57-58; Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen 1926, 163-164; J. Borst, *Beiträge zur sprachlich-stylistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes*, Freising 1913).

²⁷ *Metaph.* Δ 1.1012b34- 1013a 23; опширније у: Б. Шијаковић, *Mythos, Physis, Psyche*, Јасен, Београд – Никшић – Подгорица, 2002, 43-48.

²⁸ Б. Шијаковић, *Mythos, Physis, Psyche*, 45.

претходног епистемолошког, онтолошко – архи је суштина, односно принцип који покреће суштину, тј. бивствујуће - αἰ τῆς οὐσίας ἀρχαί²⁹ и ἀρχαί τῶν ὄντων³⁰. То су углавном код јонских философа ненастале, првобитне суштине, непропадљиве и непромењиве, које стоје *испод* појавног бића, а чија се тачна природа тешко и различито објашњава. Не упуштајући се даље у објашњења археа код првих физичара и његова каснија претумачења од стране доцнијих мислилаца, довољно је констатовати да означава код свих њих непостало, непромењиво, узрокујуће начело које је заслужно, премда по нужности, за постојање свега осталог, тачније свих оних ствари које постоје, а евидентно немају узрок бића у себи. Иначе, и у хомеровским текстовима, далеко од философских спекулација, а ближих митском начину поимања реалности, архи је почетак, повод, узрок, разлог.³¹

Свестан свег овог обиља значења, те читаве метафизичке дубине овог појма, Ориген га и сам често употребљава, и то, могло би се рећи, не само мотивисан његовом дугом и вишеслојном јелинском употребом, већ и самим Писмом, где он, у два за хришћанску онтологију меродавна текста, служи као семантички стуб тих одломака. У почетним исказима Постања и првој глави Јовановог еванђеља ова реч омогућава Оригену, философу и егзегети, да експлицира његово значење унутар хришћанског поимања бића. Напетост између раније често наглашаване Оригенове платонистичке онтологије, оријентисане ка *почетку* и неких новијих покушаја васпостављања његове правоверне есхатологије, оријентисане као код каснијих Отаца, ка (временском) *крају*, вероватно ипак представља поједностављено посматрање дихотомије почетак – крај. Архи је и *почетак* и далеко више од тога, тачније оно што наша свест, подстакнута значењем речи *почетак* у већини функционалних стилова савременог језика, учитава у овај појам јесте скоро искључиво значење *временског* почетка. У когнитивном лексикону *почетак* је иницијална тачка једног просторно-временског трајања, које се концептуализује као дужина, тј. растојање или пут некуда усмерен.³² Он ту претпоставља углавном моменат *пре* кога не постоји оно што са њим почиње. Основна претпоставка постојања овако схваћеног археа јесу категорије простора и времена, као и могућност њиховог дељења и омеђавања. Међутим, у јелинској мисли, а и код Оригена, архи (најадекватније преведен као *почетак*), обухвата спектар значења од којих је временско (или просторно) само једна од варијанти. Највећа сродност се опажа између овог појма и појма узрок (αἴτιον). Свакако да и са анализом узрока ствари стоје такође доста сложено. Међутим, за наш контекст ови појмови су битни у

²⁹ Уп. *Metaph.* В 1. 995b 7-8.

³⁰ Уп. *Metaph.* А 3. 983b 11.

³¹ Б. Шијаковић, *Mythos, Physis, Psyche*, 46. У складу са овим „метафизичким“ значењима, архе је у антици био и ознака за *вођу*, тј. *владаоца*. То *архе* као *први* у одређеној хијерахији (више: *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World* 1, Н. Cancik, Н. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston 2002, 976-977).

³² У истраживању испитивања значења лексема „почетак“ и „крај“ испитаници (студенти теологије и фармације) су повезивали кроз асоцијације ове појмове са онима за које су увиђали неку врсту (логичке) релације. Одговори су анализирани лексичким методама концептуалне анализе и анализе прототипа. Од око 120 одговора, велика већина је „почетак“ и „крај“ везала за фазе неког процеса, радње или временског тока. У другој врсти теста, већина одговора је појам почетка везала за глаголе и прилоге временског значења, а не просторног: одреднице „биће“ (95), „тада“ (51), „сада“ (85) знатно више су у когнитивном лексикону повезане са појмом почетка, од одредница „доле“ (10), „горе“ (30), „тамо“ (28).

значењу у којем их је сам Ориген оформио и објаснио на основу два полазишта која се међусобно прожимају и одређују његов систем – библијског текста и онтолошких претпоставки.³³

2.1. Архи као узрок

У складу са набројаним значењима почетка, покушаћемо да анализирамо неколико његових варијанти, које се могу апстраховати из егзегезе библијских места где овај појам има битну улогу. Ту свакако спадају два поменути иницијална текста старозаветног, односно новозаветног циклуса текстова којима Ориген посвећује опширнија објашњења, али и друга места из Писма у којима се спомиње почетак – *почетак путева Божијих* и сл.³⁴

Почетак (*ἀρχή*), дакле, укључује и узрок, премда узрок овде није лако дефинисати. Почетак је појам јелинске онтологије који за њу има кључни значај и та је конотација појма добрим делом опстала код Оригена. Како ћемо видети, кроз архи из библијског текста Ориген је проткао све оне нијансе које је овај појам већ имао у јелинској мисли и истовремено га на особит начин христијанизовао. Он је углавном, како ће егзегеза из списка показати, у многим случајевима (контекстима) идентичан узроку. На неким местима он има и другачије значење. Узрок свеколиког бића, према Оригену, може бити само један и једини, док је све остало „од узрока“. Прецизно говорећи, тај узрок јесте у најужем смислу Бог Отац. Дакле, не Бог као безлична суштина, не чак ни Света Тројица, нити пак било какав принцип „изван“ Бога. Бог Отац јесте узрок постојања како у односу на Сина и Духа Светог, тако и у односу на остала бића.³⁵ Сва својства божанскости, свеукупну божанску природу Ориген везује за личност Оца. У том смислу је он први, једини, трансцендентни узрок, сам будући без узрока – *ἄναρχος*. У тумачењу Исаијиних визија становиште о Оцу као беспочетном Ориген изражава тако што покривање лица Божијег од стране серафима (Иса 6,1-2) објашњава као метафоричко изражавање поменуте претпоставке –

³³ Оваква анализа једног философског термина је, према неким истраживачима, имплицитна употреба Аристотелове научне методе: „Расправа о археу, пре него што се он припише Христу јесте „нерегистрована Аристотелова идеја која се у овом делу појављује“ (R. Somos, „An Aristotelian Science-methodological Principle in Origen’s Commentary on John“, у: *Origeniana Octava 1*, L.Perrone (пр), (Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2001), Lueven 2003, 547, детаљније и више: 547-552).

³⁴ У оквиру анализе појма архи у његовом теолошком – онтолошком смислу, Ориген укратко разматра све (или бар велику већину) његових значења побрајајући све оне контексте где се овај појам среће и означава неку врсту „почетка“, почињући од оних једноставнијих и ближих разговорној употреби до оних богословски релевантних и дубљих, која посебно разматрамо. Од контекста употребе укратко се издвају следећи: *архи* као „порекло материје“, подлежућа супстанција (= суштина), тип и слика, полазиште учења, начело, вечна мудрост/ прототип (уп. *Comm. Jn.* 1.16 (90) – 1.42 (292)).

³⁵ Уп. *Princ.* 1.3.6; уп. Ch. Bruns, *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Ashendorff Verlag, Münster 2013, 42-59.

„Покривају лице Божије јер је почетак (exordium) Божији непознат.“³⁶ „Беспочетни почетак“ је такав да узрокује постојање осталих бића. Међутим, у библијском контексту Отац је пре свега почетак Сину, а кроз њега и свему осталом: „Пошто је Прворођени све творевине икона невидљивог Бога (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου), Отац је његов почетак (ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ Πατήρ ἐστίν). И на исти начин је такође Христос у почетку (ἀρχὴ) оних који су начињени по слици Божијој (τῶν κατ’ εἰκόνα γενομένων Θεοῦ).“³⁷ У коментару на Јована слично објашњава на више места ову „службу“ Бога Оца – „Неко ће, пак, с добрим разлогом рећи да је Бог свих ствари очито и почетак такође (τὸν τῶν ὄλων Θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν), тврдећи да је Отац почетак Сина (ἀρχὴ Υἱοῦ ὁ Πατήρ) и да је Творац почетак свих створених ствари (ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργός) и, у начелу, Бог је почетак свих ствари које постоје (ἀπαξιαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ Θεός). И разумевањем тога да је Син Реч, оправдаће становиште из исказа У почетку беше Реч (Јн 1,1) јер оно за шта се каже да је у Оцу (τὸ εἶναι ἐν τῷ Πατρὶ), то јесте у почетку (εἶναι ἐν ἀρχῇ).“³⁸

Начелно, исказ из текста *Почела* свеобухватно поткрепљује ова разматрања: „Што је, пак, од узрока (ex causa est), нужно је да има почетак (necesse est ut coeperit)“³⁹. Овде се експлицитно доводе у везу начења ова два појма, тачније почетку се приписује и значење узрока. Почетак као узрок не укључује у овом контексту никакву временску димензију – Отац је безвремени узрок који безвремено рађа Сина. Време се ни у ком облику не укључује у постојање и узрочну делатност Бога Оца. Он је, на првом месту, ванвремено Отац који рађа Сина. Отац је *први почетак* – то је битна напомена с обзиром на то да је архи у тумачењима везан и за Логоса. Делови списа *О Пасхи* предочавају разлику између појмова *први* и *почетак* и објашњавају да је управо Отац архи у апсолутном смислу (*први почетак*, односно ἄναρχος и сл.). Ако бисмо се послужили Аристотеловим речима, онда би *покретачки узрок* представљао синоним за Оца, док би Логос био парадигма, тачније образац/прототип према коме је и кроз кога је све створено, нека врста формалног узрока и *почетак од почетка*.⁴⁰ Делимично

³⁶ *Hom. Isa.* 1.2. Ово место је аутентично, иако пре њега стоји део исказа (о томе да се „природа Тројице не урушава када се држи до посебности имена“ (1.2). Тај део исказа је, према консензусу истраживача, једна од неколико Јеронимових интерполација приликом превођења Омилија. Уп. *Einleit.* 171-176). У наставку, занимљиво, Ориген цитира Иса 41, 22-23 (*Објавите нам шта је прво било, да промислимо и познамо шта ће бити иза тога; или кажите нам шта ће бити унапред. Кажите шта ће бити послје, и познаћемо да сте богови*) и каже да сазнање о „почетку“ и „крају“ јесте Божије сазнање – ми немамо (потпун) увид у то. На другом месту стоји слично запажање о „почетку“ Божијем: „Немогуће је открити узрок (principium) Бога. Осим Искупитеља и Духа који стално гледају његово лице“ (*Hom. Isa.* 4.1).

³⁷ *Comm. Jn.* 1.19. (104).

³⁸ *Comm. Jn.* 1.17. (102).

³⁹ *Princ.* 3.5.1.

⁴⁰ E. Osborn у инспиративном тексту „Causality in Plato and Origen“ (у: *Origeniana Quarta*, L. Lies (пр), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 362-369) тврди да и за Платона и за Библију постоји један „ефицијентни, финални и формални узрок свега“ и да је то, наравно, код Оригена Бог. Међутим, Ориген уводи и тзв. „супротни узрок“, који, иако мање важан, служи томе да објасни различитост и променљивост физичког света од његовог почетка до краја. Како Бог није узрок онога што би се назвало променом нагоре и расипањем у различитости, ту је човекова слободна воља, која се „меша“ и врши уплив у вечно, божанско и савршено произвођење бића. Овај „контра-узрок“ је свакако привремен.

сачувано тумачење Пасхе⁴¹ доноси ову битну дистинкцију. Повод за егзегезу и очигледно екскурс о археу јесте стих *Изласка* на основу којег Ориген тумачи Божије обраћање Мојсију и Арону пред излазак из Египта (*Овај месец да вам је почетак месецима, да вам је први месец у години.* (Тоῦτον τὸν μῆνα ἀρχὴν μὴ νῶν λέγει ὁ Θεὸς πρὸς Μωϋσῆν καὶ Ἀαρὼν) Изл 12,2).⁴² За Јевреје је Пасха уједно и почетак новог историјског раздобља, тј. излазак из Египта, али типолошки она за нас хришћане означава почетак новог живота кроз крштење, али и кроз окретање из *бездна* ка *светлу*.

У наставку Ориген подробно објашњава појам почетка и разлику између ознака *први* и *почетак*. Стих који узима у обзир је, очекивано, сам увод у Постање – у *почетку створи Бог небо и земљу* (Пост 1,1), где каже: „Пошто Писмо зна разлику између првог (πρώτον) и почетка (ἀρχῆς), не каже као *прво створи он* (πρώτην ἐποίησεν). Јер, иако творевина (свет) има Творца као почетак (ἀρχῆ), није прва (πρώτης) створена од (стране) Творца – јер (пуно је Творац створио пре тога и није овој творевини припало да буде прва), пак, свој почетак створене ствари логично имају или као прве или као друге. За *прву* се с правом тако каже само ако је од оних којима ништа не претходи; *почетак* је пак ознака за ствар која почиње, чак и ако она настаје као последња. И тако, што је *прво* (πρῶτον ἔστιν) јесте такође и *почетак* (ἀρχὴ ἔστιν). Ипак, што је *почетак* није већ (тима) и *прво*.“⁴³ Потом наводи и метафору грађења куће. Градитељ има нацрт објекта и објекат који гради може бити први, други или неки по реду. То је солидан пример да се кроз разговорни дискурс и на конкретним доменима демонстрира разлика између ознака *прво* и *почетно*: „Може се реч *почетак* користити за темељ (θεμελίον), док кућа носи ознаку *прво* јер је ту (кућу) *прво* градио.“⁴⁴

Пошто је разграничио одреднице *први* и *почетак*, Ориген укључује у анализу и Јованово еванђеље и из одломка, коме део речи недостаје, ипак се лако уочава кључна разлика коју прави – Син је почетак, али као икона Очева и онај који и сам има почетак у Оцу.⁴⁵ Стога се у најужем и најстрожем смислу може само за Оца рећи да је *први*, док је Син *почетак* само у односу на остала бића и стога што се сам рађа од Оца – апсолутног *почетка*. Он наводи Јн 1,1 и каже: „Јер он употребљава почетак за мудрост и каже да Логос није почетак, већ у почетку. Јер, ако је Син у сопственој божанскости код Оца (у Оца), не каже се да је Он први, јер је ово једино Очев атрибут.“⁴⁶ Ова идеја се понавља на више места у егзегези овог еванђеља при чему се истиче апсолутност Оца у божанском бићу: „Морамо им рећи да је истовремено ὁ Θεὸς сам Бог због чега и

⁴¹ Детаљније информације о овом ретко спомињаном и недовољно познатом Оригеновом делу у предговору критичког издања текста на немачком: „Einleitung“, у: B. Witte, *Die Schrift des Origenes „Über die Passa“*, Oros Verlag, Altenberge 1993, 4-84. Исто и: H. Buchinger, „Zur Entfaltung des Origenischen Paschaverständnisses: Caesareensischer Kontext und Alexandrinischer Hintergrund“, у: *Origeniana Octava* 1, 567-578.

⁴² Уп. *Pasha* 2.1.1.

⁴³ *Pasha* 2.1.3.

⁴⁴ *Pasha* 2.1.3.

⁴⁵ У Коментару на Јованово еванђеље узима у обзир и стих из Откривења: *Ја сам Алфа и Омега, почетак и крај* (Отк 1,8), који поткрепљује значај уводних стихова Јовановог еванђеља (уп. *Comm. Јн.* 1.6. (22)).

⁴⁶ *Pasha* 2.1.3.

сам Спаситељ каже у својој молитви Оцу да могу знати да си ти једини истинити Бог (Јн 17,3). С друге стране, за све поред самога Бога, што је начињено Богом кроз учествовање у његовој божанскости (παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον), не би се могло адекватно рећи да је ὁ Θεός, већ Θεός.⁴⁷ Отац као покретач је, дакле, делотворно биће јер све што јесте – од њега потиче.⁴⁸ Међутим, све што јесте и што од Оца потиче добија постојање у Сину и настаје кроз Сина, по коме је Бог вечно свемогућ.

Више навода употпуњују савечност Сина Оцу и њима се сагласно могу додати многи цитати и из латинских превода Оригенових текстова. Дакле, вечност Сина у односу на Оца, који је његов узрок, јесте експлицитно Оригеново становиште. Бог је увек и одувек „свемогућ по своме Сину“⁴⁹. Цитирајући Мудрости Соломонове, Ориген наводи карактеристике које се приписују Богу – „снага, слава, вечна светлост, деловање и доброта“⁵⁰. Логос је огледало делотворности и силе Бога Оца у вечности: „Иако је Мудрост дах (уарог) и – да се тако изразим – сама јакост читаве те неизмерне и тако огромне Силе, постала је властито биће (subsistentia). Излази из саме Силе као воља из ума. Постаје попут саме Божије воље Божијом моћи... Уистину није никада било тренутка када је није било (Non est autem quando non fuerit)“⁵¹. Отац, који вечно рађа Сина, ипак остаје „први“ на плану божанског бића и почетак без почетка. Стога се његов статус објашњава већ у философији оформљеним претпоставкама о првом начелу. У расутиим местима, у тумачењима Писма, која говоре о Оцу, углавном сагласно оним систематично структурираним у *Почелима*, издвајају се извесна становишта о атрибутима које он као такав носи: пре свега, он је 1) једно; 2) трансцендентан је и 3) има духовну суштину, тј. апсолутно је стран свакој телесности.⁵² Нарочито је занимљив начин на који је Ориген ове философске претпоставке монотеизма повезао са Писмом, које често, нарочито у Старом Завету, Бога представља као једног од конкретних учесника људских догађаја – оног који се бори против туђих богова, оног који прати и саветује праоце Израилља и, највише, као оног који се јавља људима, саветује их, разговара са њима, усмерава чак и непосредно...

Посебна је Оригенова тема тумачење разних теофанија – уистину је за његову егзегезу био изазов да повеже захтев за једним и трансцендентним Богом са сликом живе, живописне, чулне и динамичне историје, забележене често у непрецизним и

⁴⁷ *Comm. Jn. 2.2.* (17).

⁴⁸ Уп. Н. Crouzel, *Origen*, 188.

⁴⁹ *Princ.* 1.2.10.

⁵⁰ *Princ.* 1.2.9.

⁵¹ *Princ.* 1.2.9.

⁵² Концепт Свете Тројице какав налазимо у *Почелима*, укључујући и сам наслов тог списка и његову садржину одговара Оригеновој намери да, ослањајући се на тековине новолатонистичке традиције, објасни Бога као начело, принцип. О аналогiji и сличности између самог наслова Почела, појма о Богу и новолатонистичког појма начела детаљније вид. Ch. Kannengieser, „Divine Trinity and the Structure of Peri Archon“, у: *Origen of Alexandria: His World and His Legacy (Christianity and Judaism in Antiquity 1)*, Ch. Kannengieser, Ch. Petersen W. (пр), University of Notre Dame Press, 1988, 242-249.

разноликим варијантама, која чак и старозаветног Јахвеа доводи у близак контакт са својим народом. Тежина овог покушаја је Келсу послужио као основа за приговоре против хришћана.⁵³ Па ипак, Ориген се у неким аспектима тумачења добро снашао, у другима пак несвесно отворио врата будућим спорним интерпретацијама његове мисли. Оно што његов текст показује је да, поред неуморног цитирања Писма, он ипак није одустао од постулата философске метафизике, логике и етике. Дакле, оне узвишене карактеристике које је Бог поседовао у философским концепцијама Платона и новолатонизма требало је као главне особине да има и Бог хришћана, јер он, за Оригена, није могао имати атрибуте мање узвишене од оних које је имао Бог философа.⁵⁴ Покушаћемо да сажето анализирамо битне онтолошке и философске претпоставке о Богу и узроку – један, трансцендентан, духован – сплетене са библијским штивом, које, када се пажљиво и проицљиво тумачи, у великој мери кореспондира са овим метафизичким претпоставкама, али се ипак и до краја не може на њих свести.

2.1.1. Узрок као једно

Прво, дакле, Бог као узрок мора бити један – ово је претпоставка сваког монотеизма, али и многих логичких закључивања о првом покретачу. Делимично из апологетских разлога, а делом по „инерцији“ или навици да философски аргументује, излаже и образлаже свако тумачење вере, односно Писма, Ориген попут јелинских спекулативних мислилаца истиче појам „једности“ Бога, који постоји у Писму, али у сасвим другачијем миљеу и стилу. У библијским текстовима, нарочито у старозаветном корпусу, идеја о једном Богу је можда најнаглашенији аспект учења о Богу, али, с друге стране, тај, један Бог праотаца и пророка, није само философско начело, већ личност, коју статус онтолошке апсолутности и трансцендентности не спречава да се меша у историју јеврејског народа и буде један од актера чак и неких свакодневних догађаја. Међутим, Бог према Оригену мора да буде један управо зато

⁵³ Уп. С. Cels: 1.58; 1.31; 1.40; 2.26; 2.45; 2.74; 4.48. G. Stroumsa покушава да нађе разложно утемељење Келсове критике библијске алегорезе. Уп. G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, у: *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma 1998, 87.

⁵⁴ Упознатост Оригена са Амонијем Сакасом и Плотиним није спорна, премда постоји поменута теорија да је у Сакасовој школи постојала истоимена личност, пагански ученик Ориген. Међутим, Оригеново изузетно познавање новолатонизма и философије у целини извире из сваког сегмента његових дела. Очита је и сличност међу онтолошким концептима Плотина и Оригена, а као један од упечатљивих детаља њихове повезаности у учењу наводи се заједничко тумачење према коме су звезде радије знаци (знамења) него узроци, чиме се потврђује слободна воља и самовласност човекова и избегава детерминизам у космологији (уп. J. W. Trigg, *Origen*, Routledge, London and New York 1998, 12; *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta 1983, 259-260). Порфирије о Оригену каже: „Јер је он увек био са Платоном, и дружио се са списима Нуминија и Кронија и Аполофана и Лонгина и Модерата и Никомаха и других учених људи између питагорејаца, а служио се и књигама Херимона стоика и Корнута, од којих је дознао за метафоричко тумачење (ἀλληγορικὸν τρόπος = алегоријски метод тумачења) јелинских мистерија и применио га на Јудејска Писма“ (према: А. Јевтић, *Патрологија* 1, 356-357).

што је он узрок који покреће биће. Такав закључак намеће логика ствари и Плотин је то врло слично конципирао.⁵⁵ Ориген каже да αἴτιον нужно јесте један и, сходно томе, прост (једноставан, несастављен, немноштвен). Наиме, осврћући се на бесмисленост космолошких и митолошких представа у јелинској, исто колико и у египатској мисли, Ориген даље објашњава рационалну утемљеност јудеохришћанског монотеизма и учења о бићу:

„Колико је делотворније и боље, у поређењу са овим фантастичним представама, из видљивих ствари стећи убеђење о добром поретку света (εὐταξίαν τοῦ κόσμου) и славити Творца (δημιουργόν), који је један [створио] један свет (ένος ὄντος ἕνα), који је сам у себи складан и стога не може бити дело многих твораца (μη δυναμένου ὑπὸ πολλῶν δημιουργόν γεγονέναι) – као што такође није замисливо да њега држе многе душе (οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ψυχῶν), које би морале покретати читаво небо. Довољна је пак једна (μία) која води читав непокретни свет од изласка (ἀνατολῶν) до заласка (δυσμᾶς) и укључује у себе све несамостално, што свет потребује [тражи]. Јер све ствари јесу део света, а Бог пак није део (οὐδὲν δὲ μέρος) целине јер Бог не сме бити несавршен (ἀτελής) као што је несавршен део. Једно дубље истраживање ће вероватно показати да заправо Бог, као што није део, исто тако није ни целина, јер се целина састоји из делова. Разум пак не дозвољава претпоставку да се над свиме владајући Бог састоји из делова (εἶναι ἐκ μερῶν) од којих појединачни не може чинити оно што други могу.“⁵⁶

На пуно места наилазимо на дуже или краће, имплицитне или експлицитне потврде овога својства, као и на очито упућивање на Бога Оца „једно и једноставно“ начело, тј. узрок: „Бог је посвемашња једност и – рецимо тако – једноћа“⁵⁷ и „једноставна разумна природа (intellectualis natura simplex)“⁵⁸. Надаље, „оно што је почело свега, не може бити састављено ни разноврсно. Није множина већ једно. Треба бити туђе сваком телесном додатку да би се – смем ли рећи – састојало од само једне врсте, а то је божанство.“⁵⁹ Из овог разлога је већ у овом својству Ориген одвојио Бога Оца од Сина, и то тако што је чињеницу једног Бога изједначио са његовом улогом првог узрока, а не толико са његовом релацијом према Сину. Другим речима, иако је номинално један једнако Богу Оцу, он није то само у личносном смислу, већ и стога што је то онтолошка неминовност првог покретача. Већ је Логос, услед своје улоге у стварању, постао „мноштвен“. У Коментару на Јована егзегеза еванђелских исказа исходи истим закључцима о бићу: „Бог је стога у целости један и једноставан (έν ἑοτι καὶ ἀπλοῦν).

⁵⁵ *Enn.* 3.8.10. („Дакле, оно је дало сав мноштвени живот биљци, а само је остало немноштвено већ начело многостраног живота“); уп. 5.5.5; 6.9.1.

⁵⁶ *C. Cels.* 1.23.

⁵⁷ *Princ.* 1.1.6.

⁵⁸ *Princ.* 1.1.6. Израз *intellectualis natura simplex* је вероватно Руфинов превод Оригенове грчке синтагме νοητὴ φύσις (уп. *C. Cels.* 6.70; Ch. Bruns, *Trinität und Kosmos*, 46).

⁵⁹ *Princ.* 1.1.6.

Наш Спаситељ, пак, због многих ствари, пошто га је Бог поставио као *жртву помирења* (Рим 3,25) и прве плодове све творевине, постаје многим стварима (πολλὰ γίνεταί)⁶⁰.

2.1.2. Узрок као трансцендентно

Бог Отац јесте – како је поменуто – начело бића које је и трансцендентно (ὑπερβατικός). Први узрок је, дакле, такав да мора да буде трансцендентан.⁶¹ Божија трансцендентност (ὑπερβατικότητα) у начелу дозвољава само апофатичко богословље будући да она, као онтолошка категорија, измешта Бога из области људског сазнања и из могућности да се Бог „исцрпи“ речима, дефиницијама или, чак, и именима.⁶² Оригенова апофатика је специфична и другачија од нпр. апофатике мистицизма ареопагитских списа.⁶³ Док код Ареопагита и у даљем и широком току предања Цркве Бог трансцендира људско искуство и сазнање не само тиме што је он сасвим друкчији од појавног и променљивог света, већ тиме што у потпуности превазилази чак и (раз)ум, те се зато свим атрибутима везаним за њега додаје префикс ὑπέρ, дотле је код Оригена Бог идентичан највишим концептима човековог разума, али у њиховом савршеном, идеалном постојању – он је добро *по себи* (αὐτοαγαθόν), истина *по себи* (αὐτοαλήθεια), врлина (ἀρετή), праведност (δικαιοσύνη) и сл.⁶⁴ Појединачне ствари су утолико добре, на пример, уколико учествују у Богу, који је сâмо добро, те управо тим учествовањем стичу овај онтолошки квалитет: „Мора се, пак, знати да је овде добро у правом смислу примењено само на Бога, [док] на другим местима [оно је] пак у ослабљеном смислу [применљиво и] на добра дела и на доброг човека и на добро дрво; и могао би наћи да се добро примењује и на многе друге ствари“ (на Мт 19, 16-30)⁶⁵. Сличност са Платоновим реализмом је очита, а отуда проистиче то да појмови – доброта, мудрост, светлост и сл. – нису пуке конвенције створене на основу

⁶⁰ *Comm. Jn.* 1.22. (119).

⁶¹ Уп. G. Bostock, „Origen’s Philosophy of Creation“, у: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (пр), Leuven University Press, Leuven 1992, 263. То исто уверење – да узрок подразумева трансцендентност постоји код Платона и код Филона Александријског (исто, 263).

⁶² Бог који је „изнад сваког имена“, са изузетком библијске идентификације за Јахвеа – „онај који јесте“ – иницијални је и један од кључних показатеља Божије трансцендентности (уп. Ch. Bruns, *Trinität und Kosmos*, 42-43). Од свих „својстава“ Бога Оца као онтолошког узрока најважнија је апсолутна трансцендентност. Отац је ἐπέκεινα τῶν νοητῶν и ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (C. *Cels.* 6.68; 7.38); Уп. T. Böhm, *Unbegreiflichkeit Gottes bei Origenes und Unsagbarkeit des Einen bei Plotin - Ein Strukturvergleich*, у: L. Perrone, *Origeniana Octava* 1; 451-463.

⁶³ Оригенова апофатика, уско спрегнута са захтевом за трансцендентношћу, слична је апофатичи средњег платонизма, где је апофатички језик главни начин да се изрази трансцендентност (уп. G. Stroumsa, „The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen’s Position“, *Religion* 13, 1983, 345).

⁶⁴ Уп. J. D. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, SVSP, New York 1997, 89.

⁶⁵ *Comm. Matt.* 15.10.

људске апстракције, нити се они ограничавају на емпиријски свет, већ они јесу онтолошке категорије – квалитети који се везују за божанско биће и кроз Сина Божијег бивају посредовани нама.⁶⁶

Божија трансцендентност има за последицу то да Бог остаје ван домета људског сазнања зато што је сам човек ум несавршен и удаљен од Творца, делом због своје везаности за тело и контаминираности грехом произишле из пада, а делом зато што он чак и у савршеном стању нема непосредан увид у божански (раз)ум – он, чак и тада док нетремице промишља дубине Божије, има своје утврђено „место“ у поретку божанског бића. Тај поредак, позиција човекове душе, може се наслутити и из једног оваквог исказа – „Моја душа није непосредно икона Божија. Она је створена као икона Иконе, која је већ постојала.“⁶⁷ Наведене речи, поред тога што су важне за однос душе према Логосу Божијем, важне су и као објашњење тог вечног поретка у онтологији невидљивог – Отац као узрок није непосредно везан за ноетичка бића, већ тек преко Логоса, или кроз њега. Могли бисмо закључити да Оца увек „прати“ одређена оностраност, чак и када се ради о постојању у сферама чисте умне природе. На епистемолошком плану Божија трансценденција има за последицу:

а) то да Бог остаје ван домета сазнања – „рецимо да је Бог уистину несхватљив и поврх нашега разумевања. Али ако и постоји нешто што бисмо о Богу могли мислити или сазнати, морамо веровати да је Бог на безброј начина кудикамо бољи од онога што о њему поимамо... Његову [Божију] природу, дакако, оштрина људске памети не може назрети ни посматрати па макар била реч о најчистијој и најбистријој памети.“⁶⁸; „Бог је „изван онога што се може појмити умом“⁶⁹; „Јер, оно што је у Богу узвишеније је не само од свега што је познато људима, већ чак и оној природи која људску надилази“;⁷⁰ тако да знање иједног (створеног) бића није идентично са сазнањем које Тројица има о себи⁷¹. (Раз)уму створених бића увек за нијансу „измиче“ потпуно сазнање првог узрока јер би такво сазнање оповргло ову трансценденцију.

⁶⁶ Ова идеја да је Бог архетип за појмове кореспондира и са Оригеновим схватањем језика, јер и сами називи за њега нису конвенције, већ су по својој природи непреводиви и везани за саму суштину именованог – „И сада ми тврдимо да природа назива не зависи, како претпоставља Аристотел, од ознака оних који су их наметнули. Јер, језици који постоје међу људима немају порекло од људи“ (С. *Cels.* 5.45, уп. 5.46).

⁶⁷ *Hom. Luc.* 8.2.

⁶⁸ *Princ.* 1.1.5.

⁶⁹ *Exh. Martyr.* XLVII

⁷⁰ *C. Cels.* 6.62.

⁷¹ Уп. „Ориген верује да је ова разлика непремостива, не само у садашњим околностима, већ заувек. Тако он тумачи Јованово пророштво да ћемо једном видети Бога какав јесте (1Јн 3,2) у смислу да то сазнање (чак ни тада) неће бити врста сазнања које Отац има о Сину и Син о Оцу, већ само могућа врста сазнања Бога коју могу имати створена бића (καθώς ἐστὶ δυνατόν τοῖς γεννητοῖς γινῶναι τὸν Θεόν)“ (V. Perišić, „*The Ontological Status of Wisdom in Origen*“, у: *Sophia The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes (Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens)*, Т. Heintzler, F. Mali, G. Emmenegger, М. L. Ostermann (пр), Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 2017, 103).

б) то да оно што се о Богу казује настаје путем аналогија из света нашег искуства и размишљања и кроз (раз)ум који, док се ослобађа сваке везаности за видљиви свет, тумачи божанско откривење: „Иако, наиме, о Богу Оцу нико не може достојно говорити, ипак је могуће стећи одређени појам на темељу видљивих створења и онога што људска памет назире по природи.“⁷² У том процесу делимичног „сазнавања“ Бога улогу има управо разум, како Ориген каже, јер је он икона Божија у човеку и стога је богопознање омогућено кроз њега – „можемо рећи да Бог није сазнатљив путем било чега осим (раз)ума који је начињен према његовој слици (тоῦ νοῦ εἰκόνα), кроз који, према речима Павла, сада видимо као у огледалу, а онда ћемо лицем у лице (1 Кор 13,12).“⁷³

Човеков (раз)ум, који потребује усавршавање да би напредовао у богопознању, у њему напредује црпећи сазнање на основу онога што је Бог о себи открио. Откривење укључује два међусобно комплементарна аспекта – Божије објављивање 1) кроз Сина и 2) кроз Писмо. Између ова два извора откривеног сазнања постоји реална аналогија – не само метафоричка – Писмо је за Оригена тело Бога Логоса.⁷⁴ Сам Логос је постављен као браник Очеве трансценденције – мимо Сина, Оца је немогуће сазнати: „Јер, као што је нама реч објавитељ (ἄγγελος ἐστὶ) оних ствари које разум промишља (ὑπὸ τοῦ νοῦ ὁρωμένων), тако Реч Божија, која познаје Оца, открива Оца кога познаје (ἀποκαλύπτει ὃν ἔγνω πατέρα), с обзиром на то да му ниједно створено биће не може приступити мимо [овог] објавитеља. Јер, нико не зна Оца осим Сина и онога коме га Син открије (Мт 11,27).“⁷⁵ Логос је једини мост – спона између словесних створења (λογικά) и Оца, правога и потпунога (извора) бића (ὁ ὢν). Отац је апсолутно оностран и нејасно је на који начин он учествује у свим догађајима које је Логос проживео када се оваплотио. На већини места Ориген говори о нестрадалности Бога Оца. Међутим, начин на који тумачи еванђелски исказ да се *Бог прославио у Сину своме* јесте на неким местима индиција за то да Отац, као прво и трансцендентно начело, ипак учествује у догађајима икономије страдања и спасења,⁷⁶ будући да је Логос потпуна и савршена

⁷² *Princ.* 1.3.1.

⁷³ *C. Cels.* 7.38; уп. *Princ.* 1.1.7.

⁷⁴ Уп. *Hom. Lev.* 1.1. („Јер, као што је тамо у одори тела, тако је и овде прикривена словом, тако да се слово посматра исто као тело, а у њему сакривени смисао разумева као божанско“). Исту идеју, нешто раније, развио је Климент Александријски за кога је Писмо и инкарнација Бога Логоса и глас Божији чији је ауторитет недвосмислен (уп. *Paidagogus*, 1.60.1).

⁷⁵ *Comm. Jn.* 1. 42. (277-278).

⁷⁶ Уп. R. Heine, *Pref. to Comm. Jn.*, 29-31. На другом месту Ориген каже другачије – да је Син одраз славе Божије, а не непосредно Бога (Оца). Зато се поставља питање како и „колико“ страдање у историји спасења утиче на трансцендентност потпуно нестрадалног и непроменљивог Оца. Иначе, када је у питању само страдање божанског Логоса, Ориген се досетио да у апологији *Против Келса* пружи адекватан и разложен одговор. На питање о страдању божанског бића, што је Јелинима у начелу било незамисливо и уобичајеним схватањима противно, Ориген налази и логички начин да донесе оправдан и догматски утемељен одговор. Тиме је уједно сачувана и претпоставка о нестрадалности божанске природе: „Он претпоставља да су неке ствари немогуће и непримерене Богу (смрт, страдање), говорећи: „Ако су ове ствари и пророковане о свемоћном Богу, треба ли да верујемо у такве ствари о Богу [само] зато што су пророковане?“ И он сматра да може да образложи (став) да би „чак и да је стварно тачно да су пророци предвидели такве догађаје за Сина Божијег, било немогуће поверовати у пророштво да ће он страдати и чинити такве ствари“. Можемо да одговоримо да је његова претпоставка погрешна и да начинимо хипотетичке премисе које ће резултовати противречним

икона Очева и да је онај који посматра Сина кадар да непосредно угледа Оца: „Када је дошао у икономију (οἰκονομίαν) [страдања], која је почетак васкрсења (ἀνατέλλειν) ради света и због тога што је био свестан да ће бити прослављен (δοξάζεσθαι) изнад славе оних који га прослављају (ἐπὶ δόξῃ τῶν δοξαζόντων αὐτόν), рекао је: *Сада се прославио Син Човечији* и даље *Нико не зна Оца осим Сина, и ако Син хоће коме открити* (Мт 11,27). Али, Син ће открити Оца путем икономије (ἔμελλε δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀποκαλύπτειν) [страдања], због чега каже *И Бог се прослави у њему*. Или, треба да упоредиш речи *И Бог се прослави у њему* са исказом *Онај ко је видео мене, видео је Оца који ме је послао* (Јн 14,9). Јер, Отац који га је родио, сазерцава се (θεωρεῖται) у Логосу, јер је Логос Бог и икона невидљивог Бога (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἀοράτου), и онај ко посматра икону невидљивог Бога је кадар да угледа непосредно (εὐθέως) Оца, јер је он прототип (πρωτότυπο) ове иконе (τῆς εἰκόνοσ).⁷⁷ Син истовремено потврђује трансцендентност Оца и, с друге стране, чини га *сазнатљивим* и причасним у епистемолошком смислу тако што сам потпуно познаје Очево биће. Највише је једносушност Оца и Сина наглашена кроз идентичност сазнања – Логос има свецело сазнање Очево јер је од вечности са њим и њему – Јединородни Син.⁷⁸ Међутим, како тачно ово „сазнање“ треба разумети и да ли оно на плану божанске онтологије доноси поистовећење божанског бића са вечним (разумом, није потпуно јасно премда јесте извесно објашњење. Нарочито се оно намеће ако се има у виду даље стицање обожења – оно се одвија кроз Логоса, али првенствено као усавршавање разумног дела душе у сазнању и постепеном удаљавању од материје.⁷⁹ Уосталом, више елемената код Оригена указује управо на ово схватање, о чему ће на другом месту бити речи.

Овде ћемо још само напоменити да на плану вечног Божијег бића и сазнања које Бог има о себи, постоји, као изузетак, место где се Очева трансценденција чак и у овом смислу одваја донекле од Сина.⁸⁰ Реч је, свакако, о двосмисленом месту. Иако је, наиме, у начелу на више места изједначено знање Оца и Сина као једно и истоветно, те је Син представљен као ипостас која вечно сазерцава дубине Очево, не остајући „ускраћена“ за Очево свезнање, појављује се и наговештај о томе да Очево свезнање

закључцима. То се види у следећем: а) Ако пророци свемоћног Бога кажу да ће Он служити као роб, бити болестан или чак умрети, ове ће се ствари десити Богу зато што пророци свемоћног Бога морају нужно да говоре истину. б) Са друге стране, ако истинити пророци свемоћног Бога изјаве исте ове ствари, пошто ствари које су по суштини немогуће нису истините, оно што пророци кажу о Богу неће се догодити. Али када две хипотетичке премисе резултују противречним закључцима у силогизму познатом као „силогизам (теорема) две претпоставке“, онда је антецедент две претпоставке (премисе) побијен, који у овом примеру јесте „пророци пророкују да ће свемоћни Бог служити као роб, бити болестан или умрети“. Закључак је стога да пророци нису пророковали да ће свемоћни Бог служити као роб, бити болестан или умрети“ (С. *Cels.* 7.15). У наставку закључује да управо у Писму пророци „уверљиво кажу да је човек [а не Бог] онај који ће поднети људска страдања“ (С. *Cels.* 7.16), што потврђује чињеницу да страда човек „душом и телом“ (С. *Cels.* 2.9).

⁷⁷ *Comm. Jn.* 32. 18. (359).

⁷⁸ О употреби и преводилачким решењима епитета *μονογενής* у: P. Hofrichter, „Das Verständnis des Christologischen titels „Eingeborener“ bei Origenes, у: *Origeniana Quarta*, 187-193.

⁷⁹ Уп. *Comm. Jn.* 32.17. (338). Тек ум очишћен од материјалног јесте кадар да „сазерцава“ божанске теофаније поврх њихове појавне форме.

⁸⁰ Уп. *Princ.* 4.4.8; T. Böhm, *Unbegreiflichkeit Gottes*, 453.

ипак превазилази чак и Синовљево, те да он поседује знање о себи које чак ни друге две тројичне ипостаси немају.⁸¹ Коментаришући исказ „И Бог се прослави у њему“, каже: „Сада, пак, питам да ли је могуће да се Бог прославља, поврх тога што је прослављен у Сину како смо објаснили, још више [веће] у себи, када суделује у самозазерцању на основу знања и сазерцања о себи, које превазилази чак и оно у Сину. (Ζητῶ δὲ εἰ ἔνεστι δοξασθῆναι τὸν Θεὸν, παρὰ τὸ δοξάζεσθαι ἐν Υἱῷ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, μειζόνως αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ δοξαζόμενον, ὅτε, ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει, καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὕση μείζονι τῆς ἐν Υἱῷ θεωρίας.)⁸² Мало даље наводи речи Апостола Павла и понавља да је „Син одраз потпуне славе Божије (Ὁλης μὲν οὖν οἴματι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν Υἱὸν)“⁸³, док нешто раније у тексту знање које Син о Оцу има назива „савршеним“ (τελείαν γνώσιν) и „највећим добром“ (μεγίστῳ ἀγαθῷ)⁸⁴. Постоји индиција, дакле, да Очево свезнање није пропорционално Синовљевом, премда оно што Отац зна није неки „факат“ изван Сина, већ „једноставност своје природе“ – имајући, наравно, у виду да је Логос свецела истина.⁸⁵ Очито је, дакле, могућност да се направи разлика између сазнања које поседује Отац и оног које припада Сину остала као питање за самог Оригена, као нека врсте евентуалне путање, или (можда) странпутице у разумевању претпоставки и закључака читања Писма.

Када је у питању Писмо, у коме се постепено отварају увиди у божанско биће и његово искупитељско дело према твари, Ориген се сусрео са нарочитим изазовом за егзегезу – да усагласи антропоморфне исказе о Богу и његовом деловању са његовом потпуном трансцендендношћу. У опширним коментарима Ориген неуморно цитира и тумачи библијске списе, а да би сачувао поменути Божију трансценденцију он уводи алегорезу као поступак интерпретације који чува „недодирљивост“ божанског бића и деловања.⁸⁶ Библијске приче, поређења, називи за Бога и остало само делимично и у пренесном смислу одговарају Богу: „Ко је тако прост да мисли да је Бог као човек ратар „засадио један врт у Едену на Истоку“ (Пост 2,8) и у њему подигао једно видљиво и чулима опажљиво дрво живота.⁸⁷ „Морамо подсетити такве писце да када се говори о Божијој шаци, његовој руци или прсту, не читамо те речи дословно већ испитујемо како се оне могу исправно и достојно Бога разумети. Тако његово срце (τὴν καρδίαν) треба схватити као његову разумску и сврховиту моћ путем које управља свим стварима (τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὅλων δύναμιν ἐκκληπτέον), а

⁸¹ Међу петнаест оптужби стоји и та да је Ориген учио да „Син не познаје Оца као Отац сам себе“. R. D. Williams, „The Son’s Knowledge of the Father in Origen“, у: *Origeniana Quarta*, 146 (уп. Princ. 4.4.8).

⁸² *Comm. Jn.* 32.18. (350).

⁸³ *Comm. Jn.* 32.18. (353).

⁸⁴ *Comm. Jn.* 32.18. (345).

⁸⁵ Уп. R. D. Williams, „The Son’s Knowledge of the Father in Origen“, 146-148.

⁸⁶ Уп. D. Boyarin „Origen as Theorist of Allegory. Alexandrian Context“, у: *The Cambridge Companion to Allegory*, R. Copeland, P. T. Struck (уп), Cambridge 2010, 39-54; J.N.B. Carleton Paget, „Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition“, у: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation I (From the Beginnings to the Middle Ages)*, Magne Sæbø (уп), Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 499-533.

⁸⁷ *Princ.* 4.3.1.

термин *реч* (τὸν λόγον) као оно што обзнањује оно што је у таквом [тако схваћеном] срцу.“⁸⁸

Као егзегета, али и философ, Ориген је требало да светописамски текст, који је према његовом експлицитном изјашњавању и консензусу свих тумача његове мисли, био примарна му и најважнија основа за теологију, доведе у склад са захтевом да Бог не сме и не може имати икакве људске и искуствене атрибуте. Стизање до бића трансцендентног Бога преко старозаветног и новозаветног корпуса списа вероватно би, без имплементације хомерске алегорезе у библијску егзегезу било немогуће. Велику количину снаге, енергије и знатан део тумачења Ориген је посветио томе циљу – да све старозаветне теофаније или антропоморфне дескрипције Бога протумачи тако да избегне било какав евентуални приговор да би се хришћански Бог на основу читања Писма могао разумети као један од ликова античког пантеона, каквих је у разним религијама старих народа заиста било много. С једне стране је његова идеја оправдана јер је апологетска, и то искрено апологетска, али је са друге стране та иста идеја отворила врата другом искушењу хришћанске вере и теологије – потенцијалној деисторизацији библијског и хришћанског Бога и губљењу вере у некој врсти хришћански обојеног спиритуализма, какав је, као вид неприхватљиве праксе и интерпретације, био присутан код оригениста.⁸⁹ Осим што је алегоријски објаснио приписивање човекових психолошких или физичких особина Богу, како се из експлицитних места може закључити, Ориген је увео и посебну лексику тзв. „духовних чула“ (αἰσθησις πνευματικῆ)⁹⁰. Она кореспондирају са телесним према имену и распореду улога, али, као и неки други елементи духовне реалности, перципирају (раз)умне стварности и по значају надилазе телесна чула. Ова чула, као и звук, мирис или додир интелигибилних ентитета, јесу објашњења за чулне представе о божанским јављањима или за антропоморфне описе Бога. По аналогији са телесним чулима – додиром, погледом, слухом – Ориген је преузео од Филона лексику `духовних чула` па тако употребљава изразе као што су: „очи душе“ (ὄματα/ὀφθαλμοὶ ψυχῆς), „очи ума“ (νοῦ ὄματα/ὀφθαλμοὶ), „очи разумевања“ (διανοίας ὄματα/ὀφθαλμοὶ) и сл.⁹¹ Њихова моћ у појединцу снажи онда када се он окрене Христу, и то

⁸⁸ *Comm. Jn.* 1.42. (282), уп. *Princ.* 2.8.5.

⁸⁹ Проблем односа између библијске историје, тј. историчности вере по себи и алегорезе, тј. духовног тумачења библијског наратива какво је неговао Ориген опет је предмет опречних схватања. Две важне и значајне монографије дају опречне анализе управо овог односа. Док Де Либак сматра да Ориген никако не превиђа и не запоставља библијску историју, да је у спиритуалном тумачењу не губи, те да остаје вредна из перспективе тумачења коју Де Либак код Оригена именује као „новозаветну“ (H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes* (прев. H.U. von Balthasar), Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 460-476), Хансон аргументује супротно – да је препричавање библијског наратива код Оригена само површно навођење светописамских навода као номиналних покривала за Оригенове властите, већ изграђене појмове који се не слажу са аутентичним унутарбиблијским виђењем Бога, света и човека (в. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (са ув. J. W. Trigg), Louisville/London 2002, 285-286).

⁹⁰ Ориген први употребљава ову синтагму (*Comm. Rom.* 4. 5; *Comm. Cant.* 1.4; *Hom. Ex.* 1.4) – уп. P. L. Gavriyuk, „Discerning God's Misterious Presence: Towards a Retrieval of the Spiritual Senses Tradition“, 3 (Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Diego, 2014; www.academia.edu).

⁹¹ P. L. Gavriyuk, „Discerning God's Misterious Presence: Towards a Retrieval of the Spiritual Senses Tradition“, 3.

тако што ће читав свој умни потенцијал и душу усмерити на контемплацију садржаја вере и оградити од увида стечених путем физичких чула.⁹² Тумачећи догађај богојављања, те старозаветне теофаније, које су пророци забележили, каже:

„Јер, не претпостављам да су се видљива небеса заиста отворила (τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν ἀνεῳχθῆναι) и да се њихова физичка структура поделила (καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀνοιγνόμενον διηρηθῆναι) да би Језекиљ могао да извештава о таквим стварима... Постоје различите врсте оваквог сазнања (αἰσθήσεως): гледање, које омогућује да се сагледају ствари које се налазе изнад телесне природе (ὁράσεως πεφουκίας βλέπειν τὰ κρείττονα σωματίων πράγματα), као што је очито случај са серафимима и херувимима; слух, који је кадар да разабере гласове чија природа није у ваздуху (ἀκοῆς ἀντληπτικῆς φωνῶν οὐχὶ ἐν ἅερὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσῶν); чуло укуса које окушава *хлеб живота* (γεύσεως χρωμένης ἄρθῳ ζῶντι), *који је сишао са неба и даје живот свету* (Јн 6,33); исто тако чуло мириса (ὀσφρήσεως ὀσφραίνομένης), које спознаје такве ствари због којих Павле каже да смо *ми Христов миомирис Богу* (2Кор 2, 15); и чуло осета (ἀφῆς), које је, како Јован каже, *Реч Живота опипало својим рукама* (1Јн 1,1).“⁹³

„Често се, наима, на душу преносе називи осетилних удова. Каже се да душа гледа *очима срца* (Еф 1,18). То значи да снагом разумевања наслућује духовно. Такође се вели да слуша ушима када уочава смисао дубљега разумевања. Уз то кажемо да се душа може служити зубима – када једе и благује *Хлеб који силази са неба* (Јн 6, 32-59).“⁹⁴

За идеју о духовним чулима Ориген налази непосредну инспирацију у Писму: „Знамо да Свето Писмо спомиње очи, уши и руке, који немају ништа заједничко са телесним органима. И што је још више задивљујуће, оно говори о божанском чулу, које је веома различито од чула о каквима се говори у уобичајеном смислу. Зато када пророк каже *Отвори моје очи да бих видео чудеса закона твојега* (Пс 119, 18), или: *Заповест је Господња светла и просветљује очи* (Пс 19, 8) или *Просветли очи моје да не заспим на смрт* (Пс 13,3), нико није толико безуман да верује да се „чудеса божанског закона“ могу сагледати телесним очима“⁹⁵.

Овакво тумачење је веома важно јер ствара битан мост између Оригеновог учења о бићу Божијем, али и бићу у тоталитету, и библијског текста – најважнијег извора за богословље. Вероватно да Ориген, захваљујући свом Weltanschauung, није успео да пронађе или прихвати једно другачије могуће објашњење старозаветних теофанија и разних догађаја где Бог врши уплив у људску историју, објашњење које је касније ка

⁹² Уп. *Hom. Ex. 1.4*. Ту су „синови Израиља“ који се по Јосифовој смрти умножавају „добра и духовна чула“ која настају када телесна утихну (уп. R. J. Hauck, “Like a Gleaming Flesh”: Matthew 6, 22-23; Luke 11: 34-36 and the Divine Sense in Origen”, *ATR* 88:4, 2006, 557-573).

⁹³ *C. Cels.* 1.48.

⁹⁴ *Princ.* 1.1.9.

⁹⁵ *C. Cels.* 7.34.

дословном тумачењу и догађајима оријентисана антиохијска егзегеза лако пронашла, дозволивши да „немогуће“, изненађујуће и натприродно деловање Божије буде у виду чуда заступљено у историји.⁹⁶ Импликације које, пак, Оригенова егзегеза има по разумевање суштине бића у тоталитету јесу значајне и размотрићемо их у поглављу које се бави питањем суштине. Овде, тзв. духовна чула и ентитетети који се њима опајају имају ту улогу да „заштите“ Божију трансценденцију и обезбеде једно тумачење Писма примерено том божанском својству. Наравно да сама алегореза као начин интерпретације има и своје друге „мотиве“ и више узрока примене. У александријској традицији, код Климента најпре, а пре њега и код тумача Хомера, она је почивала и на општем уверењу да је истина по себи – истина као божанско сазнање – трансцендентна, те да се мора превести у изразе примерене „слабим људима“, који ће тако стећи неки део ње, док ће они мало умнији и трудољубиви у истраживању духовних тајни, доспети до виших увида, ближих самој природи божанскога сазнања.⁹⁷

Коначно, нарочит начин стицања богопознања, односно враћања људског разума у јединство са Богом јесте према Оригену и молитва. Бог јесте изнад човекове моћи поимања, али се у молитви он слободно открива. Тако разуму бива „дозвољено“, даровано и доступно поновно понирање у божанске тајне свету непознатог и непојамног Бога. Молитва тиме не остаје само један аспект хришћанске праксе, већ врло важан епистемолошко-онтолошки чин. Она доноси као плод истинито сазнање.⁹⁸ Ради се о личној умној молитви – оној која је дуго векова у схватањима бројних хришћана имала чак и значајније место од саборне, евхаристијске благодарности. Управо је код Оригена и у овом аспекту учења наглашена нераскидивост епистемологије и онтологије – сазнање је мериторни појам који „прати“ биће. Онолико колико трансцендентни Бог постаје познат, тј. сазнатљив човеку – толико тај човек има заједницу са Богом и толико је он онда на правом путу обожења.

Закључујемо, дакле, Бог је за Оригена трансцендентан у апсолутном смислу и то се рефлектује кроз више аспеката – онтолошки, епистемолошки, лексички. Па ипак, Бог је и причастан, односно сазнатљив преко посредника – Сина, своје вечне иконе. Кроз Сина он постаје сазнатљив онима који учествују у Сину и ово *примицање* божанском почетку се одвија пре свега путем (раз)ума, који је икона Божија, о чему ћемо говорити касније.

⁹⁶ Уп. Теодор, *Commentarius in Jonam Prophetam*, 337D-340A. („Морска неман, пак, изнесе, по Божијем Духу, Јону на копно, како је и Бог желео да се деси. То је један знак за то да се пуно догађаја, који се на чудесан начин одигравају, а понајвише онај који се односи на спасавање из утробе немани, уопште не могу разумети, те да се некорисно промишља о изласку пророковом из немани када се покушава људским разумом схватити и људским језиком изразити како се то збило“).

⁹⁷ Уп. Климент Александријски: „Сви су, који су говорили о божанским стварима, и варвари и Грци, оденули у речи прва начела ствари и саопштили истину у загонеткама и симболима, алегоријама и метафорама и таквим фигурама“ (*Strom.* 5.21.4).

⁹⁸ *De Orat.* 1, уп. Е. Osborn, „The Intermediate World in Origen`s *On Prayer*“, *Origeniana Secunda*, Н. Crouzel, А. Quacquarell (пр), 95-96.

2.1.3. Бог – духовна суштина или изнад ње

У већини одломака где се о Богу као говори као о првом, једном, трансцендентном узроку, спомиње се и његова „необјашњива“ суштина, али постоје и извесни одломци у којима се експлицитно каже да је Бог „изнад суштине“. Тамо где нешто говори о суштини најчешће јој приписује, поред трансцендентности, и то да је она једноставна, једна, невидљива, непојмљива и (раз)умна – „свемогући Бог је једноставан (ἀπλοῦν), невидљив (ἀόρατον) и нетелесан (ἀσώματος), по себи ум (νοῦν) или нешто што превазилази ум и суштину (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας)...“⁹⁹ Он је Θεός τῶν ὅλων. Још један битан одломак из апологије *Против Келса* говори у прилог објашњењу да се Бог који је савршена природа не противи другој врсти дефиниције, наиме, тој да је Бог изнад суштине. Зашто? Јер, ознака „изнад“ не указује на то да Бог нема суштину, већ на то да он има надпојамну суштину и да је изван и изнад суштине коју ми можемо појмити.¹⁰⁰ Ово објашњење ће доцнијој патристичкој онтологији бити од велике користи у разјашњењу многих проблема везаних за овај суштински појам. Конкретно место из Апологије гласи:

„Али, Бог не учествује у суштини (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ Θεός), већ се у њему учествује (μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει) и [то] учествују они који имају Духа Божијега. И наш Спаситељ не учествује у праведности (δικαιοσύνης), (јер он) јесте праведност (δικαιοσύνη δὲ ὧν) а праведни учествују у њему. Разјашњење појма суштина било би оправдано опсежно и тешко разумљиво, нарочито када се ради о суштини која је постојана и бестелесна. Мора се образложити да ли се Бог уздиже изнад суштине и кроз молитву и (чудесну) силу даје суштину да у њој суделују они којима он, по мери сопственог Логоса и кроз свој Логос, сам даје, или да ли је он сам суштина, само да је по природи невидљив, према сведочанству Писма, које о Спаситељу каже да је *икона Бога невидљивога* (Кол 1,15). Реч невидљив је овде исто као и бестелесан (σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς ἀόρατου φωνῆς ὁ ἀσώματος). Требало би такође истражити и да ли се може именовати као Јединородни и Прворођени све творевине, суштина суштине, пралик (свих) ликова (καὶ ἰδέαν ἰδεῶν) и начело (καὶ ἀρχὴν) (свих ствари), док Бог, (и) његов Отац, стоји

⁹⁹ *C. Cels.* 7.38; уп. *Exh. Martyr.* 47. Ова синтагма је већ постојала код Платона (*Politeiae*, VI 509 b9) и несумњиво је у Оригенове списе традирана отуда, премда није извесна и сигурна тачна денотација овог израза код њега. Ch. Bruns претпоставља да је Ориген преузео израз од Платона, разумевши у попуности његово тамошње значење, али да га сам није шире употребљавао, нити га уврстио у свој богословски систем (*Trinität und Kosmos*, 44); уп. Widdicombe, *The Fatherhood*, 35-43). Својство бестелености (ἀσώματος) већ постоји у радовима ранијих апологета као препознатљиво хришћански атрибут Бога – код Јустина, Атинагоре, Татијана и Климента Александријског (уп. G. Stroumsa, „The Incorporeality of God Context and Implications of Origen`s Positions“, 345).

¹⁰⁰ Гностици, којима се Ориген оштро супротстављао, тврдили су да Бог нема никакве атрибуте – ни искуствене ни неискуствене, па чак ни природу ни егзистенцију (нпр. Василид). Они су такође имали своју „негативну теологију“ и њу треба изричито разликовати и од апофатике платонистичке, Оригенове и касније светоотачке (уп. G. Stroumsa, „The Incorporeality of God Context and Implications of Origen`s Positions“, 348-349).

с оне стране свих ових појмова (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν).“¹⁰¹

Бог се на многим местима у Писму изједначава са духом – ово Ориген често понавља. Постоје синоними који без неке нарочите дистинкције међу нијансама фигурирају наизменично да означе ту духовну природу – најфреквентнији појам, када је Бог Отац у питању, јесте појам ума (νοῦς). Он треба да означи његову апсолутну бестелесност и потпуну трансцендентност. Као што је познато, појам ума, који се од „оснивања“ метафизике међу Јелинима везивао за божанско биће, први принцип, невидљиво и сл., у плотицизму је избегнут као ознака за Једно јер ум по себи укључује сложеност – подвојеност између мишљења самог и предмета мишљења. Они истраживачи, тумачи Оригена као новоплатонисте *par excellence*, говоре да он ову одредницу примењује само под условом да она у његовом контексту брише ову границу између мишљења и предмета мишљења, те да Платиново Једно и Бог Отац, онако како га је Ориген објаснио, јесу метафизички истоветни појмови.¹⁰² Ориген заиста инсистира на томе да Отац искључује сваку врсту сложености, подвајања, мноштвености појмова у своме бићу, али користи термине 'ум' и 'дух(овно)' да укаже на његову суштину, и то да би је супротставио видљивом, материјалном, телесном: „Обичај је Светога Писма рећи „дух“ (*spiritum nominare*) ако жели назначити нешто што је противно од овога густога и крутога тела.“¹⁰³ Тек секундарно се ова суштина и њене одлике преносе на створена рационална бића, као одлике које по учествовању треба да постану њихове.

Кључна одредица везана за божанску природу археа јесте свакако и непроменљивост, која би се, додуше, могла разматрати и засебно, јер је она као претпоставка Божијег бића умногоме условила даљи развој онтологије у целости. Познато је да је управо због овога захтева Ориген Божију делотворност, односно стварање пренео на вечни, ноетички план – отуда је све што постоји одувек у својој умственој форми збрано у Логосу. Нечулни свет је уведен у његову вечну делотворност и то јесте спорна тачка која уводи другост и ограничење у Бога.¹⁰⁴ Остаје, додуше, отворено питање да ли је Оригенова намера била да уведе било какав детерминизам у Божије биће, или чак и у биће света, с обзиром на то да је једна од његових најексплицитније изражених идеја инсистирање на потпуној слободи Бога, али и слободној вољи створеног бића. Међутим, то што је Ориген говорио о вечном стварању није могуће сагласити са хришћанским поимањем стварања, чак и када би та вечна божанска делотворност била слободна, тј. последица неусловљеног божанског хтења. Библијску потпору за непроменљивост бића трансцендентног он налази опет у Писму – чини се, на нивоу дословног текста да овде Писмо ни не оставља неку другачију могућност интерпретације. О Богу светопсаламски текст каже:

¹⁰¹ *C. Cels.* 6.64.

¹⁰² Уп. Т. Böhm, „Die Deutung der Kirchenväter bei Hans Urs von Balthasar – Der Fall Origenes“, у: *Logik der Liebe Gottes. Hans Urs von Balthasar im Dialog*, W. Kasper (уп), Ostfildern 2006, 71; *Denken des Einen*, 133-139; *C. Tripolitis, Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, University of Pennsylvania 1971, 106.

¹⁰³ *Princ.* 1.1.2. У наставку додаје: „Стога пише да „слово убија, а дух оживљује“ (2 Кор 3,6). Ту, без сумње, слово назначује телесно, а дух разумно што такође називамо духовним (*per spiritum intellectualia, quae et spiritualia dicimus*).“

¹⁰⁴ Уп. *Princ.* 1.4.5; 2.8.2. У даљем току рада, навешћемо детаљније ова места која говоре о преегзистенцији душе и њеном паду из стања чистотога духа.

„Ти си увек исти“ (уп. Пс 102,27) што егзегета тумачи као једну од оних кључних дистинктивних одлика које одвајају Оца – архи – од света и свега осталог, то јест, непроменљиво од променљивог, односно невидљиво од видљивог: „Јер остајући исти, он управља многим стварима које су подложне промени, као што је речено, и [како] његов Логос учи [тражи] да се управља њима (Μένων γὰρ ὁ αὐτός διοικεῖ τὰ μεταβλητὰ, ὡς πέφυκε, καὶ λόγος αὐτοῦ αἰρεῖ διοικεῖσθαι αὐτὰ)“¹⁰⁵. Колико је сама непроменљивост битна и које све она поделе бића имплицитно подразумева, посебно ћемо сагледати кроз појам суштине, али и неке друге појмове у наставку.

2.2. Архи као парадигма: Логос као прва и вечна Икона

Трансцендентни Бог – почетак свега – ствара кроз Сина. Отуда је Син исто тако почетак што језгровито објашњава егзегеза исказа Рим 11,36 (Јер је од њега и кроз њега и ради њега све) где каже да Апостол „речима од њега (ἐξ αὐτοῦ) описује узрок постојања свих ствари (τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως), речима кроз њега (δι’ αὐτοῦ) њихову повезаност (συνοχήν) и речима ради њега (εἰς αὐτόν) њихову коначну сврху (τέλος); истина је да је Бог ниоткуда (Ἀληθῶς δὲ ἐξ οὐδενός ὁ Θεός)“¹⁰⁶. Именовање Логоса као архи укључује два аспекта: 1) један је његов вечни однос према Оцу, чија је он икона (слика) у најужем онтолошком значењу; 2) други аспект подразумева његов однос према створеном, чији је почетак и парадигма, а који је, наравно, врло комплексан и једна је од најспорнијих тачака у целокупној Оригеновој мисли. Нарочито је важно питање да ли ова два аспекта када је Логос у питању морају да иду заједно или, другим речима, да ли је Логос за Оригена само, тј. превасходно икона Очева неvezана нужно за „остала бића“ или је он то само ако подразумева да је „почетак“ тим осталим бићима.

Кренућемо од првог аспекта – односа Отац–Син у контексту овог појма „почетак“. Како је већ поменуто, и овде сувишно да се изнова објашњава као аспект егзегезе навођених исказа код Јована и из Изласка, строго, најуже и најпрецизније одређење појма „почетак“ у значењу узрока односи се на Оца. Син је и сам стога „у почетку“, што значи да узрок постојања има у Оцу. Узимајући у обзир ову чињеницу, архи се, како текстови показују, потом везује и за Логоса, али у светлу другог појма који се само и искључиво односи на њега, а никада се не користи за Оца. Реч је о појму иконе [слике] (εἰκῶν), који из богословског израза апостола Павла, постаје код Оригена и надаље један од мериторних концепата христологије. Ориген различитим методама формулише онтолошку чињеницу да је Логос икона – експлицитно или имплицитно. Први начин доказују наводи попут оних да је Отац „доброта, а Син икона његове

¹⁰⁵ C. Cels. 6.62.

¹⁰⁶ C. Cels. 6.65; уп. Princ. 2.9.4.

доброте“¹⁰⁷ или да је Син „икона невидљивог Бога“¹⁰⁸. Други начин јесу честе метафоре, поређења и симболи које егзегета проналази у библијском тексту, али и у философској лексици новоплатонизма. Тако, на пример, однос Оца и Сина он описује користећи поређења која су слична онима које помиње Плотин.¹⁰⁹ Овде се среће метафора светлости и светлосног зрачења – Он је „вечити сјај“, чије је „раћање вечно и трајно као што се сјај раћа из светлости“¹¹⁰. Због тога је Бог „одувек“ делотворан – он је, наиме, делотворан, тј. „свемогућ по Сину“¹¹¹ и Син је она Икона коју Бог вечно раћа: „Али вероватно као што је дах појављивање скривеног (πνεῦμα τὸς τινος ἀποκρύπτου) у отворено, као да онај који бљује издише на овај начин, тако Отац избацује визије истине на прекидајући начин и производи њихов облик у Речи (ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ) и из овог разлога се Реч назива *сликом невидљивог Бога* (εἰκὼν καλουμένη τοῦ ἀοράτου θεοῦ, уп. Кол 1,25).“¹¹² Исто нам саопштава и већ наведени цитат – „Јер Отац који га је родио, сазерцава се у Речи, јер је Реч Бог и икона [слика] невидљивог Бога, и онај ко посматра икону невидљивог Бога је кадар да угледа непосредно (εὐθέως) Оца, јер је он прототип (πρωτοτύπῳ) ове иконе.“¹¹³ Ориген користи и синтагму μορφή Θεοῦ да значи да је Син икона Очева. За Оца се та синтаagma не користи, а код Оригена има улогу да укаже на однос између Оца и Сина, а не на заједничку божанску суштину Тројице: „Када је Син у Оцу (ἐν τῷ πατρὶ ἔστιν), будући у обличју Божијем (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων) пре него што је испразнио себе, Бог је, да тако кажемо, на свом месту (τόπος).“¹¹⁴

Логос, дакле, „вечити сјај“, вечна и безвремена икона Очева, није доспео „из небивања са Оцем“ да са њим пребива или „из небивања у почетку“ да постане почетак, већ је вазда са њим, као *почетак у почетку*.¹¹⁵ Исту мисао потврђује јасно и

¹⁰⁷ *Comm. Jn.* 6.25. (295). Ориген на једном месту каже о Спаситељу: „Јер он је икона његове доброте и светлости, не Бога, већ Божије славе и његове вечне светлости (οὐ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τοῦ ἀδίου φωτός αὐτοῦ); и он је испарање (ἀτμίς) не Оца, већ његове моћи (τῆς δυνάμεως αὐτοῦ); и он је чиста еманација (ἀπόρροια εἰλικρινῆς) Божије свемогуће славе и неокаљано огледало његовог деловања“ (*Comm. Jn.* 13. 25. (153)).

¹⁰⁸ *Comm. Jn.* 1.19. (104).

¹⁰⁹ Према увидима дела истраживача, и овде се Оригенов Бог Логос показује као онај који има исте карактеристике које има „други бог“ код Нуменија, Албина, односно које има Платинова „светска душа“ (уп. С. Tripolitis, *Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, 106).

¹¹⁰ *Princ.* 1.2.4; уп. 1.2.7.

¹¹¹ *Princ.* 1.2.10.

¹¹² *Comm. Jn.* 1.42. (283).

¹¹³ *Comm. Jn.* 32.18. (359).

¹¹⁴ *Comm. Jn.* 20.16. (153). Код Климента Александријског се та синтаagma слично користи, а код каснијих отаца – Атанасија Великог, Василија Великог, Григорије Ниског и Августина овај израз се не користи као код Оригена, већ он код њих означава суштину. Василије каже: „По мом мишљењу кажем да постојати у обличју Божијем (Фил 2,6) значи *постојати у суштини Божијој*“ (*Contra Eunomium*, 1.8). Детаљније: D. A. Giulea, „Origen’s Christology in Pre-Nicene Setting. The Logos as the Noetic Form of God“, у: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 92/3 (2016), 434.

¹¹⁵ Уп. *Comm. Jn.* 2.1. (9).

један преживели фрагмент из изгубљеног коментара на Постање: „Бог није почео да буде Отац [пошто је пре] био у томе спречен као што су људи, који постају очеви, били [спречени] да до тада било како постану очеви. Јер, ако је Бог свагда савршен и њему припада способност [сила, својство] (δύναμις) да буде Отац и ако је то добро да је [он] Отац таквог Сина, зашто би он то одлагао и отимао се добру и, тако рећи, не био Отац онда кад може да буде Отац? Исто се у сваком случају може рећи и о Духу Светоме.“¹¹⁶ Према Логосу, као вечном прототипу сачињена су бивствујућа: „Јер, овај Логос је слика и сјај невидљивог Бога (imago et splendor Dei invisibilis), Прворођени све творевине (primogenitus omnis creaturae), у коме су створени небо и земља, како видљиво, тако и невидљиво (sive visibilia sive invisibilia)“¹¹⁷.

Иако је, међутим, Логос вечан као и Отац – што је код Оригена ван сваке сумње – постоји извесно онтолошко „степеновање“ божанскости Логоса. Када је у питању пак ова субординација ствари стоје доста компликовано, тачније амбивалентно, те се оправдано може рећи да само од тумача зависи којем ће аспекту христологије дати предност. Наиме, с једне стране је Логос вечна и савршена Икона Очева, он има све што има и Отац, он се објашњава синтаagmaма сјај светлости, природа природе и бројним именима – *Мудрост, Почетак, Прворођени све творевине, праслика праслике* (καὶ ἰδέαν ἰδεῶν) и *узрок* (καὶ ἀρχὴν) [свих ствари]¹¹⁸ и сл. Ових неколико наведених имена, треба напоменути, јесу само део бројних библијских имена за Сина, која Ориген усваја и тумачи, а ових неколико јесу у правом смислу онтолошка – она указују на божанскост друге тројичне ипостаси. Индикативне су и одреднице које се везују за Сина, као што су αὐτοσοφία,¹¹⁹ αὐτοαλήθεια,¹²⁰ αὐτολόγος,¹²¹ αὐτοαγιασμός,¹²² αὐτοδικαιοσύνη,¹²³ итд. Овим називима треба придодати и појам који је вероватно Оригенов неологизам, додуше посведочен у свега три фрагмента у текстовима који су посредно и не у целости традирани до нас. Реч је о термину ἐνυπόστατος, који означава управо то да Логос јесте личност са божанском суштином, више наглашавајући чињеницу суштине која, сходно јелинизованом контексту појмова, има већу онтолошку важност.¹²⁴ Од три фрагмента где се ова сложеница јавља, два су извесно аутентична¹²⁵ и односе се непосредно на Сина Божијег. На једном месту срећемо

¹¹⁶ *Comm. Gen.* D4, 66-67 (Eusebius Caesareensis, *Contra Marcellum* I 4 (GCS Eus. 4, 22, 6-18)).

¹¹⁷ *Comm. Cant.* Prol. 2.17.

¹¹⁸ Уп. *C. Cels.* 6.64.

¹¹⁹ *Comm. Jn.* 32.18. (347).

¹²⁰ *Comm. Jn.* 6.3. (38).

¹²¹ *Comm. Jn.* 2.3. (20).

¹²² *Comm. Jn.* 1.9. (59).

¹²³ *Comm. Jn.* 2.4. (51).

¹²⁴ Уп. В. Gleed, *The Development of the term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Brill, Leiden–Boston 2012, 14-17.

¹²⁵ Уп. В. Gleed, *The Development of the term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, 15.

исказ: „ἐνυπόστατος Мудрост и Логос не може бити ико до сам Христос“¹²⁶, а на другом синтагму „ἐνυπόστατος Син и Логос Божији“¹²⁷. Касније нам Леонтије Византијски објашњава да „уипостасност“ („уипостазираност“) указује на нешто „не само случајно, на нешто што има биће у другом, а по себи се не сазерцава.“¹²⁸ Ἐνυπόστατος радије означава природу, односно суштину, док сама ипостас означава лице. Оно означава нешто попут реалности у другој ипостаси. У Леонтијевом појмовнику, који се наставља на кападокијско учење, ипостас и уипостазирано нису исто. Уипостазирана је природа и она не мора бити уипостазирана у сопственој личности, већ то може бити и у личности другог (као што је човечанска природа у Христу уипостазирана у личности Сина Божијег).¹²⁹ Овде нам, ипак, постхалкидонски развој појма није толико битан јер, како се у складу са другим одломцима може закључити, Ориген овде упошљава и вероватно осмишљава овај појам да би нагласио не то да Логос постоји у Оцу (што говори и на другим местима), већ то да Логос поседује властиту индивидуалност. Његово биће није тек неко својство Очеве природе, већ је она сама „уипостазирана“. Ориген је појашњење те чињенице осетио као посебну врсту захтева и задатка да дефинише тријадологију, односно христологију спрам старозаветног монотеизма, али и спрам разних гностичких и модалистичких кривоверја свога доба.

Сва раније наведена места, имена и објашњења о Богу Логосу подстичу на мишљење да је Ориген доста проницљиво и луцидно формулисао неке битне догматске концепте, идући испред свога времена и постављајући темељ за каснију примену и дораду својих претпоставки од стране потоњих отаца. Из њихове перспективе читано, али и из наше – која је утемељена на њиховој – неке од ових претпоставки су опстале као начини једног правоверног, али и аргументованог излагања христологије. Оне нијансе значења и тумачења, које су постојале „уз“ наведене појмове, а у Оригеновој мисли постојале као терет који је философско мишљење донело само собом и које су уносиле разумевања страна Цркви, нису преживеле у предању и догматским претпоставкама потоњег богословља. Ту је, када је о односу Отац – Син реч, већ споменуто извесно разликовање у суштини између Оца и Сина у вечном Божијем бићу, коме иде у прилог везивање пуноће суштине и свих божанских својстава првенствено за Оца, док се Син представљао као неко ко као први „учествује“ у свему што Отац „има“.

¹²⁶ *Adnot. in Dtn.* 16 (На Пнз 16, 20 у: PG 17,28B).

¹²⁷ *Exp. Prov.* 9 (PG 17,185B). Уп. „У наставку, да се означи да Логос има своју сопствену индивидуалност, тј. да би се рекло да живи по себи, морамо такође говорити о моћима (силама), не само о моћи. Јер тако рече Господ над силама је израз који се појављује на многим местима, именујући извесна божанска духовна бића силама. Највиша и најбоља од ових сила је Христос, који се не назива само *мудрошћу Божијом*, већ и *силом*“ (*Comm. Jn.* 1.42. (291)).

¹²⁸ Г. Флоровски, „Писци 6. и 7. века“, у: *Беседа* 1-4, 1993, 33.

¹²⁹ А. Ђаковац објашњава: „Тако он наглашава да „Ипостас [*hypostasis*] и оно што је уипостазирано [*enypostaton*] нису исто“. Нису исто, јер је ипостас личност, начин постојања, а оно што је уипостазирано јесте природа која свој начин постојања – али и само постојање има у ипостаси друге природе.“ (А. Ђаковац, „Леонтије Византијски и његов допринос православној христологији“, у: *Саборност* 1-4 (2005), 76-77.

С друге стране, дакле, оних појмова који потврђују Логоса као Бога, налазе се места где се експлицитно говори о учествовању Сина у божанскости Оца. Према овом концепту, Син је то што јесте не према природи, већ према учествовању.¹³⁰ Овоме у прилог иду репрезентативни делови тумачења Јовановог еванђеља. Навешћемо два места на основу којег би се Син схватио као Бог према учествовању и икона према учествовању: „Њихов проблем се може решити овако. Морамо им рећи да је истовремено *ὁ Θεός* сам Бог због чега и сам Спаситељ каже у својој молитви Оцу *да могу знати да си ти једини истинити Бог* (Јн 17,3). С друге стране, за све поред самога Бога, што је начињено Богом кроз учествовање у његовој божанскости (*παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῆ τῆς ἐκεῖνου θεότητος θεοποιούμενον*), не би се могло адекватно рећи да је *ὁ Θεός*, већ *Θεός*.”¹³¹ И: „*Ὁ Θεός*, стога, јесте истинити Бог. Други су богови начињени (*μορφούμενοι*) према њему као слике прототипа (*ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου*). Али опет, архетипска слика (*ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν*) многих слика је *Λόγος* (*ὁ Λόγος*), (који је) са Богом (*πρὸς τὸν Θεόν*), који је био у почетку. Будући са Богом, он увек наставља (*ἀεὶ μένων*) да буде Бог. Али он не би могао имати ово да није био са Богом, и не би могао остати Бог да није наставио непрекидно контемплирање дубина Очевиx”¹³²

За Оригена је само Отац *αὐτόθεος, αὐτοαγαθόν, ὁ Θεός*, док сви остали – укључујући и Сина – јесу причасници његове божанскости. Ипак, догматски пропуст у који овде Ориген запада није намеран нити злонамеран, како је то Јустинијан протумачио¹³³, већ се новоплатонистички начин концептуализације у његовој свести повезао са потребом да одбрани хришћански монотеизам, а да истовремено објасни и оправда чињеницу о три божанске ипостаси.¹³⁴ Иначе је појам *учествовања* у платонистичкој традицији, као и код Оригена, служио томе да изрази „однос нижег

¹³⁰ Идеја учествовања философски је разложно дата код Платона и код њега првенствено означава однос материјалне стварности према интелегибилној. Ипак, иако Ориген доста дугује Платону, код њега овај појам служи да изрази друге односе, и то: 1) однос рационалних бића (*λογικά*) према Тројици и 2) односе између личности у Тројици. (уп. D. Balas, „The Idea of Participation in the Structure of Origen’s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition“, у: *Origeniana Prima*, Н. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (пр), Instituto di letteratura Christina Antica. Università di Bari 1975, 262).

¹³¹ *Comm. Jn.* 2.2. (17).

¹³² *Comm. Jn.* 2.2. (18).

¹³³ Ово читамо у Јустинијановом декрету упућеном Мини, патријарху цариградском, из 543. г: „Он (Ориген) је најпре похуливши на Свету и Једносуштну Тројицу, дрзнуо се да каже да је Отац већи од Сина, а Син од Духа Светог, а Дух Свети већи од других духова; па је својој безбожности додао и ово, рекавши да ни Син не може да види Оца, нити Свети Дух Сина, и да су Син и Свети Дух створења, и оно што смо ми према Сину, то је и Син према Оцу... Арије је од Оригена узео степене (*βαθμούς*)...” (АСО III, 189-190 Mansi 9,488ex; прев. еп. А. Јевтић, *Патрологија* (т. 3). *Свети оци и црквени писци Истока од 4. халкидонског до 8. Фотијевог васељенског сабора (451-881 г.)*, Епархија Захумско-херцеговачка, Епархија Западно-америчка, ПБФ, Београд-Гребиње-Лос Анђелес, 2018, 16.) Даље назива Оригена „богоборним“, што ипак јесте дискутабилно ако се узме у обзир сама личност, а читаву ову „субјективну“ оцену Оригенових догматских скретања је Васељенски сабор заобишао, оставивши само „попис“ погрешних учења оригенистичких кругова, а не самог Оригена.

¹³⁴ Општа тенденција платонизма и новоплатонизма руководила се становиштем да производ, тј. последица, плод или дело некога или нечега мора бити у вредносном смислу подређен створитељу и узрочнику, те „мањи“ у односу на њега. То становиште се преноси на Оригеново разумевање односа између Бога Оца, првог узрока, и осталих бића. Уп. А. С. Tripolitis, *Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, University of Pennsylvania 1971, 108.

нивоа у оквиру хијерархије бића према вишем¹³⁵ Субординација је таквом контексту представљала вероватно неминовни излаз, а она је била евидентна тада и у неким облицима црквене праксе.¹³⁶ Сам Ориген, занимљиво, по признању Василија Великог, чак користи доксологију која је у богословском смислу испред његовог времена, изражавајући предлогом „са“ равностепеност божанских личности.¹³⁷ Чињеницу, пак, да је Отац узрок Ориген не тумачи само у ипостасном (личносно) смислу, тј. из перспективе из које ми читамо и разумевамо појам узрока у Тројици, већ из свог угла Јелина-хришћанина. Стога је Отац као узрок у многим елементима сличан Платиновом Једном – он је трансцендентни, потпуни и први носилац божанског бића, док све остало (укључујући и Сина) само придевски носи име Θεός. Проблем учествовања Логоса у Оцу има даље онтолошке импликације и повезан је са субординацијом у Светој Тројици, што је пробудило свест о томе да се појам учествовања (μετοχή-μεθεξίς) мора прецизно утврдити и користити.

Тако је, на пример, Св. Кирило Александријски, појмовно разграничио „заједничарење“ κατὰ φύσιν (Христово заједничарење са Богом) и „заједничарење“ κατὰ μετοχήν (наше учествовање у оваплоћењу). Утврђено правоверно и предањско гледиште каже да у тројичном постојању важи κοινωνία κατὰ φύσιν, док за наше повезивање са Богом важи κοινωνία κατὰ μετοχήν.¹³⁸ Занимљиво је чак да и неки рани Оци – апологете, попут Јустина, Иринеја, Климента Александријског, премда и немају ону богословску потпору коју Ориген има, примењују појам учествовања да би изразили само однос човека према Богу.¹³⁹ То постаје с крајем античког доба преовлађујућа и правоверна употреба овога појма међу хришћанским писцима. Ориген није могао знати како ће Црква даље обликовати битне појмове говорења о Богу, али је чињеница да је пренаглашавање Очеве трансценденције, појма једног узрока и свих наведених својстава која се на њега односе, као и највишег метафизичког статуса на неки начин довело у питање статус Сина, а нарочито Духа Светог, о коме налазимо места која га експлицитно подређују и Оцу и Сину: „Чини се да Дух Свети потребује Сина да посредује његову ипостас (διακοινωντος αὐτοῦ τῆ

¹³⁵ D. Balas, „The Idea of Participation in the Structure of Origen`s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition“, 261.

¹³⁶ Сам Василије Велики признаје да и у своје време напореда употребљава две формулације у доксологији „са Сином и са Духом Светим“ и „крз Сина, у Духу Светоме“. Двосмисленост друге формулације, протумачена као субординација или још радикалније од тога од стране неких хришћана – делом неуких, а делом злонамерних – послужила му је као главни мотив за то да разјасни контекстуалност и честу синонимност наведених предлога – „крз“ и „у“ – да би догматски очувао једносустност Тројице и објаснио подједнако достојанство све три божанске личности (уп. *О Духу Светоме*, 1.3).

¹³⁷ „Исто тако, нашли смо и да Ориген, у многим својим омилијама на Псалме, упућујући славословље, каже: „са Светим Духом“; наиме, премда он нема баш сасвим исправно учење о Духу, ипак на многим местима се, уважавајући силину обичаја, благочестиво изражава о Духу“ (Св. Василије Велики, *Догматски списи*, књига 14, (прев. С. Јакшић), Беседа, Нови Сад, 2016, 330).

¹³⁸ М. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу. Учествовање у Богу у богословској антропологији Светога Григорија Богослова и Светога Максима Исповедника*, 102., J. D. Zizioulas, „Truth and Communion“, 94.

¹³⁹ Уп. D. Balas, „The Idea of Participation in the Structure of Origen`s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition“, 262.

ὑποστάσει), не само да би била постојећа (οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι), већ и мудра (σοφὸν), рационална (λογικὸν), праведна (δίκαιον) и све друго што подразумевамо да јесте кроз учествовање у аспектима Христа које смо претходно споменули (κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν).¹⁴⁰ Аутентичан Оригенов текст потврђује непосталост Оца у смислу његове безузрочности, али ипак уводи субординацију у Божије биће, иако не пориче темљну хришћанску тријадолошку истину о три божанске ипостаси, коју излаже непосредно пре излагања увида о Духу Светом:

„Ми верујемо да постоје три личности, Отац, Син и Дух Свети и верујемо да је само Отац нерођен. Исповедамо, као више побожно и истинито, да је Дух Свети најпочаствованији од оних ствари посталих кроз Логос, и да је он први у рангу свих ствари које су постале од Оца кроз Христа.“ (Ἡμεῖς μὲντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές, προσιέμεθα τὸ, πάντων διὰ τοῦ Λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον Πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων.)¹⁴¹

На једном месту јасно пише да „Сада пак у обиму у коме Бог, Отац истине, јесте више и већи (πλείων ἐστὶ καὶ μείζων) од [те] истине и, будући Отац мудрости, јесте већи и превазилази (διαφέρων) мудрост, у том обиму он трансцендира (ὑπερέχει) *истинито светло*“.¹⁴² Сагласно овом месту јављају се и наводи у којима се каже да Син *није из суштине Оче* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς).¹⁴³ Као варијанта налази се и експлицитан исказ да је Син *џетерос* κατ' οὐσίαν.¹⁴⁴ Ипак, како ћемо касније видети, с обзиром на

¹⁴⁰ *Comm. Jn.* 2.6. (76). У тумачењу Јовановог еванђеља Ориген „исправља“ библијски текст кроз егзегезу – и ту, занимљиво, налазимо један од експлицитних доказа да он не оставља пуно простора ни живом предању Цркве, нарочито не еклисиолошкој интерпретацији, нити пак тексту по себи, већ кроз егзегезу адаптира Писмо за своју изграђену онтологију. Овде говори да Дух Свети потребује Сина за постојање (ипостас). Потом наводи Мт 12,32 где се спомиње да ће се сваки грех опростити, а хула на Духа не, што би могло да створи утисак да је Дух већи од Сина. Према њему, тај стих значи да само очишћени од греха суделују у Духу и зато нема опроштаја за њихово евентуално одвраћање (уп. *Comm. Jn.* 2.6. (76); 2.6. (80); 2.6. (86)). Надаље, Ориген извесно јесте с једне стране добро поставио учење о Духу тиме што је говорио о њему као о ипостаси, субјекту, а не пукој „активности“ Божијој. Евидентну потврду тог његовог учења, које се противи јеретичком модализму, налазимо у фрагменту 37, за који се претпоставља да потиче из изгубљене 11. или 12. књиге Коментара на Јованово еванђеље. У том одломку се каже да Дух Свети има „посебну егзистенцију“ и да није пука активност једнога Бога. (уп. A. Radde-Gallwitz, „The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen’s Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus“, *Vigiliae Christianae* 65, 2011, 229-230.). Нема разлога да аутентичност овога фрагмента буде спорна (уп. R. E. Heine, „Can the Catena Fragments of Origen’s Commentary on John Be Trusted“, *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 118-34). У многим другим коментарима се посредно и непосредно уочава ипостасност Духа упркос врло евидентној субординацији.

¹⁴¹ *Comm. Jn.* 2.6. (75).

¹⁴² *Comm. Jn.* 2.18. 151. Такође, налазимо на податак да је још Епифаније у свом познатом Панариону као једну од неколико оптужби за јерес када је Оригеново учење у питању навео и субординацију (Уп. *Haer.* 64. 4.3-4; J. F. Dechow, „The Heresy Charges Against Origen“, у: *Origeniana Quarta*, 112).

¹⁴³ О местима где се јавља ова синтагма и тумачењу: R. P. Hanson, „Did Origen Teach that the Son is ek tēs ousia of the Father“, *Origeniana Quarta*, 201-202.

¹⁴⁴ *De Orat.* 15.1.

преовлађујућу садржинску идентичност појмова личности и суштине, ова места не поричу божанскост Синовљеве суштине – то видимо по другим местима где Ориген назива Христа Богом и где му упућује славословље – али свакако потврђују у предању посведочену оптужбу о субординацији. Из угла касније и довршене рецепције и инетрпретације Оригенове мисли, свакако увиђамо да оваква места имају ону примарну улогу да сачувају философски појам једног и трансцендентног Бога, а да с друге стране опет и нагласе посебност ипостаси Свете Тројице – да не би дошло до тзв. сливања личносних егзистенција. Клонећи се те опасности, а заробљен категоријама јелинске онтологије, Ориген је, будући и сам не потпуно свестан свих импликација, на неки начин увео у божанско биће не само поредак, већ степеновање. И о томе нам сведоче набројана места о учествовању и суштини у контекстима у којима се односе на Сина, а на које ћемо се још освртати.

Као једини пример оповргавања тврдње да Ориген није применио појам учествовања сходно касније утврђеној и појмовно прецизираној истини Цркве наводе се два фрагмента приписана Оригену – један сачуван у Мињовом *Selecta Psalmos*, док други представља фрагмент на Откривење и његова је аутентичност веома упитна, премда ни одломак који се везује за егзегезу псалама не припада неопозиво Александријцу. Како год, у овом исечку коментара на Пс 135,2 (LXX – *Славите Бога над боговима јер је његова милост довека*) читамо следећи исказ: „и они који се називају боговима мимо Тројице јесу такви због учествовања у божанству (ἀλλὰ τοὺς λεγόμενους μετὰ τὴν Τριάδα θεοὺς μετῴσια θεότητος εἶναι τοιοῦτους). Али, Спаситељ је божански не према учествовању, већ према суштини (ὁ δὲ Σωτὴρ οὐ κατὰ μετῴσιαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός).“¹⁴⁵ Ова дистинкција, која очито има за циљ да сузбије аријанске опструкције правоверне, никејске христологије, извесно не потиче из уста само Оригена, те, бивајући каснија интерполација, има сврху да њега оправда и разјасни. Нарочито с обзиром да у предању постоје оптужбе код неколико хришћанских писаца да Оригенова христологија антиципира Аријеву јерес.¹⁴⁶ Како Л. Плакско (L. Plaxco), аутор текста о учествовању и Светој Тројици код Оригена и Дидима, запажа, овакав исказ, поред проблематичне аутентичности, готово дословно противречи оном великом броју других Оригенових изјашњавања на ову тему, од којих је доста њих сачувано и у грчком оригиналу.¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Sel. Ps.* на Пс 35, PG 12, 1656A.

¹⁴⁶ детаљније: L. Plaxco, “Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind”, у: *Origeniana Undecima*, Origen and origenism in the History of Western Thought, A.Ch. Jacobsen (пр), Peeters, Lueven-Paris-Bristol Ct, 2016, 781. R. P. C. Hanson каже да иако је Арије преузео део терминологије од Оригена, он не црпе суштину своје заблуде из Оригенових списа, нити се у већем делу слаже са њим, а што је евидентно из чињенице да је Ориген често и много наглашава вечност Сина и неодвојивост синовства од појама о Богу Оцу. (уп. R. P. C. Hanson, “The Influence of Origen on the Arian Controversy”, у: *Origeniana Quarta*, 411).

¹⁴⁷ Постоји и објашњење које каже да ова напетост између, с једне стране, Логоса као правог и потпуног Бога, који се вечно рађа од Оца, и, с друге стране, идеје да Логос тек учествовањем бива Бог и да је субординиран, није само плод још увек неусаглашене везе између платонистичке философије и хришћанског откривења, већ се јавља и као парадокс који потиче из египатске религије и схватања Бога код Египћана са чијом је културом Ориген био упознат, сам носећи име тога порекла. (према: D. G. Bostock, „Egyptian Influence on Origen“, у: *Origeniana Prima*, 243-256).

Логос је, дакле, вечна и савршена икона Очева. Он сам налази узрок у Оцу, бивајући при том, свеукупним бићем завистан од узрока – он излази као „воља из ума“, „дах“, „сјај“ из светлости, али тако што учествује у Оцу и учествујући потпуно у њему, он „преузима“ све божанске особине које преноси творевини утолико уколико она учествује у њему: „У односу на Оца он је, наиме, *икона доброте*, а у односу на остале ствари он је оно што је доброта Очева спрам њега.“¹⁴⁸ Логос је тако парадигма за бића и на вечном и на икономијском плану, што је аспект по коме он јесте „почетак“ бића.

2.2.1. Парадигма за вечни и времени свет

Строго говорећи, Отац је један, једини и први узрок бића. Међутим, он је толико трансцендентан да није непосредно делотворан него је делотворан најпре и непосредно по Сину, док све остало јесте начењено „кроз“ Сина и „према“ њему: „Наглашавамо да је непосредни творац света (*προσεχῶς δημιουργόν*) Син Божији, Логос и истовремено сам творац света, док је Отац Логоса први творац света (*πρώτως δημιουργόν*) тиме што је своме сопственом Сину заповедио да створи (*ποιῆσαι*) свет.“¹⁴⁹ Из тог аспекта се он именује као архи. Логос је „архетипска слика многих слика“ – почетак, дакле, бића је у Христу на тај начин што је он образац, идеја и онај „кроз“ кога и „у“ коме све јесте. Вратићемо се на егзегезу речи апостола Павла (Јер је *од њега и кроз њега и ради њега све* (Рим 11,36)), где се Бог објашњава као вишеструки узрок света – почетак, начин постојања и крај (телос): „тако да он речима *од њега* (*ἐξ αὐτοῦ*) описује узрок постојања свих ствари (*τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως*), речима *кроз њега* (*δι’ αὐτοῦ*) њихову повезаност (*συνοχὴν*) и речима *ради њега* (*εἰς αὐτόν*) њихову коначну сврху (*τέλος*).“¹⁵⁰ Ова вишеструка узрочност, наравно, укључује Бога Оца, као први узрок, али се овде јасно показује да се у истој мери односи и на Сина јер он, пошто је икона Очева, у потпуности преузима његову улогу у односу на свет и он је оно свету што је Отац њему. Може се установити, дакле, једна християнизована плотиристичка структура бића у тоталитету – од потпуно трансцендентног Оца (првог узрока) преко прототипа (Сина) до других бића, која постоје „по угледу“ на Сина, у њему и кроз њега. Код Оригена није тешко установити да идеје бића имају „одувек“ ноетичко постојање у Логосу, који им је заједничка парадигма: „Сматрам да као што су кућа или брод саграђени или замишљени према плановима архитекте (*ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους*), кућа и брод имају као свој почетак (*ἀρχὴν*) планове [нацрте] и замисли (*τύπους καὶ λόγους*) у занатлији, тако су све ствари дошле до постојања (*γεγονέναι*) према замислима о ономе шта ће бити, што је Бог предобликовао у мудрости (*κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους*) јер су `све ствари начињене у мудрости` (Пс 103,24)“¹⁵¹ Како је то Логос архи других бића и какав је њихов однос

¹⁴⁸ *Comm. Matt.* 15.10.

¹⁴⁹ *C. Cels.* 6. 60.

¹⁵⁰ *C. Cels.* 6.65. уш. *Princ.* 2.9.4.

¹⁵¹ *Comm. Jn.* 1.22. (114).

према почетку? Или, другим речима, ако створења имају почетак у Оцу, односно у Богу Логосу, шта тачно то значи? Покушаћемо да колико-толико „редом“ осветлимо и побројимо све битно што нам помаже да разумемо овај архи.

А) Кренућемо од битног старозаветног појма, поред новозаветног имена Логос, који је Ориген исцрпно тумачио и често спомињао да би објаснио појам прототипа (парадигме), тј. то на који је начин Логос „почетак“ бића. Реч је о (Пре)мудрости (σοφία) и он је један од првих теолога који је овај појам идентификовао са Христом, и то тако да (Пре)мудост означава личност Сина Божијег, а не само епистемолошки концепт.¹⁵² У тумачењу Јовановог еванђеља Ориген побраја бројне библијски посведочене називе за Сина Божијег и, иако сви они откривају понеку нарочиту „особину“ друге тројичне ипостаси, ипак нису сва ова имена подједнако важна. Мудрост и почетак су, када се разматрају као имена Бога Логоса, синоними. Мудрост је заправо почетак, јер сам Син је αὐτοσοφία.¹⁵³ Мудрост садржи замисли свих бића и на тај начин је њихов онтолошки узрок. Опет је Оригенова егзегеза метафизиком протканих слојева еванђељског текста инспиративна: „Многа створења, с једне стране, доспела су у постојање учествовањем у мудрости (μετοχῆ σοφίας γεγένηται) док не схватају њу, кроз коју су створени (οὐκ ἀντιλαμβάνόμενα αὐτῆς ἢ ἔκτισται). Врло мало [њих], пак, разумева не само мудрост која се тиче њих самих, већ и ону која се тиче многих бића, јер је Христос свега мудрост (τῆς πάσης τυγχάνοντος σοφίας).“¹⁵⁴ Мудрост – везана за појмове логос и нус – јесте нешто у чему бића учествују: „Али свако од мудрих учествује (μέτεχει) у Христу у мери у којој има способности за мудрост утолико што је Христос мудрост, баш као што сваки који поседује силу задобија већу силу (ὅσον εἴληχε τῆς δυνάμεως) у мери у којој учествује у Христу, утолико што је Христос сила.“¹⁵⁵

То да су ови концепти суштине сабрани у вечној Мудрости доказују различити наводи: „Али ако је неко кадар да схвати нетелесну егзистенцију [састављену] од мноштва идеја које обухватају начела васељене (Εἰ δέ τις οἶός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους), егзистенцију која је жива и одушевљена (ζῶσαν, καὶ οἶονεῖ ἔμψυχον ἐπινοεῖν), такорећи, он ће разумети мудрост Божију која претходи свој творевини, која прилично [одговарајуће] каже о себи (εἴσεται τὴν ὑπὲρ πάσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ Θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν) Бог ме је створио (ἔκτισέ) у почетку путева својих (Пр 8,22). Због овог стварања могуће је да сва твар постоји, пошто има удела у божанској мудрости према којој је створена (δι’ ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι, οὐχ ἀνένδοχος οὔσα θείας σοφίας καθ’ ἣν γεγένηται), јер према пророку Давиду Бог начини све ствари у мудрости (уп. Пс 104,

¹⁵² Уп. А. Н. В. Logan, „Origen and Alexandrian Wisdom Christology“, *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (пр), Edizioni Dell’Ateneo, Roma 1985, 123, 125. У чланку налазимо и податак о томе да је Јустин Мученик још пре Оригена поистоветио (Пре)мудрост са Христом, не улазећи пак у дубљу анализу тога (уп. 125).

¹⁵³ Уп. *Comm. Jn.* 32.18. (347).

¹⁵⁴ *Comm. Jn.* 1.39. (245).

¹⁵⁵ *Comm. Jn.* 1.39. (246).

24).¹⁵⁶ На другом месту опет каже: „Стога се као мудрост он назива почетком“¹⁵⁷ и објашњава помињању мудрост из стихова Соломонових: „То је [оно што се као] мудрост поима с обзиром на бивство свих идеја и духовно [биће] (κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων, τῆς σοφίας νοουμένης); а као Логос се схвата с обзиром на логосну заједницу оних који сазерцавају (κατὰ δὲ πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων, τοῦ Λόγου λαμβανομένου).¹⁵⁸ Мудрост нам открива једну, јединствену и духовну суштину ноетичког бића, док нам Логос открива да је, иако духован и један, он онај који збира, сабира мноштво појединачних логоса.¹⁵⁹ Сагласно овим наводима срећемо у *Почелима* слично: „Ако је пак све настало у Мудрости, а Мудрост је била увек, у Мудрости је као нацрт и лик увек било све што је накнадно настало као биће.“¹⁶⁰ Даље појашњава: „Ако је, дакле, све што је под сунцем већ постојало у оним вековима који су били пред нама – будући да нема ничега новог под сунцем – без сумње су увек били сви родови и све врсте па можда чак и појединачна бића.“¹⁶¹ Да ли као накнадна потврда или, пак, као полазиште, Оригену је у овим разматрањима од важности стих „И нема ништа ново под сунцем“ у контексту који има на уму. Потекавши из *Књиге Проповедникове*, која иначе припада мудросној литератури, из које се, и без алегорезе, црпе етички и онтолошки увиди, стих је послужио Оригену да дубље промисли питање стварања и још једном потврди Божију непроменљивост као непроменљивост бића у целини – збиља не може бити ничег новог и стога је све смишљено „одувек“, и то – у Мудрости.

Као мудрост је, дакле, Логос архи – прототип свих бића. Она се на многим местима спомиње, негде чак остављајући утисак да је четврти субјекат у Богу.¹⁶² Она је архи како преегзистентној, тако и материјалној творевини, које се у једном битном

¹⁵⁶ *Comm. Jn.* 1.39. (244).

¹⁵⁷ *Comm. Jn.* 1.22. (111); уп. *Princ.* 1.2.2; уп. V. Perišić, *The Ontological Status of Wisdom in Origen*, 104-106.

¹⁵⁸ *Comm. Jn.* 1.22. (111).

¹⁵⁹ Уп. Н. G. Tümmel, „Philon und Origenes“, у: *Origeniana Octava* 1, 281. Аутор примећује да је на основу одељака који говоре о Мудрости могуће закључити да су Мудрост и Логос исто, али да је код Мудрости више наглашено то да је реч о целини духовних бића, док је у случају Логоса наглашена заједница (κοινωνία), тј. мноштво у једном Логосу. Даље објашњава: „Софија је целина свих (духовних) ствари, тј. идеја“, док „област Логоса је насупрот томе ограничена, он је заједница логосних (бића)“ (исто, 282).

¹⁶⁰ *Princ.* 1.4.5.

¹⁶¹ *Princ.* 1.4.5.

¹⁶² Овај утисак може да се стекне само на основу начина описивања Мудрости, а нипошто не постоји очигледна тврдња у списима да је Ориген говорио о неком субјекту у Богу осим Свете Тројице. Иако је на већини места (Пре)мудрост јасно идентификована као Син Божији, постоји објашњење да се она разумева и другачије – као „неко“ у Богу ко делује у бићима – пророцима и светима. Повод за такво тумачење пружају два места – *Hom. Jer* 14.5 (2) („Ко [други] производи пророке до Мудрост Божија“) и *C. Cels.* 4.7: „У свакој генерацији Мудрост Божија (ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ), улазећи у душе које налази да су свете, преобраћа их у пријатеље. Заиста, у светим списима наћи ћеш у свакој генерацији свете људе који су били испуњени Духом божанским и који су све своје силе посветили преобраћању својих савременика.“ М. Demura тумачи ова два места као различита од осталих где је Логос у ствари Мудрост и каже да је у њима Мудрост поистовећена са самим Богом и његовим спаситељским деловањем. (опширније: М. Demura, „Origen on Sophia in Contra Celsum: The Double Understanding of the Wisdom of Solomon 7,27“, у: *Origeniana Quinta*, 174-178).

одломку из фрагментарно сачуваног тумачења *Прича Соломонових* назива промисаоном (προνοητικόν, нематеријалном) и изграђујућом (ποιητικόν, материјалном):¹⁶³

„(Пре)мудрост Божија је постојећа суштина, која постоји пре векова и постојала је пре творевине као безвремено биће; када је она успоставила однос према створењима, онда је постала почетак путева Божијих, уједно изградитељних и промисаоних; како је овај почетак спрегнут са створењима, тако је постао њихов почетак, односећи се према њима кроз стварање [стварајући их]; ова је (Пре)мудрост пак безвремена и постоји као бивствујући субјекат са Богом пре свих векова.“ (Οὐσία οὐσα τοῦ Θεοῦ σοφία, πρὸ αἰώνων γεγένητα, καὶ πρὸ κτίσεως αἰδῖος ἦν. ὅτε δὲ σχέσιν πρὸς τὰ γεννητὰ ἐδέξατο, τότε ἀρχὴ τῶν ὁδῶν τοῦ Θεοῦ γέγονε τῶν ποιητικῶν καὶ προνοητικῶν. Σὺζυγος οὖν ἡ ἀρχὴ τοῖς κτίσμασιν ὧν γέγονεν ἀρχὴ, τούτέστιν ἢ πρὸς τὰ γεννητὰ σχέσις. ἢ δὲ σοφία αἰδῖος, οὐσιωδῶς πρὸ αἰώνων παρὰ τῷ Θεῷ ὑπάρχουσα.)¹⁶⁴

Мудрост као почетак очито подразумева нешто попут парадигме, заједничког обрасца свих ствари, оних ванвремених и оних времених. У овом одломку налазимо на потврду тога да је Мудрост, дакле, почетак и нематеријалних и материјалних бића, али опет кроз занимљиву везу – она је непосредни почетак промисаоних бића, а тек кроз њих и материјалних (изградитељних). Видећемо касније како су све видљиве ствари начињене према овим својим промисаоним прототипима. Поред тога, материјални свет има и други почетак – онај временски.

2.2.2. Однос бића према „почетку“: питања времена и учествовања

У начелу, међу бројним и различито усмереним истраживањима Оригенове космологије јавља се опште место о тзв. „два почетка“ света – једном, који се односи на почетак (раз)умног света у Логосу, у преегзистенцији, и другом, који се односи на почетак материјалног света, који је настао падом оног првог, интелегибилног. Углавном није спорно то да видљиви материјални свет има временски почетак – премда и само време захтева објашењење – али јесте споран почетак тзв. интелегибилног, преегзистентног или промисаоног света.¹⁶⁵ А он јесте важнији јер је

¹⁶³ Уп. *providential* и *constructional* (уп. P. Tzamalikos, *Origen. Cosmology*, 39).

¹⁶⁴ *Exp. Prov.* 8 (PG 17, 185).

¹⁶⁵ Док предање јасно приписује Оригену учење о два „почетка“ света у временском размаку, нека новија истраживања настоје да докажу супротно. Тежину питања отежава чињеница да је од великог коментара на Постање остало само нешто фрагмената. Ипак, у сјајној студији P. Martens сабира релеванта места која узимају у обзир тумачење првог стиха Постања и показује да је тај почетак, како и сам Ориген експлицира, Спаситељ, а не временски почетак што постулира прегзистенцију духовне твари у односу на материјалну (опширније: P. Martens, “Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis“, у: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2013), 523-528).

управо он начињен „по слици“ Божијој – дакле, управо тај свет има Логос као своју парадигму: то су она бића „начињена у Мудрости“. Спрам њих је она архи у смислу парадигме, обрасца према коме су начињене и према коме бивствују. Ту се Ориген надовезао на Платонов, односно новолатонистички појам парадигме, који тамо заузимају идеје – вечне форме.¹⁶⁶ Он се, свакако, номинално удаљава од појма демијурга, а и од самих идеја, платонистички схваћених, које појединачним стварима обезбеђује идентитет,¹⁶⁷ али зато поставља Логос као врховну парадигму која је прототип за свако (раз)умно биће и у коме, од вечности, егзистира ноетички космос.

Из многих, а расутих назнака о преегзистентном духовном свету нису, међу истраживачима, и даље потпуно аргументовано и јасно решене две битне ствари: почетак тога света и његова каквоћа – то јест, питање о томе какве су заправо природе и начина постојања били ти ентитети који су у томе, идеалном, стању постојали. На одговор предања, који је анатемисао преегзистенцију душа, као и апокатастазу као учење које се јавља у спекулацијама о души¹⁶⁸, даване су разне солуције које покушавају да тезу о ноетичком космосу објасне не као вечно стварање нетелесног света, већ као потенцијални свет, који је почео у времену, пре материјалног, додуше, али не укључује егзистенцију актуалних појединачних ствари, већ пре нечега што би се могло назвати врстама. На тај начин ово стварање не би било савечно Божијем постојању, већ би целокупно стварање подразумевало и временски почетак у апсолутном значењу тога појма. Ову „прву“ творевину Цамаликос (Tzamalikos) назива, како је поменуто, *промисаоном* (провоџткόν) и опширно аргументује у прилог чињеници да и она такође потиче из небића, премда као таква не укључује просторно-временски континуум,¹⁶⁹ као и да не укључује реална бића, већ потенцијална. Укратко, покушаћемо да таксативно и прегнантно изложимо његову аргументацију и тиме овај аспект у Оригеновој мисли осветлимо са једне стране.

Промисаоно биће се, дакле, налази: 1) у Логосу; 2) потиче из не-бића; 3) настаје, тј. има постојање пре актуалне творевине; 4) има разлог у Божијој слободној вољи и није узроковано нужношћу; 5) подразумева извесне „невидљиве (= нетелесне) разлоге творевине (= “пре-изговорене речи“, начела, односе, могућности, објекте контемплације) који не упућују ни на какво лично биће већ пре на људску природу, без појединачних створења, на нешто што је *једно*. Ова творевина траје до стварања материјалне, а карактерише је пад, који је компликован за разложно објашњење. Према нека два постојећа објашњења, ова творевина се или „охладила“, тј. удаљила

¹⁶⁶ Према неким истраживањима сличности између појмова, Оригенов појам парадигме највише наликује Плутарховом, с том разликом да је читав концепт на особит начин христјанизован. G. R. Boys-Stones, „Time, Creation, and the Mind of God, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*“, Oxford University Press, Oxford 2011, 331.

¹⁶⁷ Уп. *Princ.* 2.3.6.

¹⁶⁸ Уп. А. Јевтић, *Патрологија* 1, 383.

¹⁶⁹ Уп. 56. Ту наводи *Exp. Prov.* 7. Исто тако, атрубут „вечно“, који се налази уз ову нетелесну творевину треба схватити не као „ванвременско“ и „Богу савечно“, већ као вечно по начину постојања, „квалитету“ (каквији). Уп. 55.

од благодатног живота,¹⁷⁰ отпавши тиме од њега, или се „презаситила“ (тзв. корос)¹⁷¹. Цамаликос наводи томе сличан концепт – реч је о извесном осипању, „митарењу“ творевине (πτερорρήσις).¹⁷² Постоји и објашњење према коме је узрок пада нека врста „занемаривања“ благодатног живота, тј. „равнодушност“, „нехај“, „немар“, „лењост“ према контемплацији божанског.¹⁷³ Међутим, сам начин пада није толико битан, већ сама чињеница да се десио и да је то у метафизичком смислу нужен предуслов настанка света каквог знамо. Са том чињеницом се ниједним разложним путем не може помирити схватање да је ноетичка творевина била састављена од тзв. „разлога“ бића без конкретних појединачних бића. Сва истраживања која на тај начин тумаче преегзистенцију морала би да одговоре на неколико питања:

- Како је могло да падне (погрешно) нешто што нема конкретну личну ипостас, што још нема свој живот? Како може да погрешно „разлог“ бића – оно што не представља конкретно живо биће? Евентуално, материјализација ових разлога као конкретног света не би у том случају требало да буде именовано као „пад“, тј. отпадање од божанског живота на „нижи“ ступањ бића.

- Ако су „разлози“ постали, тј. имају почетак, онда су у времену. У противном би били савечни Богу, што није прихватљиво. Цамаликос, међутим, на више места каже да време не постоји пре стварања конкретног света (материјалног). Providential creation не би могла да буде ван времена, а да није савечна Богу. Оно биће које потиче из небића, мора, по природи ствари, да подлеже времену, онда када *почне* да постоји.

- На шта се тачно разлози бића односе – имају ли суштину? Ако имају неку нетелесну суштину, како постоје без конкретних ипостаси (или једне конкретне ипостаси)?

Идеја о потенцијалним бићима, насталим у Божијој (Пре)мудрости, која не уводе другост, тачније свет, у Божије биће није одржива. Прво, то што су бића настала, тј. што имају почетак не значи да имају временски почетак, односно да потичу из небића. Иначе, временском почетку, ако се има у виду хришћански појам времена, претходи небиће. Друго, то што су та бића „настала“ управо указује на то вечно стварање „у Логосу“ – она су почетку јер су од узрока и према Прототипу, а не зато што су из небића.¹⁷⁴ И, коначно, идеја о паду се потпуно уклапа у ову концепцију, што су

¹⁷⁰ Уп. *Princ.* 2.8.3.; J. Behr, *Introd.*, lxiv. Душа се код Платона спомиње и као нешто што „узрокује живот, даје моћ дисања и освежује“ тело (*Cratylus*, 399d). Код Аристотела, који наводи слична мишљења претходника, доводи се у везу са појмом „хлађења“ (*De anima*, I.2, 405b).

¹⁷¹ Уп. *Princ.* 2.3.4.

¹⁷² Уп. *C. Cels.* 6.43.

¹⁷³ C. Tripolitis, *Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, 113; R. P. Rivas, “Negligence as the Cause of the Fall of Souls in Origen and its Reinterpretation by Evagrius Ponticus”, у: *Platonic Inquiries*, C. D’Amico, J. F. Finamore, N. Stroke (ур), 2017, 233-242. Иначе, сходно уверењима античких Јелина, избор зла није био „промишљен“ јер зло се може „изабрати“ само као последица незнања. Поред тога, код Оригена је јако наглашена слободна воља коју рационална бића поседују.

¹⁷⁴ P. Martens објашњава да Ориген, када има у виду уводни стих Постања, архи тумачи изразито *христолошки*: „архи је лични чинилац кроз који Бог ствара свет“ (P. Martens, „Origen’s Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis“, 524). Martens тврди да Ориген поткрепљује теорију о преегзистенцији управо једним алегоријским читањем Постања, што је став супротан Harl, која

саборски оци још одавно увидели. Заиста је ван свих познатих теолошких идеја становиште по коме би потенцијално биће, тзв. „разлог“ бића, још без конкретне ипостаси (а то значи и без слободе), постојао, односно могао да погрешити.

Насупрот овом тумачењу, код Оригена налазимо јасна места о томе да је почетак преегзистентне, нематеријалне творевине у Логосу као парадигми, а да не укључује и други почетак, онај који подразумева време. Надаље, ова егзистенција ипак укључује поједничне умове (душе) које, бивствујући у чистим сферама нечулне суштине, скоро да су „стољене“ са Логосом кога вечно сазерцавају.¹⁷⁵ Нарочито је речит један одломак о тзв. духовном свету у коме се он представља као инхерентни „садржај“ божанске (Пре)мудрости, тј. Бога Логоса:

„Али, испитаћеш да ли у неком смислу, *Прворођени све творевине* може представљати свет (κόσμος), нарочито утолико што је он *многоразлична (Пре)мудрост* (ὁ σοφία ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος) (Еф 3,10). Јер, будући разлозима (λόγοι) апсолутно свега постојећег (πάντας οὐτινοσοῦν), према којима су многе ствари начињене од (стране) Бога у (Пре)мудрости постајале (πεποικμένα) (како пророк каже *да Бог начини све ствари у (Пре)мудрости*), у себи би он био *свет* (ἐν αὐτῷ εἶη ἄν καὶ αὐτὸς κόσμος) који превазилази свет чулног опажања (τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου) у његовој различитости и надмашује га онолико колико се начело лишено свег материјалног (πάσης ὕλης) из целог света разликује од материјалног света, света конституисаног не на темељу материје (οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης), већ на учествовању свих ствари које су постављене у Речи и Мудрости (ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ Λόγου, καὶ τῆς σοφίας), која је уредила материју (τῶν κοσμοῦντων τὴν ὕλην κεκοσμημένων).“¹⁷⁶

Само из тог разлога је душа, тј. оно духовно у човеку, икона Божија: „Постоје две слике (иконе) у човеку. Једну је примио од Бога када је створен (начињен?) у почетку, како Писмо каже у књизи Постања, према слици и подобју Божијем. Друга слика (икона) је земаљска. Другу икону је човек примио касније.“¹⁷⁷ Сличне потврде нам дају и наредни наводи:

„На почетку речи Мојсијеве, где се пише о стварању света, налазимо извештај како су створена два човека – први је створен према слици и подобју Божијем (primum ad imaginem et similitudinem Dei factum), а други је саграђен од глине земљане (secundum e limo terrae fictum).“¹⁷⁸

сматра да Ориген није користио уводна поглавља Постања да објасни своје учење о преегзистенцији (опширније: М. Harl, “La préexistence des âmes dans l’œuvre d’Origène,” у: *Origeniana Quarta*, 238-258).

¹⁷⁵ Уп. *Princ.* 1.2.10. и 2.6.3. Ј. Behr слично образлаже ове изводе – они се тумаче као антиципација и пример накнадних, актуалних бића. Према овом схватању треба оваква места разумевати „in prefigurative sense“ (*Introd.* lvi), Р. Tzamalikos, *Origen. Cosmology*, 91, уп. Н. Crouzel, *Origen*, 91. С. Tripolitis, *Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, 110-111.

¹⁷⁶ *Comm.* Jn. 19.5. (147).

¹⁷⁷ *Hom. Luc.* 39.5.

¹⁷⁸ *Comm. Cant. Prol.* 2.4.

„Јер све што је Бог требало да начини, састоји се од духа и тела, из тог разлога се каже за небеса, тј. сву духовну супстанцију на којој Бог почива као на врсти трона или катедре, да је начињена у почетку и пре свега. А ово небо, тј. свод, јесте телесан. И стога прва небеса заиста, за која смо рекли да су духовна, јесу наш ум, који је такође по себи дух, тј. наш духовни човек који сазерцава и посматра Бога. А телесна небеса, која се називају сводом, јесте наш спољашњи човек који посматра ствари на телесни начин.“¹⁷⁹

Занимљиво је да касније предање отаца потврђује ову дистинкцију два стварања код кога је душа „пре“ тела и декларише га као онтолошки погрешан став. Тако код св. Јована Дамаскина читамо: „Тело и душа су, пак, саздани истовремено, а не најпре једно, а затим друго, као што је Ориген празнословιο.“¹⁸⁰

О разлици између два почетка и две творевине, говори и место о паду првог „непријатеља“, тј. противника Божијег. Овај егзегетски осврт налази се у тумачењу Јовановог еванђеља, а складно се уклапа у сачувани, латински превод Омилија на Постање. Опет се, дакле, јавља становиште да је пад духовних бића узроковао стварање материјалног света – идеја која је у Почелима заиста честа. Каже:

„Постоји такође почетак творевине (ἀρχὴ καὶ ἡ ὥς γενέσεως), пак, за који се чини да се употребљава у исказу *У почетку створи Бог небо и земљу* (Пост 1,1). Оно пак на шта се овде мисли, сматрам, јесте јасније постављено у Јову у исказу *Ово је почетак Господње творевине* (уп. Јов 40,14) начињене да буде изобличена од [стране] његових анђела.“¹⁸¹

„Јер неко може претпоставити да су небеса и земља начињени у почетку да постану у настанку света. Али је боље рећи, са другим наводом, да је од тих многих бића која су доспела у егзистенцију са телом прво од оних са телима названо било змај (πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα), и именовано вероватно као „велика морска неман“ (μέγα κῆτος) (Јов 3,8), коју је Господ потчинио.“¹⁸²

И на крају Ориген објашњава разлог другог стварања: „онај ко је назван змајем (демоном) заслужио је да буде свезан у материју и тело пре свих осталих јер је отпао од чистог живота...“¹⁸³ И на неким другим местима се материјална твар као таква

¹⁷⁹ *Нот. Ген. 1.2.* Овим местима свакако недостаје заокружен и потпун увид у тему стварања који је пружао несачувани Коментар на Постање, који је настао делом у Александрији, а делом у Кесарији. Имао је 13 књига према Евсевију (*Historia Ecclesiastica*, 6.24.2). Тај текст, од кога је остало само неколико фрагмената, пружио би нам целовиту слику о ономе што покушавамо да реконструирамо на основу других сачуваних текстова о теми стварања, нарочито стога што се Ориген ту вероватно бавио тумачењем само првих глава Постања, а не читавом том књигом. (опширније: R. Heine, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis, Origeniana Octava I*, L. Perrone (пр), 63-74).

¹⁸⁰ Јован Дамаскин, *О рају и човеку*, II 25 (прев. С. Јакшић), у: Беседа 1-4 1993, 3-9.

¹⁸¹ *Comm. Јн. 1.17.* (95).

¹⁸² *Comm. Јн. 1.17.* (96).

¹⁸³ *Нот. Јн. 1.17.* (97).

именује стањем насталим падом – „Како може овај свет, чије је стварање пад доле (οὗ ἢ κτίσις καταβολή ἐστιν), да има нешто изнад (ἄνω)?“¹⁸⁴ Експлицира се, чини се, насупрот библијској идеји да је стварање и све у њему „добро“ (Пост 1,31) становиште да ова твар ипак представља деградацију првобитног савршенства – оваква „врста“ света је по себи падно стање: „Читав свет, стога, и ствари у њему су укључене у пад (Ὁλος οὖν ὁ κόσμος, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐν καταβολῇ ἐστιν).“¹⁸⁵ Како се овакав исказ мири са библијским извештајем о твари као доброј по себи и у себи, видећемо касније у контексту говорења о суштини и, у оквиру тога, пореклу зла.

Зашто *архи* „духовне супстанције“ не укључује и време – ни у једном облику? У сачуваним проповедима из тумачења Постања време се изричито повезује са материјалном творевином. Како је материја постала, тако је почело да постоји и време:¹⁸⁶ „Писмо овде не говори ни о каквом временском почетку,¹⁸⁷ већ каже да су небо и земља и све ствари које су створене, створене у почетку, а то значи у Спаситељу“¹⁸⁸, те да време не постоји пре стварања света, већ је „почело да постоји са наредним данима“.¹⁸⁹ Иначе, када разматра стварање човека, Ориген користи неколико глагола наизменично да укаже на различито порекло две творевине, односно два почетка. Реч је о глаголима: ποιεῖν, κτίζειν, πλάσσειν. Ποιεῖν би значило начелно „(у)чинити“, κτίζειν „створити“, док се πλάσσειν јасно одваја од њих као обликовање, тј. одговарало би глаголу „(у)обличити“, „укалупити“. Када је реч о ποιεῖν, он се користи да означи стварање првог, духовног и преегзистентног човека (Пост 1,26), док је πλάσσειν резервисано за материјалног човека (из Пост 2,7).¹⁹⁰ Κτίζειν уопштено означава стварање, али не само стварање времених бића, већ и давање постојања у оквиру божанског бића – стога се за (Пре)мудрост, како смо видели, каже да је „створена“ (када тумачи стих: *Бог ме је створио (ἐκτίσεν) у почетку путева својих* (Пр 8,22) . Сама денотација и конотација ових глагола није довољна да се на основу њиховог распореда изводе закључци о дистинкцијама међу врстама стварања, али се и они, према делимичном Оригеновом објашњењу, уклапају у целокупно разматрање о археу. О духовној творевини можемо, дакле, закључити неколико кључних ствари:

¹⁸⁴ *Comm. Jn.* 19.5. (149).

¹⁸⁵ *Comm. Jn.* 19.5. (150).

¹⁸⁶ Неки платонисти, попут Плутарха и Прокла, такође сматрају да не може постојати време пре него што је материја стављена у ред и постала мерљива. Њима насупрот, Атик аргументује у прилог становишта о постајању више врста времена – једном које се односи на уређени свет и другом, које претпостоји уређеном облику космоса. (уп. G. R. Boys-Stones, „Time, Creation, and the Mind of God“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 323-324).

¹⁸⁷ Уп. Филон, *Op.* 7, 26-28. Филон исто каже да *почетак* није *временски почетак*.

¹⁸⁸ *Hom. Gen.* 1.1. Уп. G. Bostock, „Origen's Philosophy of Creation“, у: *Origeniana Quinta*, 253-269. Код Дидима је та мисао експлицитно изражена. (уп. *In Genesim* 76; исто 254).

¹⁸⁹ *Hom. Gen.* 1.1.

¹⁹⁰ Уп. *Hom. Jer.* 1.10.; J. Behr, Origen, *Introd.* lxi, lxii, A.L. Jacobsen, „Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen“, *Vigiliae Christianae* 62 (2008), 220.

- Она има почетак у Логосу (Премудрости) у значењу да је Логос њен прототип (парадигма, икона) према којој је начињена. („Форма тела не садржи икону Божију. Већ је наш унутарњи човек, невидљив, нетелесан, нетрулежан и бесмртан тај који је начињен према икони Божијој.“)¹⁹¹

- Она не укључује време, што непосредно повлачи то да је ванвремена, вечна. То што има *почетак* значи да је од узрока, тачније зависна, контингентна, али не и створена у апсолутном смислу те речи.

- Она мора да подразумева неку врсту духовне суштине – самим тим што сазерцава Бога – не може, логично, да промишља дубине Божије нешто што не постоји или што постоји тек као потенцијално биће.

- Она подразумева и мноштвеност – објекте контемплације који постоје у Богу и који, очито, имају и извесну вољу, с обзиром на чињеницу да су отпали од божанског живота.

Κόσμος νοητός уистину представља другост у вечном Божијем бићу, коју је Ориген покушао да уклопи у свој систем тиме што јој је нашао „прикладно“ место у оквиру њега – у Логосу, односно божанској (Пре)мудрости, која је тиме постала и архи у значењу парадигме. Код Оригена је, дакле, Бог вечно свемогућ и делатан по Логосу, али тај Логос није без логоса које сабира одувек у себи – читав свет је „у“ њему, говорећи о вечној, а не о временској димензији. Међутим, идеја о овом првобитном јединству бића у Логосу након којег је уследило отпадање, деградација и настајање видљивог света бива у каснијим објашњењима хришћанске метафизике исправљена и преиначена. Сама преегзистенција није део хришћанског учења о стварању, као ни идеја о паду из ње. С друге стране, св. Максим је логосе у Богу изједначио са вољом Божијом да да створењима постојање, а не са идејама, мислима или ноетичким бићима у Богу. Што се тиче учења о паду из преегзистенције, каже: „Ако је пак овог (јединства), како кажу некада било, па су се словесна (бића) из стања пребивања и укоренености у ономе што је њихова једина и поседња жеља подстакнута нужношћу изнутра (присиљена на покрет) покренула и тако распршила (то јединство), не бих много говорио о томе какав је доказ за то. Ови који то тврде треба да претпоставе да ће овога пада и греха код логичких бића сходно њиховој природи нужно бити увек и на исти начин. Јер онога који је искусвено могао да пренебрегне и одбаци ово јединство ништа не може спречити да то не чини увек.“¹⁹² И Максим је, као и Ориген, био свестан да је питање када и како је Бог постао Творац нешто што је заиста претешко за људски ум и што се граничи са сфером неиспитивог. Стога објашњава: „Будући од вечности Творац (ἐξ ἀδίου), Бог када хоће ствара Једносуштим Логосом и Духом (Светим), из бескрајне Доброте. И немој рећи: с ког разлога је сада створио, будући свагда Добар? Јер, и ја ћу ти рећи: да је неистражива Мудрост Бескрајне Суштине, која људском знању не подлеже.“¹⁹³

Тек је удаљавање од безвременог почетка код Оригена довело до стварања временског почетка – трећег, честог и важног, значења овог појма.

¹⁹¹ *Hom. Gen.* 1.13.

¹⁹² *Ambig.* 7. 1069B-C.

¹⁹³ Максим Исповедник, *Слов о љубави* (прев. А. Јевтић), 4.3. Види нап. 83. с. 80.

2.3. Архи као временски почетак

Јасно, познато и експлицитно становиште Оригеново, како у самим његовим текстовима, тако и у студијама истраживача, каже да је материја, у склопу са простором и временом, створена ни из чега, настала у апсолутном смислу те речи, те несродна и потпуно различита од духовне суштине.¹⁹⁴ Значење које је претежно опстало у употреби када се спомиње *почетак* у савременом језику управо подразумева ово значење – то је почетак нечега што пре тога ни у ком облику и ни на који начин није постојало.¹⁹⁵ То би био моменат, „трен“ од кога креће одређена експанзија. С тим у вези, почетак је овде *почетак времена*, иницијална тачка неког трајања. Занимљиво је да Ориген овде, делимично на основу константног читања Писма, препуног динамике кретања и догађаја, а делом на основу интуитивног утиска који је имплицитно садржан у општем појму о времену у људској свести, доноси једно аутентично хришћанско разумевање времена. Томе, како су нека истраживања показала, значајна потпора, поред две поменуте основе, јесте и стоичко учење о овој категорији. За разлику од платонистичке и новолатонистичке традиције, са којом дели поимање вечности, код Оригена време није садржано у вечности и није његова несавршена слика баш као што ни материја није неки последњи одсјај божанског бића. Цамаликос указује на суштинску различитост између ова два концепта времена и објашњава нов појам о времену који је Ориген осмислио послуживши се делимично стоичким учењем о времену као 'растојању' / 'интервалу' (διάστημα).¹⁹⁶ Централни и дистинктивни термин везан за то схватање је διάστημα. Тај израз би требало да укаже на саму суштину времена као интервала који је у онтолошком смислу примаран у односу на материјалну природу која се креће. Први пут се та идеја јавила код стоика. Укратко, они су, полазећи од Аристотелове дефиниције времена као мере кретања, дефинисали време као 'растојање'.¹⁹⁷ Најпре је за Зенона време представљало растојање између почетне и крајње тачке сваког кретања, али како је ово одређење било нејасно, Хрисип га је употпунио. Према њему, време је растојање које прати кретање космоса. Сама суштина времена није схватљива, а оно што о њему знамо темељи се на релацији између самог времена и кретања, односно материјалних предмета чије кретање меримо и посматрамо. Време је интервал једног космичког циклуса. Хрисип је фиксирао почетну и крајњу тачку временског интервала за почетак и крај једног космичког тока. То је било неопходно да би време могло да задржи својство апсолутне физичке величине на основу које би се могло проценити кретање физичких тела у било којој позицији и у различитим брзинама. Ако почетак временског интервала не би био фиксиран за почетак космоса, онда би време као мера

¹⁹⁴ Уп. „Не знам како су толики и тако учени људи могли мислити да је твар нестворена, то јест да је није начинио Бог, створитељ свега“ (*Princ.* 2.1.4).

¹⁹⁵ Такав почетак – временски – је у Оригеновој космологији од другостепеног значаја, с обзиром на то да се односи на материјалну твар. Уп. G. Bostock, "Origen's Philosophy of Creation", у: *Origeniana Quinta*, 257.

¹⁹⁶ Уп. P. Tzamalikos, *Origen*, 206-210; о односу Оригена према неоплатонистичком концепту времена уп. J. Lampert, „Origen on Time“, *Laval théologique et philosophique* 52, (бр) 3, 1996, 649-664.

¹⁹⁷ Уп. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, 273-288.

било релативно и свако кретање би се могло процењивати на основу сопственог референтног система који не би имао апсолутну вредност.

Иако сама суштина времена ипак остаје донекле неразјашњена,¹⁹⁸ оно у оваквом виђењу добија статус примарне онтолошке димензије када је у питању материјални свет. Време ту није феномен који се накнадно изводи из посматрања кретања, већ димензија која се 'протеже' са светом и „позајмљује кретању да би ово могло да се оствари“¹⁹⁹. Временски интервал је посебна димензија која се протеже упоредо са кретањем материје, омогућавајући то кретање – нешто слично као када бисмо рекли да се дужина пута 'позајмљује', на пример, ходу да се оствари. Пошто Ориген нема неки посебан осврт о времену и скоро нигде не расправља експлицитно о њему, ову идеју потребно је посредно препознати у начину на који он концептуализује временске појмове приликом коментарисања. Цамаликос истиче неке изразе који рефлектују идеју о времену као интервалу:

- Ориген користи израз 'протезати се уз (нешто)/паралелно са (нечим)'/ $\sigma\mu\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ када говори о времену: „еонем назива оно што се протеже паралелно са структуром његовог живота“²⁰⁰.

- Често се у списима време концептуализује као 'пут', 'дужина', 'растојање': „ово временско растојање“ ($\tau\omicron\ \chi\rho\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\iota\sigma\tau\eta\mu\alpha$)²⁰¹, „растојање између Мојсијевог времена и времена Исуса Христа“²⁰²; „овај живот је пут ($\acute{o}\delta\omicron\varsigma$) којим ходају сви људи“²⁰³.

- Идеја о 'испуњењу времена', о његовој јединственој сврси и немогућности да се понови исти временски ток: „Мени се, дакле, једнако чини немогућим да се још једном може успоставити свет с истим редом и истим облицима рабања, умирања и деловања“²⁰⁴; „за овај се свет каже да је уистину завршетак многих векова“²⁰⁵.

Ориген се учењем о времену и материји знатно разликује од поменутог јелинског миљеа. Највероватније је да је библијски текст у овом делу његовог учења одиграо битну улогу, потиснувши платонистичку метафизику у други план. Наиме, у старозаветним и новозаветним текстовима је идеја времена једна од најизраженијих идеја. У *Постању* се уз опис постепеног стварања света дају временске одреднице – *први, други, трећи (дан)...* – што најизвесније тумачимо као јасан доказ да време у правом смислу настаје када настаје свет. Надаље, кроз читаво Писмо је свеукупан развој света изражен у временским одредницама које руководе променама и кретањем историје. Ниједан догађај не може да се испуни `пре` свог времена – у том

¹⁹⁸ Уп. Плотинову критику стоичког учења о времену као растојању: *Enn.* 3.7.8.

¹⁹⁹ Уп. P. Tzamalikos, *Origen*, 216.

²⁰⁰ *Exp. Prov.* 10.

²⁰¹ *Frag. Matt.* 487.

²⁰² *Comm. Matt.* 15,34.

²⁰³ *Frag. Matt.* 102 II

²⁰⁴ *Princ.* 2.3.4, *C. Cels.* 5.21. (У том елементу се он разликује од стоичког учења).

²⁰⁵ *Princ.* 2.3.5.

смислу је оно, колико год у суштини недокучиво, примарна онтолошка категорија која омогућава промену. И сам Христос своје деловање слободно подређује овој димензији – „Још није дошао мој час“ (Јн 2,4). Искупљење света је такође у времену и одређено временски адекватним часом – „А о дану томе или о часу нико не зна, ни анђели на небу. Ни Син, до једино Отац“ (Мк 13, 32). Из многих сличних навода је јасно да време није непоуздан утисак о променљивости, нити нешто што се накнадно изводи из кретања и промене, већ димензија која представља, поред простора, суштинску димензију творевине. Као пажљивом егзегети, Оригену ово није могло промаћи. У историјском контексту у коме пише он осмишљава један сасвим нов концепт о времену и творевини, полазећи од стоичког учења о интервалу, које прилагођава библијском откривењу о стварању временог света из небића. У његовом богословљу је схватање времена као јединственог и непоновљивог интервала, који чини оквир за кретање, односно развој и промену творевине, везано за идеју о слободи те творевине која се не би могла остварити ван времена или ако би се време разумело на неки други начин.²⁰⁶ Ова димензија је, дакле, везана само и искључиво за актуелни, реални свет – ποιτικόν.

Материјална творевина је времена, њен *почетак* је са временом – време не постоји пре стварања света, оно је „почело да постоји са наредним данима“²⁰⁷. У Прологу тумачења *Песме* наилазимо на два прегледна објашења две „врсте“ почетка – једног, који се односи на видљиво, тј. материјално и другог, који се односи на невидљиво, тј. (раз)умно.

„И такође оно што он назива почетком и крајем и средином времена (*initium quod ait et finem ac medietatem temporum*), он означава као почетак видљивог света (*initium ait visibilis quidem mundi*), почетак који је Мојсије поставио пре непуних шест хиљада година и као средину у смислу рачунања времена и као крај, коме се надамо, када небо и земља буду прошли.“²⁰⁸

„У смислу сазнања сакривеног је, напротив, почетак оно, што разуме онај који поучава Божију мудрост, што ниједна времена нити векови не могу обухватити (*quod nulla possunt tempora, nulla saecula comprehendere*), средина је, пак, оно што је сада (*nunc sunt*), крај пак, оно што ће будуће бити, што значи пуноћу и савршење васељене (*id est perfectionem consummationemque universitatis*), што се ипак може разумети и претпоставити на основу ових видљивих ствари.“²⁰⁹

Видљива, тачније материјална творевина је времена и она има свој почетак, а то је моменат креирања из небића. С друге стране, духовна, тј. невидљива твар је овим стварањем видљивог с њиме преплетена и прожета, али она нема свој почетак у

²⁰⁶ Уп. P. Tzamalikos, *Origen, Cosmology*, 362; H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, *JTS* 48, 1947, 40-42.

²⁰⁷ *Hom. Gen.* 1.1.

²⁰⁸ *Comm. Cant.* 3.13.19.

²⁰⁹ *Comm. Cant.* 3.13.20.

времену, иако *сада* бивствује у времену. Она „пролази“ кроз време, попут душе с телом и зато има крај. Питање краја ћемо, опет, посебно размотрити. И крај, као и почетак, може имати временски, односно ванвременски смисао. Да би се два археа разумела, важно је држати на уму једнакост коју Ориген често спомиње, а она идентификује видљиво са временим, односно невидљиво са вечним. Овде његови текстови не допуштају могућност претумачења и скоро је немогуће да се невидљиво сведе, као што би требало у хришћанској есхатологији, на оно „не још виђено“, тј. на привремено невидљиво.²¹⁰ У парафразама и сличним варијантама налазимо на доста места следећу његову мисао: „Ако је, дакле, што смо видели, времено, а што није виђено, вечно (2Кор 4,18), на нужан начин је она ватра, која је видљива, такође је и времена; ако је вечна, онда је невидљива; у њој ће бити кажњени они који су отпали од Спаситеља.“²¹¹ Видљиво, дакле, јесте материјално и за њега се везује архи у значењу иницијалног момента једног просторно-временског континуума. Појавно биће, које постоји само у оквиру тих димензија, тачније простора и времена, сусреће се са онтолошком датом шћу вечног бића: „Оно што ми видимо – ако ипак дозволимо да ми ипак нешто видимо – јесу средње ствари. Шта је било пре света, не знамо; свакако је пре света нешто било. Шта ће после света доћи, не можемо са сигурношћу схватити; ипак ће нешто друго после света бити.“²¹²

Временске одреднице – почетак, крај, трајање, као и мере за време – преносимо на говорење о вечности, о стању невидљивог, духовног бића. Услед ове метафорике, егзегета је дужан да раздвоји у Писму оно што је времено, видљиво и има временски почетак од оног о чему се само кроз поређење и аналогију говори у временским одредницама: „Ипак ток сунчевих смена и промену годишњих доба и смену свакодневног времена он [библијски писац] преноси од видљивих односа ствари на невидљиве токове и промене нетелесних ствари (*refert ad invisibiles rerum incorporalium permutationes ac vicissitudines*). Такође и круг времених и садашњих година (*annorum temporalium et praesentium*) он преноси [као упутнице] на извесне старије и вечне године (*antiquiores aliquos ac sempiternos annos*), као када каже: *Пребрајам старе дане и године од векова* (Пс 77,5).“²¹³ Утолико што је душа укључена у целокупан живот материјалне твари, она подлеже динамици временског тока – зато се може говорити о разликовању између почетка и краја у наведеном значењу. Међутим, питање је шта крај доноси – опстанак, преображај или укидање времена и какав је однос између ова два момента. О овоме ће бити речи у поглављу о телосу.

Поред наведених ствари, поменућемо и то да код Оригена, као занимљивост, постоји идеја о нарочитој форми времена – нечему попут безвременог тренутка, или, прецизније, невероватно кратког интервала који сабира у себи много догађаја. Инспирацију за ово је по свему судећи пронашао у библијским исказима. Трајно време, као континуум, прожето је, тј. испрекидано упливима тог „другог“ времена –

²¹⁰ Уп. Позивајући се на апостола Павла, Цамаликос разграничава разликовање између невидљивог, које се односи на суштину по себи, и оног не још виђеног што се односи на пројаву једне ствари у времену – њено постепено откривање (уп. P. Tzamalikos, *Origen, Cosmology*, 110-112).

²¹¹ *Comm. Ser. Matt.* 72.

²¹² *Hom. Isa.* 4.1.

²¹³ *Comm. Cant.* 3.13.21.

другачијим, изненадним и онтолошки битним моментима. Управо је такав временски почетак света каквог познајемо: „Ко не верује да је Бог све у брзини могао да учини [створи], тај још није схватио да Богу, који је све створио, није било потребно време да створи владајућу [садашњу] творевину, састављену од неба и земље и онога што је у њима. Јер, ако би било тако да је он створио свет за шест дана, било би потребно да се умом схвати зашто се говори о шест дана, пошто је, наиме, записано: *ово је књига о постању неба и земље* (Пост 2,4). Треба размотрити и рећи да временски тренутак очекиваног суда не потребује временско трајање, већ ће, као што се каже о васкрсењу да ће се збити *уједанпут, у трену ока* (1Кор 15,52), такав, мислим, бити и Суд.“²¹⁴

Тренутак времена, бескрајно малог трајања, у који стаје *све*, може да укаже на специфичну везу између твари и категорије времена. Ориген није разматрао ову везу, али ако бисмо кренули од претпоставке коју илуструје последњи наведени цитат – „трону“ Суда, „трону“ васкрсења и „трону“ настајања свега, онда би се време изједачило са динамичким развојем твари, са њеним „протезањем“ од настанка до краја, односно сврхе. Оно би само као апстрактна категорија могло да се дефинише и извуче, апстрахује као димензија, премда је само нераскидиво везано за ритам или пулс егзистенције света. Према овом размишљању се, тада, губи горе поменута оштра дистинкција између простора и времена јер обе категорије јесу називи за димензије у којима се „шири“ твар која је једном доспела у постојање. У том смислу је је време нераскидиво повезано са променом и кретањем. Ориген је у више осврта изједначио „времено“ са „видљивим“ и „променљивим“. Тако за њега, сасвим примерено хришћанском и библијском духу, наш свет јесте од материје, са апсолутним почетком у времену, са временским крајем и са развојем који подразумева промену. Међутим, то је „половина“ онтологије бића. Друга „половина“, она важнија, има другачије почетке и другачије се одреднице за њу везују. Један стари антички појам, један од појмова који се није много мењао, већ је само мењао своју улогу и важност у различитим метафизичким теоријама, јесте појам суштине. Зато би он, са другог аспекта и из друге перспективе, добро дошао да сагледамо Оригеново схватање бића.

²¹⁴ *Comm. Matt. 14.9.*

3. Суштина (Οὐσία)

Ориген често говори о суштини, тј. природи бића (οὐσία/φύσις, чији су еквиваленти у латинским преводима *substantia* и *natura*). Код њега је још увек, сходно јелинизованом контексту мишљења и писања, суштина та која је претежућа у односу на све касније развијене догматске појмове. Ипостас је код Оригена, како би се могло закључити из одломака који говоре о посебном идентитету Духа, објашњена појмом супстанције.²¹⁵ Када нам поједини аутори указују на то да Ориген ретко користи реч οὐσία да означи есенцију или супстанцију, то не значи да он има развијену теологију личности у данашњем смислу, већ само то да је ипостас исто што и појединачна, тј. индивидуализована супстанција.²¹⁶ Стога, како смо поменули, исказе у коментарима да Син није „из суштине Очево“ не треба тумачити као антиципацију каснијих јересиолошких учења, већ ипак као одраз неразграничене, пресаборске теологије где су личност и природа још далеко од свог коначног халкидонског значења. У Коментару на Јована ὑπόστασις се појављује два пута у индикативном и важном одломку – у првом случају, где каже да верујемо у „три божанске личности“²¹⁷ и другом, који објашњава да Дух Свети своју ипостас задобија кроз Сина. Без обзира на могуће нијансе преводилачких решења, углавном се може закључити да овај појам означава или *суштину* или *егзистенцију* (када је у питању Дух), односно *увођење у постојање*.²¹⁸ Такође, он не представља, као у каснијем отачком предању, „статичко-онтолошки појам“²¹⁹, који циркулише као чврсто утврђен напореда са концептом суштине, већ пре значењску структуру која се тек уобличава, везујући се за динамичну категорију – егзистенцију. Видели смо, пак, да сама вечна суштина има узрок у Богу Оцу – он је тај који поседује такву природу као своје биће. Сви други у томе бићу учествују, а када је реч о слободним разумним бићима, она то чине у складу са својом слободном вољом.

Када се, међутим, узме у обзир целина свега што постоји, онда на основу својстава различитих облика постојања, те онога што опажамо чулима, односно закључујемо разумом, подвајамо све што постоји на два ентитета – *невидљиво* и *видљиво*. Према Оригену, дакле, није примарна разлика између створеног и нествореног – као код каснијих отаца Цркве²²⁰ – већ најпре на оно што је по себи невидљиво и оно што

²¹⁵ R. P. Hanson примећује да Ориген користи као синониме, премда не апсолутне, појмове οὐσία, ὑπόστασις и ὑποκειμενον, те да су они сви ту да означе одвојене, индивидуалне реалности, тј. природе, али не као заједничке. Уп. „Did Origen Teach That the Son is *ek tēs ousias* of the Father“, у: *Origeniana Quarta*, 201-202.

²¹⁶ Уп. R. P. Hanson, „Did Origen Teach That the Son is *ek tēs ousias* of the Father“, 201.

²¹⁷ Уп. *Comm. Jn.* 2.6. (75-76).

²¹⁸ Детаљније: V. H. Drecoll, „Der Begriff Hypostasis bei Origenes“, у: *Origeniana Octava*, т. 1, 482-484.

²¹⁹ V. H. Drecoll, „Der Begriff Hypostasis bei Origenes“, 486.

²²⁰ Уп. Ј. Зизијулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, у: *Црква у тајни пројављена. Огледи из евхаристијског богословља*, З. Матић (пр), Одбор за просвету и културу епархије браничевске, Пожаревац 2012, 7-9.

је, опет, по себи видљиво. Могли бисмо терминологијом философије рећи да је реч о извесном дуализму и да је занимљив начин на који Ориген објашњава својства обеју суштина, улогу слободне воље и питање зла. Овде нећемо детаљно залазити у све те комплексне, али и изузетно значајне теме, али ћемо покушати да их придодамо разматрањима о појму суштине. Када се сам термин дуализам, потребан и речит због неких аспеката свог значења, користи да опише Оригеново учење о бићу, онда ипак све време морамо имати на уму да то није „прави“, класични дуализам који утемељује два једнака, вечна и опречна принципа, односно суштине.²²¹ Ориген уистину говори о две суштине, али оне нису нити равноправне, нити обе вечне нити обе заслужне за биће. Ова друга, видљива, пролазна је и у сваком смислу зависна од прве, невидљиве и вечне. Само невидљива суштина представља *биће* у пуном смислу те речи. Она је, дакле, *оно што јесте*, истина и врховни принцип. Ову напомену о појму дуализма треба узети у обзир када се он имплементира у тумачењу Оригенове онтологије. Сам термин *дуализам* адекватно описује често напоредно спомињање две суштине код Оригена, њихово упоређивање и супротстављање. У том контексту видљиво и невидљиво функционишу као математички знаци супротности, те њихово упоређивање, сликовито речено, личи на контрастирање математичких знакова *плус* и *минус*, односно постављање дијаметрално супротних операција или ентитета.

3.1. Видљиво – невидљиво

Занимљиво је да ову дихотомију Ориген извлачи из Писма. Управо је у тим текстовима заиста небројано места где се о Богу не говори никако другачије него о ономе кога је немогуће видети. У својој потпуној оностраности, Отац је у целости невидљив, а то исто својство његове божанске суштине имају и Син и Дух Свети, те надаље сва разумна бића која не подлежу везаности за материју. Треба напоменути да за Оригена *невидљив* и *оно што се не види* нису синоними, пошто *невидљиво* означава *по себи* невидљиво – оно што нема у себи никакву могућност да буде приступачно чулима, док оно што се (још увек) не види може да буде нешто што ће касније, тј. с временом постати видљиво. „Оно што се не види не значи исто што и невидљиво. Оно, наиме, што је невидљиво не само што се не види већ нема ни природе коју је могуће видети. То су Јелини називали нетелесним. Бића која пак Павле назива невидљивима (2Кор 4,18) имају такву природу да би се могла видети. Али је то, по њему, још увек немогуће за оне којима се у ту сврху даје обећање.“²²² Репрезентативни мислилац, како јелинске мисли у целини, тако и за Оригена најутицајнији изванхришћански писац са чијим списима он у овом сегменту учења показује изразиту сродност јесте Платон.²²³

²²¹ Уп. Р. О'Cleirigh, "The Dualism of Origen", у: *Origeniana Quinta*, 346.

²²² *Princ.* 2.3.6.

²²³ Однос између Платона, за кога велика већина истраживача сматра да је извршио пресудан и најзначајнији утицај на Оригена, и Оригенових дела је начелно комплексан, а могли бисмо рећи и амбивалентан, као много тога у самом Оригеновом богословском систему. Понегде је Платон директно и експлицитно одбачен од стране Оригена. Међутим, најочигитији утицај и најдубљи траг

Ориген не прихвата *све* што је Платон казивао о невидљивом, али јесте очито више него само инспирисан овом његовом поделом суштине. Он преузима сам појам о невидљивом онако како је у јелинској мисли оформљен, али га даље прилагођава хришћанском откривењу према Писму. У Платоновој онтологији материјални предмети добијају постојање захваљујући учествовању у вечним, иделаним формама. Начелно постоје „две врсте бића: једна видљива, друга невидљива“.²²⁴ Невидљиве, вечне, интелигибилне идеје представљају узрок постојања видљивих ствари.²²⁵ Видљиви предмети су истинити онолико колико наликују својим вечним, недељивим, непроменљивим формама. Душа стиче сазнање тако што се удаљава од свега чулног да би се лишила свих чулних увида који преносе ове неистините, варљиве информације о предметима који нису истинити, будући да су променљиви, пропадљиви, нестабилни.²²⁶ У читавој јелинској онтологији, и не само код Платона, *истинито* не може да буде *променљиво*.

Разлику између видљивог и невидљивог илуструју и поткрепљују бројни Оригенови изводи из коментара. Теолог на кога се експлицитно и номинално ослања када је ова дихотомија у питању, али и сва друга питања, јесте апостол Павле, чије исказе анализира и формално прати, премда често у његове речи уноси значења која оне код самог апостола не садрже. За почетак, поменућемо релацију коју успоставља између видљивог и невидљивог као две суштине које немају ништа супстанцијално заједничко, већ једна, нижа подражава ону вишу, невидљиву:

„Апостол Павле нас поучава да се невидљиви Бог разумева из видљивог (*quod invisibilia Dei ex visibilibus intelligantur et ea*) и да се ствари које се не могу видети (*non videntur*) посматрају на основу рационалности и илустративности видљивих ствари. Тиме показује да овај видљиви свет поучава о невидљивом (*visibilis hic mundus de invisibili doceat*) и да ово земаљско стање садржи нешто попут слика небеских ствари (*exemplaria*

Платон је на Оригена пренео управо кроз ове појмове видљивог и невидљивог, односно материјалног и умственог. То се рефлектовало и на учење о души, на теорију сазнања, етику и сл: „Велики Атињанин је извршио огроман утицај на његову мисао, која је најдубље платонистичка... Тако је поред различитих упућивања (цитирања), реципирао платонистичку опозицију између невидљивог бића, истине и знања с једне стране и, видљивог постојања, заблуде и мњења, односно уверења с друге, те, надаље, бесмртност душе, где је, као и питагорејци, одбацио метемпсихозу, (затим) теорију о магичној моћи божанских имена, коју је бранио насупрот скептичности епикурејаца и перипатетичара, и дозвољеност неистине под одређеним, строго омеђеним условима (A. Fürst, *Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2017, 78). Ориген је у начелу био водећа личност раног хришћанства која је позитивно реципирала јелинско наслеђе, те настојала да га конструктивно интегрише у теолошку мисао (више о позитивној рецепцији античке изванхришћанске мисли међу ранохришћанским писцима у: Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам (Позитивни ставови старохришћанских писца према античкој књижи)*, Београд 2005).

²²⁴ *Phaedo*, (прев. М. Ђурић), 79a.

²²⁵ Уп. *Phaedo*, 100b.

²²⁶ „Има, чини нам се, нека стаза која нас у разматрању помоћу чистог мишљења из таме води на светлост сазнања; јер док нам је тело повезано са умом, и док је душа наша помешана са таквом невољом, ми никада нећемо у пуној мери стећи оно за чим жудимо, а то је, кажемо, истина“ (*Phaedo*, 66bc; уп. 65b-e).

quaedam caelestium), тако да ми од ових које су доле ка онима које су горе, узлазимо и из ствари, које на земљи видимо, можемо да опажамо и разумемо оне које се налазе на небу. Према њиховој слици је Творац дао творевини на земљи извесну сличност да би се кроз то она у својој различитости могла лакше разумети и схватити (Ad quorum similitudinem quandam, quo facilius colligi per haec ac sentiri posent diuersitates creaturarum, quae in terris sunt, similitudinem conditor dedit).²²⁷

Невидљиво је синоним за божанско, духовно, (раз)умно... Његове су одреднице непроменљивост, недоступност чулном опиту, тј. одсуство сваког облика телесности, затим вечност, односно ванвременост. Нарочито је битна идентификација невидљивог са вечним – она је од кључне важности за разумевање Оригенових претпоставки о бићу. Ако је оно невидљиво вечно (а видљиво времено), онда, дакле, све невидљиво има суштину ван категорије времена и неподлежућу променљивости. То важи за саму Тројицу, затим разумна бића неvezана за тела и κόσμος νοητός. Ако бисмо доследно применили ову аналогију, онда се свим појединачним бићима са оваквом суштином приписује и ванвременост. Посебно питање о односу видљивог и невидљивог на *крају* света оставићемо за поглавље о телосу. Овде је важно нагласити то да је невидљиво вечно зато што оно не допушта промену, будући да само материја, као супстанција духу супротна, допушта мењање. Закључак природно следи из устаљеног античког јелинског становишта према коме је истинито оно што је непроменљиво. Истина не може бити објекат промене већ тражи стални идентитет – непрекидан, свагда себи једнак и вечан. Оно што се мења нема биће у себи, оно само себи није узрок нити може да буде критеријум истинитости нечег другог. Можемо се у овом размишљању вратити на Платинов увид према коме нешто што *јесте* у апсолутном смислу истинито *поседује* биће као своје, тј. има узрок постојања у себи и мора бити једно.²²⁸ А сам појам једног не допушта било какву промену. Плотин је у томе објашњавању ишао до крајњих граница разума, али је начелно јелинска мисао пре тога већ идентификовала оно што је *једно* са *истинитим*, а *истинито* са *непроменљивим*, односно *вечним*. Све то се другим именом назива(ло) и *невидљивим*, тј. *нематеријалним* пошто материја и свет какав доживљавамо по свему што уочавамо нема ове карактеристике. Код Оригена је, дакле, видљиво идентично са променљивим, а оно што је променљиво јесте времено. Као и код свих античких мислилаца, немогуће би било укључити било какву изменљивост у вечно стање, док је, с друге стране, покретно и променљиво самим тим и времено. Оног *момента*, условно речено, када се покренуло, отпало је из вечног бића – отуда је пад довео до стварања материјалног света. „Део“ невидљиве суштине уплетен је у овај просторно-временски континуум који иде од момента креирања *ex nihilo* до краја, који ће решити судбину појединачних бића и вратити почетно јединство. Невидљиво није *сродно* видљивом, већ сам привремено *здружено* са њим. Задатак философа је да та два одвоји – мудрошћу и аскезом којима се поучава. Управо нам овакво схватање сугерише један одломак из Апологије *Против Келса*:

²²⁷ *Comm. Cant.* 3.13.9; уп. 3.13.16.

²²⁸ Уп. *Enn.* 5.5.5; *Enn.* 6.9.1; J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, 28.

„Ко пак изван других учења божанске Речи, такође и ово поучава и изводи, да се они који нас грде благосиљају, да прогоњени трпимо и хуљени молимо [уп. 1Кор 12,13], тај може кораке своје душе усмерити на прав пут и прочистити читаву душу и ставити је у приправност не само да би речима раздвојио биће од настајања (οὐσίαν ἀπὸ γενέσεως χωρίζωσι) и духовно сазнатљиво (νοητὸν) од видљивог (ὄρατοῦ) и истину (ἀλήθειαν) са бићем (οὐσίᾳ) повезао и избегао на све начине „са настајањем (γενέσεως) повезану заблуду“, већ да не би, како је поучавао, гледао на ствари које припадају настајању (γενέσεως) и видљивом (βλεπόμενα) и стога су времене (πρόκαιρα), већ на оне које стоје више, било да се називају „бићем“ (οὐσίαν) или само „духовно сазнатљивим“ (νοητὰ), „невидљивим“ (ἀόρατα) или, зато што су у својој природи изван чулног поимања, „нису видљиве“ (μη βλεπόμενα).²²⁹

Овде можемо видети и да се сам израз суштина (οὐσία) примарно односи на ту невидљиву, вечну природу, која јесте биће – и истина – у правом смислу речи. С друге стране, видљиво такође представља „врсту“ суштине – али ону која је у стању настајања (γενέσεως) што имплицира њену непостојаност, извесну хаотичност и промену. Овај врло битан цитат указује на ону поменуту бинарну супротност појмова видљиво и невидљиво, укључујући и њихове синониме. Тако овде на једној равни бића имамо одредице: οὐσία, νοητὸν, ἀλήθεια, ἀόρατα, μη βλεπόμενα, а на другој њихове антониме: γένεσις, πρόκαιρον, ὄρατὸν, као и захтев да се они разликују. Насупрот овом захтеву се лако препознаје потпуно супротна тежња халкидонске теологије, коју касније метафизички тумачи свети Максим. Христос спаја, уједињује невидљиво и видљиво, и то тако да се оно никада не раздвоји.²³⁰

Дихотомија видљиво–невидљиво пресликава се и на троструку поделу суштине, нарочито ако се има у виду антрополошка схема која дефинише човека као састављеног од духа, душе и тела. Ова друга трихотомија, како је познато, постоји и када је у питању структура Писма – и то не само у метафоричком смислу. Видећемо да је та структура уистину онтолошка, а не само по аналогiji пренета на свете списе да би се они тек некако протумачили. Ова аналогija у најужем смислу указује на „бићевност“ библијског текста – не као пуког штива које нам саопштава увиде о бићу, него као на сам „део“ бића – онај који спаја видљиво и невидљиво и преводи видљиво у смисаоно и духовно, које јесте истинито. У егзегези се најчешће срећу два нивоа значења, тзв. духовни и телесни. Ретко се посебно прецизира душевни, а он се, као у случају човека, прибраја духовном иако има извесне „примесе“ телесног. У начелу, биће у тоталитету, затим човек – као посебан међу створењима и, на крају, библијски текст, имају двоструку природу – духовну и материјалну. Претходном терминологијом речено, невидљиву и видљиву. Оне су по себи апсолутно супротне и онтолошки несродне. Ни по чему сличне, а ипак уједињене у космосу и човеку као

²²⁹ C. Cels. 7.46.

²³⁰ Иако је јединство свега у Богу циљ стварања, оно неће укинути видљиво и чулно. Један од многих одломака светог Максима који илуструју ово каже: „Неће, дакле, тада бити ничега што ће се налазити изван Бога, нити ће се што чинити да је насупрот Богу да би изазвало нечију жељу да тежи ка њему. Све ће [Бог] садржати у себи, све што је словесно и све чулно по својој неизрецивој пројави и својим присуством“ (Максим Исповедник, *Ambig.* 7, PG 91, 1077A).

микрокосмосу. Душа је нека врста „прелазне“ супстанције – дух који није апсолутно стран телесности, што ћемо из одломака детаљније увидети. Први и најважнији појам, идентичан наведеном „невидљивом“ јесте појам духа.

3.2. Дух

Дух (*spiritus*, πνεῦμα) најчешћа је ознака за невидљиву природу. Пре свега, Бог је дух (Јн 4,24). Отуда је све оно што је супротно и страни телесности духовно: „Обичај је Светога Писма рећи „дух“ (*spiritum nominare*) ако жели нешто назначити што је противно од овога густог и крутога тела. Стога пише да „слово убија, а дух оживљује“ (2 Кор 3,6). Ту, без сумње, слово назначује телесно, а дух разумно што такође називамо духовним (*per spiritum intellectualia, quae et spiritualia dicimus*).“²³¹ Овакво одређење појма духа има везе са апофатиком схваћеном као негацијом позитивних својстава, па је духовно не-материјално, не-видљиво, супротно од тела и сл. Можемо такво одређење тумачити и као ипостазирање вечне и другачије природе која, према логичком расуђивању, мора да постоји, премда се не опажа непосредно и не спознаје на начин на који се сазнају емпиријске ствари. Све што се о њој из угла природног сазнања може рећи јесте то да је супротна од појавне супстанције и да се идентификује са појмом истине и из ње производећим својствима. „Списи Мојсија и пророка, најстарији од свих књига, поучавају да све ствари, које су збиљске и истините (τὰ ἀληθινὰ πάντα), имају иста имена као оне које су опште (заједничке) (τοῖς τῆδε καθολικωτέροις); Тако, (на пример), *истинито светло* (1Јн 2,8), *друго небо* (οὐρανὸν ἕτερον, уп. Јев 9,24) у односу на *свод* (уп. Пост 1,6-8) и *друго сунце праведности* (уп. Мал 4,2) разликују од оног које ми видимо (αἰσθητόν). Да би се природа ових ствари разликовала од чулних, видљивих, које нису истините, (Писмо) једноставно каже за Бога: *Истинита су његова дела* (Дан 4,34) при чему се *дела Божија* односе на истините ствари, а *дела руку његових* (уп. Пс 101,26), пак, на мање (незнатније, друге по реду) ствари.“²³²

Из неких делова коментара може се ишчитати поменута *супротстављеност, опречност* духовне природе спрам материјалне, премда та врста супротности две суштине није нужно само Оригеново наслеђе платонизма, већ је заиста опстала као изванредан лајт-мотив кроз читаву историју патристичке егзегезе. Антагонизам дух-материја код Оригена садржи доста философских претпоставки, потеклих махом од Платона и његових тумача и посредних ученика. Писмо, на пример, нигде непосредно не дефинише Бога као духовну суштину супротну свету. Чињеница да је Бога „немогуће видети“ (а остати жив; уп. Изл 33,20),²³³ која се јавља у каснијим описима теофанија не кореспондира нужно са свим оним претпоставкама које

²³¹ *Princ.* 1.1.2.

²³² *C. Cels.* 7.31.

²³³ Уп. Јн 1,18: *Бога нико никад нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави.*

духовно бивство у философској мисли као такво подразумева. Раније смо већ, у поглављу о трансценденцији Божијој, поменули Оригенов покушај да уједначи и усклади оностраност Божију са искуственим описима Бога у старозаветним списима. Егзегета је и овде доследан у намери да нађе спону и правилно представи однос између Бога и нашег света, између духа и материје као између истине и појаве. Опет се истина везује за дух, а историја за нестално и пролазно постојање:

„Постоји пак други [свет] у коме су ствари невиђене (τὰ μὴ βλέπομενα) поред [овог] очитог и опажљивог света који се састоји од неба и земље. Сада, пак, тај у целости јесте невидљиви свет (κόσμος ἀόρατος), свет који није виђен (κόσμος οὐ βλέπομενος), и духовни космос (νοητὸς κόσμος), чију ће појаву и красоту угледати чисти срцем, будући унапред припремљени његовим посматрањем да траже Бога тако да га такође могу видети у мери до које је могућно по природи Бога видети (ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ Θεός).“²³⁴

Духовни космос „суделује у“ невидљивој суштини која припада тројичном Богу, тачније Оцу на првом месту. Иако ипак ништа ван Бога није и не би требало да је као Бог, духовни свет је сродан њему, док материјални, пак, није и он ни на какав начин нема удела у божанству. Појам посматрања и виђења се, као и кад се ради о лексички духовних чула, тумачи у пренесеном смислу, који је за Оригена прави, истинити и основни смисао. Као што су земаљске и материјалне ствари копије духовних и збиљских, тако су емпиријски увиди копија (раз)умних. Истинито боговиђење нема почетак у чулном посматрању телесним очима, већ се оно односи на просторе чистога ума, односно срца.²³⁵ Оно и јесте аутентично гледање, док је телесни вид секундарно именован видом, по аналогiji са умним гледањем. Претходно наведен одломак из коментара говори, попут многих њему сличних, о сазерцању Бога кроз ум, односно срце. Као у платонистичкој, и хришћанској аскетској традицији, појавно се одваја од умног не само као другачија суштина, већ и као нешто што „угрожава“ душу да стигне до свог подобја у духу. Већ је код ранијих апологета било изједначено духовно са бестелесним (ἀσώματος).²³⁶ Ἀσώματος се у том облику не јавља у Писму,²³⁷ али га егзегете рано уводе и идентификују са Богом који је изнад сваког имена, људима неспознатљив по природи и који јесте дух. У том случају, дух би морао да искључује сваки облик материје јер за Оригена не постоји могућност зачињања „нематеријалног тела“²³⁸ с обзиром на то да сваки облик телесности

²³⁴ *Comm. Jn.* 19.5. (146).

²³⁵ Уп. „Ако не изузмете себе из броја његових ученика, нема сумње да ћете и ви проходите небеса и да ћете се узвисити не само над земаљским тајнама, него ћете постати узвишенији и од небеса и твари небеских. Из простог разлога што се у Богу, као у каквој ризници, налази много више него што можемо сагледати. То што се у њему налази не може видети ниједно биће обучено у тело, пре него буде у стању да се одвоји од тела“ (*Exh. Martyr.* 13).

²³⁶ Већ су Јустин, Атенагора, Татијан и Климент одређивали Бога епитетом *бестелесан*. Пре тога, овај епитет је био једна од кључних одредница платонистичке философије када је у питању апофатичко одређење Бога. Детаљније: G. Stroumsa, „*The Incorporeality of God. Context and Implications of Origen's Position*“, *Religion* 13, 1983, 345-358.

²³⁷ Уп. G. Stroumsa, „*The Incorporeality of God*“, 350.

²³⁸ Уп. G. Stroumsa, „*The Incorporeality of God*“, 347.

подразумева поделу, подвајање, кварење – „свако тело је дељиво, материјално, пропадљиво“²³⁹ Оригеново образложење за то је то да је првостворени човек, односно он као рационално биће био онај који је лишен материјалног и видљивог:

„Прво-начињени човек био је тако онај који је створен у икони (ἐκτίσθη ὁ ἄνθρωπος ἐκ τῆς ἰκόνος). У овоме човеку није било ничег материјалног (οὐκ ἔστιν ὕλη). Јер, човек који је створен у слици [икони] није од материје (οὐδὲ γὰρ ἐξ ὑλης ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ἐκ τῆς ἰκόνος). И Бог рече: *Хајде да начинимо човека по нашој слици [икони] и подобију (κατὰ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν) и нека владају над...итд. И Бог створи човека не тако што је узео прах земљани као приликом другог пута, већ тако што га је створио у слици Божијој.*“²⁴⁰

На пуно места се говори о сукобу духа и тела на антрополошком нивоу. Притом се грех представља као изданак кварљиве материјалне суштине: „Више се у праведницима не уздижу дела *меса* (οὐκέτι γίνεταί παρά τῷ δικαίῳ τὰ ἔργα τῆς σαρκός), којима узраста *месо* (σὰρξ), те [нема] више неморала, нечистоте, разуданости, идолопоклонства, врачања и осталог (уп. Гал 5,19–20).“²⁴¹

Духовна суштина је у првом реду божанска – то је суштина Бога Оца. То је, како Ориген каже, и суштина Сина и Духа, али око „имања“, односно „учествовања“ у њој постоје извесне амбивалентне интерпретације. Као што смо већ рекли, за Оригена није спорна потпуна божанскост све три личности Свете Тројице, али јесте идеја о томе да Син и Дух, и то према одређеном редоследу, партиципирају у њој. Секундарно, пак, опет посредством Сина, у духовној суштини партиципирају и духовна бића – која од Оца, кроз Сина и посредством Духа Светога добијају суштину: свака божанска личност на специфичан начин „дарује“ остала бића. На првом месту је Отац као извор самог постојања, затим Логос који је извор (раз)ума у слободним бићима и Дух, који даје светост.²⁴² Питање колико ова „подељеност“ улога има заједничких нити са платонистичким учењем о ширењу делотворности Божијег бића у концентричним круговима јесте посебна тема у коју овде нећемо улазити, али је део истраживача и у овоме препознао Оригенову сродност са поменутом традицијом.²⁴³

Дух, дакле, који је божанска природа, у секундарном значењу је и природа (раз)умне твари. Она се поново васпоставља у човеку кроз његов (раз)ум (νοῦς и λόγος) – боголики елеменат. Још један синоним за *дух* када се мисли на човеков *дух*, односно

²³⁹ *De Orat.* 23.3.

²⁴⁰ *Dial. Her.* 15,30-16,5.

²⁴¹ *Hom. Jer.* 11.2.1.

²⁴² Уп. *Princ.* 1.3.5; 1.3.8.

²⁴³ Уп. L. Plaxco, „Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind“, 769-770.; J. Dillon, „Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories“, у: D.J. O'Meara (уп), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, NY, International Society for Neoplatonic Studies – State University of New York Press, 1981, 19-23.

разум је у библијском речнику израз *срце* (καρδία). Нарочито је важна сродност, а на многим местима и истоветност употребе појмова *дух* и *ум*, тј. νοῦς. Тако се νοῦς изједачава са божанском суштином, а аналогно томе и ноетички космос, сачињен од неискварених (раз)умних бића, представљао би нешто *једносуштно* Богу. Ориген је на неки начин успео да схватање значаја и улоге разума, односно рационалности уклопи у библијски контекст, тј. прилагоди библијској лексици.

„Бога, дакле, могу видети они који су достојни. Виде га тим божанским чулом које не припада очима него ‘чистоме срцу’, а то је ум. У свим ћеш пак новим и старим Писмима наћи изобилно да се ум – то јест спознајна моћ – назива срцем (cor).“²⁴⁴

Ориген углавном као синониме, премда не потпуне, користи наведене сличне појмове: „разум“ (λόγος, ratio), „ум“ (νοῦς, mens), „дух“ (πνεῦμα, spiritus), „срце“ (cor, καρδία). Па ипак, када је реч о души (ψυχή), њу јасно разликује од (раз)ума, односно духа. Душа је овоземаљско, искварено стање ума. Она је несавршени ум, отпао од свог божанског порекла, који би требало да се врати у првобитно стање:

„[Душа се] охладилa у жару праведних и суделовању на божанској ватри. Ипак није изгубила способност да се врати у стање жара у коме је била на почетку. И пророк, чини се, жели такво што означити када каже: „Врати се, душо моја, у свој спокој“ (Пс 114,7). Све то – имамо дојам – доказује да је ум, отпавши од свог стања и достојанства, постао и назива се душом. Али ако се душа обрати и поправи, поново постаје умом.“²⁴⁵

То је могуће јер је душа у свом неисквареном стању, тј. чисто интелегибилном, та која чини да је човек икона Божија: „Ми тврдимо да *према слици* (κατ' εἰκόνα) не лежи у телу, већ у разумном [делу] душе (ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ).“²⁴⁶

Кварење ума првобитних разумних створења није било у свих исто:

„Измена је разума у душу већа или мања. Зато неке душе чувају нешто од првотне моћи, неке ништа или веома мало. Ту лежи разлог што су неки људи већ од ране доби жарчи у оштрини ума, други спорији, а неки се рађају тупи и готово непоучљиви.“²⁴⁷

Душа (= човеков разум у овоземаљском стању) заточена је у телу. Спутан телом, његовим нагонима и варљивошћу телесних чула, разум треба да превазиђе све те препреке да би се развио и доспео у посед истинитог, рационалног сазнања. Могућности, начини, садржаји и границе сазнања честа су тема код Оригена.

²⁴⁴ *Princ.* 1.1.9.

²⁴⁵ *Princ.* 2.8.3.

²⁴⁶ *Comm. Gen.* D 11. (из: *Collectio Coisliniana*, frg. 73 Petit (CChr. SG 15, 72-77), вероватно изгубљени Коментар на Постање, IV-VIII, Gen. 1,26.), уп. *Dial. Her.* 15.28-16.4.

²⁴⁷ *Princ.* 2.8.4.

Један занимљив егзгетски осврт на питање духа Ориген доноси када тумачи то да је на Јовану „дух Илијин“. Јован свакако није Илија и оно што је важно да разреши јесте разлика између духа и душе у овом случају. Како Ориген, као и правоверна црквена свест у начелу, одбацује сваку могућност реинкарнације или сељења душа, овде је принуђен да укаже на танану, али суштинску разлику између појмова да би објаснио да Јован Крститељ није „позајмио“ преегзистентни идентитет од пророка и да идентичност духа у два личностима не значи идентичност душа. Рећи да је неко једног духа са неким другим значи јединство, али не и стапање. Истоветност духа у Јовану Крститељу и пророцима омогућена је управо њиховим учествовањем у Светом Духу – ономе који као, код Оригена, прво духовно биће (потекло од Оца кроз Сина) чини друга разумна бића „духовним“. Она су *истог духа* јер су носиоци *истог* Духа Светог:

„Ако [је могуће да] Бог васељене, поставши близак светима, постане њихов Бог, биће именовано Богом Аврама, Богом Исака и Богом Јакова, колико ће више бити могуће да се Дух Свети, који је постао сродан с пророцима, назове њиховим духом тако да се за Духа може рећи да је дух Илијин и дух Исаијин?²⁴⁸

Дух и његови дарови дати су од Бога како пророцима, тако и новозаветним личностима:

„Исказ *Дух Свети доћи ће на тебе и сила Вишњег осениће те* (Лк 1, 35) биће за сада довољан за разликовање између силе и духа. И исказ *Духови пророчки покоравају се пророцима* (1Кор 14,32) и *Дух Илијин почиваше на Јелесеју* [уп. 2Цар 2,15] биће довољни да разликују духове у пророцима утолико што су њима дати од Бога мада се називају њиховим својинама. Јер тако неће бити ништа чудно, каже, у Јовану, који у духу и сили Илијиној окреће срца отаца к деци због духа за који се каже да је у Илији који треба да дође.“²⁴⁹

С обзиром на то да се појам дух(овног) везује у првом реду за Бога Оца, а затим и за Сина и Духа, те накнадно за разумна створења и „бољи“ део земаљског човека, најизвесније је да се овај појам изједначи са појмом божанске, невидљиве суштине. Како код Оригена нема, што је сасвим сагласно времену у коме ствара, нарочите дистинкције између ипостаси и природе, те свих оних доцнијих расправа о обимима значења и односима ова два појма, онда се, како и текстови показују, сам Бог Отац и његова надпојамна природа поистовећују. Сви остали имају од њега духовну природу, али са својим специфичностима: Логос је већ иманентнији, има везе са мноштвом бића које пре векова сабира у себи, Дух се везује за светост будући сам на посебан начин субординиран Оцу и Сину, а остала разумна бића се по степену „чистоте“ духовне природе у себи разликују... Ипак, на више места Ориген каже да је само Света Тројица у апсолутном смислу бестелесна.²⁵⁰

²⁴⁸ *Comm. Jn. 6.7. (68).*

²⁴⁹ *Comm. Jn. 6.7. (67).*

²⁵⁰ Уп. *Princ. 1.6.4; 2.2.2.* Неки истраживачи су ова два места сматрали инетрполацијом Руфина и да њима противречи *Princ. 4.4.9.* које говори о Тројици као извору светости и доброте (D. G. Bostock,

И ову претпоставку да је „дух“ исто што и „бестелесно“, која је нама саморазумљива, Ориген је у свом контексту морао да образлаже, па тако, насупрот антропоморфним тумачењима Писма, подвлачи ту „другачијост“ божанске суштине – она није дељива нити укључује сложеност баш зато што искључује сваку врсту тела. Када у Писму читамо да је „Бог огањ који прождире“ (Јев 12,29; Пнз 4,24) то се тумачи алегоријски – реч је, дакле, о духовној ватри као нечему што разара грех.²⁵¹ Својство бестелесности се надаље повезује са, на почетку рада спомињањом, Божијом непроменљивошћу. Ако ни због чега другог, онда Бог не може у себи садржавати ишта материјално јер материја имплицира променљивост.

„Ако свако материјално тело има природу без квалитета у свом карактеристичном распореду, променљиво је и субјекат варијације и промене у начелу и садржи какве год квалитете Творац јој даривао, онда би и Бог морао бити променљив и субјекат промене и варијације.“²⁵²

Када је реч о светлости – појму који се најчешће из сфере појавног света – преноси по аналогiji на божанско биће, он каже: „Промислимо, колико нам разум омогућава, како можемо држати да је Бог светлост. Термин светлост се користи у два значења, једном дословном и другом духовном. Ово друго се схвата као разумно и невидљиво, како би рекла Писма. Јелини би на њега упутили као на бестелесно.“²⁵³

3.2.1. Дух у Писму²⁵⁴

Духовни смисао Писма Ориген успоставља кроз алегорезу. У истој мери у којој он брани и афирмише алегоријско тумачење Писма, Келс се томе противи сматрајући библијски текст неподесним за такав приступ, тврдећи да јудејски и хришћански писци „све ово тумаче алегоријски (ἀλληγοροῦσι)“ јер су, како каже, „посрамљени

„Quality and Corporeity in Origen“, у: *Origeniana Secunda*, Н. Crouzel, А. Quacquarelli (пр), Edizioni Dell'Ateneo, 1980, 336; Е. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1928, 73-78). Hennessey сматра да су аутентична и да је са њима усаглашен и став из *Princ.* 4.3.15. (L. R. Hennessey, „Incorporeality in Origen's Eschatology, у: *Origeniana Quinta*, 375.

²⁵¹ Уп. *Comm. Jn.* 13.21. (125). У начелу, све исказе Писма који приписују „очи, уши, руке“ или „крила“ треба тумачити алегоријски (уп. *Comm. Jn.* 13.21. (129-130)).

²⁵² *Comm. Jn.* 13.21. (127).

²⁵³ *Comm. Jn.* 13.22. (132).

²⁵⁴ Тема овог поглавља у раду, која се односи на духовни смисао Писма, обрађивана је шире у оквиру посебног рада у оквиру процеса израде ове дисертације, а који је претходно објављен. (в. М. Стојановић, „Логички, дијалектички и херменеутички аргументи у Оригеновој апологији Против Келса“, *Богословље* 2016 (2), 162-185.) Текст испод овог поднасловa представља парафразу или понављање најважнијих увида на ову тему, а релевантних за тему приложене дисертације.

овим [стварима], те одбрану траже у алегорији²⁵⁵. Разлог Келсовог принципијелног одбијања алегорезе јудеохришћанских светих списа Г. Струмса објашњава као последицу његовог схватања да ти списи представљају историјске и законодавне текстове што имплицира то да је њихово значење дословно и да искључује било какву врсту духовног тумачења. Законе просто треба слушати, а историју читати као историју и за Келса би то очито представљало парадокс да један и исти текст буде у исти мах и историјско штиво и ризница за алегоријско тумачење.²⁵⁶ Иако је Келсов аргумент сасвим разумљив ако схватимо алегорезу као јелинску методологију тумачења митова,²⁵⁷ Ориген више пута протестује против двоструких критеријума читања и тумачења текстова из прошлости – он не зна зашто Келс религијским и митолошким текстовима Јелина и неких других народа даје могућност за алегорезу, док старозаветним текстовима ту могућност укида²⁵⁸. У расправи се налази и експлицитан позив читаоцу „који помно прегледа ову нашу апологију наспрам оптужби Келса да има стрпљења и да саслуша наше свете списе саме и, колико је могуће, из њиховог садржаја изгради мишљење о намери аутора и о њиховој савесности и начину размишљања“.²⁵⁹ Премда из тога не изводи закључак да ће непристрасно читање Писма у свести тексту преданог реципијента уродити извођењем духовног смисла, имплицитно сугерише да такво читање сигурно неће довести до свођења Писма на његово једнодимензионално и буквално разумевање.

Познато Оригеново учење о троструком смислу текста Писма²⁶⁰ – телесном, душевном и духовном – овде се налази у нешто поједностављеној подели на „два значења“ текста – дословно и духовно (спиритуално, алегоријско, скривено). Важна напомена у расправи о духовном, односно алегоријском смислу овде јесте разјашњење термина које Ориген користи да означи поменти духовни смисао. Прво, он напоредо употребљава изразе *ἀλληγορία/ἀλληγορέω*²⁶¹, *τύπος/τυπικός/τυπικός*²⁶², *σύμβολον*²⁶³,

²⁵⁵ С. *Cels.* 4.48.

²⁵⁶ „Библија није колекција митова и стога не може бити тумачена на алегоријски начин....Мојсије тражи послушност законима које даје, а пророци нам говоре о историји свог народа“ (G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, 87).

²⁵⁷ Детаљније о алегорези у тумачењу митова: Р. Кубат, *Траговима Писма – Стари Савез: рецепција и контексти*, Београд 2015, 87-130; уп. Р. Кубат, „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска теологија у двадесетом веку*, Б. Шијаковић (пр), Београд 2013, 7-16. О духовном и психолошком смислу Писма као препознатљивој карактеристици Оригенове егзегезе детаљније говори и монографија: L. E. A. Dively, *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis* (Bible in Ancient Christianity 3), Brill, Leiden 2005.

²⁵⁸ Уп. С. *Cels.* 1.17; 4.38.

²⁵⁹ С. *Cels.* 4.53.

²⁶⁰ *Princ.* 4.2.4.

²⁶¹ Уп. С. *Cels.* 1.50, 4.38, 4.44, 4.49.

²⁶² Уп. С. *Cels.* 6.29, 6.70.

²⁶³ Уп. С. *Cels.* 2.69.

τρόπολογία/τροπολογέω²⁶⁴, πνευματικός²⁶⁵, ὑπόνοια.²⁶⁶ Друга важна чињеница је да код њега не постоји херменеутичка свест о разлици између типологије и алегорезе, нити су та два појма супротстављена.²⁶⁷ Догађаји и личности Старог Завета, које Ориген, као и већина патристичких аутора назива „типovima/примерима“ новозаветних личности и догађаја или неких духовних, универзалних истина уткани су у концепт „алегоријског“ тумачења, који има врло широк појмовни обим. Алегоријско тумачење не укида дословни, односно историјски ниво значења текста тамо где је он потребан, јасан и разложен.²⁶⁸ Дакле, премда већина савремених аутора прави оштру дистинкцију између алегорезе и типологије као два опречна начина читања Писма, при чему први укида, а други само надограђује дословни смисао,²⁶⁹ Ориген следи једноставан Павлов модел тумачења Старог Завета скициран као начело у Посланици Галатима, где апостол не укидајући дословно тумачење приче о Сари и Агари додаје причу нов смисао: *то је алегоријски речено, јер су то два Савеза* (Гал 4,24).²⁷⁰ Трећа напомена се односи на то да термини „алегорија“ и „алегоријски“ нису само резервисани за хришћанско тумачење Писма, већ се користе и у контекстима где означавају тумачење Хесиода²⁷¹, митова,²⁷² Хомера,²⁷³ других грчких писаца.²⁷⁴ Коначно, важна чињеница је и да алегоријско тумачење текста не мора да буде

²⁶⁴ Уп. С. *Cels.* 1.17, 1.18, 4.38, 4.44, 4.48.

²⁶⁵ Уп. С. *Cels.* 2.3, 2.4.

²⁶⁶ С. *Cels.* 4.38; P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen“, *JCS* 16:3, 2008, 296-297; 300-301.

²⁶⁷ P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 301.

²⁶⁸ Ориген углавном не одбацује дословни смисао. И афирмација и одбијање дословног смисла су део „борбе за исправну егзегезу“ (W. Den Boer, „Hermeneutic Problems in Early Christian Literature“, *Vigiliae Christianae* 1 (1947), 163).

²⁶⁹ Ова два херменеутичка појма се углавном дефинишу као опречни приступи тексту, при чему је типологија „иконично“, а алегорија „симболично“ тумачење (F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, 161,191; за друге дефиниције уп. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, 7; H. de Lubac критикује супротстављање ова два појма, сматрајући да они нису супротстављени у патристичкој егзегези (H. de Lubac, „Typologie' et 'Allégorisme'“, *RSR* 34, 1947, 180-81).

²⁷⁰ Уп. Диодор Тарсијски: „Оно што пре свега треба знати, а што ћу разјаснити у Прологу Псалма, јесте то да божанско Писмо познаје термин „алегорија“, а не сам [његов] појам [садржај]. Такође, блажени Павле користи, наиме, ознаку (ὀνόματι) када каже „то је алегоријски речено, јер су то два Савеза“ (Гал 4 24) („Prol. du Psaume CXVIII“, 90,6-10 (*RSR* 9 (1919))).

²⁷¹ Уп. С. *Cels.* 4.38.

²⁷² Уп. С. *Cels.* 7.30.

²⁷³ Уп. С. *Cels.* 8.68.

²⁷⁴ Уп. С. *Cels.* 1.18, 4.48. „Алегорија“ и „алегоријски“ могу означавати и хетеродоксна тумачења Писма (P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 297).

истовремено и успешно и истинито тумачење – „морамо испитати једну по једно алегорију да бисмо видели јесу ли оне исправне“.²⁷⁵

Оригенова алегореза Писма подразумева, дакле, један дубљи (βαθύτερον), духовни и скривени ниво значења текста, који се налази испод очигледног и дословног значења. Тај дубљи и скривени смисао, у случају тумачења Старог Завета, може упућивати на различите врсте новозаветних догађаја и феномена, а може подразумевати чешће етичко или духовно тумачење старозаветних и новозаветних догађаја и речи које занемарује временску, тј. историјску димензију, а заснива се само на извођењу духовних, етичких смислова из дословног текста. Тако, на пример, бракове старозаветних патријараха треба тумачити као повезивање душе са Речју Божијом,²⁷⁶ док новозаветни догађај васкрсења означава стално прослављање васкрсења у душама верних.²⁷⁷ Ова примена алегорезе јовановског типа²⁷⁸ „служи за посадашњење историје спасења, тако што догађаје из прошлости актуализује и спиритуализује“.²⁷⁹ Ориген сматра да је виши, алегоријски смисао текста уткан у саму природу Писма: „Писмо често користи историју реалних догађаја да би омогућило увид у важније истине, које су пак нејасно [магловито] наговештене.“²⁸⁰

И неки експлицитни искази говоре у прилог томе да иза самих слова Писма стоји још нешто што треба сазнати и што Бог открива продуховљеном и преданом читаоцу, те стога Келсу одговара: „Штавише, ако Мојсијев закон не садржи ништа што би требало разумети тако као да има скривено значење, онда пророк не би рекао у својој молитви: *Отвори очи моје да бих видео чудеса закона твојега* (Пс 119,18), при чему он зна да вео незнања покрива срце оних који читају, а не разумеју фигуративно значење (καὶ μὴ σιγῆντωντὰ τροπολογούμενα), а тај вео се уклања даром Божијим када Он услиши онога који је учинио све што може и који је навикама извежбао своја чула да разликују добро од злога и који непрестано изговара молитву *Отвори очи моје да бих видео чудеса закона твојега*.”²⁸¹

Дословни смисао Ориген најчешће не укида, нарочито када је у питању историјски наратив, али га аксилошки подређује вишем смислу:

„Јер, на основу пророчких списа, у којима су забележени историјски догађаји, могуће је изградити убеђење да су историјски одељци такође написани са алегоријском сврхом (οκοπῶ τροπολογίας), те да су били вешто прилагођени не само већини [мноштву] простих верника, већ и

²⁷⁵ C. Cels. 3.23.

²⁷⁶ C. Cels. 4.44; уп. Hom. Gen. 10.5.

²⁷⁷ C. Cels. 8.22.

²⁷⁸ P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 286.

²⁷⁹ M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg 2007, 147.

²⁸⁰ C. Cels. 4.44.

²⁸¹ C. Cels. 4.50.

неколицини који који су били кадри или вољни да истражују ствари са проишљивим духом“.²⁸²

Слична идеја налази се и мало даље у тексту у више варијаната:

„И сада онај ко се брине да достигне право разумевање Светог Писма, откриће оно што је изречено духовно (τὰ λεγόμενα πνευματικὰ) од стране оних који се зову духовнима, упоређујући значење онога што је упућено онима слабијег ума са оним што је обелодањено онима изоштренијег разумевања, при чему се оба значења налазе у истом одломку за онога ко је кадар да их схвати.“²⁸³

„Довољно је, пак, у облику историјске нарације представити оно што има намеру да саопшти скривено [значење] (κεκρυμμένως)²⁸⁴ у руху историје да би они који су способни могли сами за себе да истраже оно што се односи на [смисао] тих места.“²⁸⁵

Оригеново помињање и наглашавање алегоријског смисла у апологији против Келса није дато кроз тумачење конкретних библијских одломака, већ више као апологија духовног тумачења у целини. Премда је алегореза у патристичкој литератури „мач са две оштрице“²⁸⁶, апологети је она овде врло потребна ако жели да се одбрани од бројних напада упућених вери хришћана. Келс, на пример, упорно тврди да се најаве јеврејских пророка о Месији не односе на Исуса из Назарета и да нема доказа за успостављање те релације.²⁸⁷ Ориген је стога приморан да на много места тражи сведочанства у тексту која ову релацију потврђују – у том процесу он истовремено даје вишу, конкретно типолошку интерпретацију пророчких списа.²⁸⁸

Алегореза и духовни смисао у целини, именован на различитим местима као типолошки, симболички, трополошки или просто дубљи, има и ту улогу да различита сликовита места из Писма која делују немогуће, наивно или алогично објасни тако да она добију своју конститутивну и оправдану сврху у целокупној структури Писма, не нарушавајући озбиљност, истинитост и кохерентност целине божанског Писма. Ту је

²⁸² С. *Cels.* 4.49; Ту се Ориген вишеструко позива на Павла: 1Кор 9,9; Еф 5,31, 1Кор 10,1-6, као и на Пс 78, 2-3.

²⁸³ С. *Cels.* 4.71.

²⁸⁴ „Κεκρυμμένως“ је синоним за алегоријски, мистички, супротно од „дословни“ (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 740).

²⁸⁵ С. *Cels.* 5.29.

²⁸⁶ М. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, 152.

²⁸⁷ Уп. С. *Cels.* 1.49, 1.50, 2.28. Келс каже да се „пророштва могу односити на десетине хиљада других ствари веродостојнијих од Исуса“ (2.28).

²⁸⁸ Уп. С. *Cels.* 2.4,1.49, 1.51, 1.53-54, 2.11, 2.76. 3.4, 5.3. Ориген налази интертекстуалност као доказ конинуитета између Христа и пророка (2.76). Исусове заповести из еванђеља синтаксички су конципиране као искази пророка Исаије (Иса 5.8: *Тешко онима који састављају кућу са кућом...*“ и сл. Иса 5.11, 5.18, 5.20).

намеру Ориген сугестивно изразио у *Почелима*: „Ко је тако прост да мисли да је Бог као човек ратар „засадио један врт у Едену на Истоку“ (Пост 2,8) и у њему подигао једно видљиво и чулима опаљливо дрво живота, тако да се добија живот ако се његов плод једе телесним зубима и стиче учешће у „доброј и злу“ (Пост 2,9) ако се узима и једе плод са тог одређеног дрвета?“, ²⁸⁹ а понавља је и у противаргументима објашњавајући метафорички језик Писма. Да би објаснио метафоричност Писма, те да би сликовите наративе превео у сугестивне рационалне поуке слушаоцима божанске речи, Ориген, који је врло једноставан у синтакси, употребљава нека средства античке реторике. Својим пажљивим, прецизним и вишеструким интерпретативним поступком Ориген тако доводи до екфразе – сугестивног и живописног античког начина изражавања којим се аудитивна, тј. текстуална порука претвори у живу слику у уму реципијента, чиме се њена учинковитост и значење интензивира.²⁹⁰

Алегорезом, како се из наведених примера види, именује се свако тумачење текста које представља „нешто више“ од дословног значења. Ориген је не ограничава на успостављање временске типолошке релације између догађаја и личности два Савеза, али изричито захтева да она буде „исправна“. Исправно осмишљена алегореза је синонимна „духовном“ значењу Писма и она чини од библијског текста извор за неискрпно тумачење, откривајући иза буквалног нивоа још читав један нови свет божанских тајни. Допирање до тог нарочитог, скривеног значења, према Оригену, захтева две усаглашене воље – човекову посвећеност Писму и врлини и Божије откривење скривене истине – уклањање „вела незнања даром Божијим.“²⁹¹

3.3. Душа

У старозаветним текстовима се за појам душе јавља термин *нефеш* (נֶפֶשׁ) који се у Септуагинти преводи речју ψυχή. Душа у старозаветним текстовима нема много додирних тачака са овим појмом, онако како су га обликовали Јелини, и нарочито Платон. Она је, према општем консензусу, ознака за живо биће (целокупно живо биће) или живот сам и не претендује да означи неки аспект човека, његов невидљиви „део“ насупрот видљивом телу и сл. Томе сходно, њу треба разликовати од јелинског појма о истој, али и прихватити логичну чињеницу да је кроз превод и саму употребу јелинске речи пред црквене Оце, Јелине – хришћане, стављено једно предразумевање које они нису могли заобићи нити му се свесно одупрети. Све што је у патристичкој

²⁸⁹ *Princ.* 4.3.1.

²⁹⁰ Уп. J. Solheid, „Scripture and Christian Formation in Origen’s Fourth Homily on Psalm 77(78)“, *Journal of Early Christian Studies* 27:3 (2019), 418-420. Екфраза је најпре поступак хомерског песништва, потом и античке реторике, а отуда и хришћанских проповедника. Она је нарочито заступљена касније у беседништву Јована Златоустог (више: M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002, 101-4).

²⁹¹ *C. Cels.* 4.50.

литератури, чак и оној теолошкој дубокорефлексивној, луцидној, спекулативној, а у исти мах аутентично правоверној, опстало као семантичко језгро овог појма углавном је идентично са јелинским садржајем појма душе. Сама дихотомија душа – тело, присутна у скоро свој омилигичкој, литургичкој, катихетској или аскетској литератури Цркве јасно води својим траговима до јелинске мисли. Оно што су Оци одстранили из прехришћанске употребе јесу нека иноверна учења о души, попут метемпсихозе, предестинације или преегзистенције. Прве две опасности био је свестан и Ориген, па је тако оштро одбацио спекулације о сељењу душе, као и потчињавање човекове (раз)умне душе некаквим космичким законима судбине или било каквој нужности. С тим у вези, видећемо, он је у Писмима тражио и пронашао аргументе да објасни најдрагоценији људски дар – слободу воље. С друге стране, чита је и у познијој мисли Цркве одбачена његова теорија о предпостојању душа, а она, видећемо, осим метафизичких претпоставки код Оригена почива и на тумачењима неких нејасних и двосмислених библијских одељака.

Када, дакле, Септуагинта је у питању, налазимо у речнику дефинисана значења душе, као што су: *живот* (Пост 1,20.21.24.30; 2,7; Изл 4,19), *душа – центар унутарњег живота* (Прем 16,14; ПрС 25,25), *центар живота који превазилази земаљски живот* (4Мак 15,4); *свесно сопство, лична особеност* (Бр 6,6); *личност, индивидуа* (Изл 12,16); *душа, сопство* (Ос 9,4); *леш* (Јез 44,25).²⁹² Код Платона, пак, душа је „кретање које само себе може покренути“²⁹³, она је „невидљива“²⁹⁴, у заједници са телом „њој припада да влада и господари, а телу да служи и слуша“²⁹⁵. Напослетку, она је засебан ентитет божанског порекла – „божанска, бесмртна, умна, проста (несастављена), нераспадљива и свагда себи једнака“²⁹⁶, те као сушта супротност телу она је вечна и одлази у „други свет, племенит, чист, невидљив, прави Хад, ка доброте и умноме Богу“²⁹⁷.

Сличан садржај има и Оригенов концепт душе – човек се поистовећује са њом, она је претежнија од тела којим се „само служи“. Душа је „битак с предоцбеном способношћу и с нагонима“²⁹⁸ и у том значењу поседује је жива бића. Када Писмо спомиње Божију душу, она је, као и божанска природа, „једноставна, без примеса и додатака“²⁹⁹. Људска душа се, међутим, „охладила у жару праведних и суделовању на божанској ватри. Ипак није изгубила способност да се врати у стање жара у коме је била на почетку.“³⁰⁰ Душа је бестелесна, али не потпуно јер она сама јесте негде „на

²⁹² *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie (pp), Stuttgart 2003, 1295.

²⁹³ *Закони*, 896а 1-2.

²⁹⁴ *Phaedo*, 80d.

²⁹⁵ *Phaedo*, 79e-80a.

²⁹⁶ *Phaedo*, 80b.

²⁹⁷ *Phaedo*, 80d.

²⁹⁸ *Princ.* 2.8.1.

²⁹⁹ *Princ.* 2.8.2.

³⁰⁰ *Princ.* 2.8.3.

пола пута“ између духа и тела и, док тежи да постане сасвим умна, она у емпиријским условима носи примесе телесности.³⁰¹

У овом духу обликован појам душе пренет је са антрополошког плана на ерминевтички. Писмо исто тако има „душу“ – то је слој значења који је „обучен“, „заоденут“ у дословни смисао³⁰². Метафора тела као „одеће“ и „хаљине“ јавља се у Платоновим спекулацијама о бесмртности душе, премда у нешто другачијем контексту него што је Оригенов.³⁰³

3.3.1. Преегзистенција душе

Из неких раније наведених одломака у претходним поглављима видели смо да Ориген постулира постојање два почетка који се односе на две творевине – прве, интелегибилне, у друге, актуелне. Видели смо да се идеја о паду из тзв. преегзистенције јесте присутна у текстовима. У неким деловима коментара Ориген је представља кроз конкретне примере, па је тако једно илустративно и неоспорно аутентично место егзегеза догађаја Благовести. У Коментару на Јована присећа се сусрета Богородице Марије и Јелисавете, онако како га еванђелиста Лука доноси, а који читаоца треба да потакне да закључи да радост коју Јован Крститељ, још увек нерођен, показује при сусрету са Господом, који је тада исто тако у утроби Богородичиној, указује на „зрелост“ Јованове душе у односу на његово тренутно физичко стање. Он Јованову радост тумачи као свестан, рационалан чин који показује то да он „зна“ да се сусрео са Господом и да то знање потиче из периода који претходи земаљском животу. Дакле, овде би само Писмо, без „учитавања“ онтолошких претпоставки, требало да нас доведе до једне од њих – теорије о преегзистентим душама. Извесно је да из свог контекста Ориген није умео да прочита библијски текст на још неки начин. Зашто? За њега, сходно интелектуалном поднебљу из кога је потекао, реч или дело светитеља нужно представља и рационални, (раз)умни поступак који укључује сазнање. Дакле, реакција Јованова, као некога ко суделује у свим видовима божанске благодати, подразумева и то да он „умом зна“, расуђује и препознаје Логоса Божијег. Пошто се сазнање стиче – њега душа постепено стиче пребивајући са Богом – онда је логична претпоставка да је светитељ то сазнање морао стећи некад „раније“. Тако добијамо, према Оригену, потврду да душа претходи телу:

„Онај ко пази да не учини ишта неправедно, у прилици или у афекту, мора да призна да Јованова душа, будући старија од његовог тела и

³⁰¹ Она није сада *carax Dei* и постаје потпуна једино када престане да буде ψυχή. (уп. *Princ.* 2.8.3., R. Williams, *Origen in the Soul of Jesus, Origeniana Tertia*, 134.

³⁰² *Princ.* 4.2.8.

³⁰³ У расправљањима о бесмртности душе једна од могућих метафора која описује однос тела и душе је означавање тела као „хаљине“, а душе као „ткача“ (*Phaedo*, 87b-e).

постојећи пре њега, била је послата на службу за сведочанство светлости.“³⁰⁴

„Сада пак, ако општа теорија о души преовладава, а то је, да није посејана са телом већ постоји пре њега и из разних разлога је оденута месом и крвљу, онда се израз *од Бога послат* неће више чинити изузетком када га Јован употребљава.“³⁰⁵

У расправи са Келсом Ориген је принуђен да образложи оваплоћење Бога Логоса, те и ту говори о преегзистенцији Христове душе. На том месту, као и на другима са сличном тематиком, читује се његов покушај да помири два учења о бићу – јудеохришћанско, у којој Логос постаје тело и где је човек биће са душом и телом, и јелинско – где душа јесте божански елеменат, док је тело „кавез“ који душа невољно подноси док тежи да се њега ослободи и где се тело, у том случају, не може никако неодвојиво везивати за божанску душу. Да би се некако усагласила ова два онтолошка учења, Ориген осмишљава доста разложно објашњење према коме је тело по себи подложно мењању квалитета у односу на душу за коју је везано. Тако ће се праведна душа оденути „бољим“ телом, које пристаје њеној врлини. Поред тога, душа се прилагођава земаљским условима када „борави“ на земљи, те особености њеног тела зависе и од места њеног пребивања. Ово нам Ориген на следећи начин објашњава:

„Ми знамо да душа, која је по својој природи нетелесна и невидљива (ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχή), на сваком телесном месту (σώματικῷ τόπῳ) где се налази, потребује једно тело (σώματος), које је одговарајуће њеној природи према овом месту. Она га носи (φορεῖ) пошто је она делимично била ранијим [претходним] (τὸ πρότερον) одевена, које је додуше било неопходно, али је за друго стање сувишно, делимично се ранија телесна копрена прекрива бољим оделом, које потребује за чиста етерична и небеска места (θεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίου καὶ οὐρανίου τόπους). И када је кроз рођење ступила [у овај свет] (τῆδε), тако се оденула љуштуром која је била потребна за [обликовање] у материци роткиње током њеног [душиног] боравка тамо и одева се оним омотом који има што је потребно када је човек на земљи (ἐνεδύσατο δὲ ὑπ’ ἐκεῖνο ὃ ἦν ἀναγκαῖον τῷ ἐπὶ γῆς μέλλοντι διαζῆν).“³⁰⁶

На сличан начин је пре тога оправдао оваплоћење Бога Логоса – његова душа се „оденула“ телом које одговара његовом достојанству:

„Зар није много основаније да свака она душа, која према неким скривеним законима – говорим сада у смислу Питагоре, Платона и Емпедокла, које Келс често наводи – буде уведена у једно тело, да прими стан према достојанству и с обзиром на њен ранији карактер (κατ’ ἀξίαν

³⁰⁴ *Comm. Jn.* 2.24. (181).

³⁰⁵ *Comm. Jn.* 2.24. (182).

³⁰⁶ *C. Cels.* 7.32. Уп. 7.33.

εἰοκρίνεσθαι καὶ κατὰ τὰ πρότερα ἦθη)? Такође је извесно да ова душа, која је при свом пребивању у животу људи више користи донела него многи људи – ако се не чини смелим ако кажем *сви* – потребовала једно тело које не би само било изузетно међу људским телима, већ такође боље и племенитије од свих (δεδῆσθαι σώματος, οὐ μόνον ὡς ἐν ἀνθρώπινους σώμασι διαφέροντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ πάντων κρείττονος).“³⁰⁷

У наставку Ориген помиње чињеницу да у философији већ постоји идеја о томе да свакој души одговара тело које поседује својства која одговарају души којој се придружује.³⁰⁸

Иако је сама преегзистенција неправоверно и непредањско учење, разлог који је Ориген имао пред собом да о њему говори нису само метафизичке претпоставке платонизма и двосмислени текстови Писма. Он се, наиме, у своме времену сусретао са разним гностичким струјама од којих је свака изобличавала по неки сегмент хришћанске вере. Овде, конкретно, он нам сам признаје да извесни хетеродоксни кругови – попут маркионита – не само што одбацују Стари Завет, него и старозаветног Бога оптужују за немилосрдност и приписују му узроке зла.³⁰⁹ Наравно да нису само гностичке секте могле лако да упере оштрицу осуде на старозаветне списе и, на основу бројних живописних слика, кажу како је Јахве сам неправедан и одговоран за неправду. Проблем је у основи исти као и са раније спомињаним антропоморфним представама Бога које је егзегеза решила путем алегорезе. И у питању теодицеје је алегореза била од користи и на смислен начин расветлила поменуто приписивање афеката Богу – гнева, срџбе, осветољубивости – те израза који га именују „огњем који прождире“ и сл. Међутим, за доследну и заокружену теодицеју алегореза није била довољна. Ориген се овде суочио са вечитим и никад довољно решеним питањем о томе откуд разлике у свету, при рођењу или још пре њега, ако конкретна личност још није ни стигла да пројави своју слободну вољу. Различитост и разноврсност је, дакле, једно од темељних својстава света. Она је „у свету огромна“,³¹⁰ а укључује и разумну и материјалну природу, али и добро и лоше, с начелним закључком у јелинском духу да различитост ипак представља деградацију у односу на стање савршенства и удаљавање од њега – „Удаљени су и отргнути од онога стања добротe. Потом су њима витлали разни душини нагиби и жудње.“³¹¹ Циљ је да се различитост врати у савршенство.³¹²

Логичка претпоставка праведности Бога јесте да је он изворно дао свим створењима, без изузетка, исте могућности, исту „полазану тачку“ и услове за развој. Накнадне грешке се могу јавити као плод слободне одлуке разумне душе. Међутим,

³⁰⁷ C. *Cels.* 1.32.

³⁰⁸ Уп. C. *Cels.* 1.33.

³⁰⁹ M. J. Edwards, „Gnostics, Greeks and Origen: the Interpretation of Interpretation“, *JTS* 44:1, 1993, 70-89.

³¹⁰ *Princ.* 2.1.1.

³¹¹ *Princ.* 2.1.1.

³¹² Уп. *Princ.* 2.1.2.

Ориген се сусреће са захтевом да протумачи, на пример, причу о Јакову и Исаву, о којој каже: „Како с обзиром на људе мислити да је с телом створена душа онога који је – Јаков – у утроби оборио свога брата (Пост 25, 22-26)? Или како је истовремено с телом обликована или саздана душа онога који се напунио Духа Светога док се још налазио у крилу своје мајке?... Иначе ће се причинити да Бог без расуђивања и не гледајући на заслуге неке испуњава Духом Светим и без разлога посвећује. Како у томе случају избећи оној речи *Зар је у Бога неправда? Далеко од тога!* (Рим 9,14).“³¹³ Претпостојање душе, заједно са њеном слободном вољом којом себе усмерава набоље или нагоре чини смисленим благослов, односно казну. Човек, дакле, на темељу претходних заслуга стиче похвалу или покору. Очито је да код Оригена постоје те две – чисто етичке – категорије, награда и казна, и да оне делују као повезани механизам који личи на неумитно деловање закона. Дакле, претпоставка је да су (раз)умна појединачна бића била на почетку сва једнака, са једнаким и истим способностима и истим даровима, а да су накнадно услед одлука своје слободне воље у различитом степену отпале од блаженства.³¹⁴ Из те перспективе физичко рођење није прво „искрсавање“ душе у постојање, већ наставак њеног постојања, сада у материјалном свету. Колико год да је ова теорија била у отачкој и библијској теологији неутемељена, примећујемо да је њу Ориген увео донекле је оправдавајући потребом за теодицејом. И у овом питању, као и у другима, код Оригена се уочава предност протологије и немогућност да искорачи из јелинског духовног миљеа. Ориген тражи узрок и објашење свим дешавањима „на почетку“ и „пре“ садашњости. Одговор је за њега у прошлости и узроцима који су, нашим хронолошким језиком речено, претходили нама. У крајњој перспективи „прошло“, изворно, аутентично се поистовећује са вечним и савршеним. Тако оно што је „прво“ и у узрочном и у временском смислу јесте меродавно и чини полазиште на основу кога ми пратимо и процењујемо даљи „развој“ историје. Сама пак историја јесте несавршена у односу на то првобитно стање. Објашење недостатности, невоља, разлика у свету има за Оригена то почетно, прво и савршено стање као референтну тачку. Зато је он донекле приморан да потражи одговоре у периоду „пре“ нас. Он нема свест о развоју и еволуцији творевине, о процесу стварања из небића, те о томе да објашење не треба доносити узимајући у обзир само оно што јесте и што је било. Будућност за њега нема ону онтолошку вредност коју има за каснију светоотачку теологију и за саму црквену заједницу као есхатолошко сабрање, те и време, које схвата и прихвата када је у питању материја, отклања када разматра духовно биће. Душа, као део духовног света, мора стога подлегнути другачијем преиспитивању, а њен пут кроз време, тј. историју јесте само једна „епизода“ у њеном постојању.

У истраживањима се наглашава и то да теорија о преегзистенцији код Оригена није само хришћанска адаптација платонизма, односно Платона на првом месту, већ

³¹³ *Princ.* 1.7.4.

³¹⁴ И становиште о томе да су све душе створене на почетку једнаким постоји у Платоновој космологији (*Timaeus*, 41 D ff., 69 C ff.). Ниједна душа није деградирана делом Демидурга већ се разлике накнадно успостављају услед владања душа и њиховог одношења према афектима (уп. U. Bianchi, “Origen’s Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis”, *Origeniana Quarta*, 270-281).

да она постоји у јеврејској књижевности аутентичног јудаизма, као и код Филона Александријског.³¹⁵

Душа је, дакле, далеко претежнија од тела, њему у сваком смислу претходи и скоро сви библијски наративи и описи, говорећи о материјалној творевини, говоре о души. Навешћемо неке примере који илуструју начин на који Ориген црпи теорију о души из Писма, ткајући од нити старозаветних наратива нове алегоријске текстове. Пут прожимања његових онтолошких претпоставки и егзегезе је тешко раздвојити – и у овом делу учења, као и у другим. На пуно места се заиста одељци Писма показују као „мрачни“, нејасни, изоловани и чак противречни састави које је немогуће разумети без контекста „изван“ њих самих.

Извесне важне увиде о појму душе, премда не само о томе, пружа и Оригенова позната Омилија на наратив о пророчици из Ендора у Књизи Самуиловој. Старозаветна сцена у којој Саул призива (1Сам 28), преко пророчице, дух Самуилов да би сазнао „судбину“ дуго је била у Писму спорна тачка, чија је канонска и пастирска вредност била дискутабилна.³¹⁶ Разлог томе је једноставан – оно што на први поглед избија из ове сцене никако се баш не може уклопити у јеврејско схватање Бога, човека и света, а камоли у хришћанско. Тумачи су се дуго питали да ли таква представа не саблажњава верујућег хришћанина својим паганским елементима, као што је разговарање са мртвим душама у хаду, призивање „духова“ путем врача, те оспоравање слободе у замену за веровање у прописану судбину. Из угла читања савременог читаоца, могли бисмо у тој сцени, можда једној од најнеобичнијих, али не и јединој таквој у старозаветном корпусу да увидимо оно што су потоњи библисти дефинисали у оквиру своје науке – да старозаветни монотеизам није био идеалан и да заиста не треба у шароликим списима једног малог семитског народа тражити дубокософистициран, кохерентан и увек доследан поглед на Бога, свет и спасење. Међутим, Ориген, иако први велики библијски истраживач, није могао да прихвати да иједно слово у Писму нема своје богонадахнуто место, па је ову сцену протумачио на свој начин и, што је најзанимљивије, није јој оспорио дословни смисао. Баш зато се нашао на мети критике представника опречних школа мишљења, попут Евстатија Антиохијског.³¹⁷ Ориген спомиње успутно ову сцену у великим коментарима на Матеја и Јована а искази из тих коментара су сагласни са тумачењем из омилије посвећене овој теми. У Коментару на Матеја Ориген, тумачећи параболу о радницима

³¹⁵ Уп. G. Bostock, „The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence“, *Origeniana Quarta*, 259-264. Нарочито је за Оригена битан Филон, који му је у многим аспектима претходник, а који је и у овој теми направио синтезу јудаизма и јелинизма (исто, 259).

³¹⁶ Питање да ли се уопште стварно Самуило јавио Саулу наишло је код отаца на подељене одговоре: Јустин Мученик, Ориген, Амвросије и Августин су тврдили да јесте; Тертулијан, Евстатије Антиохијски, Јефрем, Григорије Ниски, Евагрије Понтијски и Јероним тврдили су да је то немогуће, док су Јован Златоусти, Теодорит и Ишопад из Мерва оставили то питање нерешеним. Опширније: J. Trigg, „Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What is at Issue in an Ancient Controversy“, *The Journal of Religion* 75/2 (1995), 219-238; даље и: K. A. D. Smelik, „The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.“, *Vigiliae Christianae* 33 (1977), 160-179.

³¹⁷ Без обзира на разлике у тумачењу 1Сам 28, те приговоре које Евстатије упућује Оригену, обојица аутора сматрају да све наративе у Писму приповеда управо Дух Свети, те да су и они најнеобичнији одломци састављени ту ради поучавања и духовне користи читалаца (J. Trigg, „Eustathius of Antioch's Attack on Origen“, 232-233).

у винограду који упркос различитим сатницама рада добијају исту плату, каже да су неке душе „радиле“, тј. практиковале врлину пре оваплоћења, тј. рођења у телу, а неке после оваплоћења, попут Самуила.³¹⁸ Он не пориче да се Самуило заиста јавио Саулу и не мисли да је праведни Саумило био под икаквим притиском зла или контаминираан њиме због појаве демона или због боравка у Хаду. Баш као што Писмо приповеда о томе да је Господ Христос сишао у хад да спасе тамошње душе, тако је и Самуило могао боравити тамо као онај који помаже спасењу, не бивајући етички изједначен са неправедницима.³¹⁹ Поређења ради, и Аврам и праведни Лазар су описани како бораве у хаду чиме није доведена у питање њихова врлина.³²⁰ Како нам истраживачи објашњавају, користећи се контекстом Аристотеловог и начелно философског појмовника, Самуило није изгубио нити променио свој *προίρεσις*, тј. способност слободног избора, тј. самодетерминисане моралне акције.³²¹ Из тог разлога Ориген не сматра да овај библијски наратив доводи у питање слободу душе и њену врлину, а и уклапа се у идеју о преегзистенцији душе, те у учење о њеним различитим ступњевима утврђивања на путу ка јединству са Богом. Не само за Оригена, већ је за један значајан број хришћанских писаца, душа онај носилац човековог идентитета који остварује комуникацију са Богом неvezано за физичко постојање. Душа је у многим пастирским приручницима, чији утицај траје и данас, вечно жива природа која пролази кроз разне фазе испитивања своје воље и након телесне смрти, прима награде и казне, те која веома личи на Платонов појам о души.

3.3.2. Душа у *Песми над песмама*

Веома много, можда чак и велику већину, старозаветних и новозаветних догађаја Ориген управо тумачи као метафоричке, односно алегоријске описе односа између човекове душе и Бога – „Тиме је јасно показано да се ове ознаке удова ни у ком случају не могу применити на видљиво тело, већ се морају односити на делове и силе невидљиве душе, који, додуше носе исте ознаке, али очигледно и без ове двосмислености имају значење које не припада спољашњем, већ унутрашњем човеку.“³²² Сви такви наративи не носе истину у свом дословном значењу, већ у смислу који је поучан и има педагошки значај за читаоца.

Читаву *Песму над песмама* он тумачи кроз поменућу релацију Бога и душе, премда спомиње и еклисиолошку интерпретацију – однос Христа и Цркве – која опет

³¹⁸ Уп. *Comm. Matt.* 15.35.

³¹⁹ Уп. *Hom. 1Sam.* 5.

³²⁰ Уп. *Hom. 1Sam.* 6-7.

³²¹ Уп. J. Trigg, “Eustathius of Antioch’s Attack on Origen: What is at Issue in an Ancient Controversy”, 227.

³²² *Comm. Cant. Prol.* 2.11.

тежи ка преовлађујућој, психолошкој интерпретацији.³²³ Ориген не изоставља наглашену и препознатљиву тему текста – љубав – али је зато на домишљат начин преводи на психолошку раван не остављајући могућност за било какво дословно тумачење. Много тога у самом тексту Песме, а понајвише њена некохерентност и разбијеност композиције, омогућававају егзегети да, слично Порфирију који тумачи Хомерове слике, закључи да све слике и појаве из природе и реалности нису тек тако насумично узете и да њихово често неповезано низање управо указује на дубљу повезаност скривеног смисла, који, као једини релевантан, и треба извући из овог списка. Набројаћемо неколико занимљивих и стваралачких тумачења које је Ориген, истим оним траговима хомерске алегорезе, „учитао“ у Песму или из ње, пак, прочитао, а која опет доста тога говоре о души, њеним путевима и задацима, улози и односу са Богом. Прво, све описе физичког лика драге и драгог он преводи у описе душевних својстава и моћи, па су тако уста драгог *снага која просвећује разум*,³²⁴ док су његове груди *унутрашња мудрост*³²⁵. Ту наилазимо и на сапрожимање типолошког тумачења са психолошким, па тако стих *Груди су твоје боље од вина* упућује на *Еванђеље* које је „боље“ од *Закона и Пророка*,³²⁶ премда ипак не у конкретном дословно-временском, тј. историјском смислу, будући да Еванђеље описује један револуционарни и преломни моменат у читавој историји света, већ у смислу да само Еванђеље ближе и јасније предочава истину, теоријски схваћену, док је Стари Завет најављује у сенци и знацима. Дакле, код Оригена имамо опет акценат не на догађајима и личностима као таквима, него на смислу који из њих можемо да ишчитамо.³²⁷ Догађаји, време и личности имају релативну улогу попут оне, могло би се рећи, коју имају ликови у бајци или некој поучној причи. Они су ту да нас „упуте“ на вечну истину, да пруже поуку, да укажу на принцип и појам, сами пак остајући неинтегрисани у истину. Зато је читав слој дословног текста мање битан или неважан, и то не у односу на будући догађај који ће значајем превазићи онај из прошлости, већ у односу на вечне принципе и духовну реалност коју ова материјална невешто подражава. Вратићемо се на навод који то врло прегнантно представља:

„Тиме показује да овај видљиви свет поучава о невидљивом и да ово земаљско стање садржи нешто попут слика небеских ствари, тако да ми од ових које су доле ка онима које су горе, узлазимо и из ствари које на земљи видимо, можемо да опажамо и разумемо оне које се налазе на небу. Према њиховој слици је Творац дао творевини на земљи извесну

³²³ Torjesen ово назива „путовањем душе у Оригеновој егзегези“ и анализира одлике душе на основу овог коментара који је скоро цео посвећен теми односа Бога и душе. Опширније: K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, 93-96; Еклисиолошко тумачење Песме има корене у Новом Завету, а потом у хришћанску егзегезу ступа преко Иполита (вид. J. Ch. King, *Origen on the Song of the Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage-song*, Oxford University Press: Oxford-New York 2005, 14; Исти аутор каже да је овај коментар „прво значајно дело афективне духовности у историји хришћанских списа“, исто, 15).

³²⁴ Уп. *Comm.Cant.* 1.1.13.

³²⁵ Уп. *Comm.Cant.* 1.2.4.

³²⁶ Уп. *Comm. Cant.* 1.2.8.

³²⁷ Уп. J. D. Zizioulas, „Truth and Communion“, 77-78.

сличност да би се кроз то она у својој различитости могла лакше разумети и схватити [закључити].“³²⁸

У даљем тексту Коментара читамо још једну интерпретацију исказа *Груди су твоје боље од вина* (Пнп 1,2), која појашњава претходно тумачење – наиме, док неко трага за истином, он се опија вином, а када је пронађе, проналази смисао, а то су, *груди*, тј. *срце*.³²⁹ Настављајући анализу истим методама и у истом духу, Оригенова егзегеза објашњава да *уље* из стиха *Име ти је уље разлито* (Пнп 1,3) представља духовне и мистичке увиде.³³⁰ Врло важно, девојке које љубе драгог (уп. Пнп 1,3) јесу *душе које љубе Бога или чланови Цркве*.³³¹ Увођење у одају (уп. Пнп 1,4) опет репрезентује увођење душе у тајно и скривено сазнање, у разумевање самог Логоса.³³² Ниједан од бројних физичких описа, нити пак неки од ликова, Ориген не оставља нерастумаченим у светлу алегорезе. Он успева да на темељу дословне нарације изгради читаво учење о души, и то тако да тај слој значења постане кохерентнији од дословног, који је, како смо споменули, фрагментаран и не потпуно повезан и складан. Илустративан је посебно стих *Црна сам, али лепа, кћери Јерусалимске* (Пнп 1,4). Вероватно је сам избор епитета за опис физичке лепоте Оригену био „пукотина“ кроз коју се назрело другачије значење. Зашто би, заиста, библијски писац - ко год да је - на такав начин започео опис лепоте жене - неком врстом парадокса, атипичног за поетску секвенцу овакве намене? Пажљиви читалац библијског текста би требало да ту застане и, наишавши на „камен спотицања“, закључи да текст пружа и мора да садржи више од очигледног значења и да спомињање боје пути која указује на незнабожачко порекло из другог поднебља има специфичну намену. Релеванто објашњење за овај парадокс у тексту је да богонадахнути аутор говори управо о души. Душа је, наиме, на основу огреховљености и земаљског порекла *црна*, тј. *тамна*, али јесте лепа „услед покајања и вере“. ³³³ Следећи стих, *Не гледајте ме што сам црна, сунце ме је опекло* (Пнп 1,6), адекватно поткрепљује алегорезу - Сунце има двоструку снагу - просветљује праведнике, а грешнике пак не просветљује већ сагорева „јер они са своје стране презиру светлост будући да се лоше владају“. ³³⁴

Реминисценција на египатско ропство, тј. стих Песме где се помињу *коњи у колима фараоновим* (Пнп 1,9) исто тако указује на више тумачење - ропство фараону, из кога избавља Бог, како онда, тако сада и увек, поучава нас да је душа, док је Бог не спасе, заточена у греху и невољи (*кола фараонова*).³³⁵ Бог из тог ропства ослобађа душу

³²⁸ *Comm. Cant.* 3.13.9; уп.3.13.16.

³²⁹ Уп. *Comm. Cant.* 1.2.23-24.

³³⁰ Уп. *Comm. Cant.* 1.4.5.

³³¹ Уп. *Comm. Cant.* 1.4.6-7.

³³² Уп. *Comm. Cant.* 1.5.3-4.

³³³ *Comm. Cant.* 2.1.6.

³³⁴ *Comm. Cant.* 2.2.21.

³³⁵ Уп. *Comm. Cant.* 2.6.11.

и прочишћује је водом крштења.³³⁶ Тек у петнаестом стиху Песме (*Очи су твоје као у голубице*), на крају започетог описа физичке лепоте, писац хвали поглед драге. Овај градацијски низ није случајан јер лепота погледа упућује на посебан дар душе. Наиме, тек када се ослободила ропства греху – *кола фараонових* – и везала за Бога, душа је дошла до ступња духовних увида и задобила *поглед* који песник велича – „у претходним одељцима није похвалио њен поглед стога, верујем, што још увек није била узнапредовала до сазерцања духовних увида“.³³⁷ Голуб је и упућивање на Духа Светог.

Читава, дакле, Песма Соломонова има за сваки лик или опис аналогију у алегоријском тумачењу. Из перспективе тог другог, вишег, смисла она је складан, повезан, дидактички спис о души. Душа је чежњивом љубављу везана за Бога, а телом, грехом и ропством свету одвојена од њега. Она се водом крштења „очишћује“ и опет успоставља однос са Богом и напредујући у њему стиче духовну лепоту – стиче скривено сазнање, сазерцава духовне увиде, задобија оно сазнање које изворно припада Богу и из ње говори он сам. Опет идентичност сазнања јесте конститутивна за биће – тако нам казује Ориген већ на самом почетку када пољубац, који душа (драга) прижељкује, објашњава као претицање или пресицање сазнања из Логоса у душу, која онда „може њега самог да чује како говори“.³³⁸ Вероватно је сувишно наново подвлачити колико је важност (раз)умне димензије човека и (раз)умског сазнања присутна код Оригена и у којој мери се та димензија описује као нешто супротно емпиријском и чулном знању, материји и перцепцији видљивих ствари.

У овакву, изворно јелинску теорију о души, Ориген је унео аутентичне хришћанске елементе и тако је донекле преобразио. Тако је душа, иако преегзистентна и нетелесна, ипак неспојива са метемпсихозом. Даље, она је такође створена, премда, како смо видели, њен временски почетак вероватно није могуће установити, али зато јесте њену потпуну зависност од Бога. Коначно, и најважније, душа је кадра за врлину и нарочито за слободу. Први елемент Ориген образлаже слично као арети у јелинској етици, али је другим елементом – говором о слободи – потпуно из ње искорачио и немали је број истраживача који у учењу о слободи код човека виде цвет и круну његове теолошке мисли.³³⁹ Учење о слободној вољи, које можда и није сасвим доследно сложено са свим аспектима његовог учења, уистину је велики, и, вероватно, највећи, допринос Оригеновог богословља. Тај допринос нам се оправдано може чинити и још знатнијим ако се накратко идентификујемо са временом у коме дела Ориген где је свест античких људи скоро потпуно помирена са судбином и нужношћу цикличног тога, а спасење, нарочито у периоду новолатонизма и добу другог и трећег века, усмерено на избављење из зачараног круга овоземљске реалности. Нарочито је друштвено и политичко стање донекле допринело и извесном осећању трагичности поједница у свету у коме је и иначе ток догађаја ван његове воље, како су то још стари трагичари убедљиво приказали. Ако

³³⁶ Уп. *Comm. Cant.* 2.6.13.

³³⁷ *Comm. Cant.* 3.1.3.

³³⁸ *Comm. Cant.* 1.1.7.

³³⁹ A. Fürst, *Origenes*, 131-142.

поменућу слику начелно имамо у виду, онда је Оригенов труд а и резултат у доказивању и образлагању постојања човекове слободне воље заиста импозантан.

3.3.3. Душа и слободна воља

У *Почелима* је посебно поглавље посвећено питању слободне воље. На почетку бављења том темом Ориген каже да је ово једно од „најнужнијих спорних питања“³⁴⁰. Он овај појам настоји да дефинише, ослањајући се на логичко закључивање и на Писмо јер „у Писмима се, дакле, налази безброј места где се посве јасно говори о слободној вољи“³⁴¹. Да би пронашао објашњење за слободну вољу, он најпре спомиње поделу на бића која узрок кретања имају у себи и бића која узрок кретања имају изван себе, овде се експлицитно служећи Аристотеловом терминологијом.³⁴² У бића која узрок кретања имају у себи Ориген убраја жива бића – биљке, животиње, човека – и понеке делове природе – изворе, на пример. Та се бића даље деле на она која се крећу „из себе“ – она која немају душу – и она која се крећу „по себи“ – тј. она са душом која креира представе, које надаље узрокују кретање.³⁴³ У даљој класификацији Ориген долази до кључне разлике којом уводи појам слободне воље. Жива бића која имају способност стварања представа и делују према њима деле се на две категорије: она која то чине по инерцији, нагону или усађеним природним предиспозицијама – то су животиње, и она која неке представе сама креирају, али о представама уопште просуђују, те према суду ума, део представа прихвате, а део одбаце. У другу поменућу категорију спада једино човек (у материјалној творевини) као биће које ‘просуђује о представама’. Ум који расуђује о представама делује према слободној вољи, а не према природној или било каквој спољњој или унутрашњој нужности.

Слободна воља интегрисана је у појам *ratio*: „он (ум) једне одбацује, а друге прихвата“³⁴⁴ Деловање разума и слободне воље би требало да буде усаглашено – разум поучава изабирању добра:

„Разум, дакле, показује да спољашњи догађаји не зависе од нас. Али на нас спада хоћемо ли се њима служити овако или онако узимајући разум

³⁴⁰ *Princ.* 3.1.1.

³⁴¹ *Princ.* 3.6.1.

³⁴² *Princ.* 3.1.2; уп. Аристотел, *Phys.* (прев. Т. Ладан), 241b: „Све што се креће нужно се креће од нечега. Јер ако у себи самоме нема почело кретања, бједодано је да се креће по нечему другоме (будући да ће друго бити покретало). Ако пак има у себи самоме (почело кретања), нек је АВ оно које се креће само по себи, а не зато што се креће нешто од тога.“

³⁴³ *Princ.* 3.1.2.

³⁴⁴ *Princ.* 3.1.3.

да нас као судач поучи како треба стати пред одређена извањска збивања.“³⁴⁵

Иако делује да формулацијом да ‘спољашњи догађаји не зависе од нас’ донекле прихвата стоички детерминизам, Ориген проналази простор за деловање слободне воље у начину на који човек реагује на спољашње догађаје. Акцент је на унутарњој, психолошкој равни. Душа, тачније човеков разум у овоземаљском стању се бори против различитих лоших утицаја из спољашњег света. ‘Простор’ где слободна воља може да делује је душа. Слободном вољом човек обликује став са којим иступа пред неминовности споља. Опет је за Оригена речит пример борба са страстима:

„Подражаји и путени пориви на њ, додуше, наваљују, али разум – моћније оснажен, обликован вежбањем и науком очврснуо у добру или се бар примакнуо чврстоћи – одбија потицаје и полако разблажује пожуду.“³⁴⁶

Ориген на многим местима брани становиште о слободној вољи човека. То је елемент који његово учење чини знатно различитим од платонизма и стоичке философије. Иако је неке идеје преузео из ових учења, ни у ком случају није некритички прихватао све. Увидевши, на пример, да стоичка концепција понављања истих светова не може да се повеже са хришћанским схватањем човека и света, он је експлицитно одбацује. Сасвим би било бесмислено да „Мојсије са јеврејским народом увек [изнова] излази из Египта, да Исус опет дође у овај живот и чини оно исто што је чинио, не само једном, него безброј пута, по циклусима“.³⁴⁷ Он увиђа да би, ако би оваква теорија била тачна, „наша слободна воља била поништена“³⁴⁸.

Сва места у Писму која говоре о награди, односно казни за учињена дела Ориген тумачи као имплицитне доказе о постојању слободне воље код човека. Тако нпр. речи апостола Павла – „Вечни ће се живот дати онима који у стрпљивости доброга дела траже славу, част и нераспадљивост. Онима који из свадљивости не слушају истину већ се покоравају неправди узвратиће се срџбом и љутином“ (Рим 2, 4-10)³⁴⁹ – врло јасно показују то да човек има одговорност за своје поступке што имплицира то да је човек биће са слободном вољом. Ако постоји одговорност, кривица, награда или казна, онда ови појмови морају да се вежу за слободно биће. Оригену је јасно да би увођење детерминизма у ова питања обесмислило хришћанско схватање о Богу и човеку – ако би врлина, односно њој супротно деловање било предодређено, „где је тада наша слободна воља и каква је заслуга онда за слагање са истином“³⁵⁰.

³⁴⁵ *Princ.* 3.1.5.

³⁴⁶ *Princ.* 3.1.4.

³⁴⁷ *C. Cels.* 4.67; уп. В. Перишић, *И вера и разум*, Београд 2009, 33-34.

³⁴⁸ *C. Cels.* 4.67. Георгије Флоровски поводом овог места коментарише да се „овом систему космичког ропства најенергичније успротивио већ Ориген“ (Г. Флоровски, „Есхатологија у патристичко доба: Увод“, *Саборност* 3-4, 1998, 52).

³⁴⁹ *Princ.* 3.1.6.

³⁵⁰ *C. Cels.* 3.4.

У библијском тексту постоје места која могу да се протумаче као докази који оспоравају постојање човекове слободне воље:

„Будући да се становите старозаветне и новозаветне изреке могу употребити у противноме смислу, то јест да не зависи од нас хоћемо ли вршити заповести и спасити се, односно прекорачити их и упропастити се, делимично доносимо и неке од њих и истражујемо њихова значења“³⁵¹.

Један од примера је прича о фараону, где Бог више пута у сличном облику каже: „окорићу Фараоново срце“ (Изл 4,21). Ориген полази од тумачења овог исказа које привидно намеће као извесно: „Ако, наиме, Бог фараона чини окорелим и он због окорелости греша, онда није сам себи узрок греха. Ако је тако, фараон не поседује слободну вољу“³⁵². Ако се тај закључак генерализује, долази се до идеје да човек уопште није господар својих поступака, да није одговоран за добро и зло и да нема слободну вољу. Ориген, апологета, путем тумачења ових речи уједно оправдава учење о слободној вољи, чиме афирмише аутентично јудео-хришћанско схватање човека и, с друге стране, он кроз то тумачење износи теодицеју, поричући тако приписивање узрока зла Богу. Ориген покушава да кроз логичко закључивање дође до исправне егзегезе наведеног места:

1) Прво – ако је већ фараон окореле нарави и ако је створен таквим, онда је израз „Отврднућу фараоново срце“ непотребан, тј. сувишан: „Ако је ипак непослушан, је ли уопште потребно да му се срце отврдне, и то не једном него више пута?“³⁵³ Није потребно додатно учинити окорелим оно што је већ окорело по себи. Исказ „окорећу срце фараона“ имплицира то да је фараоново срце било способно за две могућности: да буде ‘зло’/‘окорело’ и да буде ‘добро’/‘неокорело’. Дакле, исказ да ће нешто постати ‘окорело’ претпоставља да је оно било нешто другачије пре тога, као што, на пример, нешто што ће постати црно, мора бити неке друге боје да би могло да се промени у црну. То је прва претпоставка.

2) Друго – Ориген полази од претпоставке да оно што је добро по себи, тј. Бог, не може бити узрок чињења нечега што је супротно природи добра. Тако Бог не може да буде иницијатор зла, окорелости, греха, лоших поступака: „Како онај који је праведан [може да] постаје узроком пропасти и непослушности?“³⁵⁴ Другим речима, ако постоји ‘добро’ и ако се оно поистовети са Богом, онда Бог/‘добро’ не може чинити нешто што је добру супротно. На другом месту Ориген наводи аналогију са појмом слаткоће: „Ми, напротив, тврдимо да оно што по природи поседује својство заслађивања [чињења слатким] других ствари кроз сопствену урођену слаткоћу, не може произвести горчину, која је супротна његовој специфичној природи, нити, пак, може оно чија је природа да производи светлост тиме што само светли узроковати таму. Тако ни Бог није у стању да почини зло јер је способност чињења зла супротна

³⁵¹ *Princ.* 3.1.7.

³⁵² *Princ.* 3.1.7.

³⁵³ *Princ.* 3.1.8.

³⁵⁴ *Princ.* 3.1.9.

његовом божанству и свемоћи.“³⁵⁵ Добро по себи, дакле, не прима у себе супротност иначе не би било добро по себи.

3) Ако из ове две претпоставке изведемо закључак, он ће оправдати Оригенову почетну идеју о постојању слободне воље код фараона. Дакле, ако је фараоново срце „постало окорело“, значи да се оно променило из неког другог стања. Узрок те промене може бити фараон или Бог. Пошто појам Бога (=добра) искључује појам окорелости (= зла), јер се супротни појмови искључују, Бог не може бити узрок промене фараоновог срца, тј. његове окорелости. Остаје, дакле, друга могућност, а то је да је узрок окорелости срца сам фараон.

Ориген уз исцрпно тумачење исказа о фараоновом ‘каменом срцу’ наводи још неке реченице из библијског текста које би могле, као и прича о фараону, да се интерпретирају погрешно. Цитира пророка Језекиља: „Отклонићу њихова камена срца и ставити телесна да би ходили у мојим заповестима и чували моје прописе“ (Јез 11, 19-20), као и места из посланица: „Није до онога који хоће или трчи већ до Бога, који се смилује“ (Рим 9,16) или „И хтети и извршити долази од Бога“ (Фил 2,13). Томе треба придодати и исказ о „часним и нечасним судовима“ (2Тим 2, 20-21). У начелу, он сва места овакве врсте слично тумачи. При том, полази од ерминевтичке претпоставке да један аутор – апостол Павле у конкретном случају – не би противречио сам себи тако што би на једном месту говорио о слободи и одговорности човека, а не другом то исто порицао: „То што Павле каза није противречно. Обоје треба сјединити и од двога начинити једну савршену изреку.“³⁵⁶ Исто важи и за Писмо у целини – различити делови у њему нису међусобно контрадикторни. Наведени искази наглашавају Божију улогу у човековом деловању – „наше деловање није ништа без Божијега знања“³⁵⁷. С друге стране, то што Бог даје човеку могућност за различита деловања и то што у потпуности познаје створена бића, не значи да он приморава човека на одређене поступке – „али нас ни Божије знање не сили напредовати ако и сами нешто од себе не допринесемо с обзиром на добро“³⁵⁸.

Ако разумна створена бића имају слободну вољу, онда и појмови добра и зла, награде и казне, похвале и прекора имају свој смисао: „Свако, дакле, разумно створење потпада под похвалу и прекор. Хвали се ако по разуму што га у себи има крочи бољему, а кори ако одбаци разлог добра и не устраје у добру.“³⁵⁹ Тумачење наратива о фараону из *Изласка* само је један од примера у којима Ориген настоји да уз помоћ логичких аргумената дође до логички утемељене егзегезе. У тумачењу Јеремије налази такође прегршт асоцијација које нас поучавају о врлини душе и томе како треба усмерити слободну вољу. Тако је Вавилон символ хаотичне, огреховљене, немирне душе која бива разорена.³⁶⁰

³⁵⁵ *C. Cels.* 3.70.

³⁵⁶ *Princ.* 3.1.24.

³⁵⁷ *Princ.* 3.1.24.

³⁵⁸ *Princ.* 3.1.24.

³⁵⁹ *Princ.* 1.5.2.

³⁶⁰ уп. *Hom. Jer.* 27. 2.3; уп. *Hom. Jer.* 28.2.2.

Појам слободе избора, начелно, јесте свакако нарочит допринос Оригенове теологије. Слободни (*сврховити*) избор (*προαίρεσις*) проиходи непосредно из слободне воље и оповргава валентијанистичко становиште о томе да зло потиче из природе (*φύσις*) или структуре субјекта (*κατασκευή*). Касније је Дидим наследио и продубио овај појам ради сличне интелектуалне одбране од манихејаца. Насупрот хетеродоксним учењима, *προαίρεσις* и слободна воља указују на врло битну онтолошку чињеницу – да природа није непроменљива већ се мења под утицајем воље субјекта.³⁶¹ Душа, разапета између материје и духа, слободу воље ипак опитује само као слободу избора између две датости: једне која представља врлину, унапред прописану и од Бога предложену, и друге, која се идентификује као отпадање од врлине, тј. избор зла. Дакле, Ориген уистину заговара учење о слободи што јесте његов велики, а можда и највећи допринос теологији. Много тих места стога чува и Григоријева и Василијева Филокалија. Ипак, оно што је чињеница када се узме само учење о слободној вољи код човека јесте да је оно садржински далеко од појма о једној слободној личности, која, иако нема савршену слободу, ипак остаје изнад и изван етичких категорија и која своју слободу пројављује као вољно да Божијем призиву, а чије егзистенцијално опредељење личности не подлеже никаквим унапред постављеним нормама. Иако се и таква слобода у својој првој етапи реализује као избор између „да“, односно „не“ Божијем призиву, она, када једном почне да узраста у путу обожења, нема више пред собом никакве могућности избора између датости. Слобода постаје креативна, стваралачка, њу не предодређују претходне норме већ она постаје норма. Оставарујући се као ипостас, тј. кроз ипостас, слобода је у сваком бићу непоновљива, јединствена и аутентична и стога не постоји униформни логички закон којим би се слободно ипостасно постојање могло „измерити“ или вредновати. Међутим, колико је далеко прелазак старозаветног човека од закона до благодати, толико је Оригену тешко да појам слободе одвоји од разума и етике, а посебно од схватања да се слобода ипак не поистовећује са могућношћу избора између два већ постојећа пута. Код њега је слобода душе везана за њену разумску моћ и поменути избор између *датих* путева – добрих или лоших, али *датих*. Она је кадра да развија логосност у себи и, супротно, да се од ње удаљи ако не пребива у врлини: „И ако је обдарен разумом, има удела у истинитој светлости. Али је сваки човек обдарен разумом. Између свих људи који имају удела у Логосу, снага Логоса се увећава у неким, а у неким опада. Ако видиш острашћену и грешну душу, видећеш како снага Логоса тамо опада. Али ако видиш свету и праведну душу, видећеш како снага Логоса доноси плода дан за даном.“³⁶² Отуда и у другим тумачењима библијских одељака има сличних објашњења о избору, врлини, растрзаности између видљивог и невидљивог и сл.

На пример, наратив из еванђеља – динамичне и реалистичне догађаје које нам преноси еванђелиста Матеј – Ориген тумачи врло често као наративе који нам говоре не толико о земаљском путовању Господа Христа, већ о путевима душе. Тако је

³⁶¹ Уп. J. V. Bennet, *The Origin of Evil: Didymus the Blind's "Contra Manichaeos" and its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Toronto 1997. Сугерише да је садржај појма слободне воље код Оригена и Дидима сличан. Дидим је, логично, преузео појам од Оригена и разрадио га у аргументима против манихејаца. Иначе, могућност избора везан за вољу субјекта јесте још Аристотелова идеја, коју су касније на свој начин развили и стоици, али и хришћански писци.

³⁶² *Hom. Jer.* 14.10.1.

Христов прелазак са ученицима на другу страну лађом (Мт 14,22-34) дело апостола да „оду на другу страну и да прођу изнад ствари видљивих и материјалних ствари као времених и да оду ка стварима невиђеним и вечним“.³⁶³ Исто тако, седење на трави пре примања умножених хлебова благослова значи остављање телесних мисли, те прочишћење душе пре учествовања у трпези Христовој.³⁶⁴ Догађај из храма, када Христос изгони трговце из светилишта, такође има своје право значење ако га аналошки пренесемо на душу. Заправо, „светилиште Божије“ је разумна природа која прима Бога у себе, односно то је „душа“. Њу смо испунили „гресима“ – „разбојницима“ и трговцима, симболично представљеним кроз „голубове“.³⁶⁵ Исто тако је свадбу из параболе о женидби царева сина прикладно протумачити као брак душе и Логоса.³⁶⁶

Дидактичко-апокалиптичку поуку Христову о знамењима пред Други долазак Ориген такође тумачи у пренесеном смислу, овде пак одбијајући сасвим дословно значење. Душа је „породиља“ из исказа *Тешко трудницама и дојиљама у те дане* (Мт 24,19): „Ко је пак ова жена, ако не душа, која прима Реч Божију и истину и рађа дела, која су Христу слична. Неразумно је пак мислити да се говори о чулном рођењу...“³⁶⁷ Занимљиво је да нам искази попут овог наново потврђују већ спомињани однос историје и истине код Оригена – истина је ван променљивог и видљивог наратива историје, ван њених реалних и буквалних дешавања, колико и крај, који треба да покаже тријумф духовног, односно душевног бића. О крају ћемо посебно говорити, али овде укратко, у контексту говорења о теми душе, запажамо да је она носилац како спасења, тако и борбе са разним искушењима и да се на крају она, „прошавши“ кроз видљиви свет, враћа својој аутентичној суштини и ступа у јединство са Логосом, од кога је била удаљена. Зато нарочито када је реч о есхатолошким, односно апокалиптичким описима, дословни наратив нема више скоро уопште дословни смисао. За Оригена је намамисливо да би новозаветни писац говорио о невољама трудних жена у дословном смислу онда када говори о васпостављању духовног света са Другим доласком.

Коначно, најважније је истаћи да је душа, поистовећена са својим највишим, (раз)умним аспектом, она коју је Бог створио по икони својој. Телесна природа се одваја од аутентичног и боголиког човека као каснији додатак и то код Оригена имамо експлицитно објашењено кроз раздвајање два извештаја о стварању. Наиме, Пост 1,26 (*Да начинимо човека по своме обличју*) говори о том првом стварању духовног човека, односно душе и ту је употребљен глагол ποιέω, који значи „(на)чинити“, „створити“. Пост 2,7 (*И створи Господ човека од праха земаљскога...*) пак представља накнадно „обликовање“ телесног човека, нешто попут „одевања“ душе у земаљско тело. У овом „другом“ стварању немамо право стварање, већ само накнадно

³⁶³ *Comm. Matt.* 11.5.

³⁶⁴ Уп. *Comm. Matt.* 11.3. Повезивање траве са телесним Ориген аргументује на основу Писма и наводи исказ Иса 40,6 – *Сво је месо трава*.

³⁶⁵ *Comm. Matt.* 16.23.

³⁶⁶ Уп. *Comm. Matt.* 17.21.

³⁶⁷ *Comm. Ser. Matt.* 43. Наводи и 1Тим 2,14 и 15 где је сличан контекст читања и тумачења.

убличавање постојећег „унутрашњег“ човека, на шта нам указује глагол πλάσσω.³⁶⁸ Овако нам егзегета то објашњава:

„Пре него што те обликовах (πλάσισις) у утроби, знах те (Јер 1,5) – каже се о Јеремији или о Спаситељу. Наћи ћеш, након што прочиташ Постање и увидиш шта је казано о стварању света, да Писма, изразито дијалектички, не кажу: *Пре него што те створих у утроби, знах те*. Јер, када је створен (ποίησεν) према икони, Бог је рекао: *Да начинимо човека према нашем подобју и икони* (Пост 1,26), (а) није казао *да обликујемо*. Али, када је узео прах земљани, није *створио* (οὐ πεποίηκε) човека, већ га је *обликовао* (ἔπλασε) и поставио је човека, кога је у рају обликовао да га обрађује и чува. Ако можеш, уочи (ἴρα διαφοράν) разлику између *стварања* (ποίησις) [и *обликовања*] јер Господ, који говори било о Јеремији, било о Спаситељу, не каже *Пре него што те створих* (ποίησεν) у утроби, *знах те*. Јер оно што је *створено* не узраста у утроби, већ оно што је *обликовано* (πλάσσομενον) од праха земљаног, то је начињено у утроби.“³⁶⁹

Два стварања, то јест прво, аутентично стварање и друго, материјално обликовање кореспондирају са објашењима археа – два различита почетка за две различите тварне суштине – духовну и материјалну. Између ова два почетка, односно два „света“, човекова душа ипак припада овом првом – ноетичком, духовном и вечном. То закључујемо из тога што је Ориген смешта у „унутрашњег човека“, различитог од материјалног и видљивог. Унутрашњи човек укључује дух и душу - он се „састоји од духа и душе“³⁷⁰ Он је тај који начињен *према икони*, те је тако сама душа икона Божија – „сродност са Богом се чува у рационалној души, кадрој за врлину (τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐν ψυχῇ λογικῇ, τῇ ποιᾷ κατ' ἀρετῆν).“³⁷¹

3.4. Тело (материја)

У складу са првопоменутом начелном поделом суштине на видљиву и невидљиву, материјална природа – само тело и сав живи и неживи свет око нас – припада сфери „видљивог“. Својства такве суштине смо већ навели и она су, у начелу, антоними према оним одредницама које описују невидљиво. Та потпуна бинарна супротност између две природе јесте можда важнији увид него сама њихова својства – то јест, тај увид у служби полазне истраживачке претпоставке поставља ове две суштине као нужно супротне. Дух као супротност телу јесте онтолошки и егзегетски кључ који је уједно и један од основних принципа Оригеновог разумевања Бога, света

³⁶⁸ Користи се у LXX још у: Пост 2,7.8.15.19.; Изл 32,15.

³⁶⁹ *Hom. Jer.* 1.10.1.

³⁷⁰ *Hom. Gen.* 1.15.

³⁷¹ *C. Cels.* 7.66.

и Писма. „Слово убија, а Дух оживљује“ (2Кор 3,6) чини идеју водиљом и уједно полазиште за Оригеново конструисање ове дихотомије како у метафизици, тако и у тумачењу Писма, које, баш као извесни микрокосмос, има исту структуру.³⁷²

Павлов ерминевтички принцип из Посланице Коринћанима није усамљено место у његовом опусу и његово често одвајање *телесног* и *душевног* човека почива на антагонизму дух-слово, односно дух-тело: „обрезање је обрезање срца духом, а не словом“ (Рим 2,29), „да служимо (Богу) у новоме духу а не по староме слову“ (Рим 7,6); „јер знамо да је закон духован, а ја сам телесан, продан у ропство греху“ (Рим 7,14). Када се ова Павлова дихотомија сагледа из контекста целокупне његове мисли, онда се увиђа да она није антагонизам две суштине, два бића или два принципа, већ супротстављеност садашњег – историјског и будућег – есхатолошког постојања, исто колико и контраст између *нужности* и *слободе*. Телесни човек и слово Писма нису код апостола Павла нека паралелна, видљива суштина која угрожава другу, духовну и вишу суштину света, односно Писма. Дух и слово су пре ознаке за слободно и неслободно. Тек секундарно, оно видљиво и материјално се везује за неслободно зато што нам је оно дато као прочитати и нужни факат – чињеница која је очигледна и стога је треба превазићи да би се доспело до сфере слободе. Наравно да је и сам Ориген био богослов и вероватно први велики хришћански теоретичар слободе, на шта га инспиришу списи Апостола Павла. Код Оригена је дихотомија духа и слова, односно тела везана за суштину. Покушаћемо да кроз одломке из самог његовог текста побројимо битне увиде о материји – у творевини, човеку (посебно) и Писму.

Пре свега, тело је везано за пребивање душе у овом, видљивом, свету. Видљиви свет и човеково тело су исте суштине, имају исти почетак.³⁷³ О телесној нарави у *Почелима* читамо: „Различитост у свету не може опстојати без телеса. Сама пак збиља показује да телесна нарав подлеже различитој и разноврсној измени. Може се из свега мењати у све. Тако, на пример, дрво се мења у огањ, ватра у дим, дим у зрак. Али и текуће уље прелази у пламен.“³⁷⁴ Суштина по себи је без квалитета, али она не може постојати ако јој се они не придодају – „али иако је твар – како казасмо – по својој властитој нарави без каквоћа, она никада не опстоји изван каквоћа.“³⁷⁵ Као четири

³⁷² Овај ерминевтички и метафизички принцип почиње да доноси плодове први пут у Оригеновим текстовима, а препознатљив је у мањој или већој мери и у делима Отаца и учитеља Цркве током наредних неколико векова – Евсевија Кесаријског, Атанасија, Дидима, Епифанија, Василија Великог, Григорија Ниског и Григорија Богослова (деталније: Ch. A. Beeley, „The Spirit and the Letter. 2Corinthians 3:6 and the Legacy of Origen in Fourth-Century Greek Exegesis“, у: *The Bible and Early Trinitarian Theology*, CUAP 2017, 191-223).

³⁷³ У тексту U. Bianchi о онтолошким импликацијама земаљске материјалности налазимо занимљиву структуру која у виду минијатурне схеме представља два „почетка“ (две суштине) и два „краја“ (телеса) и ту је јасно разграничено између прве, аутентичке творевине (a` - која је у археу) – интелигибилне – и друге (a``), настале падом првобитних *λογικά*. За разлику од неких других тумачења Оригена која оштро разликују материју као суштину од тела у емпиријским условима овога света, аутор нам сугерише чињеницу да материјална телесност јесте нужно везана за пад и да она по себи укључује и „страсти, психологију, сексуалност и процес размножавања код животиња“ (U. Bianchi, „Some Reflections on the Ontological Implications of Man`s Terrestrial Corporeity According to Origen“, у: *Origeniana Tertia*, 154-155).

³⁷⁴ *Princ.* 2.1.4.

³⁷⁵ *Princ.* 2.1.4.

основна својства наводи хладноћу, топлоту, сухост и влажност.³⁷⁶ Материја је „била подложна и у свему на услузи“ Богу, Створитељу, а исто тако је она била кадра да прими било какав облик и свако својство које је Творац намеравао – „у се је примала каквоће које јој Бог хтеде утиснути.“³⁷⁷ Способност материје да се мења и прилагођава, тј. да се трансформише из једног вида постојања у други и да носи различита својства јесте њена фундаментална особина. Она ће омогућити да се у наставку говори о тзв. вишим и нижим облицима тела и телесности, али вероватно до краја није јасно да ли Ориген говори о више „врста“ материје или, што је вероватније, једној – кадрој да постоји у неколико различитих и несличних видова. Ово је посебно компликовано када се узме у обзир појам извесног „тела“ код анђела и сличних створења, те тзв. етерична телеса. Но, за почетак морамо да застанемо овде и приметимо да Ориген уистину постулира различите облике телесности и да већ на нивоу живог и неживог света око нас – што би се могло рећи – на биолошком и географском нивоу – он разликује облике материје, како по њиховим природним својствима, тако и по етичким импликацијама њихових материјалних форми. Тако, на пример, звезде представљају савршенији облик тела од приземних објеката. Поред тога што Ориген сматра да имају разумну душу, он у њима и види најузвишеније делове космоса. Упркос томе, материја чува одређене своје „негативне“ конотације без обзира на то што се у небеским телима налази, како сматра, у прочишћеном виду:

„Ипак понајпре промотримо шта је таштина којој је подјармљено створење. Особито сматрам да испразност није друго до ли телесност. Мада је, наиме, тело у звезда етерично, ипак је од твари. Стога ми се чини да и Соломон ружи свеколику телесну нарав јер је у неку руку терет који спутава силину духова.“³⁷⁸

Иако, дакле, звезде имају међу створењима „највише и најодлучније првенство“, и оне су „подвргнуте таштини јер су стављене у тело и добиле задатак да светле људском роду“³⁷⁹

Материја, дакле, има у себи својство да се преображава и мења и да при том процесу поприма другачије квалитете. То је једно од општих места античких запажања о физичком свету, а без сумње је стоички појам о материји био близак

³⁷⁶ Уп. *Princ.* 2.1.4.

³⁷⁷ *Princ.* 2.1.4.

³⁷⁸ *Princ.* 1.7.5. Због оваквих квалификација материје, неки су касније повезивали иконоборство са Оригеном и тражили упориште за учење иконобораца у Оригеновој мисли. У оригенистичком следу мисли, духовно, и као последица тога истинско поимање божанства противно је погрешном телесном поимању Бога или представљању Бога некаквом сликом. Коментаришући стих из Јовановог Јеванђеља који говори да је „Бог Дух“ и да му се треба клањати „у духу и истини“, Ориген приказује две супротстављене стране: дух, који је у супротности са телом, и истину, која је у супротности са сликом: „Приметимо како је Он међусобно везао духа и истину: Он је Бога назвао Духом, да би га разлучио од телесног; а назива га Истином, да би га разлучио од сенке и слике. Јер они који су се клањали у Јерусалиму, нису се клањали Богу у истини и духу, већ су служили „сенци и слици небескога“ (*Princ.* 1.1.4.; Уп. В. А. Баранов, „Ориген и иконоборачки сабор“, *Отачник* 1-3 (2018), 49-50).

³⁷⁹ *Princ.* 1.7.5.

Оригену, премда, према неким назнакама у текстовима и мишљењу неких истраживача, он разликује материју од телесности, сматрајући материју општом супстанцијом која је подлежућа за телесност али да није њена суштина.³⁸⁰ Каква год била, она је нешто *променљиво* и представља суштину која задобија различите појаве и квалитете – „Свако тело поседује материјалну природу која је суштински безоблична (τῆ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιον), која бива преобраћана (τρέπτην) и смењивана и мењана у свим правцима (δι' ὅλων μεταβλητήν).“³⁸¹ Чињеницу да се материја мења Ориген примећује у живом и неживом окружењу и, у складу са својом апологетском интенцијом, указује на то да својство материје да прелази из једног облика у други не искључује појам трансцендентног узрока, не води у неку врсту античког атомизма нити, аналогно савременим философским правцима, некаквом материјализму. Ако се изразимо језиком савремене теологије и науке, онда је Ориген још давно, као један од првих богослова, увидео да физички закони не искључују деловање Творца у творевини. Он се сусрео са Келсовим приговором, актуелним и живим чак и дан-данас, да развој и трансформација материје указују на непостојање Промисла. Реч је о чињеницама које нису повезане – закони природе су унутарфизички, док је Бог као трансцендентни узрок потпуно изван и он ствара свет „у почетку“ са свим његовим законитостима и својствима.

„Пошто се пак промена у телима такође савшава према датим законима, од кад свет постоји и док ће постојати, док ће вероватно након уништења овог света, које се у нашим Писмима назива крајем [уп. Мт 13,39], један нови и другачије врсте поредак ствари да смени стари, тако исто није сада зачуђујуће када се из мртвог човековог тела обликује змија, израставши, према народном веровању, из сржи кичме, из вола пчеле, из коња осе, из магарца бубе и уопште од многих [тела] мољци ничу. Келс пак уочава овде доказ за своју тврдњу да ништа од тога није дело Божије, већ да ове особености [не знам откуда тако одређене да једна израста из друге] нису дело божанског разума, који производи промене које се пројављују у својствима материје [супстанције].“³⁸²

Овај нама саморазумљиви закључак – да промене у материји јесу последица законитости које је креирао Бог – вероватно је у време када је он писао представљао велики и важан закључак, онај закључак који веру хришћана неће одвојити нити изоловати у даљем развоју од свих других људских умотворина и прегалаштва духа, научног рада и истраживања на разним пољима. Статус теологије, односно философије као круне над свим наукама античком човеку и раним хришћанима очито није био ни стран ни неприхватљив, већ, напротив, природан и потребан. Ниједно посвећено научно истраживање неког аспекта творевине не искључује друга истраживања нити пак даље уопштавање резултата које спонтано води ка првим принципима, тј. философији и теологији. Важи и обрнуто, аутентично богословље и искрена философска зачућеност дају мотивацију да знатижељни истраживачки дух

³⁸⁰ Уп. *Princ.* 2.1.4. уп. D. Bostock, „Quality and Corporeity in Origen“, *Origeniana Secunda*, 325-325.

³⁸¹ *Comm. Jn.* 13.21. (127).

³⁸² *C. Cels.* 4.57.

подробно испитује све тајне божанске творевине, али и да не апсолутизује и изолира увиде о појединачном од откривења или спекулација о општем.

Колико су импликације овог Оригеновог става важне увиђамо и данас, када, после жалосне одвојености Цркве од друштва и науке наметнуте силом тоталитарног режима, али и неким другим узроцима, покушавамо да успоставимо аутентични склад теологије и науке. Тај склад не изискује униформност мишљења, али искључује егоистично присвајање предности вере зарад идеолошког рата са неистомишљеницима. Тако се у скорије време у нас јавио спор без аргумената и идеја о томе да се биолошка теорија еволуције коси са нашим црквеним предањем.³⁸³ О бесмислености расправе најречитије говори испред наведени Оригенов одговор Келсу. Ниједна физичка и биолошка датост не искључује Бога као трансцендентни узрок, већ га изнова потврђује – јер ниједан процес није могао сам себе да осмисли и уведе у постојање. Жалосно је што тада пагански мислиоци нападају хришћане и покушавају да подметну овај јаз и тиме изопште хришћане из света, чији су они, како еванђеља кажу *со и квасац*, док данас то исто чине неки међу хришћанима. Но, руковођени раном апологетиком, тражећи корисне увиде и снажне аргументе међу хришћанским писцима, како су чинили и Оци, сачинитељи Филокалије, узимамо од Оригена ово место и, разумно увидевши његову сврсисходност, придружујемо га „бољем“ делу његовог рада.

И у другим текстовима наилазимо на даља објашњења, међусобно сагласна, о промени материјалне суштине и последицама тога. Фрагмент Оригеновог текста, за који Х. Крузел претпоставља да потиче из његовог изгубљеног списка *О Васкрсењу*, а који је сачуван код Методија Олимписког, иначе ватреног критичара Оригеновог учења о васкрсењу, кохерентан је по садржају са осталим местима која говоре о теми материје и васкрсења. Поврх тога, доноси нам нове увиде о овој теми, па тако, трагом претходних истраживача, разлучујемо надаље супстанцију, тј. тело од његове *форме* (εἶδος). Дистинкција већ постоји код Аристотела,³⁸⁴ а Ориген је повезује са већ објашњеном тврдњом да је материјална суштина у основи без квалитета, премда јој се они нужно додају, и у сталној су промени: „због тога што је свако тело (πᾶν οὐρα)

³⁸³ О томе говоре изричито ставови водећих учитеља и поглавара Цркве данас – патријарха московског Кирила, митрополита Јована Зизијуласа, Калиста Вера и сл. Навешћемо неколико ставова ради примера: „У центру религијског сазнања је проблем смисла живота и односа према смрти. Ако се наука бави питањем како се на Земљи појавио органски живот, онда се религија бави питањем ради чега се појавио живот“. (Кирило, Патријарх Московски и све Русије, „Интеракција религије и науке“, <http://teologija.net/interakcija-religije-i-nauke/?fbclid=IwAR0BBgbuBZVs4HXJTW9UrdiliUBpnb5xfMFatNTBtorQVDOgQBV3EV2YIA>, приступљено: 3.4.2019); „Хришћанска теологија би морала да прихвати основне тврдње еволуционих идеја биологије и прихвати Човека као органски део фамилије животиња. По хришћанску веру, не постоји суштинска опасност у прихватању тих еволуционих идеја у основним принципима, тј. у прихватању идеје да људско биће представља последњи степен у биолошком процесу, мада не ма потребе прихватати дарвинизам у детаљном опису еволуције. Сама Библија говори о стварању човека од природних елемената који су већ постојали, последњег дана“ (Ј. Зизијулас, „Наука и екологија: теолошки приступ“, *Теолошки погледи* 1-4, 1998, 78); „Мислим да не би требало да говоримо да је еволуција „само теорија“ или „спекулација“. Докази за њу су веома снажни. Као православни хришћанин, ја не видим у њој проблем за моју вјеру. Богу је могуће да дјелује кроз еволуцију. Није морао да створи све оно што данас постоји на самом почетку. Могао је да дјелује кроз еволуционе процесе“ (К. Вер, „Теорија еволуције и хришћанско учење“, <https://teologija.net/teorija-evolucije-i-hriscansko-ucenje/>, приступљено: 3.4.1019).

³⁸⁴ Уп. Аристотел, *De Anima*, II, 1, 412a.

подржано природом (ὕπὸ φύσεως), која асимилује у себи неке ствари извана ради храћења и излучује друге наместо оних уметнутих, као што су оне у биљкама и животињама, материјална супстанција (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμενον) није никада иста. Из овог се разлога, свакако, тело (σῶμα) не погрешно назива реком (ποταμὸς), јер, тачно, примарна подлога унутар нашег тела може да не буде иста током чак два дана, иако су на неки начин Павле или Петар увек исти (не узимајући у обзир душу, чија природа (ἡ οὐσία), према нашем мишљењу, нити тече (οὔτε ῥεῖ), нити поседује икад икакав додатак), иако је природа тела течна [променљива] (ἡ φύσις τοῦ σώματος), јер ейдос (εἶδος) који карактерише тело јесте исти, као што остају исте и црте које представљају телесну каквоћу Петра или Павла, која од њиховог детињства оставља ожиљке [белеге] на телима и неке друге особине, попут пегица и мимо овога сваку другу ствар која је специфична.³⁸⁵

Εἶδος би овде био нека форма тела која је непосредно везана за душу и без која душа не може да обитава на било којем месту. Он је „пука форма“, нешто попут утваре, оптичке појаве, а без било ког другог садржаја суштине. Кореспондира са Платоновом идејом о извесном телу које је „возило“ (ὄχημα) душе.³⁸⁶ Тај εἶδος се прилагођава и животу на земљи, а видећемо у поглављу о телосу, како и под којим условима опстаје у Царству Божијем. „И пошто ейдос (εἶδος) егзистира од времена када је неко одојче док не постане стар, иако се чини чак да се карактеристике разликују знатно, треба разумети шта је *eidōs* који спомињемо овде: који ће бити исти у будућности премда ће његова промена бити пуно на боље. Јер, неопходно је да душа, као када се налазила на телесним местима (ἐν τόποις σωματικοῖς), користи тела (σώματα) одговарајућа местима.“³⁸⁷ Х. Крузел је, препознајући код Оригена Платоново наслеђе, утврдио да, као и код овог филозофа, и код нашег апологете влада становиште да душа, премда по себи бестелесно суштаство, не може да постоји без извесне појавне форме која је артикулише. То је форма о којој сведоче сачувани одломци код Методија, а која се намеће као логично објашење о постојаности човекове личне природе с обзиром на чињеницу њене неуморне променљивости, тј. „проточности“. Без познавања закона молекуларне биологије, Ориген је из перспективе античке феноменологије закључио да на молекуларном нивоу природа никада није иста, те да наличи „реци“. Пошто, пак, појединачно људско биће опстаје са идиосинкратичним идентитетом од рођења до старости, нужна је претпоставка да га нешто „држи на окупу“. То је тзв. εἶδος и, изгледа, оно једино од читаве материјалне супстанције што ће опстати након што мине „обличје овога света“.³⁸⁸

³⁸⁵ Методије, *Aglaophon*, I. XXII, 92-93.

³⁸⁶ *Timaeus*, 41ff. Теми тела као возла душе посвећен је и битан чланак: H.Crouzel, „Le thème du véhicule de l'âme chez Origène“, у: *Didascalía* 7, Lissabon 1977, 225-238.

³⁸⁷ Методије, *Aglaophon*, I, XXII, 93-94; о Методијевој критици Оригена више у: V. Cvetkovic, „From Adamantius to Centaur, St Methodius of Olympus' Critique of Origen“, у: *Origeniana Decima*, S. Kaczmarek, H. Pietras (пр), Uitgeverij Peeters, Lueven-Paris-Walpole Ма 2011, 791-802.

³⁸⁸ У апологетским списима постоји и пре Оригена идеја да је тело нужно „покривало“ душе, што је исто неки одјек јелинских спекулација о њему. Тако Татијан пише: да је душа човека „састављена од многих делова“ и да стога „постаје видљива помоћу тела“, те да се „душа никада не појављује без тела“ (Татијан, *Oratio adversus Graecos*, PG 6, 837).

Када је о антропологији реч, човек је, дакле, сложено (συντέτος) биће, састављено од духа и душе с једне стране и тела, са друге. Тај спој, састав, није према Оригену добар, већ је он само нужан. Надаље, тај спој није ни складан већ он перманентно носи ризик и сталну борбу духа и тела. Душа је ту „растрзана“ између ове две супротности и треба да одлучи којој ће се приклонити. Та борба је у основи аскезе и етике, онако како их Ориген схвата, а и врло велики потоњи след подвижничких писаца. Тешко бисмо могли да аскезу, онако како је он представља, разумемо као релациону аскезу – као борбу личности да изађе из индивидуализма и пронађе идентитет у другом. Ориген је још увек далеко од увида да је подвиг слободно љубавно отварање читавог бића за другог – Бога и човека. Иако на многим местима, од којих ћемо нека поменути, он увиђа да узрок зла није суштина – ниједна, па онда ни материјална – у многим одељцима он упркос овоме увиду говори о материји као суштини која по себи носи епитете зла, премда, он није једини међу оцима и учитељима Цркве код кога се материја концептуализује негативно. Човек је, дакле, састављен, како смо видели, и то је толико евидентно да он чак није ни изједна створен. Наиме, дух и душа имају један почетак, а тело је „накнадна“ интерполација коју он препознаје у другом извештају из Постања. Читав наш свет има исту судбину:

„Стога, као што видљиво и невидљиво, душа и материја, тело и дух имају међусобно сродство и овај је свет резултат њихове здружености (et ex horum conjunctionibus constat hic mundus), тако исто морамо веровати да Свето Писмо јесте плод (constare) видљивог и невидљивог, дакле од тела слова, које је извесно нешто видљиво, и душе, разумевања које се изнутра схвата, и Духа, према коме се неке [ствари] такође држе на „небесима“ (secundum id quod etiam quaedam in se caelestia teneat), [јер] како Апостол рече „Они служе праслици и сјени (exemplari et umbrae) небеских стварности“ (Јев 8,5).“³⁸⁹

Премда не без изузетка, често се тело – ова и оваква земаљска супстанција – разумева као суштина чије су етичке импликације негативне, тачније супротне добру и боголикости. Дух и (рационална, логосна) душа нису сродни нити икако слични телесној нарави – „И Бог и душа јесу мисаона и разумна суштства (νοερά ὑὰρ ἐκάρτα καὶ ἄφρατα), невидљива и – што се потврђује задивљујућим доказима разума – бестелесна (ἄσώματα). Иначе, ради чега би наш Створитељ ставио у нас зов ка побожности и тежњу за јединством са њим, који и у заблуделима испољава мноштво пројава своје воље, ако разумним бићима није могуће да достигну или остваре оно чему их вуче њихова природа? Као што сваки члан нашега тела има природно сродство са било којом ствари: очи – са оним што виде, уши – са оним што чују, онда је сасвим извесно да и ум има једнако сродство (οἰκειότητα) са стварима умним (οὗτο νοῦς πρὸς τὰ νοητά) и са Богом који је узвишенији од ствари и бића умних (καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν Θεόν).“³⁹⁰ Тело вуче ка пролазним страстима које разарају дух у нама, оно нас оптерећује по себи и човек мора с будном пажњом мотрити на пориве тела да не би дозволио да оно овлада њиме. Оно нам је препрека у стицању сазнања,

³⁸⁹ Hom. Lev. 5.1.3.

³⁹⁰ Exh. Martyr. 47.

то јест сазерцању чистим умом чистог духовног Бога.³⁹¹ Увиди стечени путем телесних чула наводе на погрешно мишљење јер по себи преносе информације о хаотичном и променљивом физичком свету. То је велики проблем из перспективе јелинског смиреног философског ума који трага за сталним и непроменљивим начелима истине, која јесте непроменљива и стога невидљива. Ипак, материја има своју улогу у божанском стварању и она није принцип који стоји наспурот Божијој вољи и његовом допуштењу. На Келсову примедбу да Бог, не могавши претходно да убеди људски род у покајање, уништава у потопу свет који је сам створио, Ориген каже:

„На ово одговарамо да Бог ни у ком случају није уклонио са читавог света, који се састоји од неба и земље, оне који су страдали од потопа, већ их је померио (ἀπαλλάττει) од живота у телу (τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς) и, ослободивши их од њихових тела (τῶν σωματίων), ослободио их је истовремено од живота на земљи, који се у многим [деловима] Писма уобичајено назива светом (κόσμον)... Можемо рећи за онога који пребива међу стварима невидљивим, које се уопштено називају стварима невиђеним, да га је Логос извео отуда и преселио га у пределе небеске да би посматрао доброту задивљујућег места (ἐπὶ τῇ θεᾷ τῶν καλῶν μετατιθέντος τόπων).“³⁹²

Материја, дакле, има извесну педагошку и „дисциплинску“ функцију када је у питању развој рационалних живих бића. Она је, како смо навели, везана за пад:

„И ми морамо поставити питање да ли, док свети наставаљају да живе потпуно нематеријалним и бестелесним животом у благодати, онај који се назива неманом [ђаволом] заслужује да буде свезан у материју и тело пре свих осталих јер је отпао од чистог живота, тако да је то разлог што је Господ рекао кроз олују и облаке као упозорење: *То је почетак дела Господњег, које је начињено да буде изобличено од његових анђела* [уп. Јов 40,14; *Princ.* 1.5.5].“³⁹³

Ориген не негира нигде пуну реалност Оваплоћења Бога Логоса, али наглашава његову слободу од свих закона материје и живота у телу. Када је пак у питању превечни Бог, ниједна импликација физичких својстава се не може њему приписати, па тако ни „умор“, тј. „одмор“ који се спомиње на крају описа стварања света (Пост 2,2). Надовезујући се на Келсова прекорна расуђивања и овог дела извештаја о стварању, апологета опет заговара алегорезу и доноси упутне увиде о телесности:

³⁹¹ Насупрот овоме, можемо поставити и став иконобораца који су сматрали да је поштовање на „умски начин“ експлицитно повезано са „умом“ и да је такво поштовање без слика на које су се иконоборци позивали у потпуној сагласности са Оригеновим учењем. Према овом Оригеновом учењу, супротност између нашег истинског постојања и смисла, и овог телесног и чулног живота, коначно ће се решити у будућем веку (*видимо у огледалу делимично, а онда ћемо лицем у лице*), када ћемо ми, умови, видети Ума, Икону по којој смо створени. Ипак, потпуно знање и „виђење“ Бога немогуће је у садашњем телесном, пролазном стању, а да бисмо то постигли, материјалне слике које буде осећања у томе нам не помажу.

³⁹² *C. Cels.* 6.59.

³⁹³ *Comm. Jn.* 1.17. (97).

„Сада бисмо рекли да ни Логос Божији не осећа умор (κάννει) нити икоје од оних бића која припадају бољем и божанском поретку јер је осећај умора (κάννειν ἐστί) специфичан за оне који су у телу (τὸν ἐν σώματι). Можеш то испитати да ли је ово истинито код оних који имају тело било које врсте (ἐν οἴφοποτοῦν σώματι) или код оних који имају земаљско тело (ἐν τῷ γῆϊνῳ) или некакво мало боље од овога.“³⁹⁴

Даље, материја по себи јесте препрека у стицању сазнања, односно богопознања: „Тело нам није потребно (σώματος οὐδαμῶς χρῆζομεν) да бисмо спознали Бога.“³⁹⁵ Пре тога говори да је душа за овај простор „обучена“ телом према потреби места на коме борави.³⁹⁶ Та њена „одећа“ потенцијално угрожава душино уздизање ка Богу и духовно узрастање, али ако она не подлегне жељама тела, тело ће се донекле саобразити напретку душе и постепено губити своја негативна својства, приближавајући се тзв. етеричним формама.³⁹⁷ О судбини тела ће детаљније бити речи у поглаљу које се бави крајем и есхатологијом, а начелан и познат Оригенов став о опстанку етеричне материје није сасвим прозиран јер није јасно шта тачно таква суштина подразумева, али је извесно да се он залаже за постепено „умањење“ материје. Мало по мало, смањује се телесна природа, постајући најпре „у финијим и чистијим телима која смрт не може више надвладати ни жалац смрти убоности“, премда ће „све једном бити нетелесно“.³⁹⁸ Ипак, један део истраживача, вођен противречним местима у мноштву текстова, тврди да материја у етеричном облику опстаје заувек, тј. након што прође овај свет и наступи Царство Божије.³⁹⁹

Душа постоји у ономе „што се назива светлосним телом“ (ἐν τῷ καλούμένῳ αὐροειδεῖ σώματι).⁴⁰⁰ Христос, како читамо у тумачењу догађаја уласка у Јерусалим, у оваквом једном телу улази у Јерусалим, који је слика небеског Јерусалима. Ориген помиње платонистички појам ὄχημα: „То је оно што је пророковано у двадесет трећем псалму о Спаситељевом узимању и узбуђењу небеских сила које су биле зачуђене новом представом његовог телесног возила (σωματικῷ ὀχήματος).“⁴⁰¹ Овакво виђење деле они аутори који појмове материје и духа додатно подвајају на још једну поделу – апослутно бестелено, тј. право духовно биће, затим нетелесно као етерична материја и права, видљива материја.⁴⁰² Међутим, како нам горе наведени одломак из

³⁹⁴ C. *Cels.* 6.61.

³⁹⁵ C. *Cels.* 7.33.

³⁹⁶ Уп. C. *Cels.* 7.32.

³⁹⁷ *Comm. Matt.* 17.

³⁹⁸ *Princ.* 2.3.3.

³⁹⁹ Уп. D. Heide, „Σῶμα ψυχικόν, σῶμα πνευματικόν: The Fate of Bodies in Origen and Eriugena“, *Dionysios XXXVI*, 2018, 57.

⁴⁰⁰ C. *Cels.* 2.60.

⁴⁰¹ *Comm. Matt.* 16.19.

⁴⁰² Уп. H. S. Schibli Origen, „Didymus, and Vehicle of the Soul“, у: *Origeniana Quinta*, 381-391.

аутентично сачуваног рукописа о мучеништву говори, Бог јесте изнад (ἐπέκεινα) свих других духовних бића, али ни он, нити та духовна бића, као ни дух ни душа, немају никакво сродство са материјом. У том смислу их Ориген јасно раздваја – чула су повезана са видљивим, а разумна душа човекова тежи *по природи* божанском духу, са којим је сродна. Дакле, могуће је да и дух и душа буду сасвим бестелесни, а да Бог сам буде изнад свега, чак и бестелених бића, не због неке његове „веће“ бестелености, него због неизрецивости и потпуне трансцендентности његове природе.

Када је реч о самом стварању конкретног људског тела, поменуто је већ да недостатак увида дугујемо чињеници да је опсежни Коментар на Постање изгубљен. Из онога што је остало, најизвесније је да Ориген сам тај Божији акт не препознаје у иницијалном библијском извештају о стварању, већ у причи о стварању *хаљина од коже*.⁴⁰³ Метафорички, наравно, израз *хаљине од коже* управо означава земаљска, материјална тела. Истраживачи који не сумњају у ово тумачење наводе и друге аргументе. Наиме, Ориген јасно каже да првобитни рај, у коме је расло тзв. дрво живота, није садржавао „материјална и чулима опаљљива дрвета“⁴⁰⁴ јестивих плодова. Аналогно томе, ни таквих – материјалних – тела није могло *тамо* бити.⁴⁰⁵ Стога можемо да са сагласимо да је „аутентично, пре-еденско стање душе је оно нетелесно, рационално створење, λογική ψυχή, које је начињено по слици Божијој према Пост 1, 26“⁴⁰⁶.

3.4.1. Кратки закључци о материји

На основу расутих, а опет недовољних Оригенових тумачења појма материје, међу којима су нека и која понекад делују некохерентно, укратко ћемо покушати да сажемемо, ујединимо и усагласимо битна становишта о материји, духу и души:

- 1) Дакле, постоји једна, невидљива и апослутно духовна суштина која припада само Богу и она искључује сваку телесност.
- 2) Постоји материја, која има временски почетак, пролазна је и видљива и променљива, а која се спомиње у два вида – као овоземљска супстанција и као етерична, светлосна, другачија материја.
- 3) С обзиром на чињеницу о паду и стварању овога света и с обзиром на чињеницу о слободно изабраном кретању појединачних логосних бића ка Логосу, односно отпадању од њега, Ориген уводи различите форме материје и различите

⁴⁰³ Пре њега, Филон, на кога се пуно пута ослања у егзегези, експлицитно каже да су хаљине од коже физичка тела. (уп. *Legum Allegorie*, I 42).

⁴⁰⁴ Уп. *Princ.* 4.3.1.

⁴⁰⁵ Уп. R. Heine, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis*, 72-73.

⁴⁰⁶ H. S. Schibli Origen, „Didymus, and Vehicle of the Soul“, 382.

„светове“ пребивања душа. Дакле, душа која тежи к врлини и не везује се афективно за овоземаљску реалност, прелази у „бољи“ свет и одева се лакшом материјом – етеричном – која има само форму ове супстанције, али не и њене главне карактеристике. Ово потврђују бројни цитати, од којих су репрезентативи дати. С друге стране, кад се све те фазе пребивања душе изређају – а које ипак немају везе са сељењем душе нити понављањем истих историјски циклуса – извесно је да душа опет може да се поврати, ако то жели, у стање чистог ума.

3.4.2. Слово и тело Писма⁴⁰⁷

Како је већ споменуто – да структура бића у тоталитету јесте аналогна, према Оригену и структури човека и Писма – тако је и сам библијски текст „састављен“ од две суштине, односно три поменута слоја: духа, душе и тела. За тело Писма не бисмо потпуно адекватно могли рећи да је оно „материјална супстанција“, каква постоји у људима и читавој видљивој твари, али према ономе што налазимо у коментарима и другим списима можемо да кажемо да Писмо има *тело*, да је то оно *видљиво* у њему, те да је оно сасвим аналогно осталим видљивим стварима – телу човека, појавама у физичком свету и сл. Све етичке и онтолошке карактеристике које важе за видљиву твар у целини, важе и за тај видљиви, односно дословни слој Писма. Он обухвата оно значење које граде сама слова састављена и повезана у значењске целине. То је први, основни, али недовољни слој значења – прочитане и изговорене речи, узете у њиховом очигледном значењу. Иако телесни аспект Писма укључује и историју, као нарацију, не треба га с њоме само поистовећивати, те свести историју на *тело* богонадахнутог текста.⁴⁰⁸ Па ипак, историја у тексту добија свој прави смисао тек кроз алегоријско тумачење.⁴⁰⁹ Алегорезу Ориген проширује на скоро читав старозаветни наратив: „Сваки извештај који наоко приповеда о браковима, раћању деце или о ономе што ће иначе велика већина узети за повесни догађај, они означавају као слике“.⁴¹⁰ Ипак, историјску истинитост прича о Авраму, Исаку и Јакову Ориген не

⁴⁰⁷ Текст који следи испод овог поднаслоа преузет је као парафраза или понављање дела увида из студије која је претходно публикована у оквиру процеса израде дисертације (в. М. Стојановић, „Иванхришћански антички контексти херменеутике у *Περὶ Ἀρχῶν* (Хомеријана и платонизам)“, *Богословље* 2017, 99-119). Увиди који су овде уткани изабрани су из претходног истраживања као релевантни за тему приложеног рада, баш као и у случају анализе духовног смисла Писма.

⁴⁰⁸ Уп. В. Studer, „Der Begriff der Geschichte im Schriftum des Origenes von Alexandrien, у: *Origeniana Octava*, 1, 769.

⁴⁰⁹ Најважније је за Оригена да се из конкретне нарације, тј. историје може нешто извући, тј. закључити или на основу ње доказати (уп. С. Cels. 7.37, *Princ.* 4.1.3, В. Studer, „Der Begriff der Geschichte im Schriftum des Origenes von Alexandrien“, 763).

⁴¹⁰ *Princ.* 4.2.2. Ориген на занимљив начин у старозаветном тексту проналази доказе да је нешто речено алегоријски. И тамо где нема противречности, нејасноћа, бласфемеија, упућивања на новозаветна збивања и сл., он ће наћи начин да „наслути“ скривени смисао текста (што ће, следећи његов пример, чинити и многи други Оци Цркве). Тако помињање бунара у неколико случајева склапања бракова код патријараха (Пост 24, Пост 29, 1-4; Изл 2, 15-22) не може бити „случајно“ – ово сугерише дубљи

оспорава: „Ипак, нека се не уопштава. Нека никоме не падне на памет мисао да смо хтели да тврдимо да се ништа историјско није збило будући да се нешто није догодило... Морамо рећи да је историјска истина неких чињеница пред нама сасвим очигледна“.⁴¹¹ Исто је и са десет Божијих заповести, са Христовим заповестима, те речима апостола Павла.⁴¹²

Дословни смисао, међутим, у многим случајевима није могућ: „Оно што се није збило дословно ваља тумачити у пренесеноме смислу. С обзиром на читаво божанско Писмо, држимо да оно у целини има духовни смисао, али да читаво нема телесни смисао“⁴¹³

Тумачи Хомера су, дакле, уочили елементе фантастике, нејасноће, контрадикције или бласфемije у тексту епова и у њима, уместо доказа некохерентности и бесмислености текста, пронашли мотив да трагају за даљим и дубљим смислом. Ове „пукотине“ у слову постале су најинспиративнија места хомерске егзегезе и на основу њих је читава целина добила још један сасвим нов слој значења - алегоријски - који је у њиховом случају био и откривање истинитих космолошких и етичких судова. Ови „каменови спотицања“ су претумачени тако да су постали спона дословног значења са оним сакривеним, дубљим и аксиолошки претежнијим. Овако настао, алегоријски смисао успевао је да унутарњом кохерентношћу и значајем онога што открива створи уверење да је он сам и заиста био вешто смишљен од стране писца, уткан у само штиво, али сачуван од велике већине површних читалаца. Хомер је из овог разлога сврстан у παλαίοι θεολόγοι.⁴¹⁴

Исти феномен постоји и у библијској егзегези. Ориген је инсистирао на кохерентности целокупног смисла Писма, те на прилагођавању значења појединачних места укупном, уједно и духовном, смислу.⁴¹⁵ Постоје, међутим, препреке, а то су поменуте противречности, нејасноће и сл., које не дозвољавају да се склад библијског текста уочи одмах, а његов смисао разуме из дословног читања. Истинито и суштински важно значење текста не налази се у дословном исказу, није очигледно, експлицирано и свима јасно. Ориген се, будући домишљат и покушавајући да за свако становиште пронађе задовољавајуће оправдање, сетио да би стога неко могао да постави разложно питање о томе зашто дословно значење није право значење текста или зашто је оно испрекидано бесмислицама и како, као такво,

смисао текста и другачије значење ових описа: „Зар још увек не схваташ да је ово речено у једном духовном смислу? Или можда мислиш да је случајност то што патријарси долазе на бунар и на овим воденим местима склапају своје брачне савезе? Онај који тако сматра „јесте разуман човек, али не разуме оно што потиче од Духа Божијег“ (1Кор 2, 14)“ (Hom. Gen. 10,5).

⁴¹¹ Princ. 4.3.4.

⁴¹² Princ. 4.3.4.

⁴¹³ Princ. 4.3.5.

⁴¹⁴ H. Dörrie, „Zur Methodik antiker Exegese“, у: ZNW 65 (1974), 131; R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, California 1989, 15.

⁴¹⁵ Уп. Princ. 4.3.5.

може да претендује на то да је божанско и да садржи спекулативне метафизичке истине.⁴¹⁶ Он, међутим, ову иманентну несавршеност библијског текста поставља као неопходну. Према њему, наведене мањкавости – контрадикторности, алогичности, нејасноће и сл. – део су дословног текста и оне самим присуством указују на недовољност и несавршеност дословног значења. Проницљивог, Духом потакнутог и знатижељног читаоца ће оне навести да трага за новим значењем и да их тако превазиђе. Суштинско, право значење не може бити и видљиво, лако доступно и експлицирано јер и истина по себи, према Оригену, мора бити сакривена – „Највећи је број Божијих дела у тајности (Сир 16,21).⁴¹⁷ Истинити смисао текста на исти начин мора бити сакривен испод површине. Тумачење митова полазило је од исте претпоставке. Плутарх је, на пример, мит доживљавао као нужно „средство за покривање и заштиту узвишене истине“⁴¹⁸. Разлог за неочигледност истинитог смисла текста и постојања „спотицања“ у дословном исказу Ориген образлаже у следећем:

„Та и ту безбројна места пружају тек незнатно полазиште да се као кроз неку пукотину назру велике и бројне мисли⁴¹⁹ ... Када би отпрве на видело излазила корисност законодавства као и ланчана повезаност и глаткост историјскога приповедања, не бисмо мислили да се у Писмима може наћи неки други смисао осим онога који је непосредно при руци. Зато је Божија Реч посред закона и историјскога описа намерно уметнула становите – рецимо – саблазни, спотицања и немогућности да нас не би посве завела беспрекорна привлачност која се налази у речима.“⁴²⁰

Долажење до вишег смисла текста и сазнавање Духом откривених истина није лак подухват – „људима је преко мере отежано истраживање збиља“⁴²¹; „земаљске збиље не показују као сунце, месец и звезде посве јасно вешти нацрт онога који се за све брине. Тај нацрт није онако очевидан у људским судбинама као код животињских душа и телеса.“⁴²² Међутим, поседовање ових увида није привелегија већине. За сазнавање божанских истина потребно је удаљавање од слова, од видљивих феномена, као и од видљивог смисла. Слична идеја постоји код Платона, чија мисао представља други важан јелински контекст интегрисан у Оригеново дело. Међутим, осим што Ориген у овом концепту наликује Платону, код кога је истина сазнатљива само философима, тј. онима који се од чулног сазнања и променљивих феномена

⁴¹⁶ Уп. С. *Cels.* 4.39.

⁴¹⁷ *Princ.* 4.3.14.

⁴¹⁸ F. Siegert, „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style“, у: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, 140. У тумачењу мита о Изиди Плутарх каже да је „истински следбеник Изиде само онај који је, након што је чуо, и упознао се на одговарајући начин са делима ових богова, заронио у скривене истине које леже у њему, и испитао их по принципима разума и философије“ (*De Iside et Osiride*, 3).

⁴¹⁹ *Princ.* 4.2.3.

⁴²⁰ *Princ.* 4.2.9.

⁴²¹ *Princ.* 4.2.2.

⁴²² *Princ.* 4.1.7.

издижу до чисто умне спекулације, код Оригена у овом откривању истине увек и изнова учествује и Дух Свети, који уједињује човека са извором савршеног сазнања – Христом: „Ми поседујемо Христову мисао да бисмо знали што нам је Бог дао. Оно што говоримо, не велимо речима наученим од људске мудрости већ речима наученим од Духа“ (1Кор 2,13).⁴²³ Дух Свети је онај који „уклања вео“ незнања⁴²⁴ са читаоца који је, предавши се молитви и врлини, „кадар или вољан да истражује ствари са проницљивим духом“.⁴²⁵

⁴²³ *Princ.* 4.2.3.

⁴²⁴ Уп. *C. Cels.* 4.50.

⁴²⁵ *C. Cels.* 4.49.

4. Логос (Λόγος)

Логос, један од најзначајнијих богословско-филозофских појмова, не толико исцрпно у Оригеновој мисли засебно истраживан, провлачи се кроз његова дела, кроз онтолошки и егзегетски аспект, као врло фреквентна реч богата значењима и идејама, где превазилази значење пуког техничког термина, у коме се облику налази у античким филозофским текстовима. Различитост и нијансе његовог значења бацају једно посебно светло на Оригенову онтологију, омогућавајући знатичељном и проницљивом читаоцу да открије на шта заправо, као на једно јединствено језгро, указују све те шаролике употребе ове полисемичне и јарке речи. Сама историја појма λόγος јесте у дугој историји филозофије врло обимна, разрађена и стога је изван могућности да се њен развој да кроз кратак преглед. У теолошким делима се појам поглавито везао за личност Сина Божијег, али је опстао и у другим значењима и имао важну примену у хришћанској метафизици.⁴²⁶ Па ипак, ситуацију у овом осврту олакшава то што овај појам у хришћанску употребу улази кроз Јованово еванђеље, а прву богословску примену налази у делима првих апологета и раних учитеља Цркве, међу којима је Ориген свакако најзначајнији. Два утицајна контекста која се донекле одражавају на хришћанску генезу појма јесте Септуагинтин превод Старог Завета и Филонове рефлексije на ову тему. Укратко ћемо скицирати битне ране контексте логоса.

4.1. Предисторија појма⁴²⁷

Хомерови епови су најстарији споменик у коме је реч *логос* забележена, и то у специфичном значењу. Б. Шијаковић⁴²⁸, поредећи комплексно значење *mythos*-а са значењем логоса, примећује да логос код Хомера стоји у синтагми αἰμυλίοισι λόγοισι

⁴²⁶ Касније се овим појмом као посебно битним сегментом учења који има више различитих, али повезаних значења и који расветљава појмове природе и воље, бавио Максим Исповедник. Он *логос* (као појам, а не само као име за Сина) повезује и са личношћу, издвојивши га тиме из обиља јелинских појмова који се односе на различита одређења природе (неког) бића. Појединачни *логоси* инкорпорирани су у Христу као личности и онеме који им даје *лично* постојање. Митрополит Зизијулас објашњава: „Проучавање *Ambig. 7* (PG 91,1077C и 1080Bf.) јасно показује да за Светог Максима до преласка са природног λόγος-а бића на личносни Логос Христа, који у себи садржи све те λόγοι, долази са таквом лакоћом да то подстиче Шервуда (Sherwood) да запази како тај прелаз *сам аутор (Максим) пропушта да увек прокоментарише*“ (Ј. Зизијулас, „Личност и природа у теологији светог Максима Исповедника“, (прев. Б. Лубардић), у: *Познање циља стварања силом Васкрсења: радови (међународног) Симпосиона о Светом Максиму Исповеднику*, 18-22 октобар 2012, М. Васиљевић (пр), Београд-Лос Анђелес 2013, 97).

⁴²⁷ Ово поглавље постоји у деловима у претходном чланку у оквиру припреме дисертације: М. Стојановић, „Употреба појма λόγος у Прологу Јовановог еванђеља“, *Теолошки погледи*, 2014. 661-78.

⁴²⁸ Б. Шијаковић, *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд-Никшић 2002, 102.

(„варљивим, обмањујућим, ласкавим речима“). У Хомеровим еповима се ова реч иначе ретко јавља (двапут), а из контекста употребе Шијаковић закључује да је „лукавство (ласкање, варљивост, обмана) битна одлика логоса“⁴²⁹. У даљем тумачењу логос би био „смишљени и убеђујући говор“. Есхил $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ употребљава као синониме, док се у каснијој употреби субјективност, која је била једна од карактеристика семантичког поља логоса, актуализује као семантички центар термина, те логос постаје индивидуални, рационални, смишљени, и, што је најважније, доказани говор. Код Пиндара је већ „mythos употребљено у супротности према logos“⁴³⁰. Mythos постепено одлази у сферу неиспитаног, колективног, лажног, док $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ постаје израз рационалне и промишљене индивидуе. Углавном такво значење добија у делима раних филозофа.

У философски дискурс логос уноси Хераклит – као меру и непромењиви начин постојања космоса, али и појединачне душе – „души припада логос који сам себе умножава“⁴³¹. Логос је нека врста судбине, закона космичког устројства, чини се она мера, која одређује космос као „вечно живу ватру, која се с мером пали и с мером гаси“⁴³². Реч је о тајанственом, недокучивом, неизбежном принципу којим је проткана сва природа, а који се да спознати разумом.

Платон користи овај израз у различитим контекстима са обиљем значења којима би *словесност* била нека заједничка семантичка компонента, на шта указују преводи као што су *говор, објашњење, мисао, разлог*, итд.⁴³³ У Платоновој онтологији, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ је централни појам који има егзистенцијалну тежину, док логос више има функцију „употребног термина“, што се закључује на основу различитих употреба у дијалозима. Логос је епистемолошки и логички израз, који се у Софисту изједначава са „дефиницијом“, а у *Теетету* са „објашњењем“⁴³⁴, Логос је рационална категорија која „омеђује“, ограничава, дефинише појмове, тј. идеје које припадају сфери умног.⁴³⁵

У Аристотеловом систему, логос је без сумње рационална категорија, идентична са појмом, односно мишљењем. У том контексту се помиње у *Метафизици*: $\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ („бивство према општем појму“)⁴³⁶. Логос, у сваком случају, није више

⁴²⁹ *Mythos, physis, psyche*, 107.

⁴³⁰ *Mythos, physis, psyche*, 108.

⁴³¹ Фр 115.

⁴³² Фр. 30.

⁴³³ Сва значења сабрана су у лексикону: Н. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940, 1057-1059. Такође, у начелу у јелинској философији овај појам има тај опсег значења: речено, реч, тврдња, дефиниција, тумачење, објашњење, разлог, критеријум, релација, аргумент, рационални дискурс (о томе в. *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, т. 7, Н. Cancik, Н. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston 2005, 792).

⁴³⁴ Ф. Кошлстон, *Историја филозофије - Грчка и Рим*, БИГЗ, Београд 1991, 223.

⁴³⁵ Код Платона, разумско и умно су различити појмови, и на општем и на антрополошком плану.

⁴³⁶ Ф. Кошлстон, *Историја филозофије*, 339.

појам који треба посебно дефинисати – он је просто свеприсутан и свепрожимајући термин везан за мишљење. Сам назив *логика*, као и називи многих научних и философских грана, садрже у етимологији *логос*. То је већ увелико присутно код Платона и Аристотела, што значи да је ова реч још тада сасвим била идентична оном семантичком опсегу који у српском језику имају речи „мисао“, „разум“, „појам“, „словесни говор“ или „реч“.

У стоичкој философској традицији опет оживљава другачије схватање. Он није само технички термин мишљења и науке, већ, као код Хераклита, добија своје посебно место у стоичкој онтологији и посебну нијансу у значењу. Осим што је *λόγος* исто што и *νοῦς* на антополошком плану, *ὁ Λόγος* (Бог) „јесте делатно начело које у себи садржи активне форме свих ствари које треба да постоје, а те форме су *λόγοι οπερματικοί*“⁴³⁷. Логос опет има вредност апсолутног начела, начина постојања космоса, а све појединачна бивства општег бивства имају своја сопствена начела која им дају постојање – ово су семени логоси, очигледно преименоване Платонове идеалне форме.

Преводиоци Септуагинте јеврејски „*dēvar*“ у старозаветном тексту преводе са *λόγος*. „*Dēvar*“ је био вишеструко сложен, онтолошки бременит и значајан појам. У контексту старозаветне теологије, смело би се рећи – дубљи и тајанственији појам од хеленског *λόγος*-а. Како је у јеврејској апологетици био обичај да се интелектуалне и религијске творевине јеврејског народа представљају као старије и значајније од јелинских, и код овог појма је могуће да се претпостави да су Грци, који су били упознати са старозаветним списима, библијском вером и грчким преводом, под утицајем појма *dēvar* обликовали *λόγος*. Хронолошки то је, наравно, могуће и објашњиво.⁴³⁸ Могуће је и препознати семантичку вредност појам *dēvar* у употреби код Платона и Аристотела. Иначе, ова реч се јавља више стотина пута у тексту Старог Завета. Један од примера гласи: *А кад изговори Мојсије све ријечи ове свему Израиљу, рече им: привијте срце своје к свијем ријечима (λόγος) које вам ја данас засвједочавам, и казујте их синовима својим да би држали све ријечи овога закона и творили их. Јер није празна ријеч (λόγος) да за њу не марите, него је живот ваш; и том ћете ријечју продуљити дане своје на земљи, у коју идете преко Јордана, да је наслиједите* (ПнЗ 32, 45-47).⁴³⁹

Ако се осврнемо на текст, уочавамо да је *логос* овде идентичан речи Божијој – то је реч која ја истинита, непромењива, егзистенцијално важна. У последњем наводу она се описује као сам *живот*. Ради се, наравно, о закону који је дат Израелу од стране Јахвеа, али и у другим контекстима семантичко језгро ове речи има исте поменуте карактеристике. *Dēvar* је реч, али не обична, не лажна, нити празна, већ несвакидашња, божанска, откривењска. Са том и таквом речју срео се Филон

⁴³⁷ Ф. Кошлстон, *Историја филозофије*, 426.

⁴³⁸ Остаје питање колико је, иако хронолошки објашњиво, извесно да је старозаветни појам *dēvar* преузет од стране јелинских писаца, инспирисаних библијским стиховима као што су ПнЗ 32, 45-47 и сл.

⁴³⁹ Такође и: „А Господ рече Мојсију: зар рука Господња неће бити довољна? Видећеш хоће ли бити што ти рекох (*λόγος*) или неће“ (Бр 11, 2) или: „Тада истражи и распитај, извиди добро, па ако буде истина (*λόγος*) и заиста се догодила она гадна ствар међу вама“ (ПнЗ 13,14).

Александријски, теолог и филозоф, мислилац упознат са библијском вером, грчким језиком и филозофским начином мишљења. Ту реч је он, још пре еванђелисте, уздигао на ниво „другог Бога“ и „божанске силе“⁴⁴⁰, наслућујући необичност и нарочит карактер старозаветног Бога. Филон говори о две силе Божије – доброты (ἀγαθότης) и власти (ἐξουσία), те „да је својом добротом створио сваку ствар, а да својом влашћу влада свиме што је створио; а да је трећа сила која је између ове два и има моћ да их уједињује логос, јер захваљајући логосу Бог је подједнако и владалац и добро.“⁴⁴¹ Он је представљен симолом огњеног мача. Логос је и нека врста Јахвеове теофаније у лику Анђела Господњег – онај који се јавља Агари и Мојсију. Код Филона, у начелу, он има више значења – Божија стваралачка реч, Божија сила, Божији лик у старозаветним теофанијама, односно Анђеол Господњи. Филонова тумачења старозаветних текстова су алегоријско–етичка запажања на стихове Писма сакупљене у тематске кругове⁴⁴². Начин тумачења и вокабулар који користи указују на хеленско образовање и утицај грчке филозофије. Код њега, коначно, λόγος није више само апстрактна категорија – он постаје далеко више од тога – мистични Логос Божији. Даље појам везујемо за хришћанске текстове, а треба напоменути, чисто информативно, да се логос јавља и као историографски појам, где означава нешто сигурно, фактографско, стварно, те, што је сасвим опречан контекст употребе, и у магијским формулама разних религијских култова и сујеверја.⁴⁴³

У Прологу Јовановог еванђеља се логос први пут јавља у хришћанским текстовима, и то да значи једну божанску ипостас – Сина Божијег. То је свакако револуционарно и коренито ново значење, које ће постати преовлађујуће у химнографским, пастирским, књижевним и богословским делима хришћанских писаца. Λόγος, са великим почетним словом, јесте име – једно од најзначајнијих – за Сина Божијег. Истраживачи су постављали питање око тога зашто је еванђелски писац узео баш овај појам да постане име Божије и из којег контекста га је преузео. У првом стиху имамо три пута експлицирану именицу λόγος. Касније се та иста именица, у тексту Пролога, јавља још само једанпут, у 1,14. Међутим, писац Еванђеља користи именицу на синтаксички експресивном месту – ово може имати двоструки узрок: 1) поетска експресивност (с обзиром на то да је у питању поетски сегмент) или 2) наглашавање λόγος-а као семантичког центра реченице (сва три пута јавља се са чланом). У питању су три просте предикатске реченице састављене у једну сложену. У прве две реченице логос је субјекат, у трећој има функцију именског дела именског предиката. У све три реченице конгруентан је са трећим лицем јединине имперфекта од εἶμι. Имперфекат, иначе, означава несвршену прошлу радњу. Избор овог глаголског времена јасно указује на неомеђеност, трајност, евентуално беспочетност

⁴⁴⁰ Р. Кубат, „Библијски теолог - Филон Александријски (Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старозавезним Анђелом Господњим)“, у: *Траговима Писма - Каленић, Крагујевац*, 2012, 106.

⁴⁴¹ Филон, *De Cherubim*, IX 27, 28.

⁴⁴² Филон је тумачио старозаветне личности, појмове, појаве, а складу са таквим његовим приступом, стандардни наслови дати су корпусу његових дела (*De Abrahamo, De Aeternitate Mundi, De Agricultura, De Cherubim...*).

⁴⁴³ Спомиње се употреба речи логос у грчко-египатској ритуалној пракси, посведоченој у рукописима. Такође, реч се среће у бајалицама и формулама за лечење. Сви контексти употребе прегнантно су дати у: *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, т. 7, 792-799.

радње о којој је реч. Логос је бивствујуће које није „у неком тренутку“ било у Богу, односно било Бог. Он је „одувек“, трајно, ванвременски са Богом, односно Бог. Ово је информација коју понајбоље пружа употреба имперфекта.

Сегмент καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος би се песнички, пратећи редослед речи извора, могао превести са „Бог беше Логос“, с тим што ово значи да је „Логос био Бог“. Можемо замислити да смо савременици писца Пролога, да кроз Септуагинту, евентуално познавање Филона или можда неких философија, имамо донекле изграђено значење речи „логос“ и да се у вези са њом јављају извесне асоцијације. Реч је, свакако, о ноетичком појму, о неком својству, сили, лику, принципу везаном најуже за једнога Бога. Али, прва реченица Пролога, осим што потврђује ове постојеће асоцијације појма логос у односу на појам Бога, одједном нам у последњем сегменту доноси сасвим револуционарну новост – Логос није само „појам“ који „прати“ и описује Бога – Логос је Бог. У изворном тексту очигледан је субјекат (ὁ λόγος) и јасно је да се њему приписује садржај предиката – он се идентификује као Бог. Оно што је ново као информација, различито од контекста Филонових размишљања и могућих импликација старозаветних теофанија Божијих у лику Анђела Господњег, јесте то да се оваквим исказом Логос уводи као новина на онтолошком плану, као субјекат божанства. Не изједначава се већ познати Бог са Логосом, већ се Логос изједначава статусно и онтолошки са Богом. Интуитивно исказ преноси информацију о новој личности, неком новом субјекту. Ово је важно, јер писац Пролога има свест о контексту употребе и схватања лексеме логос, коју користи. Не знамо, додуше, са сигурношћу који контекст употребе је њему најблискији и најпознатији – Филонов, старозаветни или философски – али који год да је, он избором синтаксичке структуре и лексике одговара имплицитно на те раније контексте и подцртава ново и особито значење логоса. Оваквим стихом (1,1) Логос заиста из корена мења карактер старозаветног монотеизма, разјашњавајући старозаветне алузије о „другом“ Богу, „малом Јахвеу“, Анђелу Господњем и сл. на један сасвим нов и неочекиван начин. Неки аутори кажу да реченица синтаксички личи на реченицу из Пост 1,1,⁴⁴⁴ те да аутор узима тај образац писања. Највероватније је и најлогичније да је писац упознат подједнако са јудаизмом и јелинизмом и да, пишући Пролог на грчком језику, свесно бира реч која је већ доста богословски и значењски била бременита и да јој, на све то, даје још једно сасвим ново значење.

Последње експлицирање именице λόγος у тексту Пролога, и иначе у читавом даљем тексту Еванђеља, јесте у 1,14. Аутор се, после неке врсте дигресије, враћа на појам из првих стихова. Премда је, наравно могуће, да су међу-стихови интерполације, ако прихватимо теорију о постојању пре-еванђељске химне у част божанског Логоса, то опет не мења значај спомињања овог термина баш на овом месту и у оваквом контексту. Какав год материјал да је еванђелиста користио, он га је обликовао према својим интенцијама, те је веома важно то што се овде λόγος поново јавља. Редактор, или писац, на неки начин је приморан, ако хоће да сасвим изрази откривење и доврши садржај почетних стихова, да изрази још једну релевантну и онтолошки важну чињеницу која се тиче Логоса. Наиме, тај Логос, који је био у почетку „у Оца“, кроз кога је све без изузетка створено, који јесте Бог – тај исти Логос је „постао тело“. Овом више него јасном хришћанском истином заокружен је и

⁴⁴⁴ L. Morris, *Ivan - uvod i komentar, Dobra vest, Novi Sad 1988, 77.*

обликован нови појам λόγος.⁴⁴⁵ Иако је теорија о полемици против гносиса кроз текст Еванђеља одбачена, експлицитну и недвосмислену истину о оваплоћењу Бога у изразу ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο користили су Оци Цркве као аргумент против докетистичких и гностичких идеја.⁴⁴⁶ Он се више у тексту Еванђеља не помиње.⁴⁴⁷ Већ крај пролога доноси нова имена која ће, уместо именице λόγος, надаље означавати исту личност – Исуса Христа и Јединородног (Сина). У 17б уводи се име Исус Христос „ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο“, а у 18. стиху синтаγμα „μονογενῆς θεός“. Оба имена се не уводе у текст и употребу на онај начин на који је почетним стиховима уведено име λόγος. Чини се да за тим нема потребе – Исус је лично име, док појам „јединородни“ узима аналогију односа отац-син и из те перспективе означава новооткривену божанску личност. При том реч μονογενῆς писац вероватно бира да би указао на божанску природу Бога Логоса, на његов јединствени начин постојања у Светој Тројици, тј. синовство у Богу.

4.2. Варијанте значења логоса код Оригена

Логос, укључујући и његове изведенице (λογικός, λογικά), јесте, како је поменуто, фреквентан и семантички вишеслојан појам. Овде ћемо покушати да дефинишемо нека учесталија и важнија значења овог појма и да извучемо из њих заједничке семантичке компонентне које ће нам омогућити да изградимо нову перспективу сагледавања целине Оригенове мисли. Кренувши Јовановим стопама, Ориген уноси у *логос* један јелински значењски потенцијал и то значење потом у великој мери условљава и схватање Сина Божијег и човека као иконе Божије, односно човековог разума и његовог односа са Богом, те начина грађења тог односа. Не случајно нити само по инерцији, Ориген употребљава појам да њиме значи: 1) разум и сазнање; 2) језик/говор; 3) Сина Божијег у његовом вечном односу са Оцем и рационалним бићима (λογικά). Овде, дакле, предисторија појма, више него кад су у питању други онтолошки концепти кроз које се у овом раду прелама Оригенова онтологија – *архи*, *суштина* и *телос* – утиче скоро пресудно на Оригенову христологију. Будући да је христологија полазиште догматске мисли и схватања бића, тиме она одређује његову

⁴⁴⁵ Логос се не случајно експлицира у првом стиху еванђелског Пролога, а затим у 14. наглашава да то треба да истакне чињеницу – да је тај исти Логос, који је у почетку био у Бога, „који је сам био Бог“, сада постаје човек – тело (О. Hofius, *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1-18*, ZNW, 1987, 23).

⁴⁴⁶ G. Richter у чланку „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“ наводи Игнатија Богоносца, Поликрапа, Јустина Мученика и Иринеја Лионског, који се експлицитно користе овим исказом као доказом против докетистичких настојања да оспоре реалност Христовог оваплоћења. У прологу Јовановог еванђеља, нарочито захваљујући употреби појма логос у таквом контексту, сажимају се и наглашавају сви битни догађаји икономије – стварност Христовог рођења, страдања и васкрсења, идентитет васкрслог Господа и реалност будућег свеопштег васкрсења, те реалност и значај евхаристије (G. Richter, „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, NT 14, Brill 1972, 258).

⁴⁴⁷ То је једна од разлика између Пролога и остатка овог еванђеља (J. A. T. Robinson, *Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, NTS 9, 120-129).

целокупну онтологију. Разлог за ову тврдњу није претерано скровит – Ориген је, наиме, пре свега егзегета и за њега је Писмо примарни теолошки извор. У случају који имамо на почецима наше хришћанске историје – када један апостол својим речима дословно изједначава Сина Божијег са Логосом, дајући му то име по први пут⁴⁴⁸ – извесна је и јасна рецепција коју је то ново име могло да остави на свест једног християнизованог Јелина, философски обдареног, као што је Ориген. Просто, скоро да је немогуће да је Ориген могао да не усвоји овакав контекст будући да логос садржи у себи више битних компоненти значења – подразумева одређено *збирање, сабрање, заједничарење*, али и (*раз*)ум, односно *сознање*. Ориген не превиђа ово значење *сабирања*, тј. логоса као *уједињујућег* начела иако у каснијој просветитељској мисли која је до нас доспела логос има скоро само ово друго значење *интелекта и сазнања*.⁴⁴⁹ Ово комплексно значење се, када је овај термин постао име за Сина Божијег, интегрисало у разумевање Бога Логоса. К. Torjesen у свеобухватној анализи Оригенове егзегетске методологије издваја логос, и то пре свега божански Логос, као најважнији и одређујући егзегетски појам који потом обликује читаво Оригеново тумачење Писма.⁴⁵⁰ Са Гадамеровом свешћу о *Wirkungsgeschichte* појмова или, можда, чак и без ње, из своје перспективе увиђамо да се подразумевање на нивоу док га још нисмо свесни природно интегрише у нашу перспективу читања, рецепцију текстова и њихово тумачење. У овом случају је Ориген добио, чини се, чак и експлицитну подршку еванђелисте за онај склад између јелинске философске мисли и хришћанског откривења, за којим је сам кроз живот трагао. Цамаликос у оквиру анализе о утицају Анаксагоре на касније философе, али и хришћанске писце спомиње овај појам који је код Оригена део управо овог претходног античког наслеђа,

⁴⁴⁸ Називање Христа Логосем и целокупно поштовање новооткривеног Спаситеља – Логоса није лако и без отпора схваћено у раној Цркви. Слављење Логоса доносило је неким заједницама оптужбе за дитеизам и увођење „другог бога“, о чему говори и сукоб Иполита и Калиста из 3. века. Уп. W. A. Bienert, „Zum Logosbegriff des Origenes“, у: *Origeniana Quinta*, 418; К. Beyschlag, „Kallist und Hippolyt,“ *ThZ* 20 (1964) 103-24. Такође, пре Оригена је и Јустин Философ посветио пажњу овом појму који му је послужио да повеже философско предзнање и теологију. Јустинов закључак је да се Логос, који се као личност и пуна истина очитовао са оваплоћењем, ипак парцијално и делимично јављао и у Старом Завету и надахњавао мислиоце, те да стога и можемо говорити о старозаветним теофанијама (уп. *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, т. 7, 796).

⁴⁴⁹ Митрополит Зизијулас објашњава: „У свим овим случајевима, *λόγος* или разум коришћен је како би указао на везу између људског бића, Бога и твари – кроз свој разум, људско биће поседује капацитет односа са Богом и остатком света; људско биће стиче функцију *λόγος*-а, бивања релационим и уједињујућим, на шта би могао указивати и санскритски корен ове речи (*leg*). Тако је за Старе Грке *λόγος* увек био *ξύνος* (=обједињујући), способност људског бића да „многе“ доведе у „јединство“ (у космосу, као и у држави – *λόλις*-у), а за грчке оце веза између творевине, човечанства и Бога (*λόγοι* творевине сједињени у *Λόγος*-у Божјем – Свети Максим Исповедник)“ (Ј. Зизијулас, „Светоотачка антропологија и модерни свет“, *Саборност* 2019, 16). И наставља: „Већ се за најистакнутије мислиоце просветитељства, разум идентификовао са *когнитивним судом* људског бића, његовим капацитетом да разазнаје између истине и лажи (Декарт), или да калкулише (Хобс), или да препознаје узроке ствари и њихове последице, „to reason“ (Лок), итд. Ова повезаност разума са капацитетом интелекта да „логички“ аргумендује, изгледа да се утврдила као преовлађујућа, ако не и ексклузивна у нашем језику“ (исто, 16).

⁴⁵⁰ Уп. К. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, 108.

а који се код Оригена користи у једнини као појам који се односи на Христа, док у множини подразумева логосе творевине, различите од Бога Логоса.⁴⁵¹

4.2.1. Разум и сазнање

У *Почелима*, а и на другим местима, Ориген програмски формулише идеју да Логос Божији (Λόγος τοῦ Θεοῦ) чини да су појединачна бића разумна (λογικά) – „удиоништво у Христу, уколико је Христос Разум, чини да су бића разумна.“⁴⁵² Бог је „ум и врело из кога потиче свака разумна природа и памет.“⁴⁵³ Логос, преведен као *разум*, налази „своје порекло (τὴν ἀρχὴν) у Речи Божијој, тако да се не може сматрати да је рационално живо биће (λογικὸ ζῶον) потпуно несродно Богу.“⁴⁵⁴ Логос је, дакле, тај заједнички елеменат који имају Бог и човек, а који, наравно, људско биће задобија од Бога, и то тако што учествује у Логосу.

„Као што је Отац сам Бог (αὐτὸθεός) и истинити Бог (ἀληθινὸς Θεός) спрам слике (πρὸς εἰκόνα) и слика слике (εἰκόνας τῆς εἰκόνας). За људе се каже да су према слици, а не да су слике Божије. Тако је сам Логос у односу на логосе у сваком [човеку]. Јер, обојица имају место извора (πηγῆς) – Отац је извор божанскости (θεότητος), Син разума (Λόγου). Како су, онда, многи *богови*, али је за нас један Бог Отац (Ὡπερ οὖν θεοὶ πολλοὶ, ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεός ὁ Πατήρ), и многи *господи* (κύριοι), али је, за нас, један Господ (εἷς Κύριος), Исус Христос, тако су и многи логоси (λόγοι), али ми пак молимо да [један] Логос (Λόγος) буде са нама, који беше у почетку и беше са Богом, Бог Логос.“⁴⁵⁵

Логос – као разум – у вези је са божанском суштином, идентификује се такође са *невидљивим* и тиме стоји као антитеза телу, материјалној супстанцији и њеним својствима. Он се кроз учествовање душе у Богу Логосу преноси на душу, чинећи је разумном, и та и таква душа стиче истинито сазнање. Христос се, дакле, назива „Логосом јер уклања све ирационално из нас (πᾶν ἄλογον ἡμῶν περιαιρῶν) и чини нас истински рационалним бићима (καὶ κατὰ ἀλήθειαν λογικοὺς κατασκευάζων) која чине све ствари за славу Божију, чак и обедовање и пијење (уп. 1Кор 10,31), тако да ми

⁴⁵¹ Цамаликос аргументује да појединачни *логоси* нису исто што и Бог Логос - они су различити од њега и нешто попут *драгоценог камења* (λίθοι τιμοί, Еф 3,10), *украса* на телу Логоса (*Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin – Boston 2016, 837).

⁴⁵² *Princ.* 1.3.8.

⁴⁵³ *Princ.* 1.1.6.

⁴⁵⁴ *C. Cels.* 4.25.

⁴⁵⁵ *Comm. Jn.* 2.3. (20-21).

чинимо и више уобичајена и више савршена дела живота у славу Божију путем разума (διὰ τὸν λόγον).“⁴⁵⁶

У човеков разум „смештена“ је и његова самовласност – као сазнање и принцип владања. Да означи тај логосни принцип Ориген је употребио стоички појам ἡγεμονικόν, најтешње везан за поменућу слободну вољу.⁴⁵⁷ Један одељак у Омилијама на Излазак, које читамо ипак само у латинском преводу, појашњава, без обзира на то што, дакле, немамо увид у аутентичан избор термина на грчком, да се овај владајући, логосни део у човековом бићу у пракси именује различито, али да то не мења чињеницу о томе да је баш он оно божанско у човеку и да је у њему центар сазнања и слободног владања. Занимљиво је да старозаветна прича о шатору Савеза и свештеним одежама и предметима овде налази своје алегоријско тумачење. Дакле, иако Ориген не оспорава физичку реалност првобитног јеврејског богослужбеног обреда, он и овде сматра да су свете одежде и свештени предмети ту да укажу на унутарње светилиште у човеку, на онај део његове душе који, будући божанска искра, заиста јесте свет и стога треба да влада над читавим човековим бићем. Пошто опомиње да „свако од нас може изградити шатор за Бога у себи“,⁴⁵⁸ наставља:

„Али, изнад и повише свег тог сјаја нека одене одјејаније првосвештеника. Јер, део који је најдрагоценији у човеку може понети службу првосвештеника. Неки га називају надзиратељ срца (principale cordis), други рационалним разумевањем или духовном супстанцијом, али како год да се назива, то је онај део у нама у коме имамо способност за Бога. Нека тај део у нама, стога, као [нека] врста првосвештеника буде урешен хаљинама и скупим накитима и дугом ланеном свештеничком хаљином.“⁴⁵⁹

У Богу Логосу се, према Оригену, не учествује целим бићем – како би требало у складу са откривењем и Оваплоћењем – већ једним „делом“ природе: раз-умно. Боголика душа тражи свој божански завичај у Богу кроз Логоса, као своју парадигму, о чему је било речи на почетку. Тај виши, преегзистентни део душе, λογικόν, јесте икона Бога Логоса.⁴⁶⁰ Логосни део душе је онај који је Божије подобје у човеку и који постоји у Богу: „Душиним се бољим делом назива онај који је настао по Божијој слици и сличности (Пост 1,26). Други је њезин део онај који је накнадно додан – после пада слободне воље. Тај је део противан нарави првотнога саздања и чистоће.“⁴⁶¹

⁴⁵⁶ *Comm. Jn.* 1.42. (267).

⁴⁵⁷ Уп. *Frag. Jn* XVIII (на *Jn* 1,23: ὁ τις ἡγεμονικόν καλοῦσιν, ἐκεῖ δὲ ἐστὶν ὁ λόγος καθ’ ὃν ἐσμεν λογικοί), *Hom. Jer.* 5.9. Опширније: Т. Mikoda: „HEGEMONIKON in the Soul“, у: *Origeniana Sexta*, G. Dorival, A. le Boulleuc (пр), Lueven University Press, Lueven 1995, 459-463.

⁴⁵⁸ *Hom. Ex.* 9.4.

⁴⁵⁹ *Hom. Ex.* 9.4.

⁴⁶⁰ Уп. *C. Cels.* 6.63; *Comm. Jn.* 6.5. (52); *Hom. Cant.* 3.

⁴⁶¹ *Princ.* 2.10.7.

У начелу се код Оригена човек дели, као и свет у целини, на онострано и онострано, земаљско и небеско, материјално и духовно, видљиво и невидљиво, алогосно и логосно. Варијанте Оригенових, у платонистичком духу скројених дихотомија, јесу бројне. Заједничка нит им јесте подела при којој, треба, нагласити један део природе, или једна природа, *јесте и биће*, док друга *неће* опстати и вуче у небиће. Дакле, постоји подела која се не превазилази, како то касније начелно постулира Максим Исповедник, као сједињење земље и неба и осталих историјских подела.⁴⁶² Код Оригена је могуће само да се један аспект бића – овај *нижи*, видљиви, изгуби или некако претвори у невидљиви, губећи, дакле, сва своја садашња својства или макар већину њих. Опстаје невидљиво у вечности и, исто тако, опстаје логос у човеку – вечно.

Логосни део човека, тј. његове душе који представља (раз)умну природу човекову, има по суштини удела у нетварном Логосу Божијем и централна импликација тог учествовања и заједничког идентитета јесте појам *једног*, односно јединства. Тиме што учествује у Логосу, тиме што је сама логос – разум – душа улази у јединство бића у Логосу. Сједињење душе као рационалне бити са Богом Логосом чини да она постане *једно* са њим, те да тако сва рационална бића буду *једно* биће. У начелу, иначе, све што постоји сходно јелинској, али и хришћанској онтологији, треба да буде *једно*. Постоји разлика између ове две онтологије у разумевању појма *једног* – код Јелина је то јединство хомогене суштине које не дозвољава промену, разлике и кретање. Код хришћана је то *несливено*, али и *нераздељиво* сједињење – по природи, али и по благодати. У хришћанској онтологији два потпуно несродна бића – створено и нестворено – премашћују онтолошку провалију између њих, и то не посредством безличне суштине, него кроз личност и слободу Сина Божијег.⁴⁶³ Тако свет, не престајући да пребива у разноврсности (створеној на почетку, како саопштава Постање), постаје једно у себи и са Богом. Тиме се разноврсност и јединственост личности не укида, али се њихова егзистенција тако преображава да оне више нису у перманентном процесу настајања и нестајања, сучељавања, пропадања, расипања... Оне улазе у тројични начин постојања и тиме њихова суштина постаје једна, док личности чувају своја ипостасна својства. Материјална твар не смета овом есхатолошком јединству – она је напротив створена са тим циљем: да постане једно у Сину Божијем.⁴⁶⁴ Ориген, донекле, антиципира ову светоотачку истину Цркве, али је ипак другачије поставља у основи. И његово становиште можда највише и личи на

⁴⁶² Максим Исповедник говори о превазилажењу свих подела (*Ambig.* 41, PG 91, 1305-1308).

Првобитно, човек је позван да „превазиће“ (I) полно разликовање између мушкарца и жене, путем бестрашћа (*ἀπάθεια*) и да кроз светост (*ἁγιοπρεπής ἀσχωγῆ*) сједини (II) васељену и рај, чинећи тако једну јединствену и нову земљу. Својом врлошћу (*ἀρετή*) требало је да споји (III) земљу са небом и да представи једну обједињену и чулну творевину: да доведе у додир (IV) чулне и нечулне светове чиме би стекао анђеоско знање (*διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους κατὰ τὴν γυνῶσιν ἰσότητα*) тако да се творевина не двоји на оне који познају и оне који не познају Бога. Напоследку, требало је да човек љубављу сједини (V) тварно са нетварним (*κτιστὴν φύσιν τῇ κτίσῳ δι' ἀγάπης ἐνώσεως*) тако да својом љубављу према твари Бог буде „све у свему“ (*τὰ πάντα ἐν πᾶσι*). Међутим, преватилажење последње, пете поделе не укида поделу између створеног и нествореног.

⁴⁶³ Уп. Ј. Зизијулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, 7-9.

⁴⁶⁴ Уп. Πρὸς Θαλάσσιον 60, PG 90, 620C–621C: „То је велика и скривена тајна; то је блажени циљ због кога је све створено. То је предзамисљени божански циљ начала бића, предзамисљени крај, због кога је све, а он ни због чега.“

тачку пресека између јелинског схватања бића као једног и хришћанског схватања о истом. Наиме, Ориген претпоставља јединство свега у Христу – Логосу, што је истинити став, али он то јединство разумева као јединство појединачних логоса у вечном Логосу Божијем, ван простора и времена. Један Бог Логос раздељује се појединачним логосима, остајући један. Логоси у њему постају једна, словесна суштина – биће које је невидљиво, а које не подлеже нити промени, нити пропадљивости, нити било каквој врсти подела које се опитују у видљивом свету. Јединство логоса у Логосу манифестује се кроз њихово пројављивање заједничког сазнања и једне истине. Доказ тога да све истинито сазнање чини део једне истине јесте то да не може постојати више истина. Зато право сазнање потиче директно из врела божанског бића – мудрости и истине. Не постоји нека истина која би припадала анђелима, док би друга припадала Богу, а трећа људима. Истина је једна и заједничка.

„Али, ако је истина једна (μία) и мудрост једна (μία), онда и Разум који објављује истину и чини истину једноставном и очигледном (Λόγος ὁ ἀπαγγέλλων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν σοφίαν ἀπλῶν καὶ φανερῶν) онима који су кадри да је приме, јесте један.“⁴⁶⁵

Душа је као чист логос већ била „утопљена“ у вечно сазерцање Бога Логоса.⁴⁶⁶ У Богу Логосу може да учествује само оно што је *логосно*, тј. што има логос у себи. Будући да видљиви свет то нема, јасно је зашто се он изоопштава из коначне заједнице свега у Богу. Исто тако, закључујемо да се логос, када се употребљава у говорењу о човеку, односи на један аспект његове суштине, тј. онај његов облик и начин постојања који је имао у савршеном стању. Све остало је касније додато. Истинити, невидљиви човек се идентификује са тим, „бољим“, божанским делом своје душе. У њему је сазнање и самовласност. Све остало што рационално биће има у земаљском животу постало је касније и нема удела у благодатном животу.

Да је суштинско својство божанског Логоса, преегзистентног и оваплоћеног, према Оригену сазнање у епистемолошком смислу, видимо и из једног одељка из Коментара на Матејево еванђеље. Објашњава зашто ни Сину није познат час Другог доласка – „дан и час другог доласка не зна ни Син јер, да он зна, знала би и Црква, која је његово Тело“.⁴⁶⁷ Упоредује ово са исказом у Пост 4,1 и каже: „све док она није наиме с њим била сједињена, није је познавао“. Аналогно томе: „Све док, наиме, Црква, која је Тело Христово, онај дан и час не зна, све дотад ће се чак и за Сина говорити да ни Он не зна тај дан и час, тако да се разуме да ако га он зна, онда га знају такође и сви његови чланови.“⁴⁶⁸ Опет закључујемо да је *јединство* бића потврђено *идентичношћу* сазнања. Очито да богослову попут Оригена немогућ другачији ток расуђивања – *једно* јесте *једно* у *уму* и *логосу*, а то се очитује првенствено кроз

⁴⁶⁵ *Comm. Jn. 2.4. (40).*

⁴⁶⁶ Крузел наглашава да постоје два „дела“ душе – виши, тј. преегзистентни, тј. чиста умна душа и она нижа, тј. нжи део душе додат после пада (Уп. Н. Crouzel, *Origen*, 88-89). Када се говори о сазерцању Бога, подразумева се ова сутентична душа као чист интелект, ослобођена њеног нижег дела.

⁴⁶⁷ Уп. А о том дану и о том часу не зна нико – ни анђели на небу ни Син, него само Отац (Мт 24,36).

⁴⁶⁸ Ово је из трећег дела Коментара на Матеја, који је формално одвојен од прва два и сачуван на латинском.

идентичност сазнања. Зато, према њему, оно што зна Христос-Логос, мора да зна Црква као Тело његово. Сам егзегета овде наводи и случај Адама и Еве где опет сједињење тумачи као епистемолошки чин, а слична запажања имамо и у тумачењу Пнп – „нека речи његових уста претекну у моја да њега самог могу чути како говори, како подучава.“⁴⁶⁹ У истом правцу тече и аргументација из већ наведеног објашењења догађаја Благовести, када се радост Јованова тумачи као епистемолошки, свесни одговор његове душе.

Правоверна и предањска интерпретација наведеног места из Матеја би, штавише, ишла у једном супротном смеру од Оригенове – занемарујући значај (раз)умног сазнања и епистемолошких категорија. Тако закључујемо да Ориген није досегао разумевање ипостасне (слободне) димензије у Тројичном Богу, као што није схватио прави смисао будућности. Овде се ради не Синовом незнању, него о Христовој испостасној слободи по којој примајући човештво, драговољно прима и ограничења људске природе у која спада и незнање у односу на будућност. Он као Богочовек „одустаје“ (кеносис) од знања: као што је ипостасно, тј. слободно и вољно (хотећи) огладнео, ожеднео и сл. тако ипостасно одустаје од знања будућности. Поред тога, треба рећи да сличну слободу Син показује и на вечном плану. Она је, додуше, везана, за тројични поредак (таксис) по коме од Оца потиче иницијатива, коју Син усваја а Дух савршава. Но, у Богу је заједничко све: воља, енергија, па тиме и знање. У том смислу, немогуће је да једна личност не зна нешто што зна друга личност, итд. Но, овде је можда најважнија та есхатолошка димензија ишчекивања на коју Христос указује а коју Ориген не осећа. Христос жели да нам каже да морамо да сачекамо да бисмо нешто схватили. Када Апостол Павле каже да, док мртви не устану ни Христос није васкрсао, тада жели да нам укаже на повезаност првог (Христовог) и другог (општег) васкрсења, а не да порекне прво. Тако и овде: не негира се Синово знање у односу на „тај час“, него се жели показати да првенство и иницијатива не припада Сину него Оцу. И да чим Отац покаже иницијативу, она ће одмах бити знана и Сину. Исказ пак „да Он зна, знала би и Црква, која је његово Тело“ такође одаје Оригеново неразумевanje поступности (прогресивности) откривења: Црква не сазнаје аутоматски са Сином, него је то временски процес који захтева трајно верификовање знања као односа: Глава телу преноси „импульсе“ али тело их поступно прима и процесуира.

На неким местима, ипак, налазимо и идеју о прогресивном и постепеном току сазнавања, премда је питање колико само време доприноси усавршавању сазнања. Сазнање које душа стиче у овом свету јесте прогресивно, али то није његова предност већ мана – она је, наиме, већ имала савршено сагледавање, те је, отпавши од њега, сада приморана да се мукотрпно и уз сталну борбу враћа к савршенству. Излажући разлоге за постепено и ступњевито сазнање на једном месту каже: „Јер је наш Спаситељ желео, када је ученицима заповедио да никоме не казују да је он Христос, да савршеније учење о Себи остави за прикладије [одговарајуће] време, када онима који су га видели распетог, ученици, који су га видели распетог и васкрслог, могу сведочити ствари везане за његово Васкрсење.“⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ *Comm. Cant.* 1.1.7.

⁴⁷⁰ *Comm. Matt.* 12.17.

Други Христов долазак, тј. општи Суд и Васкрсење, требало би да изведу душу из зачараног круга материјалног света. До тада душа која марљиво трага за невидљивим и труди се да стекне подобје Логоса – у чијој бити изворно суделује – стиче веће и пуније сазнање. Видећемо да Ориген прави те „степене“ у достојанству сазерцања божанског, па тако имамо ученике, који се разликују од масе народа који прати Господа, а и међу ученицима налазимо, при сцени Преображења, „издвојену“, „изабрану“ тројицу којима се он у слави открива. Тројица ученика је била кадра да види славу преображеног Логоса, али он ипак силази с горе да би даровао истину и онима који „нису били кадри да се успну“ са њим.⁴⁷¹

Ориген, дакле, несумњиво рационалност сматра оним што човека чини сличним Богу – „ипак је сами ум духовна Божија слика“⁴⁷². Логос у човеку јесте, дакле, семе и икона божанског и карактеристичан је по томе што поседује сазнање – подразумева се, истинито сазнање. На тај начин се сазнање и логосни део душе, тј. логос у човеку доводе у блиску и непосредну везу, чиме би сазнање предствало садржај логосног аспекта човекове душе. Увећање и напредовање логоса у појединцу се препознаје по умножавању његове свести, сазнајних капацитета, увида о надземаљском и духовном и сл.: „Разумна природа расте поступно, а не као што се расте у телу, пути и души за време овога живота. Повећава се духом и мишљу. Када дух постане савршен, допире до потпунога знања. Ова га телесна осетила више уопште не прече. Увећава се разумним увећањем.“⁴⁷³ Може се рећи и да је код њега логосно сазнање исто што и богопознање, то јест да имање истинитог сазнања подразумева познање Бога, односно једну логосну заједницу са њим (каква је, уосталом, и постојала пре свега).

У начелу, Ориген епистемологију није разматрао као засебну тему. Па ипак, питањима теорије сазнања посвећена је велика пажња.⁴⁷⁴ Ориген је скоро читав свој рад, ерминевтички и апологетски, посветио тражењу начина да се дође до исправног сазнања. У тежњи ка истинитом и савршеном сазнању полазио је од претпоставке да је Бог, као разумна природа и узрок постојања свих других бића, извор сазнања. Надаље, његова друга претпоставка је да је људско сазнање ограничено услед ограничености разума телом и његове одвојености од божанског извора. И трећа претпоставка би била да се разум код човека развија постепено и да се сазнање и способност схватања постепено увећава. Тај процес праћен је човековим трудом у врлини и учењу. Чини се да Ориген налази нарочито решење за две супротне претпоставке, једну – да је Бог несазнатљив и изван сваке могућности сазнања и другу – да човек ипак може нешто сазнати о Богу. Што се тиче увида да је Бог несазнатљив, он говори, као и оци у каснијим вековима, о томе да је божанска природа несазнатљива – Бог није „по природи (*per naturam*) видљив“⁴⁷⁵. Ипак, решење које проналази није слично ономе које су пронашли оци у каснијим вековима. Ориген могућност богопознања

⁴⁷¹ Уп. *Comm. Matt.* 12.41.

⁴⁷² *Princ.* 1.1.7.

⁴⁷³ *Princ.* 2.11.7.

⁴⁷⁴ Н. Davies, "Origen's Theory of Knowledge", *The American Journal of Theology*, т. 2, бр. 4, 1988, 737-738.

⁴⁷⁵ *Princ.* 1.1.8.

дефинише на други начин – човек до сазнања о Богу стиже чистим промишљањем, дакле, кроз ум који претходно мора да буде прочишћен од искуствених сазнања, утицаја телесних чула и телесних страсти. Две супротне претпоставке могу се ујединити трећим решењем:

а) Бог је за човека несазнатљив – „рецимо да је Бог уистину несхватљив и поврх нашега разумевања“.⁴⁷⁶

б) Човек има извесну могућност стицања сазнања – „стога [човеков ум] може нешто схватити о божанској природи“.⁴⁷⁷

в) Човек може нешто сазнати о Богу ако постане постепено сличан Богу, развијајући разум у себи – „Разумна природа расте поступно, а не као што се расте у телу, пути и души за време овога живота. Повећава се духом и мишљу... Дух узроке збиљама гледа стално, чисто и тако рећи „лицем у лице“ (Кор 13,12). Тако постиже савршенство – најпре оно које омогућује његово уздигнуће, а потом оно које остаје. Храна којом се храни јесу разматрање, схватање ствари и разлози узрока.“⁴⁷⁸

Извор саме тежње за сазнањем јесте жеља коју је усадио Бог: „Када наше око мотри што је створио који уметник и ако примети нешто што је посве вешто начињено, дух сместа плане од жеље да сазна како, на који начин и у коју је сврху то начињено. Неупоредиво више и поврх сваке успоредбе ум гори од неисказивога чезнућа да спозна смисао Божијих дела које видимо. Верујемо да је ту жељу и ту љубав без икакве сумње у нас положио Бог.“⁴⁷⁹

Жеља за сазнањем је у самој природи нашег логоса – тежећи богопознању, он се враћа свом првобитном савршенству у Богу. Препрека разумском сазнању јесте тело, онако како оно функционише у овоземаљском стању. Тело као препрека укључује различите елементе: непоузданост увида стечених путем телесних чула, занемаривање разума и духовности у корист телесних страсти, омеђеност телесне природе временом и простором што ограничава човека и његове сазнајне домете:

„Тако је и са нашим разумом док је заточен у тамницу тела и крви. Због удела на таквој твари постао је веома глуп и јако туп. Успореден телесној природи, он од ње далеко одскаче.“⁴⁸⁰

У претходно наведеним одломцима Ориген показује да је инспирисан Платоновим учењем о човековим сазнајним путевима и сазнајним моћима. Ипак, он је свом том епистемолошком процесу додао једну изразито богословску и христоцентричну димензију стога што је сам процес стицања сазнања и сам човеков

⁴⁷⁶ *Princ.* 1.1.5.

⁴⁷⁷ *Princ.* 1.1.7.

⁴⁷⁸ *Princ.* 2.11.7.

⁴⁷⁹ *Princ.* 2.11.4.

⁴⁸⁰ *Princ.* 1.1.5.

логос везао за Бога Логоса. Тако је мимо Логоса Божијег немогуће стећи богопознање, а тиме ни истинито сазнање.

Треба још напоменути да Ориген спомиње разлику између мистичког, божанског сазнања – овог о коме је било речи у одељцима испред – и сазнања о природним, овоземаљским стварима. Свакако је прва врста сазнања супериорија у односу на другу. Ипак, и друга врста знања има своју улогу у стицању до мистичких увида, тј. чини део богопознања.⁴⁸¹ На неким местима ово може деловати и другачије – да се искључиво вреднује мистичко сазнање, док се ово друго сасвим запоставља. Ипак, упркос супротним местима, у начелу се може закључити да је Оригеново становиште да је „сазнање о овом свету“ степеница ка сазнању које потиче из божанског откривења, односно оног које враћа душу к њеној аутентичној логосности.⁴⁸² Повод за ово разликовање, али и диференцирање врста сазнања Оригену опет пружа библијски одељак из књиге Мудрости. За њега, у овом вишеслојно инспиративном тексту се говори да Бог даје Соломону знање о видљивом и невидљивом, прошлом, садашњем, смени доба, почетку и свему (Прем. 7, 17-21). Писац каже да Бог открива и „почетак, крај и средину времена, смену краткодневица и след годишњих доба“ (ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν; Прем. 7,18). Он местимично спомиње разлику између две врсте сазнања,⁴⁸³ али наглашава да ипак Дух Свети открива и једно и друго.⁴⁸⁴ У одломку који чува Филокалија се каже: „Јер они знају за промене кретања сунца и смену доба; дешавања година и распоред звезда; не од човека и уз помоћ човека, већ јер то открива Дух, и открива јасно, како Бог жели, најављујући божанске циљеве.“⁴⁸⁵ Знање је и делимично сакривено, а делимично откривено. Све што је сакривено тиче се божанске истине и то душа постепено сазнаје божанским откривењем. Епистемолошку дихотомију скривено-откривено Ориген је нашао код апостола Павла, који први прави дистинкцију између скривених (κρυπτά) и откривених ствари (φανεροῦν).⁴⁸⁶ Једноставнија, природна сазнања неке су од степеница ка отривању оних истинити, вечних, духовних истина. Сама по себи, она су за Оригена недовољна, а и бесциљна – ако не потакну душу да се усваршава даље у истраживању трансцендентног узрока свога постојања и не задобије потпуно блаженство вечног сазерцања у Логосу. У

⁴⁸¹ Уп. *Princ.* 2.11.4; 1.1.7.

⁴⁸² Уп. Р. О'Cleirigh, "Knowledge of This World in Origen", *Origeniana Quarta*, 349-350. К. Торјесен даје једну могућу поделу степена сазнања, засновану на анализи егзегетских одломака о души. Сазнање света кроз природну и моралну философију представља први ступањ сазнања. Почетни ступањ сазнања Логоса је сазнање његове човечанске природе. Следећи ступањ је сазнање душе, њене природе и сврхе. Такође, виши ступањ сазнања подразумева и познавање Логоса у његовој божанскости и презистеницији. Коначно, највиши ступања сазнања је сазнање вечног, бестелесног и невидљивог, есхатолошке будућности (уп. К. Ј. Торјесен, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, 95-96).

⁴⁸³ Уп. *Hom. Num.* 12.1; *Hom. Lev.* 7.3,23-33.

⁴⁸⁴ Уп. Cacciari, "Certain Knowledge of the Things that are", *Origenian Variations on the Theme of Wisdom*, у: *Origeniana Nona*, G. Heidl, R. Somos (пр), Uitgeveru Peeters, Lueven-Paris-Walpole, Ма 2009, 105.

⁴⁸⁵ *Phil.* 23.19.

⁴⁸⁶ Уп. 1Кор 4,5; 14,25; 2Кор 4,2.

антици, али и у средњем веку, метафизичко сазнање уопште по вредности превазилази практична и друга знања. Отуда је философија за философе, а теологија за теологе представљала круну свих наука. У овим епохама, а што је опстало и током ренесансе, идеал зналаца, учењака била је широка ерудиција, а не уско познавање једне струке или гране. Тек касније се, са умножавањем увида на разним пољима и са увећаном потребом за продуктивношћу, наука изразито парцијализовала, док су метафизика и теологија у таквој подели изгубиле свој централни значај који су дуго имале. Занимљиво, Ориген претпоставља да се та савршена целина свих знања, увид у све тајне и разлоге не само невидљивог, већ и видљивог постојања може стећи када се обожена душа сједини са Логосом. Тумачећи апостола Павла, каже:

„Знао је да ће, када се врати Христу, очитије упознати разлоге свега што се на земљи збива с обзиром на човека, човекову душу и његов ум – на оно из чега се човек већ састоји. Спознаће природу битнога духа, то јест духа што делује и који је животни дах... Постаће му јасне различитости међу народима и смисао што у Израелу постоји дванаест племена... Разумеће различитости међу живим бићима која станују у водама, али и различитости међу птицама и дивљим зверима. Научиће који је разлог што се сви родови гранају у веома бројне врсте. Сазнаће Створитељево намеру и скривени смисао који његова Мудрост даје свим тим бићима...”⁴⁸⁷

Ориген је користио и логику као философску и научну методологију, преузевши начин њене примене махом од стоика, да би утемељио своје аргументе у доследном, акрибичном и смисленом поретку. Без логике као огранка философије и свих наука немогуће је успоставити уопште разумљив ток излагања. Иако не постоје логички аргументи за све, логика је неопходна у везивању и даљој надоградњи претпоставки и сазнања која узимамо као основу за неко учење. Дубоко свестан тога, Ориген је овде увидео сврсисходност стоичког рада на овом пољу, а експлицитно је користио логичке аргументе у Апологији против Келса, али и у коментарима.⁴⁸⁸ У начелу, његов покушај да створи прво систематично изложење вере претпоставља једну логички засновану систематизацију и поделу учења вере. Нарочито је уочљиво да је

⁴⁸⁷ *Princ.* 2.11.5.

⁴⁸⁸ Ориген на више места у расправи са Келсом указује на (намерне) логичке грешке у излагању које Келс користи да би оспорио веродостојност хришћанске вере. Тако помиње у *C.Cels.* 2.20 Ориген помиње тзв. „спор/узалудан аргумент“ (ἀρῶδες λόγος), који су као логичку грешку дефинисали стоици. Сличан пример налази се у даљој расправи са Келсом. Овде Ориген именује Келсову тврдњу као грешку и „силогизам две пророчке претпоставке“ (διὰ δύο προφητικῶν θεωρημάτων). У коментару на Посланицу Римљанима помиње још један занимљив логички проблем у тумачењу стиха из Псалама, где Давид, односно псалмиста каже: „Рекох у сметњи својој: сваки је човек лажа.“ (Пс 116,11). Стих се понавља у Посланици Римљанима (Рим 3,4). У буквалном значењу представља парадокс лажљивца, тј. контрадикторан и бесмислен исказ (вид. о проблематици везаној за овај парадокс у библијском тексту и решењима које предлажу Ориген и Василије: М. DelCogliano, „Origen and Basil of Caesarea on the Liar Paradox“, *Augustinianum* 51:2, 2011, 349-365). Детаљније о утемељењу ове логичке анализе у већ постојећим радовима стоика у: R. Somos, „Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen’s Use of Logic“, 21-40; уп. R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18, 2012, 200-217; R. Heine, „Stoic Logic as handmaid to Exegesis and Theology in Origen’s Commentary on the Gospel of John“, *JTS*, n.s. 44.1 (1993), 90-117.

Ориген покушавао да логички усагласи она нејасна, супротстављена места из Писма и да од одломака библијског текста који делују неспојиво извуче садржај који ће их усагласити и пронађе оквир за разумевање који ће их уклопити, као делове слагалице, у једну јединствену и комплексну истину. Сама логика почива на *логосу*, тј. *разуму* и као таква подразумева правилност и понављање једног обрасца. У том смислу је она неизбежна у повезивању постојећег и новог сазнања, те у примени различитих сазнања. Логика има и своје инвентивне стране – свети оци су често користили аналогију као начин да се нешто непознато сазна и разуме. Сам егзегетски принцип „слично на другом месту“ и уопште тумачење једног места из Писма на основу других, јасних и сличних, подразумева баш ову страну логичке инвентивности коју је још Ориген развијао у егзегези, сабирајући више повезаних места да би се дошло до сагласног и истинитог исхода тумачења.

4.2.2. Логос као језички знак

Најчешћи и дословни превод именице *λόγος* јесте са *реч* и у овом преводу са грчког јавља се као име за Сина Божијег. Исто тако, у јелинским текстовима *логос* подједнако означава и разум и (изговорену) реч, односно језик. Ориген се замислио над овим значењским потенцијалом овога појма и донео неке, за његово време, занимљиве рефлексije о језику, начинивши врло битну разлику између језика, као чисто умне, духовне творевине и говора, као звучне и чујне реализације језика. Тако нам он каже да је Јован је глас, а Христос реч: „Ми сматрамо да као што се у нама разликују говор и језик (φωνή καὶ λόγος διαφέρουσι), звук (φωνῆς) без значења (σημαινόμενος) се заиста некад може произнети без језика/смисла (λόγου), као што је и језик кадар да буде прокламован уму без звука (φωνῆς), као када медитирамо у себи, тако и Јован, који се као глас односи према Христу који је језик (ὡς πρὸς τὴν ἀναλογία τῷ Χριστῷ τυχάνοντος λόγου φωνῆ ὄν), разликује од Спаситеља који је према једном аспекту језик.“⁴⁸⁹ Јован претходи у временском смислу Спаситељу што је аналогно томе да звук реципирамо пре значења, односно самог језика. Његово деловање, као и деловање гласа на слух иде „пре“ схватања и разумевања самог садржаја. Заиста се поредак догађаја у еванђелском наративу поклопио са овим рефлексijaма о језику: „Потребно је пажљиво саслушати глас (φωνήν) до краја да би после тога ум (νοῦς) био способан да разуме логос (λόγον), који је откривен гласом (ὑπὸ τῆς φωνῆς). Зато је Јован нешто старији (πρεσβύτερος) по рођењу (κατὰ τὸ γενέσθαι) од Христа. Јер перципирамо глас пре логоса (φωνῆς γὰρ πρὸ λόγου ἀντιλαμβανόμεθα)“⁴⁹⁰

Логос је, дакле, и (раз)ум и језик, односно реч. Притом, логос се изједначава са оним „нечујним“ аспектом језика, са самим значењем, док је звучање нешто што се накнадно „лепи“ уз језички знак као фонолошка реализација. У том смислу би глас,

⁴⁸⁹ *Comm. Jn.* 2.26. (193).

⁴⁹⁰ *Comm. Jn.* 2.26. (193-194); уп. D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria*, 45-57.

тј. изговорена реч била аналогна „телу“, дословном смислу, материјалној природи, док би језик припадао невидљивој, духовној суштини. Тако, на пример, пет хлебова Ориген тумачи као „видљиве речи Писма, чији број у овом извештају одговара за пет смислова, док под две рибе [подразумева] реч изражену (λόγος профорικός) или реч схваћену (λόγος ἐνδιδάθητος).“⁴⁹¹ Из коментара попут овога увиђамо опет да је Ориген био дубоко свестан два битна увида: а) разлике између језика и гласа, односно значења и појавне стране значења и б) чињенице да појавна, материјална страна језика савим одговара често спомињаном „слову Писма“, дакле, буквалном, историјском и тзв. телесном нивоу светописамског текста. Оригеново схватање језика као логоса повезује се понегде са новијим појмом логоцентризма, који као становиште подразумева да читав језик као систем има метафизичку основу као биће на које упућује. Никулеску (Niculescu) налази аргументе у прилог идентификовању Оригеновог схватања језика у категоријама лингвистичког логоцентризма, али и оне који говоре супротно.⁴⁹² Оно што је врло важно је да је само еванђеље (εὐαγγέλιον) лична комуникација Логоса (λόγος) егзегетама у форми речи (λόγοι).⁴⁹³ Метафизички извор и основа језика као логоса који, као нижи степен у општој хијерархији бића има свој архи у божанском Логосу, најочитије се показује у алегорези. Никулеску рашчлањује аргументе у прилог овој тврдњи, па каже да се логоцентричност алегорезе огледа у трима чињеницама: а) у томе да је Логос владајући принцип који производи духовни поредак у свету и тексту; б) у чињеници да постоји бинарна хијерхијска дихотомија између слова света и текста као његове ознаке и духа света и текста као ознаке тог (нивоа) и, најважније в) у томе Логос је „владајуће начело и света и текста и тумачења и света и текста“.⁴⁹⁴

Извесно је да Ориген није изумео разлику између језика и говора, већ се надовезао на рад стоика по овом питању. Наиме, они су још раније установили поменуто разликовање између језика као логосне творевине и говора, тј. звучања. Као и у неким другим темама, и овде је Ориген преузео њихове увиде и даље их тумачио у светлу библијске антропоцентричне теологије.⁴⁹⁵ Тако учење овог античког философског правца каже да само човек, као логосно биће може користити језик, па комуникација животиња није исто што и човеков језик:

„Човек се од неразумних животиња не разликује спољним говором (гаврани, папагаји и птице крешталице производе артикулисане гласове), већ кроз унутрашњи говор. Такође, он се од њих не разликује кроз безусловно [поседовање] [било каквих] представа – јер и

⁴⁹¹ *Comm. Matt.* 11.2. Ту Ориген анализира синоптике и Јована и каже да једино Јован каже да су хлебови били јечмени (Јн 6,9).

⁴⁹² V. M. Niculescu, „Origen and Logocentrism: A Few Observations on a Recent Debate“, у: *Alexandrian Legacy (A Critical Appraisal)*, D. Costache, Ph. Kariatlis, M. Baghos (pp), Cambridge Scholars Publishing 2015, 46-69.

⁴⁹³ V. M. Niculescu, „Origen and Logocentrism, 48.

⁴⁹⁴ V. M. Niculescu, „Origen and Logocentrism, 52-53.

⁴⁹⁵ Уп. Н. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 36.

животиње имају представе – већ кроз оне представе које настају путем трансценденције и слагања.⁴⁹⁶

Код бесловесне творевине та комуникација је пука размена различитих сигнала условљених и у утврђених нагонским потребама дефинисаних природним законима. Кључна тачка у овом питању, према Оригену, није чињеница да животиње поседују и показује неке изузетне, човека достојне и узвишене квалитете, већ чињеница да оне то не чине са разлогом, промишљено и слободно, већ по нужности природе која је већ одређена. Као створена и материјална бића, животиње немају језик, баш зато што је језик *логос* – управо колико и сам разум. Звучање, гласови и извесно споразумевање нису довољне одреднице да се икоме другоме изузев боголикој души човека призна дар језика и речи. Тај дар поседује само човек у физичком свету, и то као део оне његове аутентичне невидљиве природе.

У складу са становиштем о језику као божанском логосу у човеку, Ориген још пре средњовековног спора између реализма и номинализма оповргава учење о именима и језику у целини као друштвеним конвенцијама установљеном коду. Језик има божанско порекло јер је идентичан логосу. Такође, језичка комуникација заправо јесте начин заједничарења Бога и човека – видећемо како то Ориген објашњава у одломцима где говори о Христу и евхаристији. Спомињан је и наглашаван значај његове теорије о непреводивости имена, која, између осталог, није страна античком свету већ је позната и прихваћена у многим античким списима.⁴⁹⁷ Хермоген у *Кратилу* започиње дијалог о томе да ли се имена и називи бића не би смели мењати или су они предмет договора, тј. конвенције.⁴⁹⁸ Између две крајности, Платон кроз Сократове рефлексije, питања, запажања и сл. закључује да језичке ознаке ипак не би могле бити ствар самовоље првобитних креатора језика, али да ипак истину ствари не спознајемо држећи се ознака, већ трагајући за истином – ствари по себи.⁴⁹⁹ У том смислу, нису сва имена и све језичке ознаке веран одраз ствари по себи, као што нису све слике неког уметника веран одраз бића које осликавају. Ориген пак јасно говори о божанском и непреводивом карактеру имена:

„И сада ми тврдимо да природа имена не зависи, како Аристотел претпоставља, од ознака оних који су их наметнули. Јер, језици (διάλεκτοι) који постоје међу људима немају порекло (ἀρχήν) од људи. То је јасно свима, који могу проникнути у природу декларатива (ὡς δῆλον τοῖς ἐφιστάνειν δυναμένοις φύσει ἐπεὶ δὲ οἰκειομένων), које су праоци различито састављали, у складу са различитим дијалектима и изговарању имена на различитим дијалектима. Овиме смо се горе кратко позабавили и рекли да изрази, којима је у природи да имају учинак у свом дијалекту, када се пренесу у други дијалекат немају више успеха како су то имали у

⁴⁹⁶ Фр. 529 (Sextus Empiricus, Adv. Math. VID 275sq), у: FDS, К. Hülser (пр); у: фр. 529 А (Porphyrius, De abstinentia III 2, р. 187,20-24 N.); 531 (Philo, De vita Mosis II § 127-129, Vol. 4 р. 229sq. C-W).

⁴⁹⁷ Уп. J. Dillon, „The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism“, *Origeniana Tertia*, 203-216. Аутор нам наводи слична Оригеновим запажања из *Егзегезе халдејских чуда*, која је касније цитирао Михаил Псел: „Никада не преводи варварска имена“ (PG 122, 1132), 211.

⁴⁹⁸ *Cratylus*, 384d-e.

⁴⁹⁹ *Cratylus*, 440a-d.

свом изговору. Такво опажање може се применити и на људе. Када неко од рођења носи једно име, узето из грчког језика, оно не може, када се пренесе у језик Египћана или Римљања или другог народа, да учини да тај пати или ради оно што би осећао или чинио као када га ословљавају именом, које му је на почетку дато (ποῦσαμεν παθεῖν ἢ δρᾶσαι ἄπερ πάθει ἢ δρᾶσαι ἂν καλοῦμενος τῆ πρώτῃ θέσει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). И ако бисмо нечије изворно латинско име пренели у грчки, не бисмо изазвали учинак који један декларатив има када садржи име које је првобитно дато (тој личности) (ποῦσαμεν ἂν, ὅπερ ποιεῖν ἐπαγγέλλεται ἢ ἐφῄδῃ, τηροῦσα τὸ κατονομασθὲν αὐτῷ πρώτον ὄνομα).

Ако су, пак, ове примедбе тачне када се ради о људским именима, шта онда треба да мислимо за имена која се, из било којег узрока, приписују Богу? На пример, нешто се од имена Аврам може пренети у грчки језик и у њему [грчком] се нешто може означити и именом Исак и [именом] Јаков. Ако неко приликом декларатива или заклетве употреби ословљавање *Бог Аврама, Исака и Јакова*, требало би да вероватно постигне овај или онај успех, било због природних својстава тог имена, било због учинка који из њих произилази – пошто су и демони бивали побеђени и покорени од стране оних који су их употребљавали. Ако би се пак казало Бог изабраног Оца ‘Одјека’, Оца ‘Смеха’ и Оца ‘Онога који држи за пету’, онда би изговарање ових имена као и других, која немају моћ, било неделатно. Нећемо постићи ефекат ни када преводимо име *Израиљ* на грчки или други језик. Ако га пак оставимо какво је и повежемо га са изразима који су уколотечени за те ствари, онда би требало да изговарање речи има успеха, који такве формуле обећавају. И исто можемо рећи за изговарање [речи] *Саваот*, речи која се у призивањима [молитвама, формулама] често користи јер, ако је преведемо са *Господ над силама, Господ над војскама* или *Свемоћни*, а различити тумачи предлажу различите варијанте [израза], нећемо постићи ништа, док ћемо, ако задржимо изворни изговор, као они који су упућени у те ствари, произвести учинак.”⁵⁰⁰

Када су у питању библијски одломци где се спомиње Божији глас, Ориген објашњава да тај *глас* није звучни, физички глас нити то може бити. Он се не перципира нашим телесним слухом, као што се ни „отварање небеса“ не перципира човековим видом.⁵⁰¹ Како је божански само логос – као језик, разум, сазнање – тако не може сам физички глас припадати божанској суштини, већ се ту појам гласа користи да тек метафорички значи онај смисао који се у самим божанским саопштењима налази: „Не читамо, дакле, да је глас с небеса, који га је објавио као Сина Божијег, речима Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи (Мт 3,17), био чут [примљен] од мноштва [људи], како мисли Келсов Јеврејин. Глас са облака на високој планини, штавише, чули су само они који су се попели горе с њим. Јер, божански глас је такве природе да га могу чути само они који треба да га чују по вољи говорника. Нећу да говорим о томе да Божији глас, о коме Писмо говори, није постао кроз *снажно струјање ваздуха* или *вибрирање ваздуха*

⁵⁰⁰ C. *Cels.* 5.45.

⁵⁰¹ Уп. „Јер, не претпостављам да су се видљива небеса заиста отворила и да се њихова физичка структура разделила да би Језекиљ могао да извештава о таквим стварима...” (C. *Cels.* 1.48).

или било шта што [спомиње] наука о звуку. Њега су, дакле, могли чути само они који имају бољи и суптилнији слух од чулног. И када говорник не жели да његов глас чују сви тако да Бога како говори чују само они који поседују бољи слух док га не може реципирати онај који пати од глухоће душе.⁵⁰²

Божански *глас*, дакле, и када га Писмо експлицитно спомене није идентичан нити на било какав начин сродан (по суштини) људском, већ носи само ту ознаку по аналогiji. Његов садржај, тј. порука реципира се у душама верних чистим сазерцањем – као, дакле, божански логос, тј. реч коју прима човеков логос, тј. његов разум. Зато нам Ориген каже да тај глас чују само одабрани. Могуће је, наравно, и другачије протумачити богојављенски догађај, а да се не доведе у питање реална, физичка и чујна природа гласа, нити да се овакво јављање припише као антропоморфизам Богу. Наиме, из перспективе ипостаси као слободне личне егзистенције перцепција и рецепција божанског гласа нема везе са тиме да ли се тај глас чује слухом или не. Подразумева се да је чујан исто као што је и Христос постао, својом слободном вољом, нама видљив и причастан по телу. Дакле, на основу овог тумачења, богојављенски глас сви чују у смислу да он подједнако допире до слуха присутних без обзира на разлике међу њима. Међутим, разумевање тога гласа, односно његове поруке, као и одговарање на њу, није код свих исто и разликује се од случаја до случаја јер његова рецепција зависи од личне слободе. Дакле, глас сви чују, али значење не разумеју сви јер не желе да отворе свој (раз)ум за познање божанске поруке. Запажамо да објашњење иде обрнутим правцем у односу на Оригена. Код њега је акценат на суштини и сам појам физичког гласа се искључује када је у питању духовна, божанска сфера. За рецепцију самог логоса, као речи Божијих, потребан је предуслов – прималац такве речи не може бити било ко, већ само онај у коме се већ снага логоса уздигла, у коме је разум већ у извесној мери напредовао у враћању боголикости. Међутим, највероватније је да Ориген осмишљава овакво тумачење у коме изразито настоји да докаже да глас са неба који се чуо није био прави, слуху доступан глас, из апологетских разлога. Наиме, с обзиром на то да се у читавај расправи са Келсом труди да докаже да хришћански појам о Богу јесте сагласан философским начелима о Богу као првом, трансцендентном и узвишеном узроку, логично је да свако тумачење еванђелског текста које би евентуално противречило овоме, он одбацује. У ток алегорезе се ово његово тумачење складно уклапа, тј. у читав низ тумачења у којима покушава да оповргне сличност између антропоморфних представа Бога и библијских наратива.

Када је у питању пак начин преношења божанске поруке, избор речи, значења и метода говорења Бог снисходи човековим сазнајним моћима које су, наравно, у овоме свету нејаке, у повоју, у лаганом сазревању и успињању. Врло често нам сликовитост библијског говора ово потврђује: „Али када божански план укључује људске ствари, он носи човеков интелект и начин и метод говорења – као што ми, ако разговарамо са двогодишњим дететом, причамо неартикулисано због [тог] детета...”⁵⁰³ Божија порука, дакле, варира у избору речи, начина и путева саопштавања духовне поруке. Као што смо већ код тумачења Писма – дословног, тј. телесног и алегоријског, тј. духовног смисла – споменули, звучне, односно записане

⁵⁰² C. *Cels.* 2.72.

⁵⁰³ *Hom. Jer.* 18.6.4; уп. 19.15.5.

значајске целине које се односе на видљиву твар, историјске догађаје и сл. треба посматрати као онај најповршнији део језичког изражавања који служи томе да заодене *логос* – ноетички смисао и духовно значење Писма. Сама чињеница да постоји језик који је примерен материјалној реалности је код Оригена разумљива колико и чињеница да постоји материјални свет. И овај свет и језички код који њему одговара једна су степеница у постепеном успињању душе к вечном Логосу и њеном стицању до своје аутентичне логосне форме у Јединородном Логосу.

4.2.3. Да ли је рационалност само човекова привилегија⁵⁰⁴

У материјалној творевини, дакле, једино је човек створен *по образу и подобију Божијем* (Пост 1,26). Он је највише биће са посебним статусом, слично Богу. Та сличност, иконичност, лежи у чињеници да је човек разумно, словесно биће. У појам рационалности укључена је, код Оригена, и слободна воља. У четвртој књизи апологије *Против Келса* овом питању посвећено је шире испитивање. Келс се не слаже са библијским схватањем човека. Према њему, човек нема виши статус од осталих бића, он нема никакву нарочиту особину коју нема бар још неко живо биће. Да би то доказао, Келс покушава да докаже да рационалност, највиша човекова одлика, постоји и код животиња, и то чак негде у супериорнијем облику. Келсово становиште у расправи око ове теме поклапа се са Аристотеловим, док Ориген заступа јудео-хришћанско и стоичко мишљење.⁵⁰⁵

Келс тврди како „громови, муње и кише“ нису дело Божије, а, ако у неком случају чак и јесу, они „нису ништа више ту ради нас него ради дрвећа, траве и чичака“⁵⁰⁶. Оваквим ставом он се, према Оригену, „јасно показује као епикурејац“. „Келс би могао отворено објаснити да, према његовом мишљењу, ова велика разноврсност биља на земљи није дело Промисла, већ да је некакав сусрет атома произвео такво изобиље врста и родова и да је то дело пуког случаја“⁵⁰⁷. Пре него што почне са описивањем специфичног понашања неких животиња, што даље тумачи као одраз њихове рационалности, Келс као један од доказа у прилог својој идеји наводи чињеницу да човек „муком и трпљењем“ стиже до хране и средстава за живот, док животиње то добијају од природе спонтано и без муке.⁵⁰⁸ Затим наводи занимљивости везане за

⁵⁰⁴ Ово поглавље у скраћеном облику презентује увиде из чланка објављеног у оквиру израде дисертације: М. Стојановић, „Употреба нехришћанских списа у расправи између Оригена и Келса – пример спора о рационалности животиња“, *Црквене Студије*, бр. 15, 2018, 287-298.

⁵⁰⁵ уп. Н. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 36-38.

⁵⁰⁶ *C. Cels.* 4.75.

⁵⁰⁷ *C. Cels.* 4.75.

⁵⁰⁸ уп. *C. Cels.* 4.76.

животињски свет, концентрисане у псеудо-природњачким списима као што су Елијанов *De natura animalium*, Аристотелов *Historia animalium*, Плутархов *De sollertia animalium*, Плинијев *Naturalis historia*. Келс парафразира Аристотелов увид да су животиње рационалне и да имају способност учења, а који изворно гласи:

„Елем, животиње се рађају по природи обдарене опажањем, али једне на основу њега не доспевају до памћења, а друге доспевају. Управо зато су те паметније и лакше уче од оних које нису способне да памте; разумне су без учења оне које не могу да чују звуке (као, на пример, пчела и можда још неки други род животиња), а уче оне које поред памћења имају још и то чуло. Све остале животиње живе у представама и сећањима, али њихов удео у искуству је незнатан, а људски род се служи вештином и закључивањем.“⁵⁰⁹

Необичне особине животињског света он наводи као доказ рационалности животиња – пчеле знају за друштвену организацију, оне имају „врховну власт са пратњом и послугом“, пролазе кроз рат и мир⁵¹⁰; мрави су изузетно друштвена бића, сарађују и помажу једни другима што имплицира то да ни та особина људских бића није само човекова привилегија⁵¹¹. Нарочиту пажњу Келс посвећује неким особинама које подсећају на „побожност“ животиња – слоновима имају обреде богослужења, знају да држе обећања, показују нарочито поштовање према мртвима⁵¹²; роде брину о својим родитељима⁵¹³.

Ориген не прихвата становиште да животиње имају разум. Ако би, хипотетички говорећи, признао и прихватио савремене доказе о интелигенцији животињског света, Ориген би ипак и даље тврдио да животиње нису рационална бића. Сва релевантна сведочанства задивљујућих чињеница о свету животиња он сагледава из другачије перспективе. У *Почелима*, класификујући бића која имају представе, он каже да животиње имају представе, али да те представе *ствара природа*. Животиња не може да чини нешто друго осим оно што јој природа налаже, како год споља изгледали ти поступци:

„Та природа што ствара слику у строгом смислу покреће нагон. Тако је, на пример, с пауком. У њему се јавља слика ткања. За њом пак следи позив на плетење. У пауку је његова природа извор представе. Она паука посве одређено нутка да тка јер животиња осим те природе која је извор представе није ништа друго примила. Исто вреди и за пчелу и њено израђивање саћа.“⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Аристотел, *Metaph.* (прев. В. Gavela), 980-980b.

⁵¹⁰ С. *Cels.* 4.81.

⁵¹¹ С. *Cels.* 4.83-84, уп. Елијан, *De natura animalium*, 2.25.

⁵¹² С. *Cels.* 4.88;4.98, уп. Елијан, *De natura animalium*, 4.10; 5.49. Плутарх, *De sollertia animalium*, 972. В-С; Плиније, *Naturalis historia*, 8.1.

⁵¹³ С. *Cels.* 4.98, уп. Елијан, *De natura animalium*, 3,23; уп. Аристотел, *Historia animalium*, 615b.

⁵¹⁴ *Princ.* 3.1.2.

На основу примера које даје и начина аргументације у датој теми ствара се утисак да Ориген овде скоро дословно понавља примере и аргументе стоика. Образложење стоика о разлици између животиња и човека слично је овоме. Човек је више биће од остатка света. Он поседује разум, који није привилегија животиња. Све што изгледа као разумно понашање код животињских врста и представља неку изузетну способност или вештину није показатељ постојања разума у њима. Сенека каже: „Та вештина је урођена, не може се научити. И зато ниједна животиња није ученија од друге; видећеш да је паучина свуда једнака, и да су отвори у саћу увек исти и једнаки. Несигурно је и неједнако све оно што учи умешност, док је једнако само оно што је дар природе.“⁵¹⁵ Објашњавајући реакције животиња, Сенека каже: „Јасно је да у њима постоји неко знање о томе шта би могло шкодити, знање које нису стекли искуством: јер, они се плаше још пре него што би могли нешто да опробају. Затим, како не би мислио да је то неки случај, оне се не плаше ничег другог осим онога чега се морају плашити, нити пак икад заборављају на ту опрезност и пажњу.“⁵¹⁶ Животиње, дакле, не уче и не стварају својом вољом представе – оне делују према усађеним природним предиспозицијама. Ориген сматра, као и стоици, да оне немају (раз)ум, те пита Келса чиме би могао „да докаже да није природа, већ разум тај који их води ка откривању таквих ствари“⁵¹⁷. Други показатељ нерационалности животиња је то што оне немају језичку способност. Оне имају извесну комуникацију, али се та комуникација суштински разликује од човековог језика који је, како смо навели, више од звучања и пуког споразумевања о потребама.

4.2.4. Логос Божији

Све што код Оригена носи епитет логичког – било да се тиче словесног језика, текста, рецепције значења, моћи поимања у човеку и сл. – има свој извор у Логосу Божијем. Иако је наш савремени, западњачки конципиран појам разума и рационалности превише узан и недовољан да преведе и исцрпи сво значење логосности, односно словесности, у Оригеновим текстовима се логос у човеку односи само на један аспект његове природе – унутарњег, невидљивог човека, онога који је створен *pre* материјалног. Једино што је задржало тај потенцијал боголикости и што васпоставља човека у првобитно стање јесте (раз)ум. Када библијски текст спомиње срце (*cor*, καρδιά) као „место“ богопознања, тада, објашњава Ориген, библијски писац мисли на спознајну моћ – „У свим ћеш пак новим и старим Писмима наћи изобила да се ум – то јест спознајна моћ – назива срцем (*cor*).“⁵¹⁸

⁵¹⁵ Сенека, *Epistulae*, 121. 23.

⁵¹⁶ Сенека, *Epistulae*, 121. 19-20.

⁵¹⁷ *C. Cels.* 4.87.

⁵¹⁸ *Princ.* 1.1.9.

Човек као логос постоји захваљујући учествовању у једном Логосу.⁵¹⁹ Тако постоје многи $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ који не нарушавају један идентитет Бога Логоса, већ и сами отуда стичу идентитет тако што су начињени *према икони* Бога Логоса. Међу разним именима за Сина Божијег, Ориген име Логос углавном користи да означи превечно постојање Сина Божијег, тј. друге тројичне личности мимо икономије. Логос је тај који је од вечности са Оцем и то је његов идентитет, док се касније он оваплоћује и улази у икономију спасења света. Ориген се трудио да изопшти сваку примесу телесности из схватања вечног Логоса да би избегао различите облике антропоморфизма или материјалистичког разумевања Бога Логоса.⁵²⁰ С обзиром на строги метафизички захтев да Бог и материјални свет не могу имати бићевних спона, те да је Бог сасвим трансцендентан и оностран, неки истраживачи су увиђали напетости у Оригеновој христологији, те проблематизовали његово учење о оваплоћењу. Он сам је заиста био окружен различитим претпоставкама – сведочанство еванђеља и практична вера хришћана у Сина Божијег који је постао човек, гностичка настојања да икономију прикаже као привид, те, с треће стране, метафизичка неспојивост трансцендентног, невидљивог Логоса и материјалне твари. Тако је Ориген покушао да нађе тумачење које ће помирити метафизичку претпоставку о трансцендентном, невидљивом, превечном Логосу Божијем и еванђелску веру у живог Христа, који је био рођен, страдао и васкрсао. Када су гностици у питању, њиховим странпутицама се често и оштро супротстављао. Тако у Коментару на Јована налазимо честе реплике на хетеродоксне тврдње извесног гностика Хераклиона.⁵²¹

4.2.4.a. Оваплоћење Бога Логоса

Кренућемо од догађаја оваплоћења, чију пуну реалност Ориген нигде не оповргава, али чији смисао другачије вреднује с обзиром на тежњу ка проналажењу духовног смисла икономије спасења. Како је оваплоћење Христово најочитији, тј. Оригеновом терминологијом речено највидљивији и најдубље *физички* догађај, који не искључује трансцендентно, егзегета је и овде разапет на неки начин између еванђелске стварности и свог алегоријског тумачења. Да начинимо малу дигресију – Оваплоћење Христово је било и за Јелине и за Јевреје, у време када се десило, чин који је био неприхватљив. За Јелине је то био удар на здраву и прихваћену логику –

⁵¹⁹ Уп. *Comm. Jn.* 2.3. (20-21).

⁵²⁰ Један узрок те тежње јесте апологетски. Наиме, Ориген се трудио да изопшти „сваку контотацију телесности или материјалности из природе Логоса“ да би сачувао своју теологију од стоичког материјализма, те јеврејског и хришћанског антропоморфизма (D. A. Giulea, „Origen’s Christology in Pre-Nicene Setting. The Logos as the Noetic Form of God“, у: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 92/3 (2016), 408).

⁵²¹ У целини, сви гностици, без обзира на поделе међу собом, представљали су ранохришћанску секту која је издвајала из хришћанских списа и учења оне делове које је по неком предубеђењу сматрала аргументима за своје ставове. Све остало би гностици одбацивали, а наместо тога додавали друге наративе и схватања која су усвојили из других, тада постојећих религија.

невидљиви и трансцендетни Бог не може постати видљив, а још мање поднети смрт. Помињали смо већ Келсову ишчуђеност када је у питању овај еванђелски наратив. С друге стране, Јевреји су, променивши разне фазе месијанизма, ипак очекивали Месију који ће доћи као владар, као њихов избавитељ од, пре свега, политичких и социјалних недаћа које су их опхрвале. Месија као победник над злом сваке врсте је и у њиховој свести био неспојив са оним који долази у облицију *слуге*, далеко од царског двора, од световне власти, богатства и сл. Посебно је Христово опхођење са тада за Јевреје друштвено неприхватљивим слојевима – попут цариника, омражених Самарјана, жена са маргина друштва – било сигуран знак њиховим учитељима закона да се Богомладенац, рођен од Пресвете Богородице, не уклапа у визију о Месију коју су они неговали. Ако овоме додамо и психолошку мотивацију, која је у еванђељима дошла до изражаја када се дају описи фарисеја, књижевика и сл., онда наилазимо и на дубока запажања о окорелости и лицемерју старешина библијског народа које је њихове очи затворило за прогресивни пут откривења. Обе ове струје отпора – и јелинска и јеврејска – Оригену су познате и блискије него што ми то сада можемо да замислимо. Обе врсте приговора врло су живе у његово доба када стварају хришћански писци апологете. Поред тога, ту су и спомињани хетеродоксни кругови гностика који на разне извитоперене начине кривотворе еванђељску историју. Оригенова моћ аргументације, без обзира на извесне слабости, ипак успева да заобиђе тада владајућа искушења – подсмех Јелина, јеврејско одбацавање новозаветног откривења и разне гностичке странпутице. У свом главном апологетском делу свестан је овог терета: „Тајна Васкрсења, не наишавши на разумевање, постаје предметом подсмеха међу неверујућима.“⁵²²

Сама тема оваплоћења Бога Логоса, тј. сједињења божанства и човечанства у личности Христовој, за Оригена је представљала веома важно питање вере, које је он на изванредан начин морао да приближи Јелинима и њиховим метафизичким претпоставкама о Богу, али и да не порекне, попут гностика, пуну реалност догађаја оваплоћења. Различите су процене међу истраживачима око тога колики је допринос Ориген дао уопште овој теми, колико је његово тумачење оваплоћења правоверно из перспективе читања једне касније отачке теологије, те какве импликације има овај део учења на целокупну сотириологију. Оно што је извесно јесу две чињенице – прво, Ориген није темељио целокупно богословље и сотириологију на догађају Христовог оваплоћења како је то Црква изразила кроз касније дефиниције вере; друго, акта Петог сабора која осуђују оригенизам не спомињу, између других христолошких питања, нарочито питање оваплоћења, што може да укаже на то да Оригеново учење о оваплоћењу није давало нарочит повод да се касније хетеродоксно тумачи – осим у контексту начелног проблема преегзистенције душе. Осма и девета анатема уперене су против плотинистичке терминологије када се говори о Христу која Сина Божијег изједначава са *вечним Умом*, те се у том контексту споредно спомиње и оваплоћење.⁵²³

⁵²² C. *Cels.* 1.7.

⁵²³ Уп. „Ако неко не говори Бога Логоса једносупштнога Богу и Оцу и Светоме Духу, Оваплоћенога и Очовеченога, Једнога од Свете Тројице истински Христа, него злоупотребно због, како веле, ума који је себе понизио (κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν), као спојившег се самоме Богу Логосу и истински названог Христос, него онога кроз овога Христос, а овога кроз онога Бог, нека је анатема. (8. анатема, прев. А. Јевтић, у: *Патрологија* 3, 35) и следећа: „Ако ко говори да није Логос Божији оваплотивши се у тело одушевљено душом разумном и умном, сишао у Ад и опет Он исти узишао на Небо, него онај од њих

Експлицитне су по овом питању Јустинијанове анатеме из којих се може видети један (тј. монашки) облик рецепције овог аспекта Оригенове христологије, која се ту сагледава у оквиру ширег контекста одбаченог учења о прегзистенцији душа. Стога Јустинијан одбацује могућност да је Христова душа претпостојала.⁵²⁴ У начелу, код Оригена постоји неколико за ову тему незаобилазних и битних питања која се тичу очовечења, тј. отеловљења Бога Логоса. Док је ово, на пример, за већину отаца Цркве централни историјски догађај – онај у коме се сажима сав временски ток као у преломној тачки ка успостављању Царства Божијег као јединства у Христу које је омогућено његовим очовечењем,⁵²⁵ код Оригена оваплоћење Логоса има, што је очекивано, једну наглашену епистемолошку, тј. улогу у откривењу које се поистовећује са *сазнавањем* и *разумевањем* откривене истине.

Оваплоћени Христос нам, пре свега, доноси сазнање – разумевање: како Светог Писма Старог Завета, тако неких неопходних истина без којих човек није кадар да напредује у богопознању и да буде на путу спасења. Догађај оваплоћења је ерминевтички кључ за схватање правога, истинитог и потпуног смисла пророчких списа и других старозаветних извештаја. Без тога догађаја, сматра Ориген, не би се могло проникнути у прехришћанске Божије савете изабраном народу.

„Морамо истакнути да се ипак тек с Исусовим доласком читовало божанско надахнуће пророчких речи и духовност Мојсијевог закона. Није, наиме, нипошто било могуће да се пре Христовог доласка прибаве јасни примери за богодухост древних Писама.“⁵²⁶

Уз сазнање, Христос доноси и морални прогрес и могућност да се верујући саобрази Христу као образцу врлине – комуникација између Бога Логоса и човека се заснива

названи Ум, којег безбожничећи називају заиста Христом испуњеног знања Монаде, нека је анатема“ (9. анатема, прев. А. Јевтић, у: *Патрологија* 3, 35).

⁵²⁴ У Јустинијановом Едикту из 543. између осталог пише: „Ако ко говори, или сматра, да је душа Господња предпостојала, и била сједињена Богу Логосу пре Оваплоћења и рођења од Дјеве, нека је анатема“ (2, прев. А. Јевтић, *Патрологија* 3, 36.) и следећа исто: „Ако ко говори, или држи, да је прво створено тело Господа нашег Исуса Христа у утроби Свете Дјеве, и после тога се сјединило Самоме Богу Логосу, и да је душа предпостојала, нека је анатема“ (3, прев. А. Јевтић, *Патрологија* 3, 37).

⁵²⁵ Максим Исповедник, тумачећи Григорија Богослова објашњава ово сједињење као циљ творевине. Тај циљ је постао могућ управо догађајем оваплоћења, које води ка крају и смислу када ће се: „показати као Један Творац свију и свега, и кроз човечанство Своје аналогно ће у све и сва постојеће наступити (διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πασιν ἐπιβατέων τοῖς οὐσί), те ће сво мноштво, што је међусобно природом раздељено, доћи у једно (εἰς ἓν), усклађујући се међусобно око једне људске природе, те ће бити Бог све у свему (1Кор 15,28), све обухвативши и васпоставивши у Себи (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), јер ниједно од бића неће бити остављено са (посебним) покретом и непричасно Његовог присуства, по којем присуству јесмо и назваћемо се: и богови, и деца, и тело, и део Божији, и остало слично, кроз узношење ка коначном свршетку божанског циља“ (τῆ πρὸς τὸ τέλος ἀναφορᾶ τοῦ θεοῦ окоποῦ) (прев. А. Јевтић, *Ambig.* 7. PG 91,1092BC).

⁵²⁶ *Princ.* 4.1.6. Крузел објашњава да, према Оригену, Христос има онакву душу какву имају и сви људи, тј. да има и виши и нижи део душе, тј. и онај преегзистентни и онај који постоји због везаности душе са телом, али да, за разлику од свих осталих људи, код њега је и тај нижи део душе, који је стекао оваплоћењем, преображен. Без њега он не би био потпуни човек, али за њега тај део душе „не може бити извор искушења, већ само невоље, туге и патње, како еванђеље сведочи“ (Н. Crouzel, *Origen*, 89).

најпре на овом моделу *подражавања, имитирања* Христа.⁵²⁷ У том смислу реално сједињење природа у ипостаси није пресудно за уједињење са Логосом. Напротив, Христово оваплоћење је, према Оригену, средство, али не и циљ ради кога постоји свет. Христос није могао другачије да обелодани и открије истину осим да постане *видљив*. Из тог разлога, он улази у икономију и узима пуну људску природу – разумну душу и беспрекорно тело које одговара таквој души. Питање Христове душе је веома интригантно – с обзиром на то да су све људске душе погрешиле, а Христос јесте безгрешан, Ориген објашњава да се Христова душа одликује беспрекорном врлином коју је усвојила пребивајући у блискости и прожетости божанским. Из тог разлога, обузета као метал ватром, она се приклонила и идентификовала са савршеним божанством са којим је у јединству.⁵²⁸ Питање очовечења Логоса, које Ориген тумачи превасходно на основу Писма – еванђелских исказа, тумачења апостола Павла и старозаветних пророштава – треба, дакле, да се складно уклопи у његово схватање бића, односно појма о Богу. У овом сегменту метафизичке претпоставке, тј. предразумевања о Богу не пружају једноставну основу која би се лако могла сагласити са догађајем оваплоћења Бога. Зато је Ориген нашао начин да то објасни користећи, наравно, аргументе из Писма. Из тог објашњења поменућемо две битне ствари – прва се тиче идентитета оваплоћеног Бога Логоса, а друга *начина* на који се то десило, тј. улоге душе у томе.

Најпре, дакле, Ориген изједначава превечног Бога Логоса са оваплоћеним, рођеним Христом. Ово је врло важна чињеница јер на неким местима су његова тумачења двосмислена и могу да се протумаче као учење о „два“ Христа – преегзистентном и оваплоћеном: „видећеш га где седи на престолу његове славе; при томе није да је Син Човечији, човек који се као Исус разумева, неко други поред њега (καὶ οὐκ ἕτερον αὐτοῦ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ Ἰησοῦν ἄνθρωπον νοούμενον); он је један са Логосом (ἐν ᾧ οὗτος τῷ Λόγῳ ἕνεται), и додуше више од свих оних који тиме што од Бога зависе са њим *један Дух* постају (1Кор 6,17).“⁵²⁹ Међутим, свестан да је Бог, вечни Син, сишао међу људе, а без неке термилошке потпоре у касније обликованим халкидонским појмовима Ориген, чини се, сам себи и реципијентима објашњава да верује и у једног Бога Логоса пре и после оваплоћења: „Ово ми кажемо, а да не раздвајамо Сина Божијег од Исуса. Јер су после оваплоћења, душа и тело Исусово сједињени са Речи Божијом у најтешњем јединству.“⁵³⁰ Експлицитне потврде тога да је једна [те иста] личност – божански Логос – страдао и васкрсао ради света читају се и у одломцима који не тумаче директно само очовечење: „Блажена душа је дошла ради човековог живота; узео је тело зарад добробити људи.“⁵³¹

⁵²⁷ Уп. *Comm. Jn.* 1.11. (59); Видети: С. А. Beeley, “‘Let This Cup Pass from Me’ (Matth. 26:39): The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor”, *SP* LXIII (2013), 35.

⁵²⁸ Уп. *Princ.* 2.6.3-4.

⁵²⁹ *Comm. Matt.* 15.24.

⁵³⁰ *C. Cels.* 2.9.

⁵³¹ *Hom. Jer.* 15.4.1. уп. *Hom. Luc.* 14.1. („Стога, његова смрт, његово васкрсење и његово обрезање су се одиграли ради наше користи“).

Занимљиво је да, иако је оваплоћење заправо откривење истине као сазнања и разумевања Божијих обраћања човеку кроз реч Писма, у исто време је (донекле) оно и тајна. Из тог разлога оно превазилази моћ објашњења, а самим тим и могућност да буде предмет доказивања. Ипак, како се код мистика плотиновског типа логично и тајновито не искључују, већ је тајновито изазов за логику да у њега проникне, тако Ориген признаје да оваплоћење јесте тајна, али и изналази начин да је и објасни. У размени аргументације са Келсом, који, као и већина изванхришћанских философа нема разумавања за тајну очовечења, Ориген потврђује још једном да то јесте тајна и даје неке важне рефлексије на ову тему. У истом пасусу каже да је Логос Божији здружен са савршеним човеком на темељу врлине, а надаље закључује да је Исус и Логос Божији иста личност. То видимо по крају исказа где изјављује да је реч о једном бићу „Пошто овај закључак, сматрам, не треба занемарити, која онда потешкоћа лежи у учењу да, како је Исусова душа савршено и ненадмашно здружена са Логосом (ἄκρα καὶ ἀνυπερβλήτω κοινωνία), тако уопште Исус неодвојив од Јединородног и Прворођеног све творевине и није од њега различит и неко други (καὶ ἀπαξᾶπλῶς τὸν Ἰησοῦν μὴ κεχωρισθαι τοῦ Μονογενοῦς καὶ Πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, μηδ' ἕτερον ἔτι τοῦχάνειν αὐτοῦ)?“⁵³²

На креативан начин Ориген тумачи стих Пнп 2,6 (*Лева је рука његова мени под главом, а десном ме грли*) и руке којима је драга загрљена тумачи као два „периода“ постојања бића – „Један део Речи Божије, који је пре примања тела био остварен у икономији спасења се може посматрати као десна рука (quae ante assumptionem carnis in dispensationibus peracta est, dextera potest videri), онај пак, који је кроз Оваплоћење остварен, може се назвати левом руком (quae per incarnationem, sinistra appellari).“⁵³³ Иако може Оригенова алегореза овде деловати потпуно неутемељена у дословном тексту и као нешто споља учитано у њега, пажљиви читалац би и код овог стиха морао да застане и да се запита зашто би библијски писац у један овакав опис уносио одреднице попут „десна“ и „лева“ рука, поред толико сугестивних и живописних начина да дочара љубавни занос. Алегореза је, како знамо још од првих тумача Хомера, покушавала да детаље у тексту, опише структура и спомињање извесних ствари и појава протумачи као *назнаке, симболе и алузије* на друге, скривене ентитете и вишу реалност.⁵³⁴ Дакле, иако дословни текст не пружа експлицитан повод за типолошку, христолошку интерпретацију коју је Ориген изабрао, чињеница је и да на овом месту уочавамо малу *пукотину* у дословном значењу која имплицира дубље слојеве значења и успоставља релацију библијских исказа са догађајима и метафизичким или етичким увидима.

Понегде, ипак, његови искази пружају могућност да се другачије протумаче у смислу да се преегзистентни Логос сјединио са Исусом. Наведена формулација из Коментара на Матеја о томе да „није да је Син Човечији, човек који се схвата као Исус,

⁵³² C. Cels. 6.48.

⁵³³ Comm. Cant. 3.9.7.

⁵³⁴ Репрезентативни пример оваквог расуђивања о тексту је чувено Порфиријево тумачење пећине и маслине: „Стога, пошто је ова нарација пуна таквих нејасноћа, она не може бити фикција која је случајно (узгредно) уведена у сврху пружања задовољства нити излагање конкретне историје, већ у њој мора постојати нешто алегоријско на шта указује песник који на такав мистички начин смешта маслину поред пећине“ (*De antro nympharum*, (прев. Т. Taylor), London 1917, 1).

неко друкчији од њега (καὶ οὐκ ἕτερον αὐτοῦ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ Ἴησοῦν ἄνθρωπον νοοῦμενον); он је један са Логосом (ἐν γὰρ οὗτος τῷ Λόγῳ γίνεται), и додуше више од свих оних који тиме што од Бога зависе са њим *један Дух* постају (1Кор 6,17)⁵³⁵ спомиње сједињење, али не прецизира да се ради о природама, већ се стиче утисак као да говори о јединству две личности – Исуса и Бога Логоса. Ипак, с друге стране он јасно наглашава да Исус није *неко други*, што значи да је реч о једној ипостаси. Прецизно и потпуно објашњење начина сједињења божанске и човечанске природе у Христу формулисано је тек у Халкидонском оросу. Уистину би било и немогуће да се нешто слично нађе у доба апологета. Зато у начелу у њиховим списима не треба тражити баш сву прецизност постникејских формулација вере. Међутим, запажамо код Оригена недоследност у истој реченици – каже да Исус није нико други до Логос, а опет каже и да је он „један с њим“ (ἐν γὰρ οὗτος). Ово пак може да се протумачи као *један и исти*, или пак *сједињен са Логосом*. Кад се оваква нејасноћа јави, најбоље је узети у обзир друга места, тј. целокупно учење и на основу тога стећи општи увид. У *Почелима* то и начелно дефинише – „Треба да, штавише, верујемо да је Божија Мудрост унишља у женино крило, родила се као малишан и плакала као што цвили нејачад.“⁵³⁶ Већина пак места о Логосу Божијем не разликују њега као личност од оваплоћеног Спаситеља – таква намера нигде не постоји. Сам начин сједињена он није много тумачио, већ је наглашавао безгрешност Христову у његовој телесној природи. То је могуће јер је Христос имао безгрешну душу, а остала природа је следила такву душу.⁵³⁷

Пуну реалност, тачније опишљивост рођења, страдања и васкрсења Спаситеља Ориген не пориче, иако су сва тумачења у складу са општом тенденцијом трагања за трансцендентним и духовним смислом догађаја, који, када се нађе, не задржава више ишта историјско и материјално. Ипак, рана Црква, у којој је Ориген заузимао значајно место, била је свесна опасности коју су разни хетеродоксни кругови учитавали у еванђелски наратив. Отуда је Ориген морао, на пример, против маркионита да наглашава континуитет два Савеза – старог и новог, док је против неких гностика износио аргументе у прилог стварности догађаја који су се са Господом Христом збили у икономији. Кроз читав коментар на Јованово еванђеље он полемисе са Хераклионом, који у једном делу тврди управо да не верује у видљиво присуство Бога Логоса у свету, нити у оваплоћење.⁵³⁸ Ту, у вези са стихом Јн 1,27 (*То је Онај што долази*

⁵³⁵ *Comm. Matt.* 15.24. Уп. „Више је, наиме, Божија Реч с душом у једноме телу него се то може мислити о мужи и жени“ (*Princ.* 2.6.3).

⁵³⁶ *Princ.* 2.6.2. У наставку признаје како је ова чињеница прави парадокс и изазов за људски ум: „Када, дакле, у Христу видимо становите људске црте које се нимало не удаљују од опште смртничке слабости, али неке такве божанске ознаке које никоме другоме не пристају доли оној првотној и неизрецивој природи, људски разум спопадне страве и потресе изненађеност таквога удивљења те не зна камо да се приклони, што да држи и куда да се окрене. Ако се загледа у Бога, види смртника и ако мисли да пред собом има човека, назире онога који је победио и с пленом се вратио из мртвих. Стога то треба разматрати са свим страхом и поштовањем да би се у једном те истом показала истина обеју природа те да се ништа недостојно и неприлично не мисли о оној божанској и неисказивој нарави, али нити да се, с друге стране, оно што је Христос учинио држи за нетачно и варљиво“ (*Princ.* 2.6.2).

⁵³⁷ Уп. *Princ.* 2.6.5.

⁵³⁸ Уп. *Comm. Jn.* 6.23. (194-197). Хераклион, ученик Валентијана, погрешно тумачи већину наратива, а у његовим објашењима се не чува чак ни основна истина вере да је Отац Творац, тј. онај који иницира

за многа, који преда многа би, коме ја нисам достојан одријешити ремена на обући његовој), каже:

„Одломак о ципелама (περὶ τῶν ὑποδημάτων) поседује скривено значење (μυστικός) које не смемо превидети: Ја стога мислим да Очовечење (ἐνανθρώπησιν), када је Син Божији узео месо и кости (σάρκα καὶ ὀστέα), представља једну од ципела; силазак у дом хадов (εἰς ἄδου κατάβασιν), где год да је хад, и путовање у затвор са Духом представља другу ципелу.“⁵³⁹

Пре свега, дакле, према Оригену Логос Божији је рођен пре свих векова од Оца, али то рођење није временски догађај него трајно, ванвремено и вечно рађање од Оца. Овај увид нам он објашњава следећим речима: „Размислимо ко је наш Спаситељ – *сјај* славе (ἀπαύρασμα τῆς δόξης) (Јев 7,3). Сјај славе није рођен само једном (οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται) и [онда] није више рађан (οὐχὶ γεννᾶται). Већ као што је светлост чинилац одсјаја (ποικτικὸν τοῦ ἀπαυράσματος), на такав начин је рођен (γεννᾶται) *сјај славе* Божије. Наш Спаситељ је *мудрост Божија*. Али, мудрост је сјај вечне светлости. Ако је онда Спаситељ увек рођен (ἀεὶ γεννᾶται) – због овога он такође каже *пре свих гора рађа ме*, а не *пре свих гора родио ме је* (γεγέννηκέ με), већ *пре свих гора рађа ме* (γεννᾷ με) (Пр 8,25)) – и Спаситељ је увек рођен од Оца и, на исти начин, ако ти имаш дух усиновљења, Бог те увек рађа у себи према сваком делу, према свакој помисли.“⁵⁴⁰ Тај исти, превечни Логос, дошао је у свети ради, како је већ наведено, добробити људи: „блажена душа је дошла ради човековог живота; узео је тело зарад добробити људи.“⁵⁴¹ Стога, ништа што се у икономији спасења збило није привидно и нема карактер уобразиље или пуке појаве која треба да завара рецепцију верујућих. Колико год да је био окренут алегорези као средству, Ориген је у овом елементу био изричито реалистичан највише из споменутих апологетских намера:

„Али ми не посматрамо његова страдања само као појаве с циљем да и његово Васкрсење не буде лажан [привидан], већ стваран догађај. Јер, Он, који је стварно умро, васкрсао је заиста, ако је васкрсао; док онај ко се само чини да је умро, није у реалности [збиљи] васкрсао!“⁵⁴²

Логос је постао потпуни човек – узевши и душу и тело, тј. целокупну људску природу. У проповедима на теме из Лукиног еванђеља опомиње: „Они треба да уче да је божанско биће дошло у људско тело – и не само у људско тело, већ и у људску душу.“⁵⁴³ Како показују истраживања, али пре свега јасно и сам Ориген, Христова

стварање света кроз Сина. Према њему, извесни космос постоји пре Логоса. Томе се Ориген оштро супротставља (уп. *Сотт. Јн.* 2.8. (102-103)).

⁵³⁹ *Сотт. Јн.* 6.21. (174) У наставку се бави морфолошким појединистима и рукописима, па коментарише зашто еванђелист Јован користи једнину у стиху 1,27 („ципела“), док синоптици користе множину. (6.21 (184-187)).

⁵⁴⁰ *Нот. Јер.* 9.4.5.

⁵⁴¹ *Нот. Јер.* 15.4.1.

⁵⁴² *С. Cels.* 2.16.

⁵⁴³ *Нот. Лус.* 19.1.

душа је била онај неопходни „мост“ између божанске и материјалне суштине – без ње очовечење не би било могуће.⁵⁴⁴ У *Почелима* каже: „Та је, дакле, душа као бит посредник између Бога и тела. Није, наиме, било могуће да се Божија природа без посредништва сједини са телом.“⁵⁴⁵

У коментарима на Песму над песмама Ориген типолошки тумачи неке стихове као антиципацију Христовог оваплоћења – стих *Мирисом су твоја уља прекрасна* (Ппп 1,3) означава преузимање материјалне супстанције од стране Бога Логоса.⁵⁴⁶ Ово преузимање људске природе је слободно и, иако свако тело према Оригеновим метафизичким претпоставкама имплицира нижи облик постојања, овде земаљска телесност не замрачује беспрекорност и божанскост Христову будући да Он сам добровољно преузима нашу природу ради наше добробити: „Свака душа која је оденута телом има своју сопствену мрљу⁵⁴⁷. Али је Исус био умрљан [обојен] кроз његову сопствену вољу, јер је узео људско тело ради нашег спасења. Чујмо пророка Захарију. Он каже *Исус беше обучен у прљаве хаљине*. Захарија је то рекао да би оповргао оне који поричу да је наш Господ имао људско тело, већ кажу да је његово тело било начињено од небеске и духовне супстанције.“⁵⁴⁸ Овде разговетно сазнајемо да је Ориген разликовао тзв. етеричну, небеску супстанцију од ове земаљске и да је, поучавајући о оваплоћењу, поучавао једносупштност Сина Божијег са нама по телу. Засигурно аутентични одломци из тумачења Јовановог еванђеља ово потврђују без неких недоумица, упркос нејасних места која би евентуално пружала опречне интерпретације.

Када, на пример, тумачи исказ 1Јн 1,5 *таме нема у њему* (= Богу Оцу) *никакве*, он каже да је Христос, као и Отац, безгрешан, али да је ради људског спасења преузео све тескобе људи на себе: „Каже се да *Отац сам има бесмртност* (1Тим) зато што је наш Господ, на рачун своје љубави према човеку, преузео смрт ради наше користи (добробити) и у истом смислу само Оца изражавају речи *нема таме у њему*, пошто је Христос ради користи која следи људима, преузео нашу таму на себе да би могао својом моћи уништити нашу смрт и сасвим разорити таму у нашој души да би се могло испунити што је рекао Исаија *Народ који је ходио (пребивао) у тами виде велику светлост* (Иса 9,1).“⁵⁴⁹ Сама Христова душа у читавом страдалном путу остаје безгрешна иако пати. Међутим, „морамо држати да у тој души није било никакве мисли ни могућности за грех“.⁵⁵⁰ Ориген верује да је и Христова душа примарно

⁵⁴⁴ Уп. С. А. Beeley, “Let This Cup Pass from Me’ (Matth. 26:39): The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor”, 30.

⁵⁴⁵ *Princ.* 2.6.3. Ово се уклапа у претходно наведен појам душе као разумне суштине која има тенденцију ка материјалном, али чува своју аутентичну божанскост. То важи за сваку душу, а душа праведника се постепено потпуно приклања духовној природи.

⁵⁴⁶ Уп. *Comm. Cant.* 1.3.6; 1.3.10.

⁵⁴⁷ Уп. *Hom. Lev.* 9.6.4, уп. Тертулијан, *Adversus Marcionem*, 3.7.6. и *Adversus Judaeos*, 14.7.

⁵⁴⁸ *Hom. Luc.* 14.4.

⁵⁴⁹ *Comm. Jn.* 2.21. (163).

⁵⁵⁰ *Princ.* 2.6.5.

имала слободу као могућност избора између добра и зла, али да је, с обзиром на сједињеност са божанском нарави, чврстину одлуке да прионе уз Господа и љубав ка врлини, она била искључиво праведна, без икакве могућности да се грех у било којој форми усели у њу. Ово је споран елеменат у Оригеновој христологији, који се у каснијем учењу Цркве не налази. Дакле, с једне стране имамо добра решења која је Ориген поставио и која су даље оци развијали – превечни Логос, тај исти од Оца рођени, рађа се од Богородице и ступа у свет узимајући пуну човекову природу – разумну душу и тело. С друге стране, Оригеново објашњење Христове преегзистентне душе која, притом, има потенцијал за палу, каснијом терминологијом речено, гномичку вољу, потоња теолошка традиција углавном не следи. Уз то, важан је и други његов јелински елеменат овде – а то је разумевање сврхе очовечења као превасходно начина *ологосњења* у смислу духовног просвећења и спознаје.

Као и у другим аспектима учења, и овде то што се Логос оваплотио има наглашену епистемолошку димензију – Он се оваплотио да би могао бити схваћен.⁵⁵¹ Тако, без обзира на пуну реалност Христове човечанске природе, читав овај догађај, односно историјски след догађаја има један смисао који излази из историје и материје не у смислу да указује на њихово есхатолошко преображење и испуњење, већ на скривено, невидљиво значење које се спознаје пошто се, после свих борби и перипетија, искорачи из видљивог и историјског. Другим речима, видљиви догађаји Христове икономије нису непотребни, нису привидни нити лажни, како су то гностици представљали, али они нису циљ по себи и немају пуну истину у себи, већ као знаци указују на аутентичне, невидљиве догађаје са истим именима који имају пуну онтолошку вредност. Као што је видљиво светло упутница за истинску, духовну светлост тако је, како је наведено, Христов улазак у Јерусалим указао на улажење Христа у небески, духовни Јерусалим, док је, на пример, његово Васкрсење ту да упути на стално прослављање васкрсења у душама верних.⁵⁵² Како је речено, овакво тумачење историју спасења „актуализује и спритуализује“.⁵⁵³ Разговорно ово предочава у речима:

„Неко не треба да мисли да су историјски догађаји типови [других] историјских догађаја, да су телесне ствари типови телесних (οὐ γὰρ νομιотέον τὰ ἱστορικὰ ἱστορικῶν εἶναι τὸπουρ καὶ τὰ σωματικὰ σωματικῶν), већ су телесне ствари типови духовних и историјски догађаји су примери интелегибилних догађаја (ἀλλὰ τὰ σωματικὰ πνευματικῶν καὶ τὰ ἱστορικὰ νοητῶν).“⁵⁵⁴

Ми нисмо кадри да схватимо невидљиво с обзиром на то да је наш логос скопчан са телом – стога је Логос морао узети тело и постати видљив да би омогућио процес сазнања, тј. богопознања који креће од видљивог и тек постепено усходи ка

⁵⁵¹ Уп. К. Torjesen, „The Logos Incarnate and Origen`s Exegesis of the Gospel“, у: *Origeniana Tertia*, 31.

⁵⁵² Уп. С. Cels. 8.22.

⁵⁵³ М. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, 147.

⁵⁵⁴ *Comm. Jn.* 10.13. (110).

невидљивом. Јер, Логос се свакоме приказује у оном обличју у коме је тај кадар да га види и разуме.

„Логос има различита обличја (διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς) и појављује се свакоме онако како је сврсисходно за њега да га види (φαινόμενος ἕκαστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι). Он се никад не открива иједном човеку изван његових способности виђења (μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων). Вероватно ћеш питати када се Исус преобразио испред оних које је узвео на планину, да ли се њима појавио у обличју Божијем у коме је претходно био (ἐν μορφῇ θεοῦ ἢ ὑπῆρχε πάλαι), тако да је за оне доле имао обличје слуге, а за оне који су га пратили на високу гору после шест дана није имао то обличје, већ обличје Божије?“⁵⁵⁵

Оваплоћени Логос има пуну физичку природу, али се кроз тај видљиви аспект његове природе и деловања стиже до оног изворног, невидљивог. Веома је важно то да циљ икономије према Оригену није васкрсење све твари по себи – онакве каква је створена – него избављење рационалних бића и њихово стицање до стања када ће моћи да непосредно сазерцавају Логоса, онаквог какав је од вечности, а не онакав какав је ради искупљења постао:

„И када се о њему говори као о физичком обличју (σωματικῶς) и објављује као тело, он к себи позива оне који су у телу да би их могао учинити првима да буду обличја као Логос (ἴν' αὐτοῦς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ λόγον) који је постао тело и после тога узводио их да виде њега (ἀναβιβάζῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν) какав је био пре него што је постао тело (ὅπερ ἦν πρὶν γενῆται σᾶρξ).⁵⁵⁶

У догађају оваплоћења, страдања и васкрсења, божанска природа Логоса остаје непроменљива и нестрадална. То Ориген наглашава насупрот Келсовој критици будући да се у јелинској метафизици ноетичко, божанско и невидљиво изједначава са нестрадалним. Зато каже:

„Ако бесмртни божански Логос узима и људско тело и људску душу, и чинећи тако се Келсу чини да је субјекат промене и преобликовања, поучимо га да Логос остаје Логос по природи (τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος). Он не страда (οὐδὲν μὲν πάσχει) ни у чему од онога чиме страда (πάσχει) тело или душа.“⁵⁵⁷

Претпоставка о нестрадалности Логоса по божанској природи јесте један од важних делова христолошког учења у коме се античка метафизика слаже са хришћанским откривењем. Међутим, колико год да је још Ориген као апологета поставио ово разграничење – да Логос не страда божанском природом – сукоб библијског и античког философског учења о Богу није превазиђен. У природни разум и наслеђене

⁵⁵⁵ *Comm. Matt.* 12.36-37.

⁵⁵⁶ *C. Cels.* 6.68.

⁵⁵⁷ *C. Cels.* 4.15.

метафизичке претпоставке је још теже било унети исповедање о вечном и невидљивом Богу, који слободно узима тело и слободно страда, иако страдање не дотиче његову божанску природу. Тај ипостасни и слободни идентитет божанства није нешто што је постојало у било коме философском правцу изузев библијског откривења. Као компромис та два, Ориген је прихватио и тумачио ступање Бога Логоса у свет и материју, али је нагласио трансцендентност његове божанске природе и у извесној мери јој дао предност у односу на догађаје икономије. Зато је Логоса, онаквог какав је он у својој преегзистентној форми, поставио као почетак и крај, а и образац за остала рационална бића. У контексту тога, нагласио је и епистемолошку димензију јединства са Логосом – он се спознаје искључиво рационално пошто се човеково биће очисти од свега телесног и пролазног.⁵⁵⁸

4.2.4.б. Логос у Евхаристији

Тај исти, оваплоћени и васкрсли Логос Божији, присутан је у Евхаристији. Међутим, Ориген сам чин Евхаристије тумачи као обред који не спаја као прави символ два бића – људско и божанско, односно два времена – историјско и есхатолошко, већ као нешто што има своју привремену улогу и појавну страну која се губи пошто испуни ту своју улогу. Прави смисао чина благодарности је скривен и невидљив исто као што је духовни смисао Писма заоденут површином или као што је душа, односно дух скривен у телу. Евхаристија као учествовање у једном хлебу и вину нема карактер иконе будућег, есхатолошког догађаја, већ је за Оригена то више један од елемената вере, потребан да би се душа увела у спасење. Појавна, видљива страна Евхаристје, као и целокупна видљива природа има релативну и пролазну, понајвише педагошку и дидактичку улогу. Лис (Lies) у обимној монографији „Реч и Евхаристија. Оригенова тенденција ка спиритуализацији Евхаристије“,⁵⁵⁹ доноси важне закључке и исцрпне наводе из изворних текстова којима поткрепљује увиде и закључке. Оригеново учење о Евхаристији била би једна засебна и велика тема довољна да свакако самостално, премда не и изоловано од других „грана“ његовог учења, закупи посебну дисертацију.⁵⁶⁰ Када се узме у обзир чињеница да је реч о теми која је и

⁵⁵⁸ *Comm. Jn.* 32.17. (340); 32.18. (357); *Hom. Gen.* 6.1. *Hom. Ezek.* 3.1; 14.3; *Com. Rom.* 7.8.8; 9.1.11.

⁵⁵⁹ B. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1982.

⁵⁶⁰ Уска везаност Цркве и Литургије, односно Евхаристије код Оригена не постоји. Исто тако, иако се термин Црква спомиње, посебног говорења о еклисиологији као теми нема. У сачуваним Оригеновим списима не наилазимо на формално излагање посвећено Цркви, тј. еклисиологији (уп. V. Verbrugge, „Origen’s Ecclesiology and the Biblical Metaphor of the Church as the Body of Christ“, у: *Origen of Alexandria: His World and His Legacy (Christianity and Judaism in Antiquity 1)*, Ch. Kannengiesser, W. Petersen (пр), University of Notre Dame Press, 1988, 277). Ипак, метафора Цркве као Тела Христовог је итекако присутна у његовим делима, у коментарима библијских стихова или у освртима на друге теме. Verbrugge примећује и неке недоследности у Оригеновом креирању и употреби метафоре о Цркви као Телу Христовом (в. 294). Оно што је ипак очито је да је код Оригена Црква заиста Тело Христово, али да се ова Павлова метафора не тумачи као конкретно литургијско сабрање живих личности у историји,

практична и теоретска, и реални догађај, али и метафизички опит и чије је место централно у животу сваког хришћанина, онда можемо да разумемо зашто је толико важно посебно истраживање овакве теме. Међутим, осим што је то овде ван могућности истраживања и изван главног тока теме приложеног рада, вредно је нагласити и то да је, баш колико и у овом осврту на Оригеново учење, и код њега самог Евхаристија један, не претерано наглашен, елеменат учења. Дакле, реч је о једној нити међу бројним другим нитима његовог широког схватања бића. Она није, као код Игнатија Антиохијског или Иринеја Лионског, најважнија нит – река у коју се уливају сви други аспекти учења о вери, већ један од сегмената који се уклапа у оно првопоменуто тумачење бића, које бисмо језгровито, ако бисмо га преточили у приповетку, могли почети реченицом „постоји нешто невидљиво и вечно и насупрот њему створено је нешто видљиво и времено“. У том и таквом виђењу бића Оригеново схватање Евхаристије пронашло је своје место. Управо у контексту главног егзегетско-онтолошког појма у овом поглављу рада – појма о Логосу, Евхаристија је један аспект искупитељског дела Бога Логоса и један аспект кроз који је Он, ништа више него у Писму, постао схватљив, али и видљив нама. Упадљиво одсуство честих помена литургијске благодарности, причешћивања и тумачења догађаја сабрања Цркве потпуно потврђују претходну мисао и донекле осветљавају разлоге за критичку рецепцију Оригеновог учења у доцнијим вековима у односу на друге оце и учитеље Цркве који су исто као и Ориген имали доста примеса платонистичке и новоплатонистичке философије. Међутим, иако је, на пример, Дионисије Ареопагит у многоме био платониста, његова значајна посвећеност тумачењу Евхаристије и наглашавање њеног онтолошког значаја, утицала је на то да рецепција у њему препозна хришћанског мистика, а не платонистичког учитеља – учитељ који много и опсежно говори о Евхаристији не може бити платониста, већ само хришћански мистик. За разлику од таквих отаца, Ориген ретко спомиње сабрање и причешће. Сви су спомени о томе, које додуше, црпимо из сачуваних текстова, у контексту неке друге теме. Он не одбацује значај догађаја живе Цркве, али га нигде не поставља као мерило хришћанског идентитета. Наравно, овај мањак говорења и посвећености овој теми се може тумачити и као сагласност са већ утврђеним и у Оригеново време јасним и живим, недвосмисленим ставом о меродавности литургијско-евхаристијског догађаја у животу сваког верујућег. Но, неки његови коментари ипак наводе на закључак да је он спиритуализовао Евхаристију и да она, иако битна, има у његовом систему изванредан подређен значај. Пре свега, кренућемо од схватања Цркве. Коментар на Матеја можда пружа, ако не највише, али најексплицитније исказе на ове теме. Тако нам на једном месту каже: „Јер у сваком од савршених, који поседује комбинацију речи, дела и мисли које су испуњене благодаћу, јесте Црква саграђена од Бога.“⁵⁶¹ Дакле, догађај заједничког учествовања, односно сабрања, који одређује идентитет Цркве и чланова Цркве, за Оригена није наглашен нити меродаван колико индивидуални склоп појединца. Појединац је носилац божанског не као део заједнице него као јединка која речима, делима и мислима следи модел врлине. Оно што је у оваквом концепту Цркве битно није толико ни то што је моменат индивидуалног подвига и етике толико наглашен, колико то што се Црква поистовећује са извесном

већ претежно као мистично, али и чисто духовно јединство верујућих душа са Логосом и у Логосу. Еклисиологији код Оригена посвећена је монографија: J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Bohlaus Verlag, Köln 1974.

⁵⁶¹ *Comm. Matt.* 12.10.

духовном реалношћу која се открива „одозго“ заслужном појединцу. Дакле, спасење се постиже, како се из многих других одломака експлицитно или имплицитно сазнаје, „вертикалном“ повезаношћу појединачне душе са Богом. Свако за себе, а у складу са слободном вољом, успоставља кроз аскезу однос са Богом и доспева у обожено битије. Тако се спасење доживљава као индивидуални чин, а не као дело заједнице. Врлина и грех се исто тако доживљавају као нешто што се тиче свакога понаособ и што је у одговорости једног појединца. У том смислу, свака рационална душа је одговара за свој грех, односно награђује се за напредовање у врлини. У оваквом концепту спасења, Евхаристија је један од аспеката који помажу души да препозна божанског Логоса скривеног иза појавне стране Тајне. Она нема ону вредност примарне онтолошке споне између Бога и света и јединог начина да се задобије вечно биће.

У апологији *Против Келса* он признаје да „као символ (σύμβολον) за благодарност Богу имамо хлеб (ἄρτος), који називамо Евхаристијом (εὐχαριστίας).“⁵⁶² Заповест о Евхаристији Мт 26, 26-28 (*узмите и једите...*) он овако коментарише: „Овај Хлеб, који Реч Божија као своје тело признаје, јесте реч, којом се душе хране, реч, која од Речи Божије произилази и хлеб од небеског Хлеба, који лежи на столу, о коме је записано: *Поставио си пред мојим лицем трпезу, на видику непријатељима мојим* (Пс 23,5). И ово пиће, које Реч Божија као своју крв исповеда, јесте реч, која срца оних који га пију напаја и дивно усхићује, која је у пехару, о коме је написано: *и твоја опојна чаша, колико је дивна* (Пс 23,5).“⁵⁶³ У наставку истог текста он појашњава шта заправо означава сам чин благодарности и какав је тај символ према његовом тумачењу:

„Јер није онај видљиви хлеб, који се у рукама држи, назвао Логос својим телом, већ реч, на чијем је месту на тајанствен начин онај хлеб требало бити разломљен. И није оно видљиво пиће назвао својом крвљу, већ реч, на чијем месту је на тајанствен начин требало бити изливено оно пиће. Јер тело или крв Речи Божије шта могу бити друго него реч која храни и реч која *весели срце* (Пс 104,5)? Зашто пак није рекао: *Ово је хлеб Новог Завета*, као што је рекао: *Ово је крв Новог Завета*? Јер је хлеб реч праведности, коју душе једу и тако се хране; пиће је пак реч познања Христовог, како они одговарају тајни његовог рођења и страдања.“⁵⁶⁴

И на другом месту налазимо слично објашњење – „Није материјално у Хлебу већ реч која се изговара над њим оно што је од благодати онеме која га једе достојно [не недостојно] Господа“.⁵⁶⁵ Дакле, евхаристијски хлеб није, према Оригену, израз конкретне физичке заједнице између чланова црквене заједнице и Христа, већ је ту да опет укаже на духовну реалност Логоса и оно што Он дарује у виду речи – логоса. Истинско сједињење са њим је опет невидљиво, а чин благодарности је подвојен на ту невидљиву, истиниту страну и видљиву, материјалну, која на неки начин скрива и обавија истину. Сличан смисао имала је и јеврејска Пасха – она је била показатељ вере

⁵⁶² C. Cels. 8.57.

⁵⁶³ Comm. Series. Matt. 85.

⁵⁶⁴ Comm. Series. Matt. 85.

⁵⁶⁵ Comm. Matt. 11.14.

изабраног народа, тачније оних који су, као и Христови ученици, на прави, духовни начин разумевали старозаветне заповести и нису их држали само ради формалне побожности. Наиме, он каже: „У скривеном, наиме, и у невидљивим бесквасним хлебовима „честитости и истине“ (1Кор 5,8) држе они обед: они такође једу Христа, ту за нас жртвовану Пасху, који каже: „Ко не једе моје Тело, нема живот вечни“ (Јн 6,53f). И кроз то што пију његову Крв, истинито Пиће, премазују горње прагове кућа [уп. Изл 12,7] својих душа и тако не траже као [неки] поштовање од људи, већ од Бога, који невидљиво види.“⁵⁶⁶ Закључак је, дакле, да Евхаристија има материјалну страну, али да се до краја испуњава и савршава у души.⁵⁶⁷ Тако, по васпостављању потпуног јединства са Богом Логосом престаје и губи се њена видљива, материјална суштина.

Плод истинског јединства са божанским Логосом се ни по чему не види споља и не исцрпљује ни у једном историјском догађају. Иако је све уређено тако да указује на онострано биће, које је наш циљ, идентитет односа човека са Богом је искључиво на психолошкој равни – Логос обитава у души, прочишћеној од греха, својом (разумном природом.

„Али размотри ако, можда, сви људи учествују у њему утолико што је Он реч.... Реч је близу тебе, чак у твојим устима, у твом срцу (Рим 10, 6-8), као да су Христос и Реч која се тражи једно.“⁵⁶⁸

Новопронађене омилије на Псалме доносе занимљиве увиде о овој теми. Упућивање на Пасху и прослављање Пасхе као сабрања и Евхаристије је код Оригена ретко. У Омилији на Пс 77 (78) он помиње ману која силази са неба, и иако је христолошки повезује са новозаветним „хлебом живота који сиће с неба“ (Јн 6,51), она не означава и Евхаристију, већ логосе (речи), што Ориген изражава употребом множине (λόγοι).⁵⁶⁹ И на другом месту он наглашава да се духовно храњење, тј. храна, ипак не односи на нешто физичке природе, те да се „не желимо предати атлетској храни (Οὐ θέλεις σαυτὸν ἐνδοῦναι τῇ τροφῇ τῇ ἀθλητικῇ)“⁵⁷⁰ када савршавамо Пасху (без обзира на то да ли је то у храму или ван њега).

Једини пример где Ориген Пасху изједначава са прослављањем Васкрса је *Cels* 8, 22, док је њему самом много ближа визија унутарњег, духовно-психолошког идентификовања са васкрслим Христом него учествовање у конкретном обреду,

⁵⁶⁶ *Comm. Series. Matt.* 10.

⁵⁶⁷ *Hom. Luc.* 12.9; 5.8; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, 147.

⁵⁶⁸ *Comm. Jn.* 1.42. (269).

⁵⁶⁹ Уп. *Hom. Ps.77* VI,23-25; Н. Buchinger каже да је овакво тумачење сасвим у складу са начелном Оригеновом идејом да се заједничарење са Богом остварује путем комуникације кроз Писмо, тј. као духовно храњење. Иако у Писму постоји израз духовно храњење (πνευματικὸν βρῶμα 1Кор 11,20), он код Оригена пре упућује на ово метафорично храњење него на вечеру Господњу (κυριακὸν δεῖπνον), премда је нејасно на шта опет тачно упућује κυριακὸν код Оригена (више: Н. Buchinger, „Pasha in Third-Century Palestine: Origen’s Newly Identified Homilies on the Psalms“, у: *Origeniana Duodecima*, В. Bitton-Askelony, О. Irshai, А. Kofsky, Н. Newman, L. Perrone (пр), Peeters, Lueven – Paris – Bristol 2019, 76).

⁵⁷⁰ *Hom. Ps.77* IV,4.

односно празничном догађају везаном за конкретан датум, што је пракса, како он каже, више јеврејска, тј. „формалистичка“ – „јеврејски је гледати [тражити] велике и ретке празнике (*Iudaeorum est dies certos et raros observare sollemnes*)... Хришћани једу месо јагњета сваки дан, тј. учествују свакодневно у месу логоса (*carnes verbi*)“.⁵⁷¹ Овај исказ указује на то да Ориген пре жели да нагласи посебност хришћанског Васкрса, његов унутарњи садржај, него да искључи обредну страну, коју не наглашава да би указао на дубински, бићевни и духовни садржај празника Васкрсења за разлику од формалног годишњег празновања Пасхе код Јевреја, које се сводило на ритуални чин понављања одређених окошталих форми.

Код Оригена постоје две фазе тумачења типолошке релације између старозаветне Пасхе и Христовог страдања. У ранијим списима он не повлачи потпуну аналогију између јеврејске Пасхе и Христовог страдања и васкрсења, док новооткривене омилије, као и други део трактата *О Пасхи*, потврђују ову типолошку аналогију. Без обзира на разлике у тумачењу, најнаглашенија је код Оригена антијудејска полемика у којој истиче да Јевреји опстају у упорном одсецању старозаветних пророштава од њиховог испуњења у Христу, тј. њиховог истинског смисла и телоса. Зато каже да старозаветни празници, укључујући ту и Пасху, губе смисао код Јевреја и бивају предани хришћанима који прослављању Христа – истиниту Пасху.⁵⁷² Поставља се питање да ли критика јеврејског формалистичког и ритуалног прослављања празника носи у себи прекор и хришћанима у смислу да су опоменути „да не буду као Јевреји“, а не само да престану са настављањем старозаветних обреда. Чини се да инсистирање на духовној Пасхи опомиње хришћане да се не везују за видљиве облике празновања, па чак ни за саму Евхаристију, која се опет нигде експлицитно не одбацује иако се најважније славословље Богу одвија „унутар душе“. Тако Ориген алегоријски тумачи Пасху и пролеће (пролећну мену):

„Ако желиш да препознаш пролеће у души (τὸ ἔαρ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ), прећи из телесне Пасхе (μετάβα μοι ἀπὸ τοῦ πάσχα τοῦ σωματικῶς), кад се збива у пролеће, и погледај, ради мене, у Пасху о којој Апостол каже: *Пасха наша Христос жртвова се* (1Кор 5,7). Знамо да је према овој Пасхи пролеће настало од Бога (Οἴδαμεν κατὰ τοῦτο τὸ πάσχα ἔαρ ὑπὸ θεοῦ γεγενημένον), као што младожења позива душу, [своју] невесту, и каже: *Зима прође, цвеће се појави по земљи* (Пнп 2, 11f).“⁵⁷³

Ориген се не брине око исправне или неисправне литургијске праксе код Јевреја или хришћана, већ је њему важан духовни смисао празника. Према њему, смисао празника, нпр. празника бесквасних хлебова, јесте етички чисто и узвишено понашање, не нека нова обредна форма тога празника, па била то и хришћанска.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ *Hom. Gen.* 10, 5; уп. Н. Buchinger, „Pasha“, 79.

⁵⁷² Уп. *Hom. Ps73*, I, 8; детаљније: Н. Buchinger, „Pasha“, 85-86.

⁵⁷³ *Hom. Ps.73* III,5.

⁵⁷⁴ Уп. А. Fürst, „Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes“, *Adamantius* 20 (2014), 277-278.

Ориген често упозорава на неопходност унутарњег, психолошког, преображаја и покајања од греха као стању чисте душе и духа, чак невезано за деноминацију – тако апелује да се 2Тим 3,6 односи и на Јудеје и на хришћане, „Покајте се! Промените се! Било да сте Јудеји или хришћани!“⁵⁷⁵ Приметно је да се посебно обраћа женама хришћанкама кад их прекорева за учествовање у старим јеврејским ритуалима, премда ово не мора бити никакав вид мизогиније, већ пре резултат чињенице да су жене природно више биле ангазоване у ритуалним обредима, будући да су се они односили на спремање јела и прање.⁵⁷⁶ Ове напомене, изнете на основу новопронађених омилитичких текстова, јесу још неки од доказа у прилог тврдњи да код Оригена сам чин сабрања нема карактер и важност егзистенцијалног догађаја, како то има код многих потоњих отаца.

4.2.4.в. Логос у Писму

Поменуто је да за Оригена постоји реална аналогија између Писма и оваплоћења Христовог у телу. У самом богонадахнутом тексту не постоји ништа сувишно, ништа што је случајно и што не потиче од самога Бога – „И не постоји ништа нити у пророцима или у закону, или еванђељима или у посланицама што не долази од пуноће божанске милости“⁵⁷⁷ односно „свака реч Писма има своје значење“.⁵⁷⁸ Писмо као тело Логоса има исту улогу као и његово рођење у историји и сакрива исто тако духовну природу, ноетички смисао, сакривен испод телесног, односно дословног слоја – самих слова библијског текста.⁵⁷⁹ То даље значи и то да се јединство са Богом Логосом постиже када се доспе до разумевања духовног смисла. Наравно, то је мукотрпан процес јер су истина и право значење Писма скривени и откривају се посредством Духа Светог онима који се труде у врлини. У тумачењу Матејевог еванђеља налазимо следеће објашњење:

„Када исти текст треба и морално протумачити, рећи ћемо нешто попут следећег о [том] месту: Претпостављам да управо тако као што је Христос дошао сакривен у телу, да би од телесних, који опажају облик [фигуру, лик] његовог тела, али не и силе, био виђен као човек, а од стране духовних, пак, који не обраћају само пажњу на лик тела, већ посматрају

⁵⁷⁵ *Hom. Ps. 73 II, 3.*

⁵⁷⁶ Уп. А. Fürst, „Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes“, 281-282.

⁵⁷⁷ *Hom. Jer. 28.2.3.*

⁵⁷⁸ *Hom. Luc. 35.7.*

⁵⁷⁹ О овоме видети: Н. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, 393-436.

дела његове божанске силе [воље], био схваћен као Бог, тако је и цело божанско Писмо ступило у [једно] тело, нарочито оно старозаветно. Духовни и пророчки смисао Писма је наине сакривен у историји представљених ствари да би цело Писмо према историји могли разумети просечни [прости], а да би га духовни и савршени [могли схватити] у складу са духовном тајном.“⁵⁸⁰

Разликовање између дословног смисла и духовног, који изражава Логоса, Ориген чак препознаје у догађају умножавања хлебова, односно храњења верујућих окупљених око Господа. Умножени дарови су ознаке за умножене речи. Поменуто је да умножени хлебови јесу „видљиве речи Писма, чији број у овом извештају одговара за пет смислова, док под две рибе [подразумева] реч изражену (λόγος προφορικὸς) или реч схваћену (λόγος ἐνδιάθετος)“.⁵⁸¹

Учествовање у Логосу јесте, пре свега, душевно, односно духовно стање јер у души, како је у више наврата споменуто, лежи идентитет, али и начин сједињења са Богом Логосом – „Али размотри да, вероватно, сви људи учествују у њему утолико што је он Логос... Логос је близу тебе, чак у твојим устима, у твом срцу (Рим 10, 6-8), као да су Христос и Логос који се тражи једно.“⁵⁸²

У Оригеновом схватању инспирација има божанску снагу и божанско порекло. Њен плод и синоним је ентузијазам: „Ко с пажњом и помњом изучава пророчке књиге, на основу ће самога читања осетити млаз усхићености. Тај ће га осећај уверити да књиге за које ми верујемо да су божанске речи нису људска дела.“⁵⁸³ Међутим, богонадахнутост Писма није очигледна свима и не би ни постала очигледна да се Бог Логос није оваплотио: „Светло које се налази у Мојсијевом Закону и које беше прекривено велом, засјало је Христовим доласком. Христос је „открио застор“. Тако су се „добра“ којима је слово „било сена“ (2Кор 3,15) мало по мало упознала.“⁵⁸⁴ Оваплоћење и долазак Бога Логоса у свет је централни догађај и ерминевтички кључ за разумевање Писма. Откривење се од тог догађаја двоструко мења – Логос Божији одева се у право видљиво тело, али, исто тако, одева се и у слово Писма. Тиме он

⁵⁸⁰ *Comm. Ser. Matt.* 27.

⁵⁸¹ *Comm. Matt.* 11.2.

⁵⁸² *Comm. Jn.* 1.42. (269).

⁵⁸³ *Princ.* 4.1.6. Оригеново учење о инспирацији има сличности са Платоновим. Песници су „тумачи богова“ (*Ијон*, V, 534e). Они су „оруђе“ божанског промисла: „Зато се Бог, одузимајући им снагу размишљања, служи њима као и пророцима и божанским врачевима као својим слугама, да бисмо ми, слушаоци, видели да та драгоценост откривења не говоре они у којима нема разума, него да их говори сам Бог, и да их преко њих говори нама“ (*Ијон* V, 534 c-d); „То је Бог хтео да обзнани, и зато је на уста најнезнатнијега испевао најлепшу песму“ (*Ијон* V, 534e). Оно што је код Оригена посебност јесте чињеница да библијски писци, иако је из њих говорио Бог, нису без свог слободног пристанка постали пуко „средство“ саопштавања божанских речи, као и то да Бог, према Оригену, не надахњује било кога, већ ипак онога који жели и труди се да постане причасник и реципијент божанских тајни. Код Платона је супротно – песник не мора да има ни моралних квалитета нити икаквог сазнања, а може да преноси надахнуте текстове. Због тога Платон очито нема превише дивљења према уметницима.

⁵⁸⁴ *Princ.* 4.1.6.

разјашњава старозаветна пророштва и магловите исказе Писма. Велики напор је у начелу Ориген уложио у доказивање континуитета између Старог и Новог Завета, односно старозаветног Јахвеа и новозаветног Бога Оца. Тај подухват је био не само одговор тврдокорним Јудејима, већ нарочито посебној секти гностика – маркионита. Тако у Почелима и апологији Против Келса налазимо на дуже одељке посвећене поменутом доказивању. Мимо тога, сва остала тумачења старозаветних и новозаветних књига показују кроз примере ову бићеву везу: оно што у Еванђељима читамо као очевидно у старозаветним исказима је у најави изображено, и, обратно, не можемо разумети ишта из Старог Завета ако то не сагледамо кроз Христа. Један и исти Логос сабира и возглављује читаво Писмо, баш као што сабира и јесте глава свему постојећем: „Јер, као што је тамо у одори тела, тако је и овде прикривена словом, тако да се слово посматра исто као тело, а у њему сакривени смисао разумева као божанско.“⁵⁸⁵

Христос је присутан у Писму, скривен велом слова и зато је укљањање *вела* и сазнавање духовног смисла у ствари сусретање и сазнавање Бога Логоса. То сазнавање представља надрационални чин, мистичко искуство које представља коначну сврху тумачења – „циљ духовног тумачења Писма је ступање Логоса у срца оних коју га разумевају“⁵⁸⁶.

Присуство Логоса у Писму је реално, додуше невидљиво, али истинито и стога је читање, разумевање и тумачење Писма акт вере и начин учествовања у Логосу, а не пуко поучавање. Сва дубина смисла Писма се, према Оригену, отвара оном читаоцу који се са пуном посвећеношћу предао његовом читању пошто је претходно прочистио ум, односно душу од свега овоземаљског, телесног и пролазног.

⁵⁸⁵ *Hom. Lev. 1.1.*

⁵⁸⁶ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 479.

5. Телос (Τέλος)

Тема краја, исто колико и питање почетка, јесте једна од спорних и вишеструко тумачених тема Оригенових. Овде опет треба разграничити античко јелинско разумевање краја и нашу употребу овог појма, у који, опет као нешто подразумевано, уносимо димензију времена. Крај је нешто што временски следи након почетка – после извесног временског протезања, тј. трајања. Другачије у нашем когнитивном лексикону не разумевамо појам краја и не бисмо га могли разликовати од почетка. Међутим, опет је Оригенов контекст другачији и сам појам телоса је вишеструко комплекснији од нашег „краја“/“конца“. Телос и иначе у јелинској философији означава и крај, али и сврху, довршење, савршење, испуњење или заокружење нечега. Такође, он по себи не укључује време, посебно ако се ради о јелинској онтологији. „Крајње“, „савршено“, „испуњено“, „заокружено“ (τέλειος) је оно што је за Јелине ван сваког времена и кретања.⁵⁸⁷ Овај познати елемент њихове онтологије вероватно се на подсвесном нивоу интегрисао у Оригеново читање и тумачење крајева које спомиње Писмо. Писмо о крају говори као о нечем последњем (ἔσχατος), што Ориген даље тумачи. Есхатон је телос времена, што је становиште које ће касније постати једна од водећих идеја патристичке онтологије. Међутим, Есхатон није за Оригена (само) преображај времена нити догађај који подразумева будућност као свој једини идентитет. Иако ће се, дакле, са испуњењем времена показати, телос је ипак нешто суштински различито од времена и нешто у чијој структури оно само није конститутивни елемент. Размишљање о крају укључује блиске појмове везане за ову тему – апокатастазу, васкрсење, време, односно вечност и појам испуњења ствари, тј. света. У оквиру појма апокатастазе, који Ориген користи да означи коначно испуњење, односно измирење свега, можемо размотрити и друге појмове и питања везана за крај. Али, најпре треба дефинисати сам појам краја – његову аутентичну улогу спрам бића, односно питање да ли постоји један коначни крај.

⁵⁸⁷ Код Платона централну улогу у бићу има идеја добра и сходно томе она је и почетак и крај, у ванвременском смислу. Аристотел пак разликује почетак и крај и поставља питање о *крајњем крају* (τέλος τέλειον), тј. крају крајева као сврси којој нека ствар тежи, а која је њено коначно добро (*Ethica Nichomachea*, I,1,1904a). Аристотел реторички пита: „није ли онда познавање тога циља од великог значаја за живот, и зар не бисмо онда, као стрелци који имају мету пред собом, пре погодили оно што треба [да буде животни циљ]?“ (I,1,1904a). Ипак, иако разликује крај, он ипак не успева да га не посматра као део „природног процеса“ у коме биће остварује себе, тј. своју сврху (уп. *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, т. 14, Н. Cancik, Н. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston, 2009, 225, 226). Аристотел је у многоме помогао хришћанима да изграде концепт телоса. Па ипак, елемент слободе и воље, који ће касније унети Максим Исповедник у учење о крају, не може се наћи међу античким схватањима овог појма.

5.1. Уводне рефлексије о крају: један или више „крајева“ – уникатност света и понављање

Да бисмо, колико-толико, систематично изложили главне увиде о овој теми и схватили како они праве синтезу између аутентичног библијског текста и метафизичког појма телоса, нагласићемо за почетак да је Ориген, сам благоразумно увидевши да је то ипак једна од најскривенијих тема, упозорио на опрез при бављењу њоме, као и на релативну природу разматрања: „И сами о овоме говоримо с великим страхом и обазривошћу. Више расправљамо и истражујемо него као сигурно и утврђено износимо.“⁵⁸⁸ Неоспорно је да Оригеново учење о бићу у више аспеката наликује платонизму и новолатонизму. Ту спада и учење о начелној подели на видљиво и невидљиво, учење о пореклу и путевима избављења душе, њеном односу према материји, затим вредновање и тумачење разума и сазнања, као неке онтолошке претпоставке о Богу. С друге стране, Ориген се, каткад и експлицитно, супротставља читању својих учења из угла Платонових ставова. Тако се он јасно залаже за слободну вољу створених бића, негира вечност материје, али негира и постајање идеја – онаквих како су оне представљене код Платона.⁵⁸⁹ Његова тумачења и многобројна објашњења, што философска, што хришћанска откривењска, пролазе „кроз“ светописамски текст, налазе упориште, оправдање и назначење у њему. Шта је све, дакле, о питању краја Ориген могао да ишчита из Писма односно учита у његово тумачење?

Писмо спомиње *један крај једног* (нашег) света. Оно на више места експлицитно и имплицитно говори о окончању, савршењу, испуњењу овог света. Према Оригену, пак, свет и време које га прати – јер *видљиво је временито*⁵⁹⁰ – помињу се каткад у множини где се експлицитно допушта могућност сукцесивног ређања више *светова* и *векова*, али без понављања аутентичности. Једна од познатих платонистичких идеја – идеја о цикличном току времена, као и стоичка идеја о понављању истих светова наишле су на очигледно оповргавање у његовим коментарима. Ово би био важан увид када говоримо о тумачењу краја, односно телоса. Наиме, видљиви, тј. историјски свет има крај. Променљиви ток који га конституише доспева до једне тачке – момента када више не може да се развија и мења и када, просто речено, престаје његово обличје. Управо је то израз који користи апостол Павле – престаће *обличје овога света* (1Кор 7,31). Ово је за Оригена инспиративан и садржајан стих. За већину читалаца експлицитан: то је јасна вест да ће све што је сада и овде и овако после тог очекиваног краја као такво престати. Ипак, то нам не говори о новом и будућем постојању које ће га заменити. За хришћане је историја уникатна, јединствена, непоновљива, једна једина. Догађаји Христовог живота – рођење, страдање, васкрсење – којима је историја крштена и тиме постала причасник есхатолошке благодати јесу непоновљиви у вечности и времену. Те истине је Ориген био свестан. Свако понављање истих догађаја поништило би сваку слободу створеног. Каже да, ако се овакво становиште

⁵⁸⁸ Princ. 1.6.1.

⁵⁸⁹ Уп. Princ. 2.3.6.

⁵⁹⁰ Уп. Comm. Ser. Matt. 72; C. Cels. 6.20.

прихвати, онда „не знам како се наша слободна воља може сачувати, нити како се похвала и оптужба могу доделити с праведношћу [праведно]. У том случају је Мојсије више пута излазио из Египта и историја Христовог оваплоћења се више пута понављала, као и све друге личности и догађаји.“⁵⁹¹ Ориген је свестан да је такав концепт где се исти поредак збивања у једном временском континууму понавља неспојив са хришћанским откривењем. Међутим, он не одбацује начелно ни могућност постојања више сукцесивних светова. Тако налази неко „средње“ решење: овај и овакав свет се никада не може поново десити, премда то не значи да се евентуално настајање новог видљивог света и поновно избављење из њега не могу поновити – „али различити светови могу постојати уз становите разлике.“⁵⁹²

Питањем краја, односно крајева једног, односно више историјских токова Ориген се бавио у *Почелима*. Нека размишљања која ту даје могу да расветле његов став о овој теми, а слажу се са увидима из других, на грчком сачуваних, текстова. Наиме, он објашњава да је наш еон „уистину завршетак многих векова, али [да је] и сам назван веком“.⁵⁹³ Христос је страдао „на крају векова“ (Јев 9,26): „Апостол тврди да је Христос једанпут постао жртва и читовао се на крају еона да би уклонио грех“.⁵⁹⁴ Међутим, после овог века долазе будући векови. Као аргуменат да ће уследити и даљи векови цитира Еф 2,7: *да би у наредним вековима показао преобилна богатства своје милости у доброти према нама*. Закључује да Апостолова реч, дакле, „назначује велико мноштво векова“⁵⁹⁵. После овог закључка он даље развија рефлексије о мноштву векова, какве год временске интервале означаавале ове одредице. Какви год да су векови и шта год да они означавају – што из овог одломка не можемо јасно прозрети – они би требало да ипак допру до окончања, а тиме до нечег што је значајније и веће и, што је најважније, различито од њих: „Ако постоји нешто веће од векова, у томе случају векове узимамо за створења. Када је говор о другим бићима која надвисују и надмашују видљива створења, реч је можда о ономе што ће се збити при васпостављању свега (Дап 3,21) када васељена допре до савршеног краја. Можда се оно у чему ће се збити довршење свега мора узети за нешто више него што је век. На ту ме мисао потиче власт Светога Писма. Оно вели: *У овоме веку и поврх њега* (Дан 12,3).“⁵⁹⁶ Наведено становиште сугерише на закључак да ће, упркос мноштву векова или, чак, светова – какви год они били – уследити један апослутни крај. Могли бисмо га назвати крајем над крајевима када престаје сваки временити и видљиви ток и твар, или када твари, улазе у ванвремено биће, тј. вечност. То би било, по речима самог Оригена, једно од тумачења вишеструко садржајног и инспиративног Павловог стиха: „Имамо

⁵⁹¹ Уп. *Cels.* 4.67.

⁵⁹² *Princ.* 2.3.4.

⁵⁹³ Уп. *Princ.* 2.3.5.

⁵⁹⁴ *Princ.* 2.3.5.

⁵⁹⁵ *Princ.* 2.3.5.

⁵⁹⁶ *Princ.* 2.3.5.

пред очима оно што ће настати када ниједна збиља више не буде у веку него када *Бог буде све и у свему* (1Кор 15,28).⁵⁹⁷

Са овим увидом, ипак, стоје у извесној напетости места где се помиње могућност новог пада и потенцијална могућност да свет поново настане. Та места су очита. Питање је колико и како се она слажу са идејом о једном, коначном, без изузетка важећем крају сваког времена и видљиве твари. Један од одломака из *Почела* који пружа могућност хетеродоксне интерпретације говори афирмативно о потенцијалном поновном васпостављању несавршеног облика материјалног света:

„Ако телесна природа буде уништена, чиниће се нужним да се опет по други пут успостави и створи. Чини се, наиме, могућим да се разумне нарави још једном подложе становитим гибањима јер се од њих никако не одузима моћ слободне воље. Бог то може дозволити. Иначе ће, ако увек стоје у непомичном положају, заборавити да је њихово одржање у блаженству на ономе крају дело Божије милости, а не њихове моћи. Ти би покрети, без сумње, изнова уродили различитошћу телеса што вазда украшава свет.“⁵⁹⁸

Овакав одломак нам доноси нови општи закључак: да и крај овог нашег света јесте крај, али ипак не у значењу апсолутног окончања овог бића и сваке историје за сва времена. Крај ове историје не искључује у том случају сличне „крајеве“ неких потоњих светова. Наравно да се у оваквом гледишту мешају и сливају појмови времена и вечности и почињу да наликују платонистичком моделу. Време је нешто што се „повремено“ одваја од ванвременог стања, вечне мирноће, вечитог стајања и, спојено са материјом, прати и обележава њен променљиви развој. Делови списа *О молитви* уклапају се у овакав закључак. Јасно је да је егзегета сам био растрзан између опречних размишљања о овој теми – с једне стране уникатности историје и, изнад свега, Христове жртве, односно искушљења, а, с друге стране, питањем понављања света и века: „При поређењу два текста апостола [Павла] јавља ми се једна недоумица: како једном постоји испуњење времена при коме ће Исус *једини пут ради уништења грехова постати видљив*, када с друге стране треба да буде времена која после тога долазе.“⁵⁹⁹ Ту цитира Посланицу Јеврејима 9,26: *Сада на свршетку векова, јави се једном за свагда да својом жртвом уништи грех* и Посланицу Ефесцима 2,7: *Да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати своје добротома према нама у Христу Исусу*. Томе додаје закључак:

„Када сам о овоме промислио, нашао сам следеће решење: Као што је последњи месец (ὁ τελευταῖος ἐστὶ μῆς) испуњење године и после тога следи почетак једног другог месеца, тако је вероватно [да је], када више временских векова (πλειόνων αἰώνων) такорећи једну годину временског века испуњавају (συνπληροῦντων), садашњи век (ὁ ἐνεστὼς αἶων) испуњење, после којег [испуњења] ће доћи извесни будући векови, чији је почетак следећи век. У сваком будућем еону ће Бог царство благодати доброте тиме

⁵⁹⁷ *Princ.* 2.3.5.

⁵⁹⁸ *Princ.* 2.3.3.

⁵⁹⁹ *De Orat.* 27.15.

показати (καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς μέλλουσιν ἐνδείξεται ὁ θεὸς) да ће и најгори грешник, наиме преступник против Духа Светог, којим је грех господарио у целом садашњем времену, као и у будућем од почетка до краја, доспети до спасења на један мени непознат начин (τοῦ ἀμαρτωλοτάτου καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα δυσφημήσαντος κρατούμενου παρὰ τῆς ἀμαρτίας ἐν ὄλῳ τῷ ἐνεστώτι αἰῶνι καὶ ἀρχῆθεν μέχρι τέλους τῷ μέλλοντι μετὰ ταῦτα οὐκ οἶδ' ὅπως οἰκονομησομένου).“⁶⁰⁰

При могућности да се нови *векови* (*εони*) ређају без краја и конца, да се пад понавља, а тиме и стварање материје, не губи се аутентичност личности јер, како Ориген каже, две ствари се у овим понављањима ипак не понављају: распоред и догађаји једног историјског тока, односно света не дешавају се опет у другом и, као друго, не понавља се Христова жртва и његово испуштељско дело. У Коментару *Посланице Римљанима* каже:

„Ни најмање не поричем да ће рационална природа увек задржати своју слободну вољу, али тврдим да сила и делотворност крста Христовог и такве његове смрти, коју је поднео на крају векова, јесте толико велика да је довољна да усмери и сачува не само садашњи и будући век, већ и све претходне, и не само овај ред људских бића, већ и небеске редове и силе. Јер, према ономе што апостол Павле сам каже, Христос је крвљу свога Крста измирио не само бића која су на земљи, већ и она на небесима.“⁶⁰¹

Тиме је у неком смислу осигурана наша аутентичност, односно слободна воља.⁶⁰² Без могућности да се опет истим редом рађамо и умиремо, чинимо и мислимо што већ јесмо, чини се да је аутентичност људске ипостаси сачувана од античке јелинске представе о човеку којим се космички закон, тј. судбина поиграва провлачећи га кроз безбројно мноштво истих циклуса на које он или нема утицаја или је чак и сама његова слободна свест о томе заправо привидна јер се и читав духовни, унутарњи склоп индивидуе понавља. Остаје као наша недоумица питање да ли понављање другачијих светова као педагошких збиља, те могућност новог пада оповргавају или афирмишу нашу слободну вољу. Да ли је понављање грешке код разумених бића доказ или противдоказ њихове слободе? Из Оригенове перспективе – где се слобода изражава онако како се заиста изражава у нашем времену и искуству као, дакле, *да* или *не*, као избор и дихотомија, логично је да појединачно разумно биће вазда чува у себи ову могућност да каже *не* Богу и да се одрекне постојања у благодати. Ипак, тиме не губи ни могућност да се у њега врати после извесног поновног поучавања врлини:

„Или ћете постати неспособни да икада више доспете у похлепу или, ако се ипак тако деси да опет доспете у зло, онда тек након дугих временских

⁶⁰⁰ *De Orat.* 27.15.

⁶⁰¹ *Comm. Rom.* 5.10.

⁶⁰² У одличном објашењењу почетка и краја у контексту говорења о егзегези, P. Martens наглашава да је, без обзира на платонистички модел враћања бића у почетак (и на почетак) Ориген увео појам слободне воље код створених (рационалних) бића која је узрок који је довео до пада и успостављања мноштвености и различитости (в. P. Martens, *Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life* (Oxford early Christian studies), Oxford University Press, Oxford 2012, 232-233).

периода (μακραῖς χρόνων περίοδοις), у којима сте заборавили због похлепе (διὰ τὴν ἐπιθυμίαν) проживљене муке, када на њих не марите и разум, који вас коначно (τελείως) ослободи патње, не уклоните и тиме касније, када за стварањем (γενέσεως) чезнете, опет за то молити да по други пут у њега доспете, за чим стварно жудите да бисте најпре презрели жеље и на овај се начин опет вратили (παλινδρομεῖν) лепоти и небеској храни, коју сте у тежњи ка лошем били потценили.“⁶⁰³

Ако бисмо узели у обзир другачији појам о времену, онај не-дијастимични, коме време више није ток који се расипа и стално мења и где је промена воље и одлуке боље, односно нагоре очекивана, онда би се размишљање о новом заокрету слободне воље појединца променило. Међутим, у даљем току излагања, покушаћемо да видимо колико је Ориген у својој епохи ипак далеко од једног појма о есхатолошком *керосу*, поврх тога што је чак и теолозима који су есхатологију развили до ванредно високих домета људског ума, попут Максима Исповедника, овај појам остао ипак недоречен – зато што ће нам он тек постати јасан и зато што у садашњем времену немамо разум ни искуство које ћемо у том, обећаном времену имати. Стога, то што Ориген није могао да замисли другачији концепт времена од овог какво сада осећамо не мора и вероватно није разлог због којег је он дозволио, предањски одбачену, могућност да разумно биће поново падне, да се видљива твар наново успостави и да се онда, додуше силом и снагом једне и једине Христове жртве, душа опет отуда избавља. Разлог зашто је о овоме говорио није ни Свето Писмо – оно о овоме не сведочи, а мноштво наредних векова које спомиње Посланица Ефесцима наравно да не значи мноштво наредних светова. Ориген је, наиме, био вођен снажном идејом јелинске философије која се кроз отуда научене појмове протегла на тумачење библијског наратива и схватање важних хришћанских концепата. То је идеја о почетку – археу. Не само што је истинити почетак свега у Богу и ван времена, него се и почетак у временском смислу намеће као критеријум. Све је *у почетку*. Сам крај је „сличан почетку“⁶⁰⁴, док је почетак узрок, начело и извор сваког кретања. Ако се, дакле, пад десио већ једном, на почетку, онда, када се све буде вратило у стање са почетка и „пре“ почетка времена, може и извесно је да бивствује на исти начин као *тада*. То значи – да као што је *било* савршено па пало, може опет да буде савршено и падне, како то објашњава св. Максим.⁶⁰⁵ Како се тада десио свет, тако се може опет десити свет – додуше, не исти, али да као последица заокрета воље слободних рационалних бића. Почетак је меродаван и надређен крају. „Крај се уистину уређује у складу са зачецима.“⁶⁰⁶

Догађаји икономије нас воде ка искупљењу ове историје. Њен крај, како Ориген каже, значиће њено испуњење – то није циљ ради кога је створена, него циљ

⁶⁰³ *De Orat.* 29.14.

⁶⁰⁴ *Princ.* 1.6.2; уп. *Princ.* 3.6.8.

⁶⁰⁵ То је аргуменат који св. Максим користи да би указао на погрешност Оригенове онтологије у овом аспекту и да би указао на бесмисао идеје о паду из савршеног стања. Уп. *Ambig.* 7. 1069В-С.

⁶⁰⁶ *Princ.* 3.6.3. Овде наставља: „Тако се успоставља оно стање које је разумна нарав имала када јој није требало јести са стабла познања добра и зла (Пост 2,17).“

ради кога се успоставио овај и овакав свет. Постоји разлика између циља „ради кога је све, а он сам ни због чега (Τέλος ἐστίν οὐ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτό δέ οὐδενός ἕνεκεν)“,⁶⁰⁷ како то дефинише свети Максим, и циља како га Ориген види – циљ који је накнадно *осмишљен* пошто су бића отпала од духовне егзистенције у Логосу.⁶⁰⁸ То сада значи да она нису одувек предвиђена за тај циљ, тј. створена с намером да се ка њему крећу, већ да су она постојала у једном идеалном стању из кога их је извело кретање сопствене слободне воље и да се, тек онда, поставио такав циљ – спасење у Христу. Зато и каже да је „крај сличан почетку“:

„Полазећи од тога и таквога завршетка – рекох – загледајмо се у почетке. Крај је, наиме, увек сличан почетку (*semper enim similis est finis initiis*). Стога као што је свему један крај (*et ideo sicut unus omnium finis*), тако треба разумети да је и један почетак за све (*ita unum omnium intellegi debet initium*).“⁶⁰⁹

Овакав поредак излагања – „полазећи од тога и таквога завршетка – рекох – загледајмо се у почетке“ – може да послужи као аргумент у директним и индиректним апологијама Оригенове есхатологије да покаже да крај *условљава* почетак.⁶¹⁰ Међутим, у држању оваквога тумачења јавља се грешка. Наиме, изједначава се поредак сазнавања (сазнавања) са поретком ствари (бића). Ориген можда прво *сазнаје* какав је крај јер му као егзегети Писмо то јасно каже у Посланици Коринћанима, али он не тврди и да је крај важнији у смислу да је он узрок ради кога је постало све. Напротив, бројна друга места, од којих је део наведен у приложеном раду, скупа разматрана, указују на другачији закључак – иако знамо (из Писма) више о крају, но о почетку, онтолошки је почетак тај који у сваком смислу *претходи* крају и њега *условљава*.

Крај враћа нарушено јединство и васпоставља твар у непорочно бивствовање. Он доноси казну, односно награду сваком појединачном рационалном бићу за дела

⁶⁰⁷ *Ambig.* 7. (PG 91, 1072C). Сам Ориген подсећа да је ово Аристотелова дефиниција (*Metaph.* 994b, 999b) и наводи је на почетку тумачења псалама – *Sel. Ps.* PG 12, 1053A.

⁶⁰⁸ Излагање о преегзистентним рационалним створењима након чијег пада је уследио настанак материјалног света, P. Martens језгровито представља једном реченицом: „Њихов телос је био почетак у Христу“ (P. Martens, *Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life*, 231).

⁶⁰⁹ *Princ.* 1.6.2. Упркос могућности да се Оригенова есхатологија проучава по фазама његовог писања, при чему се разликују његова рана схватања од каснијих, зрелих и заокружених, Хајне тврди да је у есхатологији Ориген током живота остао исти – његова рана и касна есхатологија остаје идентична, а један од њених главних елемената је управо учење о Богу који гневом кажњава грешнике ради њиховог васпитања и узрастања у добру. Притом, не ради се о било каквом емотивном гневу, сличном људском, већ о падагошкој методи. Казна и Бог који казном поправља и успоставља правду јесте једна од врло присутних и веома упадљивих Оригенових мотива (уп. R. Heine, *Scholarship in the Service of the Church*, 252).

⁶¹⁰ У једном тумачењу овога места (*Princ.* 1.6.2) читамо следеће: „Оригеновска аналогија почетка и краја има значење сасвим другачије од онога које се у њу уобичајено учитава, наиме, да Ориген есхатолошко испуњење *условљава* почетком, тако да је *есхатон* напросто повратак у првобитно стање. Управо је супротно, јер Ориген своју спекулацију о *протологији* у потпуности условљава есхатологијом као оним што је неоспорно...“ (В. Милићевић, „Св. Григорије Ниски и учење о нествореним енергијама“, у: *Зборник радова са научног скупа у манастиру Тумане „Исихазам у животу Цркве Српских и поморских земаља“*, З. Матић (пр), ОПК Пожаревац 2019, 118, нап. 4).

учињена током боравка душе у телу, па објашњава: „Тада ће сваки појединац платити шта дугује. Сматрамо да ће Божија доброта, пошто и непријатеље положи и покори, по своме Помазанику привести једноме свршетку целокупно створење.“⁶¹¹

Крај видљиве твари – нашег света и историје – подразумева разлоге због којих се десио. Сам крај није разлог, већ се он догодио из других разлога. Један од кључних је примање награде, односно казне што је и у складу са разумевањем видљивог света као места у којем се подучава душа и омогућава јој да постепено стекне сазнање о невидљивом – „крај и довршетак света наступиће када свако буде подложен казнама што их је заслужио за грехе“.⁶¹² Тако су награда, казна и поука о избору између добра и зла као етичких категорија важни и пресудни мотиви у Оригеновом учењу о бићу и њихов однос је кључан за појединца који тражи спасење. У тумачењу Јеремијиних исказа каже: „Неопходно је да ти, грешник, похођен од стране Бога, искусиш нешто више горко да би тако, једном дисциплинован, могао бити спасен. И баш као што ти, када казниш слугу или сина, кога кажњаваш али не желиш да га мучиш, већ то [чиниш] да би га преобратио кроз болове, тако Бог, такође, васпитава боловима од патњи (παθημάτων)⁶¹³ оне које Логос није преобратио, који се нису излечили.“⁶¹⁴

Крај доноси не само тријумф добра, већ и правде, а сваки појединац прима по заслуги. Крај није, дакле, сам по себи циљ – нешто ради чега је свет створен, него је крај средство за враћање на почетак и у почетак, архи. Он је нека врста „поравнања рачуна“ и повратка у идеално стање. Ово је најизвеснији смисао исказа да је „крај сличан почетку“. У начелу је Оригенова есхатологија оспоравана од стране неких учитеља Цркве, али и истраживача као правоверна, премда су други покушавали да нађу једну есхатолошку онтологију код Оригена.⁶¹⁵ Овакав завршетак твари некако изводи свет ван времена, тј. ван тока променљивости. Не бисмо могли рећи да се само време искушљује већ да се пре душа, сада поучена и извежбана у добру, искушљује од тока пролазности и променљивости.⁶¹⁶

⁶¹¹ *Princ.* 1.6.1.

⁶¹² *Princ.* 1.6.1.

⁶¹³ У извору је S као (евентуална) грешка стајало: παθημάτων. Клостерман је кориговао реч у παθημάτων. (в. *Homilies on Jeremiah* (J. C. Smith), 116, фус. 59. Међутим, чак ни таква варијанта не мења смисао исказа.

⁶¹⁴ *Hom. Jer.* 12.3.3.

⁶¹⁵ Уп. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eshatology*, 52-53; J. Behr, *Introduction*, у: *Origen: On First Principles*, т. 1, lxxx-lxxxviii.

⁶¹⁶ Указујући на то да је оваква концепција краја, тј. смрти и васкрсења присутна и дан-данас међу верујућима, епископ Игнатије каже: „Догађај смрти постаје пролаз, врата, кроз која се улази у Царство Божје, у истински и вечни живот. Због тога се смрт може схватити као нешто позитивно и пожељно.⁶¹⁶ У том животу, који се дели на рај и пакао, након суда, душе умрлих се разврставају у зависности од земаљског живота. То се догађа са сваким човеком понаособ, будући да сваки човек смрћу напушта „овај свет“, тј. временски, прелазећи у „онај свет“, тј. вечни. Исто ће се десити и са свим људима заједно, када дође крај света и кад буде свеопшти суд. (И. Мидић, „Есхатон као узрок постојања Цркве“, *Саборност*, 1-2 (1997), 18-19).

Очито је да Ориген, дакле, допушта могућност постојања више светова и токова – више *еона*, али без понављања *садржаја*. Он је можда један од првих теолога који је увидео да је управо *понављање* супротно слободи, што је једна од главних не само теоријских, него свеукупно животних истина вере Цркве коју је православна теологија 20. и 21. века истакла, нагласила и оживела.⁶¹⁷ Свестан значаја уникатности догађаја и личности, Ориген потцртава јединственост и оригиналност нашег света, али дозвољава могућност више различитих светова. При том, дакле, остаје донекле недокучено да ли, и после тог низа светова и њихових појединачних крајева, мора да наступи апсолутни крај. Према наводу из *Почела* 1.6.2. то се чини извесним. Наиме, после пуно еона и светова, међусобно несличних и посебних, наступио би један апсолутни крај. Крај који би васпоставио све, али би био обавезујућа онтолошка чињеница и за сва времена и за, чак, вечност. Наравно, покушај разума да схвати нешто што излази из оквира времена и везано је за вечност, као што је испуњење света који више не постоји према законима пролазног хроноса, нужно се уплиће у извесне дате схеме тумачења ове тајне и ту, вероватно, греши. Најтеже докучиво и замисливо јесте сам однос света као временског тока и вечног постојања које је обећано. Овај однос, али и друге важне ставке сагледаћемо у оквиру појма апокатастазе, термина који начелно обухвата све, или бар већину тога што би се о крају могло рећи.

5.2. Свеопште спасење на крају: апокатастаза

Ориген сам непосредно повезује крај са апокатастазом, уводећу у свој теолошки дискурс ову реч, која се иначе у новозаветним текстовима појављује свега једном у Дап 3,21: *кога треба да прими небо до времена васпостављања свега* (ἀποκαταστήσεως πάντων) *о чему је Бог говорио устима свију светих пророка својих од вајкада*.⁶¹⁸ Сам глагол ἀποκαθίστασι јавља се у преводу Пост 23,16: *и чу Аврам Јефрема и намири* (ἀπέκατέστησεν) *Аврам Јефрема сребром за које рече пред синовима Хета*.⁶¹⁹ Овде глагол има значење „намирења дуга“ и конотацију „ослобађања“ након тога намирења. У патристичком речнику се као главно значење овог глагола, у прелазном и непрелазном роду, издваја значење (поновног) *васпостављања* (нечега), *рестаурације*, *враћања* неког стања.⁶²⁰ Дакле, значење глагола је мање-више код различитих патристичких аутора стабилно, без већих варијација у семантици. Исти садржај појма налазимо и у поменутом стиху Дела апостолских, а нешто мало другачији у Септуагинтином преводу стиха из Постања. Код Оригена крај век(ов)а и твари

⁶¹⁷ Опширније о односу човекове слободе, греха и појмова понављања, односно уникатности у есеју: М. Васиљевић, „Поновљено непоновљени и... collective brain (о греху као понављању и о оригиналности као уникатности)“, <http://teologija.net/ponovljeno-neponovljeni/> (приступљено: 27. 8. 2019).

⁶¹⁸ Латински превод Вулгате апокатастазу даје именицом „restitutio“.

⁶¹⁹ Даничић преводи са „измери му сребро“.

⁶²⁰ Уп. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 193-194.

подразумева њихово (поновно) васпостављање у обожено, вечно стање. Христос искушљује свет и на крају га приноси Оцу. Спасење је тако измирење бића у Христу и њихово коначно уједињење у Богу:

„Крај (τέλος) је у такозваној апокатастази (τῆ λεγομένη ἀποκατάστασι) јер неће преостати ниједан непријатељ уколико је тачно да ће он владати док не положи све непријатеље под ноге своје [и] док не буде уништен последњи непријатељ: смрт (1Кор 15, 24-28).“⁶²¹

„Јер је Христос дошао да измири свет са Богом и да оне који верују у њега преда Оцу. Оне пак које предаје Оцу прима дух Свети да би их посветио и даровао им живот као члановима небеске Цркве Прворођеног и васпоставио их у чврстину и савршеност целокупног тела.“⁶²²

У оваквом контексту апокатастаза је постала више од теолошког појма – скоро читаво „поглавље“ учења о спасењу. Према импликацијима које проистичу из схватања краја и испуњења, спасење је дело које подразумева коначно *васпостављање* целе творевине, њено *измирење* са Богом и *повратак* у идеално стање. Неколико занимљивих недоумица се издвајају у овом учењу: а) да ли се све и све спасава, односно да ли је исти крај за све б) како изгледа спасена, односно васпостављена твар? Какву судбину има материјални свет пошто мене обличје овога света? в) какав је однос времена и краја?

5.2.1. Да ли је исти крај за све – питање свеопштег спасења

Према већини тумачења, Оригеново коначно *измирење* и привођење свега јединственом (и истом) крају подразумева да ће се спасити сва разумна бића – било добре, било зле оријентације воље. Касније уобличено предање Цркве се не саглашава са оваквим тумачењем краја зато што оно може да се протумачи као у основи супротно учењу о слободној вољи. Ако је човек слободно биће, он онда има нарочиту могућност, коју прати и рационално расуђивање, да одабере, односно одбаци заједницу са Богом, то јест да своју вољу усмери како жели. Ориген, наравно, како смо видели из одломака о разуму и слободној вољи ово не пориче, већ напротив афирмише. Видели смо да, заговарајући трајно присуство слободне воље, у виду у коме се она сада конципира, у разумним бићима, он дозвољава могућност новог пада. Али, колико је пад изванредан и очекиван, толико је и универзално спасење вероватно. Требало би, дакле, према овој концепцији да се сви, тј. сва рационална бића спасу и дођу до истог краја. Вратићемо се на речит навод из списка који тумачи молитву Господњу: „У сваком будућем еону ће Бог царство благодати добротe тиме показати да ће и најгори грешник, наиме преступник против Духа Светог, којим је грех

⁶²¹ *Comm. Jn.* 1.16. (91).

⁶²² *Comm. Rom.* 8.5.2.

господарио у целом садашњем времену, као и у будућем од почетка до краја, доспети до спасења на један мени непознат начин.⁶²³ Овај став се слаже са оним из *Почела* да различита бића пролазе кроз различите степене очишћења, кроз казне, али да ипак на крају бивају поправљена и спасена. „Као што су нека бића обновљена и поправљена у првome раздобљу, друга у другоме, нека су такође поправљена крутим поправцима у задњим временима. Та бића пролазе кроз веће и теже муке. Муке су дуге. Трпе их – да тако кажем – кроз многе еоне. Казне су оштре. Та бића на почетку поучавају анђели, потом моћи виших ступњева. Тако се полако уздижу до вишега. Пошто су у смислу подуке вршили једну за другом службе небеских моћи допиру до онога што је невидљиво и вечно.“⁶²⁴ Бића, дакле, колико год постала скретањем воље удаљена од Бога и упорно опстојавала у греху ипак постепено долазе до поправљања и враћају се благодатном стању. Тај процес праћен је казном. Механизам грех-казна у оваквој визији спасења добија сву ону сугестивну, интуитивно језиву и касније, нарочито кроз схоластички средњи век, традирану концепцију. Овде ћемо, накратко, направити једну дигресију да бисмо кроз краћи осврт анализирали појмове греха и казне што ће надаље донекле помоћи у расветљавању могућности свеопштег спасења – истог краја за све.

5.2.2. О злу и греху

Читање било којег Оригеновог списка, макар и површно, доноси јасан увид читаоцу да је грех један од фреквентних, ако не и најчешћих мотива у његовом писању. Вероватно не постоји дужи егзегетски одломак где се ова реч бар једанпут не спомене. Додуше, није нетачно да би се та тема некако могла заобићи у некој теолошкој анализи. Питање добра, односно зла заокупљају пажњу човека још од праисконских времена. У Постању се спомиње чувено дрво познања добра и зла (Пост 2,9). Занимљиво је да библијски текст ту доноси једну другачију перспективу – човек има прилике да постоји, у слободи, заједници и изобиљу, а да не мора да има сазнање које нуди дрво познања добра и зла. Овде нећемо улазити нити у дословна, нити у алегоријска тумачења дрвета познања. Оригенов велики коментар на Постање је изгубљен, а у сачуваним одломцима и на основу других текстова сазнајемо да он свакако то дрво не тумачи као буквално дрво – баштенску биљку с плодовима⁶²⁵ – јер такво тумачење није кохерентно са представом о Богу као духовном и трансцендентном бићу. Без обзира на то што Бог успоставља реалну комуникацију са првим људима, Ориген аргументује да није могуће да он физички хода по врту нити да је врт чулан. Но, какве год суштине и облика врт био и у њему дрво познања, Божија опомена намеће читаоцу једно наравоученије – први човек није ни неразуман,

⁶²³ *De Orat.* 27.15.

⁶²⁴ *Princ.* 1.6.3.

⁶²⁵ Уп. *Princ.* 4.3.1.

ни неслободан, нити му ишта недостаје, али, док не „окуси“ забрањени плод, он уопште нема пред собом дихотомију добро-зло. Очито је да се сазнање о злу јавља, дакле, касније, после греха. То би значило да, с једне стране, аутентично добро, тј. добро по себи није примарно постојало као супротност греху и злу, *паралелно* са њима и нешто што се само на основу своје супротности препознаје као добро – о чему Ориген другачије поучава. С друге стране, грех, ако пратимо библијски наратив, не проистиче из сазнања и избора зла, него је грех просто одбијање Божије воље из кога се накнадно јавља и зло као последица. Ова два увида су један, касније у патристици преовлађујући, начин тумачења наратива Постања.

Ориген о овој теми износи посебно учење, које је нека врста симбиозе античких јелинских и хришћанских елемената. Грех, односно зло и добро постављени су као два пола, тј. две супротне реалности. Иако је добро преовлађујуће и има своје вечно бивствовање у првом реду као суштина Божија, зло је исто тако функционално. Не можемо рећи да оно има биће – у смислу постојане суштине – и нарочито не да има икакав узрок у Богу. Наиме, божанска суштина је добро по себи и она, као таква, не може да породи зло јер су добро и зло супротности и једно из другог не може да се изведе. Зло настаје „крз васпитање и лоше примере“,⁶²⁶ каже Ориген у расправи са Келсом. У овој апологији се налази и успешна теодицеја управо као одговор на сумњичења јелинског филозофа да хришћани приписују узрок зла Творцу. Келс настоји да докаже да становиште да је Бог створио *све* значи и то да је *створио* зло. На то Ориген одговара:

„После овога, као да упућује на нас који верујемо да овај свет није творевина неког *туђе*г и *страног* Бога, он говори следеће: *Ако су ово дела Творца, како може бити да је Бог начинио оно што је зло? И како он може бити неспособан [невичан] да убеди и посаветује људе? Како се он може покајати када они постану незахвални и покварени и пронаћи грешку у сопственој рукотворини, те презрети, претити и уништити свој сопствени изданак? Или, куда их је он одвео из овог света који је сам начинио?* Мислим да је [Келс] овде такође пропустио да разјасни шта је зло, премда међу Грцима постоје многе разлике у ставу око добра и зла (*περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν*), он изводи погрешан закључак⁶²⁷ да, следећи наше [тврђење], да је овај свет дело највишега Бога, следи да је зло створено (*εἶναι ποικίλην*) од Бога. Каква год да је истина о злу, било да га је Бог створио или не (*αὐτὰ, πεποίηκεν ἢ μὴ*), већ да је доспело у битије као пратећа [појава] првостворенога (*ἐκ παρακολουθήσεως γεγένηται τῆς πρὸς τὰ προηγουμένα*) – питам се пак да ли закључак да је Бог начинио зло који, како он мисли, проистиче из наше тврдње да је овај свет дело највишега Бога, не следи у сваком случају [= као импликација] из самих његових речи.“⁶²⁸

Келс је неаргументовано пропустио да разјасни шта је зло, а хришћанско становиште да је Бог створио *све* што постоји необразложено повезао са тврдњом да је Бог створио зло.

⁶²⁶ C. *Cels.* 3.69.

⁶²⁷ Arripit quasi sententiae (PG 673 D), συναρπάζωνός ἀκολουθητήμιν (PG 674 A), petition principii (у прев. R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, 215).

⁶²⁸ C. *Cels.* 6.53.

Овде не залазећи превише у питање теодицеје, Ориген је у наставку наговестио да је употреба термина *зло* у Писму разнолика и да може да обмане површног читаоца, јер „према Светом Писму, право говорећи, врлине и врлинска дела јесу добро, док је оно што је супротно од њих зло“.⁶²⁹ Исто тако, тумачећи навод Пс 34,10-14,⁶³⁰ он каже да овде појмови *зло* и *добро* не упућују на „телесна зла и телесна добра“, већ на „добра и зла духовне врсте“. Срж, дакле, Келсове грешке је у томе што је употребио исти предикат „створити“ („чинити“, ποιέω) да дефинише настајање творевине од стране Бога, као и настајање зла. Келс извлачи из тога закључак да зло постоји на исти начин као што постоји створено биће („постоји све што је створио Бог“, а „постоји и зло“). Имплицитно Ориген сугерише да се зло не може назвати нечим што има природу, односно нечим што је Бог довео у стање постојања давши му природу (οὐσία) као створеним стварима, већ пре начином постојања, тачније кварења суштине створених бића кроз девијацију њихове слободне воље.⁶³¹ Бог, пак, који је добро по себи не може имати узрочне везе са феноменом зла баш као што светлост не узрокује таму, како објашњава:

„Ми, напротив, тврдимо да оно што по природи поседује својство заслађивања [чињења слатким] других ствари кроз сопствену урођену слаткоћу, не може произвести горчину, која је супротна његовој специфичној природи, нити, пак, може оно чија је природа да производи светлост тиме што само светли узроковати таму. Тако ни Бог није у стању да почини зло јер је способност чињења зла супротна његовом божанству и свемоћи.“⁶³²

Ипак, Ориген често објашњава зло као ону нужну, али потребну противтежу добру која омогућава да само добро буде афирмисано кроз ту своју негацију: „на основу разматрања злих [лоших] ствари слава добрих се се показује сјајнијом“.⁶³³ Пошто искуси зло, душа праведника се утврђује у добру у већој мери него пре. У том смислу се оно јавља као корисно: Оне ствари које су супротстављене светитељима јесу добре за њих јер их они могу савладати и када их савладају онда постају још славнији са Богом.“⁶³⁴ Или, како објашњава:

„Ако је пак реч о телесним и спољашњим злима (σωματικὰ κακὰ καὶ ἔκτος), која се неодоварајуће тако називају, онда је допустиво да је Бог повремено нека од њих стварао да би њима неке пребратио (τῖς φησὶ

⁶²⁹ *C. Cels.* 6.54.

⁶³⁰ (LXT, Ps 33 11b-15a).

⁶³¹ Са тим у вези је свакако и проблем слободне воље чији је значај кључан у изграђивању врлине – уколико би људи постајали врли по нужности, вољом другог бића, поставља се питање „где је онда наша слободна воља и каква је заслуга онда за слагање са истином?“ (*C. Cels.* 3.4).

⁶³² *C. Cels.* 3.70.

⁶³³ *Hom. Gen.* 1.10.

⁶³⁴ *Hom. Gen.* 1.10.

δεδοσθω ἕσθ' ὅτε τούτων τινὰ πεποικέναι τὸν Θεὸν, ἵνα διὰ τούτων ἐπιστρέψῃ τινάς).“⁶³⁵

То је једно од становишта које ће каснија рецепција критиковати, посебно када се на основу њега тумачи претпостављена преегзистенција и потоњи пад у материјално. Максим Исповедник одбацује овакву могућност о злу као нечем што указује на доброту доброг. Тиме би, сматра он, био обесмишљен појам добра по себи.⁶³⁶ Г. Босток (Bostock) аргументује у прилог становишту да је код Оригена јако изражена релација бинарне супротности између добра и зла, више него новолатонистичка идеја о злу као одсуству добра. Код њега је, каже овај истраживач, смрт супротност животу, тама светлости, а сатана постављен као антипод Христу.⁶³⁷ Та потреба да се креира свет бинарних опозита вероватно се од раних дана несвесно инкорпорирала у Оригенов поглед на свет будући да он потиче са простора где древне религије имају свој јак утицај, а простор Египта је свакако ту репрезентативан. Борба светлости и таме, те мрачни демони као супротност светлости неки су од мотива који потичу са ових простора.⁶³⁸ Занимљиво је да и Оригенов најдражи новозаветни текст – Јованово еванђеље, цвет, тј. *први плод* међу еванђељима (τῶν δὲ Εὐαγγελίων ἀρχὴν),⁶³⁹ наглашава овакву лексику бинарних опозита и управо ове неке кључне онтолошке дихотомије: светлост-тама, смрт-живот, добро-зло.

Зло је, укратко, супротност добру, тј. Богу, не потиче од њега, а међу створеним бићима се јавља као последица њиховог погрешног избора. Зло првобитно „не станује“ у материјалној суштини, али се лако у њу насељава онда када душа одбаци духовно блаженство и окрене се видљивом и пролазном. Тада душа бива стављена опет пред избор између два „бића“, два „царства“ и у зависности од узрастања у избору добра, она поново стиче блаженство. Грех је у том случају свако одступање од овог пута стицања до Бога, тј. стицања добра као властите суштине. Код Оригена постоји јак контраст између врлине и греха. Само Царство Божије је царство врлине, док су грехови капије Хада: „у грешницима постоји царство греха“,⁶⁴⁰ а „на неки начин се капије Хада могу именовати према врстама греха.“⁶⁴¹ Ориген је често суров у класификацијама и осудама врста престапа, нарочито се да запазити то да их дели и класификује по врстама. Код њега постоји оно што би се можда могло назвати као

⁶³⁵ C. *Cels.* 6.56.

⁶³⁶ Уп: „А ако пак кажу да су [словесна бића] у могућности [да остану у јединству], али не желе због тога што су пробала оно што је супротно, тиме показују да добро није добро по себи, већ ће овима бити добро у односу на оно што је њему супротно и волеће га из нужде што значи да оно није апсолутно биће које се по природи, по себи, воли. Све оно што није по себи добро и што се не жели ради њега самог, и што не привлачи ка себи свако кретање, није апсолутно добро“ (Максим Исповедник, *Ambig.*7. PG 91, 1069C-D).

⁶³⁷ G. Bostock, „Satan – Origen’s Forgotten Doctrine“, у: *Origeniana Decima*, 116-117.

⁶³⁸ Уп. G. Bostock, „Satan – Origen’s Forgotten Doctrine“, 115.

⁶³⁹ Уп. *Comm. Jn.* 1.6. (23).

⁶⁴⁰ *Hom. Luc.* 36.2.

⁶⁴¹ *Comm. Matt.* 12.12.

каталог грехова – по врстама и тежинама – и то је један од начина перцепције и рецепције греха који ће постати водећи у теорији и пракси средњовековног Запада. Грех који се „мери“ по тежини и врсти представљао би категорију тзв. етичког виђења стварности.⁶⁴² Код Оригена то имамо као преовлађујуће схватање греха. Ипак, он увиђа да сви људи већ рођени са „теретом“ огреховљености на себи. Када се за неку библијску личност каже да је била без греха, то, како објашњава, не значи да је рођена као безгрешна већ да је „престала да греши.“⁶⁴³ То да огреховљеност „неизбежно мора испрва постојати у сваком човеку“⁶⁴⁴ он повезује и са речима апостола Павла: *Када је дошла заповест, оживео је грех и ја умрех* (Рим 7. 9-10).

У његовим списима постоји и суптилно промишљање о видовима и начинима испољавања греха где доноси један битан увид: корен греха је дубоко у психологији и он није видљив. Видљиве су мање или више његове даље последице, али се сам грех не оцењује према спољашњости. У том смислу је суд људи непоуздан и Ориген врло извесно има на уму овде фарисеје и Христове речи: *Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемери, што сте као окречени гробови, који споља изгледају лијепи, а унутра су пуни костију мртвачких и сваке нечистоте* (Мт 23,27). Ову опомену Господњу није тешко протумачити, а и није можда ни могуће другачије протумачити – Христос на многим местима протестује против лажне побожности – оне која служи за приказивање пред другим људима. То наравно, не значи да сама вера нема своју појавну страну: она има и опипљиву природу и садржи и видљиве елементе. Међутим, она садржи и оне путеве срца и разлоге које ипак једино само Бог зна и које нису у поседу људског суда. Ориген говори: „Али суд људи је непоуздан. Они не знају да ли сам ја једном згрешио у скривеној дубини мога срца – да ли сам погледао на жену и пожелео је и прељуба се родила у мом срцу.“⁶⁴⁵ И додаје: „Такође, и када дајем милостињу, људи не знају да ли то чиним јер тражим похвалу и аплауз људи“.⁶⁴⁶

Овим излагањима о греху треба придодати и један, могли бисмо рећи, необавезан и занимљив увид – необавезан јер није неопходан за суштину разумевања појмова зла, односно греха, казне, те искупљења и поправљања. Наиме, Ориген сматра да је, како је зачетак греха у невидљивим дубинама душе, тј. у помислима, његово лечење у уклањању те помисли. Занимљиво, он не сматра да је потискивање и заваривање савести нешто што ће допринети савладавању приметних помисли, већ, напротив, њено гласно изговарање – нешто попут признања. Када се изнесу на

⁶⁴² Како нам сведочи православно литургијско предање, грех је у основи одбијање заједнице са Богом – индивидуализам – из кога се касније рађају рани други облици застрањивања. Грех нема толико везе са природом у овој онтолошкој перспективи, већ са односом између личности – грех је гест против личности другог: Бога или човека. Природа трпи последице греха јер она као целовита и здрава постоји само у заједници. Оног момента кад се парцијализује, одвоји и индивидуализује, почиње да умире.

⁶⁴³ Уп. *Hom. Luc. 2.2.*

⁶⁴⁴ *C. Cels. 3.62.*

⁶⁴⁵ *Hom. Luc. 2.3.*

⁶⁴⁶ *Hom. Luc. 2.4.*

отворено, тада могу да буду уништене и да више не производе зло јер „док год су такве мисли скривене и нису изнете на отворено, потпуно је немогуће убити их.“⁶⁴⁷

Грех, дакле, везан за избор зла и поступање по критеријумима света отуђеног од Бога уско је везано за категорију сазнања, односно незнања. Како су код Оригена слободна воља и разум најтешње повезани, слободни избор зависи од степена и врсте сазнања. То је онај моменат у његовом учењу који га снажно повезује са античком јелинском теоријом сазнања. Читање и разумевање Писма и његове богооткривене поруке је од нарочите важности стога за васпитавање у добру и учење врлине.⁶⁴⁸

Он, дакле, у учење о греху и избору зла, односно добра уноси један контекст јелинске епистемологије. Како је поменуто, слободна воља се схвата као могућност изабарања између две супротности, две опречне могућности, односно два етичка пола – доброг и злог – и они, на неки начин, јесу пуноправна дихотомија пред коју се човек поставља. Надаље, како већина јелинских филозофа поучава, и што, дакле, није само наслеђе Платона или платонизма, грех, односно избор зла дешава се само из незнања. Дакле, код Јелина није могуће да неко изабере зло, а да има сазнање о томе да је то што је изабрао зло. Дакле, само ако има погрешно сазнање у смислу да зло држи за добро, он може да изабере зло. Зато је главна улога филозофије као посвећености мудрости да расветли појам добра, а исто тако и оно што је супротно добру да би поучила о овим етичким категоријама и да би други кроз сазнање изабрали пут добра. Ориген усваја ово виђење односа између сазнања, односно добра и зла, те се тако душа кроз сазнање учи врлини која, опет, даље отвара врата дубљем сазнању. Спасење је за њега непосредно и неодвојиво везано за врлину, те стога, онај који има истинито сазнање и врлину биће и јесте спасен.⁶⁴⁹ Из те перспективе гледано, и најокорелија бића, отпала од Бога, попут палих бестелесних сила могу да се постепеним просветљењем врате к Богу. Сазнање је, будући да се поистовећује са истином као бићем, и будући да га незнање само верификује, у томе случају нешто што нужно долази – не одмах, али засигурно. Ово је, можда, кључна идеја која расветљава његово тумачење 1Кор 15,25 – *Јер он треба да царује док не положи све непријатеље под ноге своје*. Полагање свих непријатеља би требало да постепено и у циклусима уследи – управо онако како се и падање бића одиграло: постепено, „део по део“. Зато каже: „Ако ипак некада некога од оних који су били на највишем и савршеном ступњу и захвати засићеност, не мислим да се такав сместа испразнио и отпао. Полако је и део по део – како је и нужно – падао. Стога се може догодити, ако је по среди какав краћи пад, да се брзо опамети и врати к себи. Није посве посрнуо. Може се вратити натраг и заузети своје место и опет успоставити што је због немара изгубљено.“⁶⁵⁰ Уз ово место треба додати и сменуто Оригеново принципијелно

⁶⁴⁷ *Hom. Luc.* 17.8.

⁶⁴⁸ Уп. P. Martens, *Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life*, 234-235.

⁶⁴⁹ Иако Ориген често подваја ступњеве сазнања и примања истине, као и ступњеве тумачења Писма, оне намењене за савршеније и друге за мање савршене, он не ускраћује постепено напредовање у сазнању – од простијих и основних увида ка вишим, комплекснијим и духовнијим. (о томе в. објашњење код: W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, Charles Scribner's Sons, New York 1901, 90).

⁶⁵⁰ *Princ.* 1.3.8.

становиште о томе да је крај сличан почетку.⁶⁵¹ Постепено, како су се удаљавала од добра и губила сазнање о њему, бића су постајала окорела у чињењу зла. Ипак, тим истим путем она се и враћају добру. То потврђује поменути навод из *Почела*: „Као што су нека бића обновљена и поправљена у првоме раздобљу, друга у другоме, нека су такође поправљена крутим поправцима у задњим временима. Та бића пролазе кроз веће и теже муке. Муке су дуге. Трпе их – да тако кажем – кроз многа столећа. Казне су оштре. Та бића на почетку поучавају анђели, потом моћи виших ступњева. Тако се полако уздижу до вишега. Пошто су у смислу подуке вршили једну за другом службе небеских моћи допиру до онога што је невидљиво и вечно.“⁶⁵²

Чини се да је пут повратка добру осигуран и тиме што, како каже наведено место из беседа на Постање да „ако схватиш шта је тама, ствари које су светле чиниће ти се више пријатним.“⁶⁵³ У наставку он закључује да се „на основу разматрања злих [лоших] ствари слава добрих се се показује сјајнијом“.⁶⁵⁴ Душа која опстојава у злу не може заувек ту опстати према оваквом епистемолошком моделу – јер је улога „лоших ствари“ пролазна и оне су ту да педагошки опомену на добро, те се чак и пало биће мора једном отргнути из пребивања у злу. Ориген у својим списима изражава сигурно уверење да би тако *требало* да буде. На то нас упућује и одломак при крају апологетске полемике са Келсом оставља могућност свеопштег спасења валидном. Одговарајући на његову оптужбу да хришћани тврде да је Бог Логос бићевно изнад Бога Оца у смислу да над њиме има власт, Ориген цитира Писмо, стих где сам Христос каже: *Отац који ме посла већи је од мене* (уп. Јн 14,28). У овом одељку можда не би било најпримереније тражити трагове учења о субординацији Сина јер је пасус изразито апологетски конципиран – искључиво као одговор на злонамерну и хетеродоксну интерполацију. Надаље каже да Бог Логос уистину има власт над свим постојећим створеним светом, али да с обзиром на чињеницу слободне воље код рационалних створења окренутих од Бога – попут демона и сл. – његова власт по допуштењу на њих се не простире. Ипак, у другом смислу се може рећи да има власт и над њима „на исти начин на који човек господари над бесловесним животињама: не убеђивањем, већ као неко ко кроти и потчињава лавове и животиње за вучу.“⁶⁵⁵ Закључује да „ипак, Логос не оставља ништа без покушаја да убеди чак и оне који су заиста непослушни да се потчине његовом ауторитету.“⁶⁵⁶

Није спорна могућност да Бог Отац или Бог Логос могу да учине да сва створења буду повинована њему – разлика у моћи и бићевном статусу створеног и нествореног је несамерљива и о њој је сувишно говорити. Питање је шта је са слободном вољом бића ако Бог може да их *убеди* чак и случају да је њихова слободна воља усмерена супротно од божанске. Ово је једно од оних места која дају повод да се Оригенова

⁶⁵¹ Уп. *Princ.* 1.6.2.

⁶⁵² *Princ.* 1.6.3.

⁶⁵³ *Hom. Gen.* 1.10.

⁶⁵⁴ *Hom. Gen.* 1.10.

⁶⁵⁵ *C. Cels.* 8.15.

⁶⁵⁶ *C. Cels.* 8.15.

мисао, која у начелу тежи складности, покаже као контрадикторна, како примећује еп. Атанасије.⁶⁵⁷ Међутим, пошто код Оригена слободна воља не делује без разума и разумског сазнања, онда је извесно да се она мења кроз поучавање. Пошто разумно биће никад, према античком убеђењу, не бира зло свесно, тј. знајући да је то зло, онда је поучавање пут ка изабирању добра и избављењу од зла. Управо материјална творевина тако добија своје назначење као *место* поуке – видљиво нас поучава о невидљивом.⁶⁵⁸ Извесност да се сва бића на крају поправе индиректно потврђују и поменуте рефлексије о разлозима зашто су пала. Она су, наиме, била заборавила, занемарила благодат у којој пребивају и тако су, доспевши до презасићења, део по део почела да губе сазнање о добром и од њега се удаљила. Извесно је, дакле, да се кроз пут поуке и казне у то блаженство постепено врате. Стизање до блаженства, како смо видели, није искључено ни за најокорелија бића, а иако њихов пут опоравка траје дуго, повратак је изванредан.

Колико је у претходном питању о томе да ли постоји апсолутни крај који ставља тачку на сваку нову могућност настајања нове (видљиве) твари одговор нејасан и недефинисан сасвим, толико ово питање о томе хоће ли се спасити сва разумна бића налази у редовима Оригена јасно потврђан одговор. Врло је важно да нам тај став потврђују списи сачувани у оригиналу – попут списа *О молитви Господњој* или апологија *Против Келса*.⁶⁵⁹

Ово, међутим, што ће се спасити сви, тј. сва рационална бића, не значи и да ће се спасити све. „Обећано је, дакле, да ће на свршетку Бог бити све у свима. Ипак не смемо мислити – што је и у нарави збиље – да ће тој сврси приспети животиње, звери и благо. Тако нам неће требати рећи да се Бог налази у животињама, зверима и стоци. Исто вреди и за дрво и камен. Иначе би се казало да је Бог и у томе.“⁶⁶⁰ Извесно је да се створени, шаролики и разноврсни свет флоре и фауне не уклапа у схватање коначног спасења. Ориген не види ову творевину као део вечне благодати. Ово кратко и наизглед споредно место много казује о природи и начину постојања у вечном бићу. Хришћанско предање другачије конципира спасење – оно неизоставно укључује сва створења и све што је Бог створио – од најситнијих атома и микроорганизама до најкомплекснијих живих врста, будући да је све створио Бог за живот.⁶⁶¹ Наравно, преображај је неопходан и за ове облике постојања. Можемо рећи да се такво схватање

⁶⁵⁷ Уп. А. Јевтић, *Патрологија 1*, 379-388; I. Ramelli тврди да је ово учење узето од претходних хришћанских писаца, да је конципирано као антијеретички аргуменат и да не нишодаштава нужно човекову слободу (в. I. L. E. Ramelli, „Origen’s Doctrine of Apokatastasis“, у: *Origeniana Decima*, 649).

⁶⁵⁸ Уп. *Comm. Cant. Prol.* 2.11; *Comm. Cant.* 2.8.20; 3.13.9; 3.13.16.

⁶⁵⁹ Уп. *De Orat.* 27.15.

⁶⁶⁰ *Princ.* 3.6.2.

⁶⁶¹ У Постању где читамо да све што је створено, и видљиво и невидљиво, би *добро* (Пост 1,31) имплицира став да се сва створења, тј. читав наш космос спасава. Надаље, дарови који се на Светој Литургији приносе, а будући да је Литургија икона будућег Царства, указују на неопходност учествовања свеколиког света – дарова земље, плодова, хране – у догађају сабрања. Управо је човек тај који словесно и слободно приноси све што је створено Богу. С тим у вези, хришћански концепт спасења не може се замислити као нешто друго до спасење читавог видљивог космоса.

спасења постојано држало кроз векове међу оцима Истока и Запада, без обзира на разлике у неким другим питањима.⁶⁶²

5.3. Више „царстава“ или етапе спасења

У спекулацијама о начинима и етапама спасења, те питању како и да ли сва разумна бића, доспевају до истог краја, јављају се недоумице око тога да ли Ориген можда говори о више „царстава“ при чему ће једно бити за одабране и потпуно свете, док ће друго обухватати и душе које нису у пуној благодати. Додуше, код Оригена се ново биће, оно које се успостави пошто сва бића буду приведена једноме крају, именује различито – као Царство Христово и Царство Очево, односно Царство Божије или Царство небеско. У његовим списима не постоји доказ да би иједан од ових назива упућивао на нешто различито од благодатног пребивања које ће коначно наступити.⁶⁶³ Исти крај коме подлеже све створење не допушта по себи некакву поделу и подвајање. Ако је Бог све у свему, тада би постављање граница у таквом бићу било бесмислена идеја. Ипак, оно што Ориген говори, а што може да делује збуњујуће, јесте то да се тај коначни и исти крај, када Бог буде све и у свему, не догађа „одмах“ по окончању овог света. Наиме, за неке душе потребно је додатно очишћење у зависности од степена њиховог напредовања оствареног или преосталог да се оствари током боравка на земљи. Ориген често спомиње ватру очишћења која ће накнадно, пошто мине обличје овога света, додатно прочистити разумна бића. У *Почелима* пак срећемо одломак где говори о тим „етапама“ прочишћења, премда признаје да о тој теми нема сигурних и комплетних увида. На једном месту помиње извесну земљу блажених као прелазно стање до Царства небескога –

„За ту се земљу каже да се на њу силази. За ону пак која је у висинама да се на њу улази. На тај се начин, чини се, напредовањима отвара пут којим свет иде с оне земље у она небеса. Они, изгледа, у оној земљи не пребивају. У њој једино

⁶⁶² Нпр. Тома Аквински каже да пошто се људска природа преобрази и успостави у своју савршену форму, онда „пошто је све телесно на неки начин ради користи људима (како смо показали у Књизи 3), тада ће се целокупна телесна творевина променити – и одговарајуће – бити у хармонији са стањем људи који ће тада бити. И стога што ће људи бити непропадљиви, стање настајања и пропадања ће бити одузето од целокупне телесне творевине. И то је оно што Апостол каже: *сама ће се твар ослободит робовања пропадљивости, на слободу славе деце Божије* (Рим 8,21)“ (*Summa Contra Gentiles*, 97, 1; 7).

⁶⁶³ S. Guly нуди другачију аргументацију и на основу фрагмента Оригеновог Писма извесним блиским пријатељима у Александрији, које постоји делимично сачувано у преводима Јеронима и Руфина, казује да се по воспостављању краја не налазе сва бића у истом царству. Тако Царство Божије и Царство небеско обухватају најнапредније душе, док Царство Очево и Царство Христово обухватају све рационалне душе (детаљније: S. Guly, „The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's *Letter to Certain Close Friends in Alexandria*“, *Origeniana Decima*, 197-220).

бораве. С ње, када остваре становити напредак, прелазе на баштину краљевства у небесима.“⁶⁶⁴

Експлицитно и недвосмислено се иста мисао јавља на другом месту:

„Ако неко отпутује из овога живота с мањом изобразбом, али са собом понесе добра дела, може се доучити у ономе Јерусалиму, граду светих (Отк 2,12). Може се изобразити, подучити и постати *живим каменом и драгоценом и одабраном стеном* (1Петр 2, 4-6).“⁶⁶⁵

У омилијама на Јеремију се човекова природа пореди са глиненим ћупом који се слама да би уместо њега била начињена другачија глинена посуда.⁶⁶⁶ Ипак, душа потребује очишћење које се језиком Писма зове огањ (Божији):

„Али, када одемо изван садашњег века, када смо на крају живота, након тога постајемо било шта тиме што бивамо стављени у ватру, било кроз огањ ватрених стрелица некога злог или кроз огањ Божији, пошто је наш Бог *огањ који прождире* (Еф 6,16).“⁶⁶⁷

Огањ који прождире не треба схватити као физичку ватру,⁶⁶⁸ већ као посебан начин да се душа очисти греха. Као што је и крштење ново рођење у коме је, према Оригену, кључан елеменат очишћење од грехова, тако ће и по свеопштем васкрсењу бити потребно једно додатно ослобођење од последица греха:

„Мислим да ћемо ми потребовати тајну да се оперемо и очистимо чак и после васкрсења из смрти. Нико неће бити кадар да васкрсне без мрља, нити ће се наћи икоја душа да непосредно отпусти све грехе.“⁶⁶⁹

Овај препород душе на крају јесте нека врста новог духовног рођења, тј. поновног крштења. На сличним местима Ориген подвлачи потребу за овим догађајем као степеницом на путу који води рационално биће до његовог коначног подобја у Богу.

„Ако неко жели да пређе у рај [блаженство] пошто се одвоји од овога живота и потребује очишћење, Христос ће га крстити у овој реци и послати га преко на место за којим чезне. Али, ко год нема знак ранијег крштења, Христос га неће крстити у огњеном купању.“⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ *Princ.* 2.3.7.

⁶⁶⁵ *Princ.* 2.11.3.

⁶⁶⁶ Уп. *Hom. Jer.* 18.1.(1).

⁶⁶⁷ *Hom. Jer.* 18.1.(1).

⁶⁶⁸ Уп. *C. Cels.* 4.13.

⁶⁶⁹ *Hom. Luc.* 14.6.; уп. 24. 1-2, 26.3., 3.3, *Hom. Num.* 25.4, *Hom. Lev.* 8.4.1, *Comm. Matt.* 15.23.

⁶⁷⁰ *Hom. Luc.* 24.2.

Само крштење Ориген сагледава више као етички чин него као онтолошки. Примарна улога крштења је да опере, у пренесеном смислу, душу од наследног и касније усвојеног греха. Као такво, оно је предуслов за даље избављење душе. Метафора ватре се на ово тумачење надовезала из Писма. Поменули смо већ да се библијским сликовитим језиком Бог назива огњем. Светлост је био најадекватнији појам да се њиме изрази димензија благодати, живота, хармоније, док је огањ, односно ватра на све то доносила и конотацију премоћи, снаге, очишћења. Као што физичка ватра сагорева све што није постојано, све што није „злато“, тј. племенито, тако духовна ватра оставља ону племениту, духовну природу у човеку и ослобађа је свих примеса пролазне, другачије твари. Тако је улога ватре двострука, баш као што је Ориген, како је већ наведено, приметио у Коментару на Песму над песмама: просветљује праведнике, а грешнике сагорева „јер они са своје стране презиру светлост будући да се лоше владају“.⁶⁷¹

Претходна запажања о небеском Јерусалиму, накнадној ватри очишћења, различитим поукама, које се такође по окончању земаљског живота, а пре ступања у коначно блаженство у Богу, примају могла би се даље протумачити као антиципација идеје о чистилишту. Како везе између потоње рецепције и Оригенових учења нису посебна тема овог рада, ова релација није тврдња, већ запажање. Оно што је важно, у контексту теме и наслова, јесте то да Ориген библијски појам ватре која се везује за Божије деловање тумачи као једну фазу у процесу спасења, коју смешта ван оквира земаљског живота, а пре наступања коначног краја, оног када ће Бог бити *све и у свему*. Крај је, дакле, исти за сва рационална бића, али пут стицања до њега није. У свему томе, казна има педагошку улогу, док сам материјални свет има и поучну и поправну сврху. Он није настао ради себе, него ради поучавања душе, те опоравка разума и слободне воље кроз постепено стицање до духовног и невидљивог. Оригеново ступњевито стицање до спасења у сагласју је са његовим схватањем слободне воље и сазнања, те односа међу ова два појма. Слободна воља као избор добра почива на сазнању о томе шта је добро. Будући да се ово сазнање, ако се изгуби, враћа постепено, пут опоравка слободне воље је процес. Поседовање сазнања о истини и изабирање добра теку паралелно и кроз сазнање и стицање навике, душа успева да учврсти слободну вољу, да добре навике усели у себе и да тако спречи евентуалну поновну девијацију воље: „Тако је оно што се налазило у слободној одлуци дуготрајним обичајем прешло у природу.“⁶⁷²

На темељу овога увида Ориген је закључио да је исти крај за све а) могућ и б) нужен. Први закључак је драгоцен. Наиме, спасење је могуће за све јер се природа саображава и прилагођава одлукама слободне воље. Наравно, сам за себе, овај увид је у Оригеново време представљао велики допринос и за богословље Цркве, али и за друштвени систем у коме је живео. Наиме, то је период који није у политичком благостању, када је Црква иначе и физички угрожена – сам Ориген је умро од последица прогона – када новолатонизам и спиритуална мисао наилазе на широку рецепцију јер људи антике траже бег од немиле реалности.⁶⁷³ Уверење целокупног античког света, које су делили чак и учени људи, да су успеси, моћи, знања и поседи

⁶⁷¹ *Comm. Cant.* 2.2.21.

⁶⁷² *Princ.* 2.6.5.

⁶⁷³ Уп. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 6-7.

аристократије богомдани, као и лоша, односно добра природа појединаца, те да човек нема моћ, право, а ни шансу да промени дати поредак у себи и око себе, учењем Цркве Божије се оповргава, а схватање света, човека и човекове улоге у свету темељно мења. Као што човек није роб метафизичких закона, тако ни његова природа није непроменљива – дата као добра или рђава. Стална будност, воља и пажња су оно што природу поједине душе мења набоље, односно чије одсуство њу одвраћа од добра. У том смислу, Оригенова примедба да и код демона није природа она која их је учинила демонима јесте потпуно оправдан и користан увид. Међутим, с друге стране, то што је тврдио да постоји један и исти крај, у коме сва рационална бића доспевају до спасења потиче из оне наслеђене метафизичке структуре у његовој мисли која је слободну вољу повезала и учинила зависном од сазнања и разума и која је остала на јелинској претпоставци да је слободан избор нужно усмерен ка добру, а да појам добра у свести зависи од степена и врсте правог сазнања о добру. Како је извесно да разум кад-тад, пошто прође све обмане, спозна једну и једину истину, извесно је да се тада и за њу определи и веже. Сходно томе, заборав, немарност и лењост духа најопаснији су непријатељи душе и, вероватно, узрок првог њеног пада.

5.4. Тело и материја у Есхатону

У поглављу о материји, тј. видљивој суштини, наведени одломци из Оригенових тумачења одражавају његов амбивалентан однос према вредносном одређењу ове суштине, али и неке фактичке истине о створеној физичкој природи. С једне стране, библијски текст указује на пуну бићевност физичке природе, њен узрок стварања у Божијој вољи, те на опипљиву и видљиву историју Христовог живота, страдања и васкрсења.⁶⁷⁴ Ориген се среће са овим увидима из библијског текста, али, с друге стране, у његово учење о физичкој природи улази и стечено философско предразумевање. Као резултат здружености ова два он, на пример, неће порећи да је уистину *добро* све што је Бог створио, а што је описано у Постању, али ће нагласити да је његова улога релативна, привремена и добра под условом да указује на суштину која је супротна од телесности, а то је невидљива, духовна природа. Многи су примери где се наизменично ткају нити јудео-хришћанског и јелинског тумачења материје. Међутим, када је реч о васкрсењу, Ориген је у овој тачки, више него у другим, био стављен пред једну чињеницу коју је сведочила жива рана хришћанска заједница, али о којој је као једној од главних тема писао и апостол Павле, а то је вера у васкрсење тела. Сам апостол Павле говори о преображају тела при васкрсењу – сеје се тело душевно, а устаје тело духовно (1Кор 15,44); посејано у пропадљивости, а устаје у непропадљивости (1Кор 15,42). Дакле, богонадахнути сведок вере Христове говори о васкрсењу као последњем и најважнијем догађају. Ипак, синтагма „тело духовно“ оставила је различите могућности интерпретације – с једне стране зато што је и сам тај догађај непознаница и нешто што ће Бог тек открити у потпуности, а с друге

⁶⁷⁴ Библијска сцена о апостолу Томи, који не верује док не види и не додирне ране Господње, најречитије потврђује пуну материјалну реалност васкрслог тела. С друге стране, и еванђелска сцена када Христос улази кроз затворена врата говори о преображеној природи тела.

стране јер епитет *духовни* (πνευματικόν) упућује, ако се сагледа из угла јелинске платонистичке и новоплатонистичке мисли, на невидљиво, бестелесно, нечулно. Једна од Павлових значајних метафора да опише однос ововременог и васкрслог тела је метафора семена. Иако ниједна метафора не исцрпљује потпуну истину када се говори о догађајима откривења и спасења, метафора семена и биљке која из ње накнадно ниче садржи два битна увида. Прво, семе се развија из потенцијалне биљке у актуелну, и то кроз време – биљка која ниче је нешто што је будуће у односу на засађено семе. Друго, постоји суштински континуитет између семена и биљке која се накнадно рађа. Биљка је другачија од семена, и по изгледу и по особинама, дакле, по квалитету и квантитету, али она чува супстанцијалну везу са семеном – она, у неку руку, јесте израсло, преобработено семе. Дакле, постоји на молекуларном, биолошком нивоу очувана веза између посејаног и изниклог. Наравно, део природе се губи, али један део опстаје и мења се не губећи континуитет са претходним обликом, али не умањујући ни већу савршеност накнадног. Шта је то што биљци даје идентитет и што уопште материји даје идентитет упркос томе што је она у сталној промени? Ориген је спомињао појам *ειдоса*, који је, како пише у одломцима сачуваним код Методија, тај који чини да је нешто то што јесте, односно да је неко увек истог идентитета упркос сталној покретљивости и промени физичких ентитета. У учењу о васкрсењу, пак, он не помиње природни континуитет између земаљског и васкрслог тела иако идентитет човека, истоветан иначе са душом, опстаје. Тело се мења, и то, како се чини, у потпуности. Дакле, Ориген говори афирмативно о васкрсењу тела, али сам појам васкрслог тела објашњава на један потпуно специфичан начин, који није сагласан са јеванђелским сведочанством о васкрслном телу Христовом, које, иако васкрсло, носи ожиљке задобијених рана, и то сасвим опипљиве и реалне. Тако уводи појам етеричног тела који је касније наишао на оспоравање. Разлог за одбијање правоверности овог појма није то што би било ко сада и овде већ знао *како* изгледа и функционише есхатолошка телесност, већ зато што овде само етерично тело као појам означава нешто што нема везе са реалним и конкретним телом, већ је реч о позајмљеној, спомињаној платонистичкој идеји о *возилу* душе. Постоје извесне карактеристике овог појма које нам га донекле осветљавају, а које ипак немамо исцрпно и систематично дате будући да је Оригенов спис *О васкрсењу* изгубљен.

А) Најпре, не постоји непосредна повезаност између земаљског и васкрслог тела – ово друго је према Оригену потпуно ново, не наставља се на претходно тело, али јесте од неког вида материјалне суштине: „Догађаји који се везују за Васкрсење се могу открити овде, кажу они. Јер, ако је посуда од глине испала из руку грнчара и он је од исте материје из исте глине начинио други суд како је било угодно његовом погледу, Бог, грнчар наших тела, Творац нашег састава, када ово падне и разори се из било ког разлога, може га узети и обновити и учинити га лепшим и бољим, другом посудом каква се чини његовом проматрању угодном.“⁶⁷⁵ Васкрсење је за Јелине тадашње било нешто уму незамисливо, баш као и оваплоћење. Апологете углавном на разним фронтovima, у спору са различитим философским и религијским правцима бране ове догађаје откривења – догађаје којима је Бог на најреалистичнији начин ступио у свет. У расправи са Келсом Ориген настоји исто то – да ову надумну, али и

⁶⁷⁵ *Hom. Jer.* 18.4.2.

натприродну истину некако објасни.⁶⁷⁶ У једном од одломака налазимо објашњење о томе како он тумачи Павлову метафору о семени и биљци. Наиме, идентитет који опстаје је у овом случају нетелесан, али је он присутан, тачније *уденут* и у прво, земаљско, и у друго, васкрсло, тело:

„Ми не поучавамо да се уништено тело враћа својој првобитној природи (ἐξ ἀρχῆς φύσιν), као што и уништено зрно пшенице не постаје поново зрно пшенице [уп. 1Кор 15,37]. Јер, ми тврдимо да као што из пшеничног зрна настаје изданак, тако је у тело положен логос (λόγος) који не подлеже уништењу, и којом ће тело устати у непролазност (οὕτω λόγος τις ἔκκεται τῷ σώματι ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ). Они у стоичкој школи слободно мисле у складу са својим учењем о непроменљиво враћајућим стварима по периодима да се „сасвим разорено тело враћа својој првобитној природи“ и држе да се чак оно прво стање из кога је оно спасено, опет образује и верују да ово могу доказати непобитним доказима њихове дијалектике. Ми пак не узмичемо пред неумесним изговорима са тврдњом да је Богу све могуће јер ми знамо да се појам *све* не односи на ствари које нису збиљске или незамисливе. Ми исто тако тврдимо да Бог није у стању да чини лоше, јер Бог иначе не би био у положају да буде Бог. Јер ако Бог чини нешто зло, онда он није Бог.“⁶⁷⁷

Оно што души омогућава да има васкрсло тело је, дакле, нешто што не припада самом телу, већ је њему дато као изванпринцип, сила, моћ, разлог (λόγος) или елеменат невидљиве природе који даје телу конкретан идентитет.⁶⁷⁸ Тај логос, како Ориген именује овај елеменат, успоставља васкрсло тело, немајући потребу за продужавањем супстанцијалног континуитета између два тела. Баш из тог разлога, васкрсло тело је сасвим друге супстанције. Ориген следећим речима то предочава Келсу:

„Нити ми, нити света Писма, не тврдимо да ће овим природним телима (αὐταῖς φησι σαρξί) без промене у више стање они, који су дуго мртви, устати из земље и живети поново; јер, тако говорећи, Келс износи лажну оптужбу против нас. Јер, можемо чути бројне одломке Писма да се баве васкрсењем на начин достојан Бога, премда је за сада довољно навести речи Павлове из Прве посланице Коринћанима, где каже: *Али рећи ће неко: Како ће устати мртви? И у каквом ће телу доћи? Безумниче, оно што ти сејеш неће оживети ако не умре. И што сејеш, не сејеш тело које ће настати, него голо зрно, било пшенично или неко друго* (1Кор 15.35-37). Сада, види како овим начином каже да оно што је посејано није тело (σῶμα) које ће постати, већ каже да се од посејаног и голог баченог у земљу тела

⁶⁷⁶ Келс, како сматра Ориген, не разуме учење о васкрсењу, те га неаргументовано одбацује (C. Cels. 5. 18-19). О проблематици васкрсења тела детаљније: Н. Chadwick, "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body", *HTR*, 41:2, 1948, 83-102).

⁶⁷⁷ C. Cels. 5.23.

⁶⁷⁸ Логос, тј. разлог који обезбеђује идентитет личности спомиње се и у *Почелима*: „Држимо да и наша телеса падају у земљу попут зрна. Али у њима остаје онај разлог који повезује телесну бит. Мада су телеса, разуме се, мртва, распала и расута, сами ће онај разлог који се трајно одржава у телесној бити по Божијој Речи телеса дигнути из земље. Он ће их усправити и обновити“ (Princ. 2.10.3).

– а Бог даје сваком семену сопствено тело – да тако кажемо одвити Васкрсење (οἶονεῖ ἀνάστασιν ὑψιγενεῖσθαι) – од семена које је било бачено у земљу код таквих биљака, као што је горушица, изниче изданак или још неко веће дрво од зрна маслине или неког од воћних дрвета.⁶⁷⁹

Б) Затим, васкрсло тело Ориген често описује као невидљиво, лако, етерично, светлосно. Сви ови епитети, чини се, указују на нешто што није ни налик материји какву познајемо. Наравно, сазнања о физичкој природи у Оригеново време нису упоредива са свим истраживачким подацима које ми данас имамо. На пример, ако би се узела у обзир цела сфера електро-магнетног зрачења, које обухвата и видљиве и невидљиве таласе, онда, можда, Оригенова претпоставка о лакој и невидљивој материји не би била контрадикторна. Уистину, ми данас знамо да постоји материја која се не види. Међутим, иако недоступна чулу вида, она има утицај на чврста тела и, посредно и непосредно, примамо је кроз додир. Дакле, чак ни према увидима савремене науке не постоји материја, тј. врста материје, која је индиферентна у односу на сва чула и која се никако не може детектовати. Напротив, наука још увек трага за прецизним одређењем скривених и невидљивих честица, али њихово постојање најпре препознаје по њиховом деловању, односно утицају на друга тела и траговима које остављају. На том закону функционишу како корисни и терапеутски учинци појава из области EMR, тако и они штетни или просто они који се спонтано јављају у природи. Зато Оригенову *етеричну* телесност не бисмо могли сврстати под овај облик материје – јер, како каже, невидљива материја не само што је невидљива, него она нема никаквих физичких ни чулних интеракција са материјом – она не припада физичком свету. Према принципу према коме су видљиве ствари упутнице за невидљиве, тј. имена која по аналогiji указују на невидљиве и истините ентитете духовне суштине, и етерично тело носи назив *тело*, премда без икаквих карактеристика видљивог тела.

У другом делу тумачења Матеја, Ориген спомиње садужеје, који у потпуности одбацују васкрсење душе и тела и потом се надовезује на Павлово обраћање Коринћанима (1Кор 15,19), па закључује да „ми нисмо јаднији од свих људи ако кажемо да душа живи и егзистира [даље], али није окружена [обавијена] овим телом и ако не тврдимо да ће га опет добити.“⁶⁸⁰ У следећем поглављу наставља исту тему и, коментаришући исказ *биће као анђели на небу*, каже: „Мислим, пак, да је у овим речима постало очигледно да ће они који су се удостојили Васкрсења мртвих бити као анђели на небу не само у смислу безбрачног постојања, већ и у смислу да ће се њихова *понижена тела* (Фил 3,21) преобразити и постати таква као што су тела анђела, [наиме] етерична и сијајућа светлост.“⁶⁸¹

Синтагма „етерична и сијајућа светлост“ указује на специфично, преображено стање човека које искључује садашња чула и чулну рецепцију. Материјална светлост јесте по природи видљива, али реч *светлост* овде указује на другачију суштину – ону невидљиву светлост. Зато је и употреба чула и чулног опита у Есхатону за Оригена искључена:

⁶⁷⁹ C. Cels. 5.18.

⁶⁸⁰ Comm. Matt 17.29.

⁶⁸¹ Comm. Matt. 17.30.

„Стога се ради о томе да се прости људи, који не умеју да разликују и раздвоје оне ствари у божанским Писмима које припадају унутрашњем човеку од оних које се, напротив, морају приписати спољашњем, излажу бесмислене приче и празне фикције, заварани једнородношћу речи, тако да верују да човек после Васкрсења мора узимати себи телесна јела и пити не само од истинитог и вечно живог чокота, већ такође и од ових овде чокота и плодова дрвећа [биљних].“⁶⁸²

У једном делу Ориген парафразира и Христове речи о безбрачном постојању у Есхатону насупрот садужејима који су тим питањем хтели да релативизују стварност васкрсења. Овде извесно постоји апологетска интенција будући да је Јеврејима било тешко да прихвате догађај васкрсења онако како се он одиграо. Међу њиховим учитељима постојала су подељена мишљења о васкрсењу, али оно што је Христос учинио је за све њих било потпуно страно: „Зато што садужеји нису имали наду у Васкрсење, разумели су ове речи погрешно и унели у предложени [наведени] закон (Дтн 25,5-10) смисао који уопште није Бога достојан; они су, наиме, мислили да из чињенице о Васкрсењу произилази да је мушкарац при васкрсењу опет мушкарац и да има мушке удове и да жена васкрсава као жена, уређена женским телом. Сматрали су да из те њихове представе следи да се о Васкрсењу говори на нижи начин и измислили су причу о седморици браће која се жене истом женом и питали су чија би требало да након Васкрсења буде жена.“⁶⁸³ Коренити преображај тела при васкрсењу уистину повлачи укидање свих разлика, супротности и недостатности, па тако и родних разлика у оном смислу у коме су оне саставни део процеса природног рађања и умирања, а то је оно што је везано за размножавање. Природно рађање је везано за смрт и зато, логично, ако нема смрти, нема ни природног рађања. То не значи укидање свега што постоји сада и овде у природи, већ само онога што је у непосредној вези са процесом осипања, сталног настајања и нестајања природе. Можемо претпоставити да ће васкрсење преобразити сам однос мушкарца и жене у онај однос који имају Христос и Црква, а то би било слободна љубећа заједница пуне физичке реалности, али ослобођена страсти и нужности.⁶⁸⁴ Не залазећи овде превише у будућу стварност васкрсења, нити у то како су други оци говорили о овој теми, задржаћемо се на увиду да у Оригеновом богословљу сва материјална, тварна и оваква телесност не опстаје по испуњењу, односно крају овога света, а да на њено место ступа преобразена твар која није физичке, тј. материјалне природе, бар не ове и овакве какву познајемо.

Појам етеричног тела, касније критички преиспитиван у предању, подразумева, дакле, неки облик супстанције који нема никаква заједничка својства са овоземаљским појавама материје и није доступан чулима. Ако бисмо покушали да одредимо Оригенов однос према материји, приметили бисмо и то да нема исти став према свим пројавама материје. Тако су звезде најчистији облици овога космоса, док је ово „густо

⁶⁸² *Comm. Cant. Prol.* 2.14.

⁶⁸³ *Comm. Matt.* 17.30.

⁶⁸⁴ Уп. М. Vasiljević, *Theology as a Surprise. Patristic and Pastoral Insights*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2018., 114-119.

и круто тело“⁶⁸⁵ препрека сазнању и нешто што не може опстати. Можемо да наведемо једну паралелу са манихејским митом о стварању – овај космос створен је тако што су честице светлости помешане са материјом и заробљене у њој. Спасење се састоји у томе ослобађању светлости из оквира физичког космоса. У манихејском миту су звезде такође најчистији облици егзистенције, јер у њима светлост пребива релативно несметано. Код Оригена налазимо исту диференцијацију – на небеска тела релативно прочишћене и узвишене природе и на чврсту, *тамну* материју, која је еквивалент за препреку и тамницу душе. Но, признали или не сличност Оригена са овим манехијским и античким мотивом о односу светлости и материје, само етерично тело није физичко тело, није ни густо, ни чврсто, ни доступно чулима. Да ли је у питању одбацивање једног дела материје или материје у целини, опет може да буде ствар тумачења, али је свакако да Ориген поучава да један део оне природе која сада постоји не може да буде спасен и сједињен са Богом. Сасвим кохерентно се то уклапа Оригенов други увид да се флора и фауна не спасавају.

У тумачењу сцене Преображења наилазимо на помињање етеричног тела када је Христос у питању, као и на објашњење разлога за поступно узвођење душе од видљивог и кроз видљиво до невидљивог:

„[Овај Логос], о коме се на телесни начин говори (σωματικῶς λαλούμενος) и који се као тело (σάρξ) објавио, призива к себи оне, који су тело (ὄντας σάρκα), да би најпре учинио да се они преобразе (μορφωθῆναι) према Логосу, који је постао тело, и да се онда уздигну до такве висине да би могли посматрати што је било [раније] пре него што је постало тело (ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ). Тако они добијају благослов да се уздигну из [стања] телесног, да могу говорити: *А ако и познасмо Христа по телу но сада га више не познајемо* (2Кор 5,16). Он је постао тело и, поставши тело, настанио се међу нама и не налази (γινόμενος) се изван нас. И зато што се настанио и међу нама пребивао, тако није остао у свом првом облику (ἐπὶ τῆς πρώτης μορφῆς), већ је нас узвео на висине духовне планине (ἐπὶ τὸ λογικὸν ὑψηλὸν ὄρος) и показао нам своје прослављено (ἔνδοξον) обличје и сјај својих хаљина. И не само да нам је [дао] да видимо њега, већ и оно од духовнога закона, што означава Мојсије који се у слави са Исусом појавио.“⁶⁸⁶

Крај, тј. окончање, дакле, овога света, иако не засигурно и окончање свакога света, показује извесне видљиве симптоме – те знаке и индиције је Ориген препознао као очигледно објашњене у новозаветном тексту и њих је прихватио у њиховом дословном смислу, премда, наравно, не све. Тако је знаке који се односе на природне катастрофе протумачио дословно – видљиви знаци наговештавају крај видљиве, земаљске твари. У тумачењу исказа из Матејевог еванђеља да ће на крају времена бити глади, помора, земљотреса и сл. (уп. Мт 24, 7-8) каже:

„Као што се, наиме, пре смрти тела разболе, која не трпе насиље споља и као што у свима кроз болест води пут до одвајања душе од њеног тела, тако

⁶⁸⁵ Уп. *Princ.* 1.1.2.

⁶⁸⁶ *C. Cels.* 6.68.

мора и ова тако лепа и тако велика творевина, када почне да пропада, јер има почетак и крај (јер што је видљиво, времено је, и небо и земља ће проћи (Мт 24,35)), пре свог разорења да ослабљује тако да земљу чешће потресају земљотреси, ваздух прима различите силе које узрокују болест и пораба муке, и поврх тога животна снага земље изненада престаје и плодови се гуше и све врсте дрвећа напушта моћ рабања. Када, наиме, то наступи, последица је тога да исто и жива природа као део читавог света мора трпети промену све твари: тако да она не узима више уобичајена јела и иде у сустрет пропасти [уништењу] и бива уништена. Јер ће *небо проћи*, јер ће *се променити као хаљина* (Пс 101,27).⁶⁸⁷

Дакле, Ориген прихвата да ће физичка природа показати извесне видљиве знаке долазећег краја. То казује овакво тумачење апокалиптичких исказа из еванђеља. С друге стране, Ориген уводи и психолошко и пренесено тумачење, па је тако субјекат наратива о крају света, без обзира на чулне слике и метафоре, ипак у првом реду човекова душа. Зато каже, коментаришући стих „тешко трудницама и породиљама у оне дане“ (Мт 24,19), следеће: „Ко је пак ова жена, ако не душа, која прима Реч Божију и истину и раба дела, која су Христу слична. Неразумно је пак мислити да се говори о чулном рођењу“.⁶⁸⁸

У Царству Божијем ништа не опстаје онако како је то било у земаљском трајању. И храна је, као и светлост, духовна храна: „Они који Писма тумаче у апостолскоме смислу надају се да ће свети јести. Јешће, али *хлеб живота* (Јн 6,51) који ће јелом истине и мудрости хранити душу и просветљивати дух. Такође ће се појити пићем божанске Мудрости.“⁶⁸⁹

Телесност која опстаје у есхатолошком животу је нешто попут нематеријалне форме тела. Остаје питање колико и како ова етерична, духовна, преобразена материјалност сапостоји са апсолутно бестелесним Богом. У Коментару на Јована се као претпоставка узима то да свети „живе потпуно нематеријалним и бестелесним животом у благодати“.⁶⁹⁰ С друге стране, Ориген није сигуран да ли је могуће баш сваки облик тела изузети од створених рационалних бића. Ту дилему изражава у *Почелима*.⁶⁹¹ У продужетку, следећем поглављу истог дела, износи као једну од могућих спекулација становиште да се ипак материја део по део губи и уступа место чистом духу. То њено губљење бива кроз оне степене и фазе прочишћења – најпре се

⁶⁸⁷ *Comm. Ser. Matt.* 36.

⁶⁸⁸ *Comm. Ser. Matt.* 43. Овако тумачи у истом одељку и друга места из Новог Завета где се спомиње спасење жене, као што је 1 Тим 2, 14-15, где наратив преноси на психолошку и алегоријску раван. (уп. *Comm. Ser. Matt.* 43).

⁶⁸⁹ *Princ.* 2.11.3.

⁶⁹⁰ *Comm. Jn.* 1.17. (97).

⁶⁹¹ Уп. *Princ.* 2.2.2.

преображава у етеричну природу, а потом, на самом крају, сасвим ишчезава.⁶⁹² Остаје само могућност да се потенцијално опет успостави услед неког новог пада.

Мимо ових компликованих и не сасвим очитих поглавља, из одломка где се жива и нежива природа нашег света искључује из концепције о спасењу јасно је да ништа од овога овде и оваквог нема вечно назначење. Земаљска тела су иначе, већ сада и овде, за светитеље терет и баласт:

„Свети, наиме, који су у шатору (2Кор 5,4) уздишу под бременом ниског тела и чине све да би се удостојили да уђу у тајну Васкрсења када ће Бог, не свим људима, већ само онима који су од Христа правилно научени, преобразити *ниска* тела тако да ће се оно уобличити у славу Христову (Фил 3,21).“⁶⁹³

Сваки мученик толико жели Христа и жели да се сједини с њим да „због њихове велике жеље да буду сједињени с њим, одвајају и одсецају своју душу не само од земаљског тела већ од сваке врсте тела.“⁶⁹⁴ Сам Христос је догађајем уласка у Јерусалим открио нешто од новог бића, како ће оно бити у Царству. Наиме: преобразено тело, означено Платоновим термином возила душе, и духовни, небески Јерусалим – онај истинити у који ће се населити блажене душе:

„Он је сам ушао у стварни (ἀληθινά) Јерусалим. Небеске силе су биле запањене – на њих се упућује као на *читав град* (Мт 21,10) и питају се ко је ово. То је оно што је пророковано у двадесет трећем псалму о Спаситељевом узимању и узбуђењу небеских сила које су биле зачуђене новом представом његовог телесног возила (σωματικῶ ὀχηματος).“⁶⁹⁵

Идеја о светлим, етеричним, лаким телима која немају опишљивост земаљских, а не подлежу ниједном физичком закону коме подлеже садашњи видљиви свет, те немају физичка чула нити су на било који начин сензуална јесте опет једно од оних места где су се спојиле две традиције и два учења: еванђелско сведочење о телесном васкрсењу и философска и метафизичка претпоставка да је вечно само оно невидљиво и духовно. Тако је и тело, да би икако ушло у вечност, а да се испоштује сведочанство Писма, морало да номинално остане ту, али да нема ништа заједничко са садашњим пролазним светом. И ту су опет изрази апостола Павла нашли ону савршену улогу споне и егзегетске потврде за Оригена. Недвосмислено је да апостол говори о духовном телу, о преображају, о престанку обличја овога света, о новом небу и новој земљи. Сам Павле ништа не казује нарочито о каквоћи и својствима материје

⁶⁹² „Али како се не могу одједном лишити свакога телеснога одела, најпре морају, мисли се, боравити у финијим и чистијим телима која смрт не може више надвладати ни жалац смрти убоности. Тако би се телесна природа мало по мало смањивала... Ако би се изнесено указало доследним, преостало би веровати да ће наше стање једном бити нетелесно.“ (*Princ.* 2.3.3.) У читавом овом поглављу износи различита мишљења и спекулације о томе шта ће и како бити, док ниједно мишљење не издваја као исправно и зато их ни не можемо са сигурношћу држати за лично Оригенова (уп. *Princ.* 2.3.6-7).

⁶⁹³ *Comm. Matt.* 13.21.

⁶⁹⁴ *Exh. Martyr.* 1.3.

⁶⁹⁵ *Comm. Matt.* 16.19.

која ће у Есхатону постојати нити тврди да је она коренито другачија од ове. Метафора зрна и биљке даје уистину разне могућности интерпретације. Морамо признати да се међу теолозима на разне начине легитимно тумаче његови увиди. Тако постоји спор о томе да ли васкрсло тело има молекуларну структуру или не, да ли на том нивоу постоји континуитет са претходним телом итд.⁶⁹⁶ Само Писмо нам даје поводе за разна мишљења. Ипак, у опису сусрета апостола Тома са васкрслим Господом у Еванђељу се јасно указује на пуну физичку реалност васкрслог тела – Тома је тело додирнуо, видео и разуверио се. Оно што је такође битно је да Христово васкрсло тело јесте исто оно распето тело – дакле, континуитет са старом природом се не прекида, већ се она, та иста природа, ослобађа смрти и тако преображава у нову твар. Можемо рећи да заправо тек у Есхатону твар, тј. материја и задобија онакав изглед и својства каква јој је Бог наменио. Материја „путује“ ка бићу, ка пуном и бесмртном постојању, баш као и све што је створено.⁶⁹⁷

5.5. Време у Есхатону

Код Оригена наилазимо на појам о времену као реалном протоку интервала, тј. посебној димензији материјалног света у оквиру које се тај свет остварује и развија. Време код њега, о чему је било речи у поглављу о временском почетку твари, није илузија, а није ни пука субјективна перцепција душе. Баш као и материја, и време има свој апсолутни почетак („оно је почело да постоји са наредним данима“⁶⁹⁸) и, аналогно томе, апсолутни крај. Будући да је нераскидиво везано за видљиву, материјалну суштину – што Ориген повремено наглашава – „судбина“ времена после краја овога света јесте спорна. Наиме, да покушамо да дефинишемо недоумицу: неки истраживачи су сматрали да Ориген има платонистички појам о времену, а неки, пак, говорили да је тај појам ипак у основи хришћански. Велика и врло виспрана монографија П. Цамаликоса посвећена је овом питању. Цамаликос је извукао све што је могао из Оригенових текстова да би доказао да је он имао аутентично библијско, хришћанско разумевање времена као објективне димензије, различито перципиране од простора, а више сродне стоичком неголи платонистичком схватању тога концепта. Без залажења у сву опсежну аргументацију којом се поткрепљује ова хипотеза, закључак је да је Ориген, исто онолико колико је признавао стварање материје из небића и њену пуну реалност – што је различитост његова у односу на гностике, али и у односу на платонизам и новоплатинизам – на исти начин разумевао

⁶⁹⁶ Уп. I. Kocsis, „Σῶμα φυχικόν - σῶμα πνευματικόν. Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1 Kor 15,44“, *Folia Theologica* 22, 2011, 21-31.

⁶⁹⁷ О есхатолошком стању тела и телесности, те улози материје у постојању света више у опширној монографији: А. G. Cooper, (2002), *Holy flesh, wholly deified: the place of the body in the theological vision of Saint Maximus the Confessor*, Doctoral thesis, Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/1672/> (приступљено: 25. 12. 2019).

⁶⁹⁸ Уп. *Hom. Gen.* 1.1.

време. Време прати материју, тј. видљиво биће и за њега важе оне претпоставке које важе за видљиву суштину. Дакле, и оно је постало из небића, развија се линеарно до тачке краја, односно испуњења, не понавља се у смислу да се исти интервали понављају и представља једну објективну, мерљиву и дељиву димензију нашег постојања. То није спорно. Колико је неодвојиво, подсвесно и интуитивно овакво време укључено и у нашу концептуализацију почетка и краја, показује значење ових лексема у когнитивном лексикону.⁶⁹⁹

Не разматра се у свим студијама које се баве битним онтолошким појмовима код Оригена и важан теолошки увид, који су касније оци објашњавали, о две *врсте* времена у историји. Притом, једно је наше, историјско, дијастимично време – које је препознао Ориген, а које је у временима после Оригена изучавала физика, док је сасвим друго есхатолошко време, тј. *керос*. Када у овом поглављу спомињемо време, однос почетка и краја, преображај твари и сл., имамо на уму овај други вид, тачније начин времена. Ориген, дакле, не учитива платонистички концепт о времену када говори само о материји и историји, али проблем је његово разумевање *вечног* времена.

У размишљањима о овој теми намећу се опет два питања. Прво – да ли се само Царство Божије, тј. телос, остварује искључиво пошто прође историја као дати временски интервал и, друго, да ли само Царство садржи време у било каквом облику? Покушаћемо да кроз релевантне, мада не и све расположиве одломке из Оригена предочимо решења ових питања, у којима се опет преламају библијски искази и метафизичке структуре. Као и почетак, тако и крај код Јелина и у философској мисли претежно има ванвременско значење. У том смислу се, дакле, почетак изједначава са узроком – вишеструко схваћеним, а не са иницијалном тачком једне временске осе. Исто тако, ни крај није временски, већ, за време невезан, *циљ*. Међутим, како Ориген опет двоструко описује крај – и као временски и као ванвременски, тако, као и у случају археа, можемо да говоримо, с једне стране, о крају који има временски садржај а са друге као о ономе који нема.

5.5.1. Временско значење краја

Пратећи апокалиптичке исказе Писма, нарочито еванђелска обећања о последњем дану, суду, васкрсењу, преображењу, Ориген често доноси скоро дословна тумачења ових одељака и усваја, да тако кажемо, ону врло изражену библијску свест о будућности. Читаво Писмо је тако конципирано – Стари Завет најављује Нови, тј. догађаје икономије, а Христос опет јасно најављује и оне последње догађаје – свеопште васкрсење, крај једног и почетак другог живота. Ово ишчекивање будућег у пуној временској реалности је толико изражено у Писму да се егзегезом не може заобићи, већ му се евентуално може додати једно више, алегоријско, односно духовно

⁶⁹⁹ У поменутом испитивању лексичког значења појмова – почетак, крај приметна је, као што је поменуто, изразита временска димензија која је укључена у нашу употребу ових појмова. Вид. нап. 32 овог рада.

тумачење. Тако код Оригена налазимо експлицитно упућивање на будућност када, на пример, каже да ће они који су пратили Христа (апостоли), постављени на дванаест престола, „ту пуномоћ задржати и при Васкрсењу мртвих“, те да се тада збива „наиме поновно рођење које је једна врста новог рођења када ће бити створени ново небо и нова земља за оне који су се обновили и њима бити предат нови савез и његов пехар [путир].“⁷⁰⁰ Крај доноси и пуноћу сазнања, а у неким деловима егзегетског писања осећа се димензија ишчекивања и поступности откривења, која се не појављује у свим његовим тумачењима. Наиме, врло често је пут сазнања индивидуални процес у који улази свака душа која сама, кроз труд у врлини, доспева, потпуно невезано за објективне временске одреднице, до савршеног или мање савршеног сазнања. Међутим, пак, тумачећи Матеја, каже:

„Сада, наиме, видимо Бога, такође када смо удостојени да га видимо разумом и срцем, ипак не тако ‘како он јесте’ (καθώς ἐστίν) већ онако какав је он за нас на основу његовог спаситељског [икономијског] дела. На крају твари (ἐπὶ δὲ τῆλει τῶν πραγμάτων) и при васпостављању свега што јесте (καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν) пак, како је казао кроз уста својих светих пророка, који су одвајкада (Дап 3,21), видећемо га не као сада (νῦν), као оно што он није, већ како тадашњем [времену] буде прикладно (ὡς πρέπει τότε), [тј.] онаквим што он јесте.“⁷⁰¹

Слична идеја јавља се касније у истом коментару, на стих Мт 24,31 (*И послаће анђеле своје с великим гласом трубним; и сабраће изабране своје од четири вјетра, од краја до краја небеса*):

„Зато што је пак овај наш живот на земљи сенка, доследно је да ће они, сада од закона и пророка поучени, у оној пуноћи времена [уп. Гал 3,24] остало знати и потпуно сазнање од Сина Божијег о небеским стварима сами примити...“⁷⁰²

На појединим местима се налазе запажања о другим темама која пак имплицитно и индиректно афирмативно говоре о будућем веку, односно посредно изражавају становиште да, за разлику од овог, постоји *будући* век:

„Признајмо оно што се тиче наших сагрешења када се покајемо и не будимо предани неманима, већ светим анђелима који ће нас хранити, који нас подижу у својим крилима, који нас преносе из *овог* века у *будући* век, у Христу Исусу, коме је сила и слава у векове векова.“⁷⁰³

⁷⁰⁰ *Comm. Matt.* 15.22.

⁷⁰¹ *Comm. Matt.* 17.19.

⁷⁰² *Comm. Ser. Matt.* 51. У читавом овом одељку сугестивно се тумачи долазак последњег дана и сабрање свих од стране „анђела са великим гласом трубним“ (Мт 24,31).

⁷⁰³ *Hom. Jer.* 10.8.3.

У складу са схватањем Царства као *будућег* догађаја је понекад алегореза код њега представљена као типологија – касније преовлађујући интерпретативни метод патристичке егзегезе:

„У исто време ми учимо о општем начелу да, ако знак означава нешто, сваки од знакова који су забележени било у актуелној историји и у поукама [заповестима], јесте индикација за нешто што ће су потом [у каснијем времену] испунити.“⁷⁰⁴

У Омилијама на Књигу левитску он пореди, на пример, садашњи и будући век. Пошто је објаснио дословно значење забране о опијању за свештенике, Ориген тумачи и духовни смисао где наведена забрана из једне више перспективе има други разлог.

„Али он не пије јер стоји на олтару и оплакује наше грехе. С друге стране, он ће пити касније када ће све ствари бити подвргнуте њему и после спасења свих и пошто је смрт грешна уништена [уп. 1Кор 15,28, 26; Рим 6,6]. Тада више неће бити неопходно да се приносе жртве за грех. Јер ће онда бити *радост и усхићење*. Онда ће се „пренути потрпе кости“ [уп. Пс 51,8] и што је писано испуниће се – *бол, жалост и уздаси ће побегнути* (Иса 35,10).“⁷⁰⁵

Будући век доноси укидање смрти и свих њених последица, а преображено биће ће постојати у вечитој радости заједнице са Богом. Ово је типично павловски опис Есхатона.

Исто тако, у претходним поглављима навођена места – о награди, казни, васпостављању твари, суду и сл. – указују на нешто што ће се догодити са протоком времена, тачније онда када се време испуни. Старозаветна и новозаветна димензија времена као кретања ка нечем будућем, ка коначном, последњем догађају је толико јасна, присутна и очевидна у Писму да је ниједан егзегетски коментар вероватно ниједног хришћанског писца није могао заобићи. Тако су паралелно у свести хришћана постојале – и постоје дан-данас – две концепције Царства: као нечега што чекамо, тј. будућег догађаја и, за разлику од тога, као нечега што је паралелно овом свету. Многи споредни богослужбени текстови садрже елементе ове друге, ванвремене, платонистичке визије спасења. Тако, на пример, спомињање душе почившег на одређене дане после упокојења потиче управо из овог друге концепције спасења. Сличност са Платоном је код таквих текстова очигледна. Наиме, према његовом учењу о души, она је та која, пошто се одвоји од тела, треба да нађе мир, спокој и да се, до одређеног броја дана, пресели у загробни свет или, пак, неки духовни завичај.⁷⁰⁶ Касније уобличена отачка интерпретација спасења почива на другачијој перспективи – она све догађаје тумачи у односу на есхатон, тј. будуће стање савршенства. Ништа није *сада* потпуно или *било* потпуно, већ се све креће ка том коначном стању истинског

⁷⁰⁴ *Comm. Matt.* 12.3.

⁷⁰⁵ *Hom. Lev.* 7.2.7.

⁷⁰⁶ Уп. *Phaedo*, 80d.

постојања. Када се оваква мисао појавила, вероватно је била и најнеобичнија, али и „најрадоснија“ идеја у старом свету. Хришћанство тиме доноси сасвим ново тумачење постојања – човек није заточеник света и није ту после пада из бољег стања, те зарад „одрађивања“ казне, већ зато да би својом слободном вољом слободно учествовао у креирању свог есхатолошког идентитета. Стање биолошке угрожености у овом свету јесте привремени одраз још нестабилног, несавршеног бића. Истовремено, то стање јесте природни пут бића створеног из небића ка његовој савршеној егзистенцији која укључује и његову слободу. Слободна воља личности, што је израз њене боголикости, подразумева да она изабира где ће бити њен идентитет и да ли ће живот у себи умножавати или пак одбацити тај дар. Светитељи, на пример, већ сада и овде манифестују донекле карактеристике есхатолошког постојања. Предајући се потпуно Христу, њихова лица, како примећујемо на иконама, краси хармонија, смиреност, вечита младост, нетрулежност. То су само неке од особина које показују како се биће у настајању постепено мења у есхатолошко биће. Наравно, апостол Павле оставља потпуно откривење преображеног постојања за тренутак када будуће Царство на ступи – *Што око не видје, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе* (1Кор 2,9).

Ориген нема ни овде у виду Есхатон, нити литургију као икону Есхатона као контекст за тумачење, тј. он не излаже учење о Царству полазећи из будућности као референтне тачке, попут неких потоњих богослова. Ипак, чињеницу да ће Царство Божије доћи и да је оно будући догађај, који наступа пошто се историја испуни, налазимо као једну од његових идеја. На то нам указује и местимична употреба футура и позивање на тај обећани, коначни суд. С друге стране, само Царство Божије ипак не садржи време ни у једном виду, како ћемо ниже видети, а понекад се и стизање до њега објашњава као чисто психолошко учествовање у његовој свету паралелној структури, која постоји у духу и невидљивости спрам материјалног космоса.

5.5.2. Ванвременско тумачење краја

Напоредо, дакле, са егзегетским одломцима где се Есхатон и крај историје доживљавају као догађај који ће се збити у будућем времену, постоје делови где се конкретно Царство Божије не везује за ишчекивање краја историје. У том смислу се чини да је само Царство нешто не потпуно и не нужно везано за крај историје, иако оно по себи јесте њен циљ. Наиме, често се само Царство – постојање у благодати – описује као стање врлине, као једно бивствовање које верујућа душа, очишћена од страсти, већ сада опитује, почињући да учествује у благодатном животу, који се на крају историје само разоткрива у пуноћи. Дакле, према оваквом становишту, Царство Божије је трајно, ванвремено и паралелно свету постојање, у које се доспева већ сада, а које са крајем историје не долази него само постаје очигледно – откривено свима онима који га, из разних разлога, нису могли сасвим или чак ни делимично замислити. Овакав закључак представљао би евентуално решење и спону оба

наведена тумачења краја – и временског и ванвременског. Цитираћемо нека места која експлицитно илуструју учење о Царству као бићу које нема онтолошке узрочне везе са нашим временом и које само није нешто што ће доћи у будућности, већ постоји у смислу ванвремене вечности. На једном месту Ориген каже:

„Ипак и крај, о коме Павле говори (1Кор 10,11), не треба схватити временски (*non intelligas temporalem*), јер ће временски крај срести многе за које није ово писано. Људи ове врсте, наиме, неће доспети до разумевања ових ствари. Схвати крај времена више као испуњење ствари (*sed finem saeculorum perfectionem rerum intellige*), за које се каже да Павле и њему слични имају удела и ради којих је о њему писано.“⁷⁰⁷

Испуњење времена, тј. његов телос, не мора да има везе са објективним и за све важећим неумитним временским крајем. Проток времена није обавезујући нити је препрека за душу која живи врлински, већ је пре чиста и праведна душа та која надилази и ограничава време. Појединац би могао бити нека врста „мере“ времена, док он сам не подлеже времену, већ пре време таквој души. У омилијама на Луку, када објашњава стих да је Јелисавети дошло време да донесе на свет Јована Крститеља (Лк 1,57), ово тврди. Рођење праведника испуњава време: „Али када год се роди праведан човек, онда се дани *испуњују*. У том случају, његов долазак у свет је испуњен.“⁷⁰⁸ Надаље, у истим овим проповедима каже да је Царство Божије „у срцу“.⁷⁰⁹ Потврду да је то тако налази у Христовим речима којима он одговара на вербалне замке фарисеја, рекавши им: *Царство Божије не долази на видљив начин. Нити ће се рећи: Ево га овдје, или: ево га ондје; јер гле, Царство Божије унутра је у вама* (Лк 17, 21,22). Насупрот томе *Царству*, наставља Ориген, у грешницима постоји *царство греха*.⁷¹⁰ Наравно, сваки егзегета може поставити питање о томе како се ове еванђелске речи уклапају у тумачење Царства Божијег као нечег што долази с временом и у пуној материјалној видљивости, о чему, између осталог, сведочи и литургија употребом видљивих симбола. Ту је, можда, Ориген превидео важност појма који сам често цени као један од најважнијих када је у питању човек, а то је слобода. Дакле, није спорна објективна видљивост Царства када оно буде наступило у сили и слави, али чак ни тада оно није релевантна чињеница за онога који га не жели. Нарочито у историји, док је у икони присутно, ништа осим личне слободе пројављене као потврдан одговор на Божији позив у заједницу, не може да учини Царство нужно објективно видљивим и присутним. Тамо где нема слободне личне одлуке, оно се не намеће јер би тада срушило темељ бића, како нествореног, тако и створеног – слободу. Само време, као ни вечност, нити пак питање које је суштине Царство Божије, немају у тумачењу ових еванђелских речи никакву улогу јер, на првом месту, човекова слободна одлука је та која га води ка коначној заједници са Богом или га опет слободно сасвим удаљава од ње. Чак ни чудо, које Ориген често спомиње као начин да неверујући поверује, нема своју објективну сазнајну моћ у односу на оног који не жели да верује. Тек уз отвореност воље да

⁷⁰⁷ *Comm. Cant.* 2.8.22.

⁷⁰⁸ *Hom. Luc.* 9.3.

⁷⁰⁹ *Hom. Luc.* 36.2; уп. *Comm. Matt.* 12.14.

⁷¹⁰ Уп. *Hom. Luc.* 36.2.

потврдно одговори на божански призив чудо испољава своју мисионарску моћ.⁷¹¹ Тако су Христове речи да Царство Божије *не долази на видљив начин* упућене слободи човековој – Бог није хтео да долазак Царства – кроз литургију и друге догађаје икономије – буде у оној мери очигледан и непобитно јасан као што је непобитно чита физичка присутност неког предмета, јер би ово приморало и принудило човекову вољу да се са тим фактом сагласи. Због тога је Царство *невидљиво* – перцепција у овом случају зависи и од ока посматрача. Додуше, ову антрополошку и метафизичку претпоставку, наизглед компликовану, врло једноставно примењујемо у свакодневици – око нас су хиљде објективно видљивих људи и догађаја. Ипак, ми опажамо само оно што је нама важно. Тек када сузимо и фокусирамо пажњу на нешто, онда то потпуно и добро видимо. Иако је објективна реалност иста пре и после нашег субјективног доживљаја ње, ми немамо у то увид јер слободом хтења опажамо постојање за нас релевантних ствари. Наравно, може се десити да за неке ствари просто знамо, али да то сазнање опет нема никакву даљу улогу јер се односи на људе или дешавања која нису за нас лично битна, тј. која не видимо као битна. Слично томе, само Царство треба прво желети да би се оно могло боље и потпуније видети. Ориген је пак у амбијенту своје интелектуалне епохе *невидљивост* Царства везао не за ипостасну перспективу посматрања него за природу. То је било сасвим у складу са јелинском философијом. Зато га Христове речи одводе на други пут тумачења и он Царство Небеско објашњава као невидљиво по суштини, духовно стање, које рационално биће може досегнути чак и неvezано за проток временских интервала у историји.

Најадекватније, често и сажимајуће одређење Царства које сам Ориген спомиње јесте да је оно *стање врлине*. У аутентичном грчком тексту Коментара на Матеја, на пример, каже:

„И вероватно, такође, свака врлина је Царство Небеско (ἐκείνη ἄρετή οὐρανοῦ ἐστὶ βασιλεία); и све заједно су Царство Небеско, тако да према овоме већ је у Царству Небеском онај који живи према врлинама (κατὰ τὰς ἀρετὰς βιούντα), те да према томе исказ *Покајте се јер се приближило Царство Небеско* (Мт 4,17) не треба да упућује на време (οὐκ ἐπὶ χρόνον ἀναφέρεσθαι), већ на дела и нарав (ἐπὶ τὰς πράξεις καὶ τὴν διάθεσιν).“⁷¹²

Из оваквог угла гледања на спасење и Царство проистиче и морално тумачење еванђелских откривења, односно етичке смернице које даје:

„Ко онај други божански долазак Логоса у своју душу жели видети, тај мора према мери свог напредовања у правцу савршености Логоса

⁷¹¹ Сам Ориген чуду даје важну улогу у процесу обраћења: „они нису могли да без помоћи чуда наговоре оне који су чули ново учење да напусте своју националну традицију и приволе се новим заповестима [у околностима] чак и смртне опасности по њих“ (C. Cels. 1.46). Келс критикује еванђељске приповести о Христовим чудима (C. Cels. 1.38; 1.40), док Ориген доказује да чудо по себи није немогуће и није нешто што не постоји као феномен и у другим религијама, док Христова чуда јесу нарочита по томе што њих прати морални препород и потпуни преображај оног који кроз чудо поверује. Детаљније о односу чуда и божанског у Апологији: D. N. Greenwood, „Celsus, Origen and Julian on Christian Miracle-claims“, *Heythrop Journal* LVII, 2016, 99-108.

⁷¹² *Comm. Matt.* 12.14.

поднети намештања непријатељских сила као велики борац и бити предан и сам препуштен неприликама“.⁷¹³

У овом истом тексту тумачи питање које еванђелист Матеј бележи, а које се односи на знатижељу ученика у погледу знакова и индиција другог доласка Господњег (уп. Мт 24,3). И ту даје једно психолошко и етичко тумачење овог догађаја које и сматра прикладнијим за оне који напредују у вери и траже виши смисао наратива у Писму:

„Може се такође двоструки долазак Христов другачије гледати: тј. као долазак Логоса у душу... Други долазак Христов је у савршеним људима онај о коме причасник Логоса сам каже: *Проповедамо мудрост међу савршенима* (1Кор 2,6)... Такви ученици, наиме, хвале лепоту и красоту Логоса и са овим другим доласком је повезано и испуњење историје [света] у једном човеку, који доспева до савршености и каже: *А мени је туђе да се чим другим хвалим осим крстом Господа нашег Исуса Христа, којим се мени разане свет и ја свету* (Гал 6,14). Када је, наиме, свет за праведнике распет, онда се за оне, за које је свет распет, савршење света већ десило.“⁷¹⁴

Слично стоји у тумачењу Молитве Господње: „Како, према томе, Бог станује у светима (ἐν τοῖς ἁγίοις ἐνοικεῖ), тако станује такође на небу, што значи или у сваком светом, који такође слику небескога носи, или у Христу, у коме постоје сви искупљени као светила и звезде небеске, или он станује [тамо] ради светих на небесима, [према] месту из Писма: *Подигох очи к теби, који на небесима пребиваш* (Пс 122,1).“⁷¹⁵ Искупљење које ступа мимо односа са историјским временом је нешто што се, вероватно изнедрило као синтеза платонистичке идеје о бегу из времена и света у мирно, савршено стање и еванђелске проповеди о коначном и свеопштем спасењу.

Као и у случају почетка, тако и у случају краја постоје два значења краја: а) с једне стране, историја као временски интервал има свој *временски* крај, који је *будући*, док б) с друге стране, видљиво биће има свој крај у невидљивом као у *циљу* (= *сврси*, *телосу*) коме тежи и сам тај *циљ* није зависан од категорије времена. И, као треће, постојање у Царству Божијем искључује време, јер време и вечност јесу два супротна појма код Оригена. Све што време јесте, вечност није и обрнуто – „Он [Апостол] зна такође да су виђене и видљиве ствари времене, ствари спознатљиве умом и невиђене су вечне.“⁷¹⁶ Време је кретање, промена, динамика, стално мењање и као такво оно је синоним за пролазност и смрт. Вечност је стање без промена, настајања и нестајања, где је све постојано, исто, себи једнако: „Имамо пред очима оно што ће настати када ниједна збиља више не буде у веку него када *Бог буде све и у свему* (1Кор 15,28).“⁷¹⁷ Спасење је избављење из времена:

⁷¹³ *Comm. Ser. Matt.* 39. на Мт 24, 9-14.

⁷¹⁴ *Comm. Ser. Matt.* 32.

⁷¹⁵ *De Orat.* 23.4.

⁷¹⁶ *C. Cels.* 6.20.

⁷¹⁷ *Princ.* 2.3.5.

„Душа бива позвана испред зида и вођена до [предњег] зида, када оно оно што је виђено и временено одбаци и остави иза себе и тежи ономе што се не види и вечно је.“⁷¹⁸

Код Оригена није могуће да вечно биће буде на било какав начин такође и временено. То би за њега био не парадоксалан, већ немогућ, контрадикторан појам, као „округли квадрат“. Онда када се временске одреднице користе да опишу Божије постојање или нешто што је везано за искупљено биће, оне се не узимају у свом дословном значењу, већ као и у случају термина *светлост* и сл., у пренесеном, метафоричком значењу. У већ раније наведеном одломку из коментара на Песму, читамо то да богонадхнути библијски писац

„ток сунчевих смена и промену годишњих доба и смену свакодневног времена преноси од видљивих односа ствари на невидљиве токове и промене нетелесних ствари“, односно „круг пролазних и садашњих година он преноси [као упутнице] на извесне старије и вечне године, као када каже: *Пребрајам старе дане и године од векова* (Пс 77,5)“.⁷¹⁹

У прилог томе посредно говори и одломак из *Почела*:

„Ако постоји нешто веће од векова, у томе случају векове узимамо за створења... Можда се оно у чему ће се збити довршење свега мора узети за нешто више него што је век. На ту ме мисао потиче власт Светога Писма. Оно вели: *У овоме веку и поврх њега* (Дан 12,3)“.⁷²⁰

Када примењује временске одреднице у описима божанског постојања, Ориген користи презент и одреднице које означавају трајно садашње време. Повод за то даје само Писмо где се среће исти начин изражавања:

„То је, пак, када Бог, са којим је увек *данас*, каже њему: *Ти си мој Син, данас те родих* (*σήμερον γεγέννηκά σε*) (Пс 2,7). Вече није могуће за Бога (*οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα θεοῦ*), мислим, нити јутро, већ време, ако могу тако да кажем, које је коегзистентно са његовим ненасталим и вечним животом је *данас* за њега, дан у којем је рођен Син. Сходно томе, не може се наћи нити почетак, нити дан његовог рођења (*ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀδίῳ αὐτοῦ ζωῆ, ἔν' οὕτως εἶπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ἧ γεγέννηται ὁ Υἱὸς. ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὐρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας*).“⁷²¹

⁷¹⁸ *Comm. Cant.* 3.16.8; уп. *Comm. Matt.* 11.5.

⁷¹⁹ *Comm. Cant.* 3.13.21.

⁷²⁰ *Princ.* 2.3.5.

⁷²¹ *Comm. Jn.* 1.32. (204).

„И погледај да ли читаво садашње време света можемо назвати [једним] даном, који, додуше, за нас посматран изгледа дуг, али је кратак и кратковремен у поређењу са животом Бога, Христа и Духа Светога.“⁷²²

Метафора трајне садашњости се у Писму, али и списима отаца, често среће као начин изражавања вечности. У оквиру глагола – а они су темпорална врста речи – није могуће другачије изразити вечност осим кроз аналогију са трајном садашњошћу.⁷²³ Такође Ориген тврди да и временски тренутак Суда не потребује време као трајање већ се збива у тренутку, како каже апостол Павле, те да тај тренутак означава крај историјског тока, али сам нема дужину и није обичан интервал.

„Треба размотрити и рећи да временски тренутак очекиваног Суда не потребује временско трајање, већ, како се каже за Васкрсење, оно ће се збити *уједанпут, у трену ока* (1Кор 15,52), те ће такав, мислим, бити и Суд.“⁷²⁴

Какав је, према Оригену, овај последњи тренутак преображаја – Суда и Васкрсења – не можемо са сигурношћу да утврдимо – да ли припада хроносу у смислу да је ипак интервал бескрајно мале дужине или пак не припада времену уопште јер има нулту дужину. Можемо само рећи да идеја подсећа на нешто што би, језиком савремене физике, био *временски „сингуларитет“*. Примарно се овај појам у науци односи на материјалну тачку бескрајно велике густине и гравитације која нема запремину, а, ако бисмо термин пренели на Оригенову мисао, онда би то био временски (нулти) интервал која има учинак и садржај и ка коме заиста сав историјски ток гравитира, а који опет нема трајање. Бар тако је Ориген то представио и свакако изумео занимљиву метафизичку идеју коју, као ни претпостављени сингуларитет о коме наука говори, не можемо јасно појмити. Оно што је извесно јесте да само Царство, тј. искушљено биће које по Суду бива успостављено не садржи време. То је вечно, ванвремено стање божанског битија у које, по благодати, улазе искушљена рационална бића.

5.6. Однос између почетка и краја света – претпоставка о *почетку* као појму који садржи *крај*

Крај (телос) је „у почетку“ (архи) – не постоји потпуно нова твар која ће *тек бити* и која ће настати као изненађење и за Бога и за свет. Свет је на неки начин

⁷²² *Comm. Matt.* 15.31.

⁷²³ У оквирима српског језика томе најадекватније служе глаголи трајног-несвршеног вида – код којих се радња нити прекида нити смешта у неки временски интервал, а не омеђује ни са једне стране, те остављају утисак да оно што изражавају траје једнако без почетка и краја.

⁷²⁴ *Comm. Matt.* 14.9.

детерминисан почетком. Наиме, било да архи схватимо у контексту Аристотеловог појма узрока, односно почетка или, пак, у контексту платонистичког и новоплатонистичког схватања узрока, то не утиче на улогу тог *почетка* у Оригеновом богословљу. Могуће је, наиме, иако се Ориген користио постојећим метафизичким концептима археа, овај појам сагледати и независно од њих у смислу разматрања коначног облика и улоге коју је добио код Оригена. У томе нам помажу претходна разматрања. Дакле, за Оригена је Бог Отац први и апсолутни почетак – узрок свеукупног постојања. Аристотеловом терминологијом, он би се могао назвати првим покретачем. Међутим, архи, има и друга значења. И Син је на свој начин *почетак* бића, иако је и сам у *почетку*. Опет бисмо, ако се послужимо Аристотеловом терминологијом, могли рећи да Логос као почетак јесте сличан појму *формалног узрока* – све што постоји, према Аристотелу, не само да има свој покретач, него има свој *облик, идеју*, према коме је формирано – лик (или слику), како би се то библијским речима казало. С друге стране, Логос као узрок може да наликује и новоплатонистичком појму *ума*, те новопитагорејском *другом богу*. Пошто се овај рад не бави детаљним упоређивањем Оригенових онтолошких појмова са конкретним изванхришћанским философским правцима, овде не залазимо у опсежну анализу ових сличности које препознају многи истраживачи. Неоспорно је да је Ориген све време у имплицитном или експлицитном дијалогу са философијом, што је једна од темељних карактеристика његовог писања.⁷²⁵ Чије је све идеје Ориген усвојио у процесу формирања сопствене онтологије није толико важно као саме те онтолошке претпоставке. Констатовали смо до сада да, дакле, постоји више „почетака“, међу којима је Бог Отац као узрок свега први, најважнији и безусловни *почетак*. Ту је и Логос – *почетак* као парадигма за створена бића. Бића су рационална и њихов циљ, њихово назначење јесте да она постоје по облицију Божијем. Почетак садржи и крај, тј. телос. Међутим, Ориген признаје и постојање временског почетка *ex nihilo*, као и материје, а исто тако говори и о временском крају. Ипак, време (са почетком и крајем) нема вечну улогу у целокупном бићу и не мења непроменљивог Бога. Како Ориген наглашава, следећи библијски стих да *под сунцем нема ничега новог* (Проп 1,9)⁷²⁶, логично је да се по истеку историјског времена све врати у првобитно стање:

„Ако, наиме, тачно поимамо што Мојсије пише на почетку своје књиге говорећи: *У почетку створи Бог небо и земљу* (Пост 1,1) – реч је о искому свега створења – доликује да се на крају и при довршењу све врати томе почетку.“⁷²⁷

Невезано за *место* или *начин* враћања почетку (Ориген у наставку цитата говори о повратку у *обитавалиште Божије*), битно је да то јесте био почетак бића од кога су се она удаљила. Идеје о паду и преезгистенцији то потврђују – рационална бића су већ

⁷²⁵ И оно што је још важније када су у питању антички писци – сви без изузетка – јесте да тачно приписивање одређеног појма или мишљења конкретном аутору приликом позајмљивања идеја често није могуће. Углавном се писци ослањају на одређену традицију мишљења или школу, а ређе на конкретног аутора. Чак и тамо где се нађе дословна сличност између делова текста јесте компликовано утврдити коме заправо преузети текст припада. Антички текстови немају технику цитирања које се савремена теологија и наука безусловно придржавају.

⁷²⁶ Уп. *Princ.* 1.4.5.

⁷²⁷ *Princ.* 3.6.8.

била, и то чак не у потенцијалном смислу, већ у актуелном. У том смислу је спасење њихово васпостављање у стање са почетка, или, боље речено, у почетку. Улога материје и времена је пролазна, али педагошка, као и улога евентуалних казни и даљих ступњева прочишћења пошто се видљиви свет временски оконча.

Први који се враћа у своје аутентично стање јесте сам Логос Божији – он се враћа у стање славе које подразумева чисто интелигибилно стање у коме се налазио пре оваплоћења:

„Када си пак кадар да замислиш Логоса како се Он у своје пређашње стање вратио након што је постао тело (ἀποκαταστάντα μὲν μετὰ τὸ γεγονέναι αὐτὸν σάρκα), и све што је постао за осведочене [поставши] оно што је сваки његов потребовао да би их задобио (1Кор 9,19); и вратио се у пређашње стање (ἀποκαταστάντα) да би опет постао што је у почетку у Бога био (Јн 1,2), [Бог Логос] у својој сопственој узвишености; наиме, у узвишености једног таквог Логоса; видећеш га где седи на престолу његове славе. При томе није да је Син Човечији, човек који се као Исус разумева, неко други поред њега (καὶ οὐκ ἕτερον αὐτοῦ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ Ἰησοῦν ἄνθρωπον νοοῦμενον); он је један са Логосом (ἐν γὰρ οὗτος τῷ Λόγῳ γίνεται) и додуше више од свих оних који тиме што од Бога зависе са њим један Дух постају (1Кор 6,17).“⁷²⁸

Слично је и следеће место:

„Али, Логос Божији, који је нама сишао и унизио се из своје сопствене славе док је међу људима, иде, како пише, из овог света ка Оцу [уп. Јн 13,1]; баш тако ћемо га и ми видети у његовој савршености (ἐκεῖθι τέλειον αὐτὸν θεασώμεθα), када се из унижености нас ради – јер беше унижен (ἐκένωσεν ἑαυτὸν) [уп. Флп 2,7] – врати сопственој пуноћи (ἴδιον πλήρωμα παλινδρομοῦντα).“⁷²⁹

Логос у сопственој слави и пуноћи је само и искључиво преегзистентни, вечни Логос који је у почетку у Бога. Као таквог га виде прочишћене душе – оне које су се из емпиријских увида издигле до ступња чисте теорије. Видети Бога Логоса у божанском обличју значи видети га (раз)умом и видети га у његовом постојању пре оваплоћења. У Коментару на Јована он објашњава:

„Када је Син у Оцу (ἐν τῷ πατρὶ ἔστιν), будући у обличју Божијем (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων) пре него што је испразнио себе, Бог је, да тако кажемо, на свом месту (τόπος). И ако заиста неко промишља њега, који пре него што се унизио, јесте у суштаственом обличју Божијем (ἐν τῇ προηγουμένη ὑπάρχοντα Θεοῦ μορφῇ), видеће Сина који није сишао од самога Бога (μηδέπω ἐξεληλυθότα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ), и Господа који није још изишао из свога места (μηδέπω ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ τόπου ἑαυτοῦ).“⁷³⁰

⁷²⁸ Comm. Matt. 15.24.

⁷²⁹ De Orat. 23.2.

⁷³⁰ Comm. Jn. 20.16. (153-155).

Логос, који се враћа у пређашње стање, представља образац, тј. модел за рационална бића. И она се враћају. И глаголски облици који се јављају у ових неколико одломака (ἀποκαταστάντα и παλινομοῦντα) упућују јасно на *повратак*, а не на пут ка нечему *новом*, циљу који је различит од почетка.

Друга битна чињеница је да идеја пада и преегзистенције потврђује недвосмислено сличност краја и почетка. Почетак је тај који обухвата у себи све – он је и временски почетак, и узрок, и парадигма, али и циљ коме бића природно теже. Наиме, ако су рационална бића већ била (у коме год облику) у заједници са Богом, а потом отпала из неког разлога одвраћања сопствене воље од Бога, онда њихово спасење није успостављање новог, есхатолошког бића, већ враћање изубљеног. Овде треба напоменути то да библијски текст, упркос двосмисленим местима не потврђује нигде преегзистенцију душа, а исто тако не говори о рајском стању као о савршеном – коначном стању човека. Човек живи у рају у изобилју и заштићен је од последица смртности, али он није у есхатолошком стању. Свет из Еденског врта је свет у настајању, а не свет у свом коначном обличју. Такође, чак и ако бисмо Оригенов *архи* твари разумели као почетно стање које, у Аристотеловом смислу, потенцијално садржи савршено стање, као замишљено, зацртано стање света, у „нацртима“,⁷³¹ које се природно развија из свог заметка у крајњи облик, ни тада не би била испоштована касније јасно кристалисана хришћанска идеја о стварању *ex nihilo* и о Богу који је апсолутно слободан од свега – превечних мисли, идеја, нацрта или конкретних бића. Слободном Богу се, према касније уобличеној отачкој традицији, не може приписати вечна замисао света – јер и мисао је биће, страна у односу на Бога. Када св. Максим говори да је возглављење све творевине у Христу превечни циљ ради кога је Бог све створио, тј. који је имао у виду и пре стварања, онда он не мисли на концепт у Божијем уму – утврђену структуру тог жељеног коначног постојања света – него на *жељу* Божију да то тако буде. Бог ствара свет ради узвишеног циља који жели, али нема то као *нацрт* – баш онако како Ориген каже да архитекта има нацрт куће коју гради. У замислима и нацртима постоји већ све оно што ће бити, осим што нема материјално обличје. Бог, међутим, има *жељу* да свет постоји у Сину његовом и то је оно што Он дарује свету. Ипак, целокупна динамика остварења тога циља, питање о томе шта ће и како ће бити, остаје *изненађење* и новина, могли бисмо рећи, чак и за самог Бога, не зато што он не би могао да зна исход, већ зато што не жели да га детерминише. Библијски Бог је апсолутан у метафизичком смислу, како би се то изразило појмовима јелинске философије, али његова слобода чини да он не подлеже императивима јелинског схватања *првог покретача, почетка* или *узрока* – свезнање, непроменљивост, трансцендентност нису одреднице које неизоставно морају да важе за Бога да би он био *по мерилима* неке метафизике. Зато он може да разговара „лицем к лицу“ са Мојсијем, да се оваплоти и страда, да каже да не зна час страдања (иако Отац небески зна). Слобода као начин постојања Бога јесте појам који са извесношћу приписујемо Богу, али који философска и теолошка мисао још увек није потпуно сазнала нити разумела. Каква је слобода, која је његов начин постојања, не знамо, осим што то у траговима предокушамо кроз службе, дарове и искуства која он кроз историју даје.

⁷³¹ Уп. *Comm. Jn.* 1.22. (114).

Максим Исповедник је преформулисао Оригенову схему бића по којој стварање материје долази након кретања разумних бића супротно вољи Божијој. Према њему, Бог је непокретан, док све оно што је створено, истовремено је и крећуће биће. Оно се природно креће ка Богу, као ономе који ће му дати мир, живот и пуноћу постојања. Из стварања следи кретање бића према своме узроку – Богу, и то не зато што су она кажњена или присиљена да прођу кроз тескобе које постоје на том путу, него се она крећу зато што су створена из небића. Тескобе овоземаљског живота су могле бити избегнуте да је човек одмах своју вољу саобразио Божијој, али то не би значило да се свет не би даље кретао ка Богу све до достизања оне пуноће која ступа са новим временом и преображеним бићем у Есхатону. Максим каже:

„То ка коме се све креће још се није појавило да би тако престало кретање оних који њему теже. Ако је пак овог [јединства], како кажу некада било, па су се словесна [бића] из стања пребивања и укореењености у ономе што је њихова једина и последња жеља подстакнута нужношћу изнутра покренула и тако распршила [то јединство], не бих много говорио о томе какав је доказ за то. Ови који то тврде треба да претпоставе да ће овога пада и греха код словесних бића сходно њиховој природи нужно бити увек и на исти начин. Јер онога који је искуствено могао да пренебрегне и одбаци ово јединство ништа не може спречити да то не чини увек.“⁷³²

Максим исто тако дефинише Бога као узрок и циљ творевине. У том смислу је Бог почетак као покретачки узрок, те циљ ка коме се све креће, тј. сва створена бића – умна и чулна, која имају свој почетак и у времену. Све створено има апсолутни почетак у времену и од њега није изузета ни душа нити иједно умно биће: „[Он је] почетак и крај [циљ свега]. Од њега је кретање као наш почетак као и то на који начин треба да се крећемо ка њему, јер је [Он наш] циљ (ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτόν ὡς τέλος ἐστίν).“⁷³³

Код Оригена постоји саобразност почетка и краја будући да постоји пад из преегзистенције који ремети идеално стање и доводи до стварања тела. Зато крај материјалне и времене твари открива оно стање које је било пре – „доликује да се на крају и при довршењу све врати томе почетку.“⁷³⁴ Саобразност краја почетку потврђују и наводи о изопштавању биљног и животињског света из Царства Божијег. Етерична материја, коју Ориген спомиње као облик материје која опстаје, не потврђује тезу о спасењу материјалног света, онако како се о томе поучава код других отаца. Тела, сачињена од тзв. етеричне и сијајуће материје нису нешто што бисмо било како могли да објаснимо као праву или бар нама познату материју јер, не само што су невидљива, него она немају никакву интеракцију са видљивим светом. Синтагма

⁷³² *Ambig.* 7. 1069В-С. Ориген није тврдио да су се словесна бића покренула „подстакнута нужношћу изнутра“, али јесте говорио о одвајању њихове воље од воље Божије што је даље условило отпадање из јединства и пребивање у материјалном свету.

⁷³³ *Ambig.* 7. 1073С; О поређењу схватања односа почетка и краја света код Августина, Максима Исповедника и Оригена детаљније у: J. P. Manoussakis, „St. Augustine and St. Maximus the Confessor between the Beginning and the End“, *SP* 15, 2017, 155-163.

⁷³⁴ *Princ.* 3.6.8.

„духовно тело“ не указује на видљиво нити на оно што има икакву повезаност са земаљским телом: „ми знамо да душа, која је по својој природи нетелесна и невидљива (ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ), на сваком телесном месту (σώματικῷ τόπῳ) где се налази, потребује једно тело (σώματος), које је одговарајуће њеној природи према овом месту. Она га носи (φορεῖ) пошто је она делимично била ранијим [претходним] (τὸ πρότερον) одевена, које је додуше било неопходно, али је за друго стање сувишно; делимично се ранија телесна копрена прекрива бољим оделом, које потребује за чиста етерична и небеска места (δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίου καὶ οὐρανίου τόπους).“⁷³⁵ Духовна супстанција, дакле, не опажа се нити видом, нити иједним чулом и задржава ознаку тело, али без његовог нама познатог садржаја, што Ориген јасно предочава у раније наведеним цитатима о томе да се називи чулних ствари по аналогiji преносе на духовне, немајући пак ништа заједничко с њима по природи.

⁷³⁵ C. Cels. 7.32; уп. 7.33.

6. Закључна разматрања и исходи

Укратко ћемо сажети значење (и тумачење) четири у приложеном раду анализирајући појма која показују укорењеност Оригенове онтологије у изванхришћанској претпостојећој онтологији, а која су начелно обликовала тумачење најважнијих библијских појмова као што су Бог, свет и стварање, спасење, почетак, крај, човек. У Писму читамо да Бог ствара свет у почетку, све *видљиво* и *невидљиво* и да је све то подједнако добро. Међутим, због неслагања божанске и човечанске воље, свет се вољом човековом одваја од Бога и тада његов пут кроз историју постаје тежак и мукотрпан.⁷³⁶ Ипак, Бог не оставља свет да почива у незнању и смртности. Старозаветни Творац прати изабрани народ и саветује га, кроз лични дијалог или преко пророка, да не посустаје у чекању Месије. Помазаник – Христос долази у свет, узевши пуну људску природу. Он проповеда, чини чуда, исцељује и разобличава лицемерје високих друштвених слојева, стаје на пут разним поделама, страда и васкрсава, обећавајући свој други долазак и васкрсење којим ће се укинути смрт и свака жалост међу људима. Као залог тог будућег догађаја, Христос шаље Духа Светог и конституише Цркву као заједницу. То је најкраћа скица главног тока историје спасења.

Ако бисмо укратко могли да сажмемо библијске појмове, они су *само* личности и догађаји. Заиста, књиге обеју савеза препуне су личности и догађаја – не постоји апсолутно никаква општа *парадигма* која стоји као *критеријум* за личност. Библијске личности нису манифестације и примери *врлина* – како то јесу ликови хомерске епике бар у тумачењима сличних јелинских алегоричара. Не постоји никакав апстрактан идеал, макар он био и у Богу, према коме се одређена личност мери. Грех је једино нарушен однос – између Бога и човека или људи међусобно. А врлина, како апостол Павле објашњава, прва и основна – љубав.⁷³⁷ Грех, као и врлина, у библијском свету утврђују се на основу релације, тј. односа између личности. Отуда је императив који Христос доноси сведен на две поуке – волети Бога и волети ближњег (уп. Мт 22, 35-40; Лев 19,18; Гал 5,14). Питање живота, односно смрти зависи, с једне стране, од тог односа љубави и слободе, а с друге стране је условљено чињеницом створености. Најважнија онтолошка претпоставка о бићу није та да је оно видљиво и невидљиво, што као главну поделу претпоставља Ориген, већ то да је створено биће смртно, а самим тим нестабилно и пропадљиво. То је она онтолошка нужност коју треба превазићи кроз историју, којој касније свети оци посвећују највише пажње.

Неколико у овом раду одабраних битних метафизичких, али и богословских појмова у одломцима из Оригенових текстова који се имплицитно или експлицитно

⁷³⁶ Уп. Пост 3, 15-19. Писмо нам преноси Божију „анатему“ Адаму – одвајењем од Бога, Адам узрокује одвајење човека од света око себе и непријатељство између природе и човека (*Земља да је проклета од тебе; с муком ћеш се од ње хранити до свога века (1,17)*). Ово овде живописно и сугестивно описано непријатељство објасниће касније св. Максим – човек је нарушио жељено јединство природе и Бога, нарушио је *logos fiseos*, тј. *назначено, природно* стремљене твари ка своме Творцу.

⁷³⁷ 1Кор 13.

односе на њих показују један од првих апологетских и егзегетских покушаја да се направи синтеза између претпостављених изванхришћанских метафизичких појмова и Светог Писма. Овде наглашавамо да је, у случају Оригена, синтеза искључиво начињена између Писма и наслеђеног метафизичког контекста јер је за њега Писмо, по сопственом признању, али и консензусу истраживача примарни, најважнији, а углавном и једини извор за богословље.⁷³⁸ Ориген се не позива на остале изворе вере – предање нити на литургијски опит. Иако је мала вероватноћа да је он оспоравао предање ране Цркве или пак њен богослужбени живот, ипак је извесно да није узимао као поуздано ништа осим онога што *пише* у Писму.⁷³⁹ Многа места говоре о тој богонадахнутости Писма, о смислу сваког слова, о непостојању сувишног међу библијским редовима, те о сврховитости чак и противречних или наоко саблажњивих места. Из тог угла гледања и са жељом да остане што вернији библијском тексту као извору за богословље, он учење развија кроз егзегезу – скоро без изузетка, без обзира на то да ли су у питању коментари или апологије или пак систематско излагање као у *Почелима*. Међутим, како ће то изванредно објаснити Гадамер у образложењу своје херменеутичке теорије,⁷⁴⁰ ниједан рецепијент не чита текст објективно, већ на основу предразумевања и предзнања, те тако Ориген поседује изграђена предразумевања која је стекао у свом широком јелинском образовању. Поврх тога, он и хотимично уводи метафизичка учења и појмове у дискусију и кроз њих тумачи старозаветни и новозаветни текст. Ту му Септуагинта као рани јелински превод омогућава да успостави паралеле са концептима из јелинске онтологије и да читаво Писмо „присвоји“ као дело сродно духу античког света у коме се он образовао.⁷⁴¹ Наравно да избор терминологије у Септуагинти, тј. поклапање између философских термина и преводилачких решења није било најважније за даљи развој Оригенове егзегезе. Ориген је полазио од метафизичких концепата као начела у свој њиховој комплексности и настојао да нађе тумачење које ће истовремено да буде усаглашено и са Писмом и са захтевима претпостављене метафизике. Истина, којој су тежили философи заједно са етичким императивима философа, морала је за Оригена бити сагласна са библијском откривењском истином. Он сам наглашава да је у сваком случају истина једна. Више ових претпоставки – о Богу, тј. узроку, појмовима једног и добра, разуму и души, дихотомији видљиво-невидљиво, односно времену-вечно и сл. установиле су правила егзегезе у која је Ориген „распоређивао“ и слагао библијске наративе. Остаје питање колико је квалитативно нових увида Ориген исцрпео из егзегезе. То питање може, опет, у складу са тумачењима да налази различите

⁷³⁸ Уп. R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, S. P. C. K, London 1954, 182. Исти аутор каже и да, према Оригену, Писмо треба да буде усаглашено са вером која се проповеда у Цркви његовог времена. Па ипак, он некад позива ученике да занемаре правило вере, али Писмо никада.

⁷³⁹ Хексапла говори о томе колико је Ориген сматрао важним да утврди све варијанте и сваку „јоту“ светописамског текста. Хексапла је до модерних библистичких издања и истраживања јединствен и знаменит антички текст чија је вредност немерљиво велика ако се узме у обзир време када је тај подухват настао.

⁷⁴⁰ H. G. Gadamer, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike* (прев. С. Новаков), Ip Veselin Masleša, Sarajevo 1978.

⁷⁴¹ Није са сигурношћу познато колико је сам Ориген, иако је желео да упозна јеврејски језик Писма, те проникне у оригинал, добро познавао јеврејски језик, као и менталитет тог народа. О томе постоје различита мишљења. Уп. N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

одговоре. Један од најзначајнијих, који су препознали још оци – аутори *Филокалије*, али и савремени истраживачи⁷⁴² јесте његово учење о слободи. С друге стране, увидели смо да и оно јесте итекако „заробљено“ претпостојећим појмовним схемама и неодвојиво везано за појмове разума и сазнања.⁷⁴³ Но, можда је најбољи начин да се сагледа преимућство „старог“, метафизичког и јелинског у односу на аутентично библијско – хришћанско учење могуће кроз последице тог учења, тј. схватање путева, начина и циља самог спасења. Ове егзистенцијалне последице најочитије осликавају учинак који Оригеново учење у целини има на појединачну личност. Сви овде анализирани појмови са потпојмовима – *архи, суштина, логос, телос* – манифестују, сваки са своје стране, једну онтологију која рађа са собом усклађену етику и једно схватање спасења које није нужно везано за искуство Цркве као заједнице, тј. тумачење спасења као учествовања у заједници. Покушаћемо да то сажемемо у неколико закључака:

1) Да је Ориген изједначио философски појам археа са Богом – у првој линији са Богом Оцем, а у секундарном значењу са Сином, као парадигмом према којој је све начињено. Потпора за то му је био Пролог Јовановог еванђеља, али и уводни опис стварања дат у Постању. Поред ова два значења, Ориген користи и архи у временском значењу (у смислу почетка неког просторно-временског континуума или неког процеса), али то значење не примењује на невидљиво биће, тј. на оно што је начињено „по слици (икони) Божијој“. Са појмом археа који углавном изједначава са узроком у библијску егзегезу улазе сва онтолошка својства која један узрок бића мора да поседује – да буде један, трансцендентан, непроменљив. Зато је управо Бог Отац такав. Он нема непосредан однос са створењима, чак ни са Духом Светим, чији статус може различито да се тумачи, већ искључиво кроз Сина као свој Логос. Потврду за ове онтолошке претпоставке Ориген налази у библијским стиховима који говоре о једном Богу, затим у стиху *Ти си увек исти* (Пс 102,27), закључку из Соломонових поука – *Под сунцем нема ничега новог* (Проп 1,9), сведочанствима која кажу да *Бога нико никад није видео* (Јн 1,18) и да је *немогуће Бога видети* (Издл 33,20). Бог Отац је постављен и као извор сваког бића и сваке врлине – *нико није добар осим једнога Бога* (Мт 19,17). Зато што је непроменљив, он мора *одувек* у себи садржавати све што постоји и знати све. Изненађење и *ново* нису могући за Бога према оваквим претпоставкама. Бог је апсолутни и потпуно трансцендетни *почетак* и у онтолошком и у епистемолошком смислу.

2) Да постоји једна истинита и права суштина, која се другачије назива духовном и невидљивом и која укључује сва невидљива бивствујућа. Суштина и биће јесу невидљиви, док је постојање у овом свету видљиво и пролазно. Пошто је видљиви,

⁷⁴² Уп. А. Fürst, *Origenes*, 171-192.

⁷⁴³ Повезивање слободе и разума као целовитог аспекта човековог бића који њега чини иконом Божијом је, како примећује митрополит Зизјулас, са увидима проистеклим на основу Дарвинове и касније биологије озбиљно доведено у питање. Митрополит Зизијулас у контексту говорења о антропологији светог Максима, која може да послужи и као репрезентативни увид у целину светоотачког учења о човеку, бележи: „Та умност (rationality) која разликује људе од осталих тварних створења (а то је идеја коју ће снажно довести у питање пост-дарвинистичка антропологија – што је већ друга ствар) носи са собом својство самоодређења (αὐτεξούσιος κίνησης) које повезује људско створење са Створитељем као са Његовим „образом“ (εἰκόν)“ (Ј. Зизјулас, „Личност и природа у теологији светог Максима Исповедника“, 106).

материјални свет пролазан и променљив, он не може у исто време бити истинит. Зато он не припада сфери божанског нити обоженог постојања. Исто је и са човеком, који су у себи здружује умно и чулно. Сама форма тела не садржи икону Божију и само је наш унутрашњи човек начињен према икони Божијој - прво-начињени човек био је тако онај који је створен *у икони* (ἐκτίσθη ὁ κατ' εἰκόνα). У овоме човеку није било ничег материјалног (οὐ ὕλη)⁷⁴⁴. Ипак, свет у коме живимо, настао је као резултат „здружености“ видљивог и невидљивог. У строгом смилу, све што постоји се подваја на та два пола – видљиво и невидљиво, док је душа прелазни елеменат – елеменат невидљивог заробљен у видљиво. Такође, прецизно говорећи, само је невидљиво, тј. духовно права суштина, тј. биће, док је видљиво пролазно и не представља истиниту суштину у пуном смислу те речи. Опет, потпора за ово становиште су они искази који кажу да је наш Бог *дух* (Јн 4,24), да постоји разлика видљиво - невидљиво (2Кор 4,18; 5,4), затим синтагме Царство Небеско, Дух Божији, помињање небеса као обитавалишта Божијег. Занимљиво је да код епитета *небески* Ориген добија имплицитну потврду да је његово изједначавање небеског и невидљивог оправдано јер није извесно да небеса као обитавалиште Божије подразумевају више слојеве атмосфере, баш онако како, према алегоријском тумачењу, није извесно да се Бог физички креће по Еденском врту и разговара са људима. Подвајање суштине има етичке импликације: невидљиво је добро, а видљиво лоше осим ако није ту да опомене на невидљиво и да поучи о њему. Тело по себи, тј. материја као таква јесте препрека сазнању и врлини. Стога, свако везивање за ствари овога света подразумева, према Оригену, пребивање у злу и лошим навикама. Одвајање од видљивих ствари и усмерање душе ка духовном бићу јесте процес обожења, тј. спасења.

3) Логос је појам који је Ориген једнако преузео од еванђелисте Јована и прехришћанске философије. Отуда је његов Логос личност, тј. Син Божији, али је он и разум, тј. реч, словесност, смисао који се изједачава са превечним Сином Божијим и даје се бићима која у њему учествују, тј. сједињена су с њиме. Од две главне значењске црте које има изванхришћански појам логоса – да је то нешто *интелигибилно* и да је он оно што *сабира* (тј. има својство да сакупља у целину), Ориген је преузео обе. Додуше, остаје на нивоу нагађања шта је сам писац Пролога имао на уму када је унео овај појам у еванђеље (било као новину или из постојеће литургијске песме), али је зато Ориген јасно представио своје схватање логоса. Логос јесте најпре Син Божији, али као такав он је извор разума (разум сам) из кога словесна бића стичу то својство. Логос је и тај који уједињује сва рационална бића у *једно* – све што постоји као обожено, као оно што је у вези са Богом мора да постоји у Логосу. Мимо Логоса Божијег ништа нема вечно биће. Ипак, пошто логос искључује сваку видљиву телесност, онда наш овоземаљски свет својом материјалном суштином не суделује у њему, као, уосталом, ни *спољашњи*, тј. *видљиви* човек.

4) Телос као циљ створења означава њихово коначно уједињење са Богом. Ипак, телос означава и крај видљивог света и повратак разумних бића у стање пре стварања материјалног космоса. Телос подразумева да Бог буде *све у свему*, али се ово остварење коначног циља остварује постепено и за различита рационална бића постоје, у зависности од степена огреховљености, различите фазе прочишћења. Крај је нешто до чега све постојеће доспева, али не уводи у вечност флору и фауну, нити ишта од природних физичких феномена, неживи свет. Оно што је посебно битно је да су

⁷⁴⁴ Dial. Her. 15.30-34.

почетак и крај слични јер се стварање просторно-временског космоса дешава као последица пада. То је најспорнији елеменат у целокупној Оригеновој онтологији, који баца на њу једно другачије светло у односу на друге писце патристичке епохе – раскорак између стварања видљивог и невидљивог као такав није део касније уобличеног хришћанског учења о бићу. При том, изузетно је важно то да се крај садржи у почетку и да се бића враћају своме почетку. Кључну улогу у томе има појам археа, који може да у онтолошком смислу буде свеобухватан и надређен осталим појмовима.

5) Ако је, дакле, Бог архи свега јер је узрок, тј. онај који свему осталом даје постојање сам будући без узрока, тј. неусловљен и постојан, онда је он и телос бића којима даје постојање – ово би била паралела са Аристотелом, који је детаљно дефинисао управо ове појмове.⁷⁴⁵ Међутим, оно што овакав узрок у метафизичком смислу значи, то је да он у том процесу произвођења бића и привлачења истог к себи (или ка било ком циљу) не даје на крају ништа што није, бар потенцијално, садржано у почетку. Као што развој биљке од потенцијалног ка актуелном не доноси никакву новину – све што биљка постане у свом каснијем развоју јесте садржано у њеном заметку: мењају се сам њен изглед и квантитет, њене пролазне особине, али не и њена суштина. Развој од почетка до краја је нешто попут развијања алгоритма, у коме нема ничег *непредвидивог*. Стога, без обзира на то да ли је *архи* код Оригена сличнији Аристотеловом поимању или платонистичкој традицији, срж те онтолошке претпоставке се не мења. Захтев за непроменљивим, свагда себи једнаким и апсолутним узроком не може се логички сагласити са идејом о слободи, онако како се она схвата у јудео-хришћанској традицији, што јесте комплексно питање не само за Оригена, већ за читав низ хришћанских писаца. На основу поменуте изванхришћанске метафизичке претпоставке о непроменљивом узроку Ориген тврди да мора и најокорелије биће да се врати у стање блаженства и доспе до истог краја. И због исте те претпоставке, он уводи подвајање на видљиву и невидљиву твар од којих невидљива не подлеже времену и нема почетак у времену. Коначно, та иста претпоставка не дозвољава да видљиви свет какав имамо у искуству, тј. оно што је чулно, уђе у вечност. Синтагма *духовно тело*, која се налази код апостола Павла, означава за Оригена извесни светлосни, етерични огртач душе који нема никакве сличности са земаљским телом и не опитује се познатим чулима. Етерична тела могу да постоје пошто мине обличје овога света јер се она уклапају у суптилно диференцирање унутар невидљивог бића – од потпуно апофатичног и трансцендентог Бога Оца, преко Сина, који је мање трансцендентан и који има контакт са материјалним светом (ради кога је постао и *многим стварима*, како Ориген каже) до душе које има своје *покривало, возило* (ὄχημα). Поменуто је да, према учењу новоплатонизма, духовна, тј. невидљива суштина постоји у бићима која јесу невидљива, али нису сам трансцендентни узрок, у нешто другачијем, мање „чистом“ и мање „трансцендентном“ облику. Тако, на пример, душа јесте духовна и невидљива бит, али није по својствима сасвим истоветна Богу, односно Богу Оцу, ако говоримо о Оригеновом учењу. Можемо то да повежемо и са питањем са почетка рада о томе да ли је Бог Отац, први узрок, сама суштина или чак „изван суштине“, онај који *има*,

⁷⁴⁵ Уп. Уп. D. Heide, *Ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ωμεγα, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: Aristotelian Teleology and Christian Eschatology in Origen's De Principiis (An Eriugenian Reading of Origen)*, Dalhousie University Halifax, Nova Scotia, August 2016., 72-72.

поседује суштину, у којој сви други учествују, или чак онај који, сам будући узрок суштине, ипак остаје изван и изнад ње будући да је свему што се може речима исказати надређен. У сваком случају, који год одговор да ово питање добије, а Оригенови текстови пружају могућност двојакe интерпретације, јасно је да између Бога Оца, који је *архи* свега, и других бића, без обзира на то што имају духовну природу, не можемо ставити знак једнакости, не само у смислу поретка, него управо у смислу њихове једносуштности. Видели смо да ово разликовање постоји и у оквиру саме Свете Тројице, а оно се даље протеже и на невидљиву твар. Суштина искупљене душе јесте ослобођена од нама познате материје, али не и од сваке примесе иманентности – зато видљиво и материјално тело бива замењено светлосним, а нечулним телом. Јасно је да овде светлост не упућује опет на видљиву светлост, физичке зраке, већ на невидљиву светлост, ону истиниту, о којој Ориген често говори, а по којој је наша овоземаљска светлост добила име (како се објашњава у Коментару на Песму). У том контексту, телос спасава твар, али твар као *духовно* биће које преображава квалитете своје суштине од чулних, опитних, у невидљиве, нечулне.

6.1. Импликације Оригенове синтезе изванхришћанских метафизичких претпоставки и егзегезе у учењу о спасењу

Оригенова главна подела бића, на видљиво и невидљиво, протеже се на читав космос, на човека и на Писмо. Ориген кроз ову дихотомију подваја биће и изводи етичке импликације видљивог, односно невидљивог. Невидљиво се везује за истинито, непролазно, вечно, док видљиво јесте нешто што је неистинито, пролазно и као такво оно не може да буде обожено. Упадљиво је да Ориген не наглашава као примарну поделу на два бића, тј. две суштине од којих је једна створена, а друга нестворена, већ, напротив, ову – на видљиво и невидљиво. То је претпоставка која не потиче из библијске, већ изванхришћанске традиције, у првом реду философски уобличене од стране Платона, и коју је Ориген унео у тумачење библијског текста, те у складу са њом дефинисао душу, тело, целокупну историјску стварност, али и истинити смисао Писма. Алегореза је ерминевтички поступак који омогућава да се продре *иза* видљивог. Она је и ту да укаже на бићевну дистанцу, раздаљину и непомирљивост између невидљивог Бога и видљивих појава.⁷⁴⁶ Она открива духовни смисао библијског текста, који је скривен *иза* дословног, а тиме и ону невидљиву реалност која стоји као парадигма за онострану, видљиву реалност. Онај који тежи божанском, како је поменуто,

„може кораке своје душе усмерити на прав пут и прочистити читаву душу и ставити у приправност не само да би речима раздвојио биће од настајања (οὐσίαν ἀπὸ γενέσεως χωρίζωσι) и духовно сазнатљиво (νοητόν)

⁷⁴⁶ Уп. „Алегоричар у својој жељи да у свему види божански елемент, допуштајући себи да формулише сопствену религиозну мисао, противник је сваког антропоморфизма у религији, будући да даљину која одваја човека од Бога свагда има на уму“ (В. Татакис, *Византијска философија*, Јасен, Београд – Никшић 2002, 51-52).

од видљивог (ὄρατοῦ) и истину (ἀλήθειαν) са бићем (οὐσίᾳ) повезао и избегао на све начине са настајањем (γενέσεως) повезану заблуду“.⁷⁴⁷

Видљиво нас поучава о невидљивом и указује на његову истинитост као супротност која га верификује.⁷⁴⁸ Врлина се састоји у тражењу Бога, тачније обожења као начина постојања. Како, међутим, тај начин постојања у свом коначном облику подразумева потпуно и свепрожимајуће јединство душе и Бога, одвојено од сваке примесе чулности, али и од променљивости, кретања, подложности времену и сл., онда пут обожења јесте пут спасења на коме се душа стално бори против искушења која долазе из овоземаљског света, а понајвише сваке афективне везаности за ишта видљиво. Душа је *сама* на путу спасења. Човек који жели да се спасе, да се врати Богу добија од Писма и учитеља Цркве извесне смернице, савете и поуке о томе на шта све треба да обрати пажњу у распознавању правог животног пута, како треба да управља мисли, шта треба да чини, говори и сл. Постоји посредан однос Бога и човека преко кодекса заповести. Када су појединачне заповести нејасне, недоречене или пружају повод за различита тумачења, задатак проповедника и духовика је да их допуне, објасне и употпуне другим правилима како би човек могао да их разуме. Тако модел спасења добија потпуно правну, јуридичку форму – то је по форми исти кодекс као етички кодекс друштвеног и државног права, од кога се разликује само по садржају. Оригенова аскеза је таква – јуридичка. Иако се данас у разговорном језику под аскетским животом углавном подразумева један строг и сведен начин живота који значи одрицање од свих и свега што је на овоме свету, аскеза код отаца није примарно и у основи била то. Она није пуко испуњење закона са страхопоштовањем, него, како словенска реч подвиг казује, победа над нужностима природе, а то је, у крајњем исходу, победа над овом и оваквом смртном природом, јер је смрт главна природна нужност која поробљава све аспекте живота.⁷⁴⁹ Правила аскетског живота код хришћана су ту да укажу на важност и вредност другог човека – да не треба нешто чинити јер то угрожава или повређује другу личност, а не неки претпостављени идеал врлине у духовом оностраном бићу. Извесно, ако би се састављали правилници према таквом критеријуму – односу према другој личности – они би били неупоредиво опширнији и комплекснији за испуњавање од било којег постојећег законика. Ипак, код Оригена ни заповест ни сам чин спасења не зависи много од било какве релације према свету и другом човеку. Напротив, однос према природи и другом уређен је унапред законом и он углавном подразумева неутралност и дистанцираност. Природа око нас и други човек су извор искушења – потенцијалне везаности за видљиво и материјално – и отуда их се треба клонити, тј. клонити се личне и непосредне близине. Само спасење појединачног човека не одвија се у склопу везаности за другог, него напротив на индивидуалној везаности између душе и Бога. Она тај процес обожења, тј. спасења остварује тако што се одриче свега видљивог,

⁷⁴⁷ С. *Cels.* 7.46; У наставку он каже: „већ да не би, како је поучавао, гледао на ствари које припадају настајању (γενέσεως) и видљивом (βλεπόμενα) и стога су времене (πρόκαιρα), већ на оне које стоје више, било да се називају „бићем“ (οὐσίαν) или само „духовно сазнатљивим“ (νοητὰ), „невидљивим“ (ἀόρατα) или, зато што су у својој природи изван чулног поимања, „нису видљиве“ (μὴ βλεπόμενα)“.

⁷⁴⁸ Уп. С. *Cels.* 1.23.; *Comm. Cant.* 2.8.20; 3.13.21; 3.13.9. 3.4.18; *Comm. Matt.* 11.5; 16.9; С. *Cels.* 7.31; *Hom. Lev.* 5.1.3.

⁷⁴⁹ О томе даље в. у: Ντ. Μίντις, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας. Σδοτηματικὴ – ἐρμηνευτικὴ προσέγγις τῆς περὶ Ἐκκλησίας διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Ἀθῆναι 1989, 46-48.

васпоставља себе у чисти ум и коначно се сједињује са Логосом. Појавни свет остаје на крају љуштурса⁷⁵⁰ коју душа напушта, евентуално обавијајући се тзв. *светлећим*, етеричним покривалом. Литургијску заједницу Ориген не одбацује, али је сматра јединим средством, а не иконом Царства Будућег, док сам њен смисао такође спиритуализује – литургија не изображава нови начин постојања него је она ту да помогне души да дође до невидљивог Логоса. Зато Ориген каже да евхаристијски хлеб „доноси корист [благодат] када [неко] неупрљаног ума и чисте савести [свести] учествује у Хлебу“, те да тај Хлеб, „који Реч Божија као своје тело признаје, јесте реч, којом се душе хране“.⁷⁵¹ Сасвим исту духовну *корист* су доносили и старозаветни обреди, ако се правилно схвате – „У скривеном, наиме, и у невидљивим бесквасним хлебовима „честитости и истине“ (1Кор 5,8) држе они обед: они такође једу Христа, ту за нас жртвовану Пасху“.⁷⁵²

Спомињана су места која, у духу платонистичке епистемологије и етике, потврђују да видљиви феномени спречавају душу да, ако се веже за њих, доспе до невидљиве истине. Тело спречава душу да се васпостави у аутентично стање и зато душа мора да усмерава тело, те да не дозволи да је ишта емпиријско одвуче са пута ка чистом сазерцању. Међутим, ово све понављамо не да би се наново анализирао Оригенов став према материјалном, односно телесном, него да би се нагласило то да се спасење одвија као процес везан за *индивидуу*. Спасење човека које извире из оваквих онтолошких претпоставки није *дело* заједнице,⁷⁵³ нити спасење једног човека зависи од било кога другог на свету осим од његовог настојања да се усавршава у заповестима. За разлику од ове перспективе, литургијска порука преноси нешто сасвим другачије – заједницу као начин спасења. Разлог за то је што догађај литургије као догађај уласка у спасење подразумева заједницу – овај чин се само и једино догађа тамо где је више њих *сабрано* у име Христово (Мт 18,20). Крштење је у хришћанском учењу о бићу ново рођење, иако симболично, док је код Оригена оно превасходно неопходно очишћење од грехова. Иако еклисијално виђење спасења такође доноси очишћење од грехова, како год они били схваћени, то ослобађање се дешава не услед неких казни или поука, него као последица промене начина постојања – који се дешава и за видљиво и за невидљиво, тј. целокупно биће човеково се мења јер стара природа постаје део еклисијалне ипостаси унутар заједнице. Код Оригена, међутим,

⁷⁵⁰ Уп. „И када је кроз рођење ступила [у овај свет] (τῆδε), тако се оденула љуштурсом која је била потребна за [обликовање] у материци роткиње током њеног [душиног] боравка тамо и одева се оним омотом који има што је потребно када је човек на земљи (ἐνεδύσατο δὲ ὑπ' ἐκεῖνο ὃ ἦν ἀναγκαῖον τῷ ἐπι γῆς μέλλοντι διαζῆν)“ (C. Cels. 7.32).

⁷⁵¹ Comm. Ser. Matt. 85.

⁷⁵² Comm. Ser. Matt. 10.

⁷⁵³ Грех се у отачкој мисли дефинише као одбијање заједнице са Богом и са ближњим које доводи до затварања индивидуе у себе и изобличавања од Бога створене природе и њеног циља. Сходно томе, излечење последица греха, тј. пут спасења подразумева успостављање заједнице са Богом и ближњим, чиме се превазилази узрок свих онтолошких и антрополошких проблема – самољубље као одвајање, цепање, подела и уништавање бића: „Трагичност смртног биолошког постојања човека лежи у његовом изоловању од других индивидуа“ (М. Васиљевић, *Човек заједнице у Христу*, 210). Као што индивидуализам није само етички и психолошки проблем, већ онтолошки, најтешње везан са проблемом смрти, тако и његово превазилажење у заједници подразумева свецело сједињење са Богом (215-224).

боголика душа има свој властити пут спасења. Он зависи од *знања* о истини које појединац усвоји и од његовог настојања да прати пут уздизања себе у изванфизички, невидљиви и *логички* сусрет са духовним бићем Бога.

Није превише тешко да се уоче трагови индивидуалистичког концепта спасења међу хришћанима кроз векове и данас. Уосталом, део монашких кругова јесте ставио акценат баш на тако нешто чиме је један добар део рецепције отишао у једну крајност која је резултирала осудом од стране васељенске Цркве. Платонистичка психологија и епистемологија уистину се јављају код многих отаца Цркве, али оне не воде у одвајање од литургијске заједнице и њених видљивих симбола или деградирање њеног значаја у корист неког индивидуалног опита. Зато се сваки подвиг крунише сабрањем. Тиме се, иако симболично, изражава бићевна истина да личност не постоји као одвојена и изолована, на штету неке друге личности или у супротности или рату са другим, него само и једино ради заједнице *свих*. Индивидуални подвиг, као и индивидуална побожност, корисна је само уколико изграђује заједницу. Спасење мимо заједнице као реално-будућег догађаја у коме учествује потпуни човек и сва твар за оце је било незамисливо. Зато је углавном у пракси, што је и данас, долазило до синтезе оба учења о спасењу. Синтеза није свуда имала исти облик, те је и дан-данас понегде деформисала аутентичну структуру литургије – тако се Евхаристија у неким заједницама забрањивала и дозвољавала само ретко и под одређеним условима. Поред овог, многи други трагови такве традиције постоје кроз читаву историју западног средњег века, а делимично су постојали и постоје и у Источној Цркви.⁷⁵⁴ Оригенови текстови из којих читамо учења о вери примарно засигурно нису били од стране њега конципирани тако да наводе читаоца на идеју да се он спасава као индивидуа и невезано за конкретну заједницу, али су у даљој рецепцији тако протумачени што је, између осталог, довело до познате рецепције и суда од стране васељенског сабора. У Оригеновим текстовима је приметан недостатак богословствовања о Цркви као тајни и литургијском догађају. Недостатак тога иде и уз недостатак освртања на значај Другога, на релациону онтологију и питање личности. Превасходно, код Оригена, улогу у спасењу има душа која заузима однос према елементима видљиве твари, која се рве са помислима, са чулним рецепцијама и свим оном што је одвлачи од стања потпуне контемплације духовног.

⁷⁵⁴ На пример, *Синтагма Матије Властара*, зборник црквено-грађанских закона, представља једну комбинацију ових јуридикских прописа и текст Синтагме изузетно сугестивно илуструје ову традицију. Свако ко је из данашње перспективе макар летимично прочитао текст, морао је да призна да вероватно ниједан клирик не би задржао своју службу ако би се слово таквог једног правилника доследно и дословно поштовало. Истина, и канони сабора садрже мноштво сличних прописа. Ипак, жива Црква се вековима нерадо или само у крајњим случајевима позива на свако слово ових правилника (Уп. *Синтагма Матије Властара* (прев. Т. Суботин Голубовић), Београд 2013).

6.2. Питање односа контекста и тумачења

Шта нам, коначно, може као вечито важну поруку пренети егзегеза Писма? У прошлости, почевши од гностика са којима је Ориген оштро полемисао, па све до данашњих дана, Писмо је извор за најразновсније интерпретације. Могућности тумачења, претумачења, спајања старих и прекрајања нових увида јесу, без претеривања, неисцрпне и бескрајне. Више тумачења једне исте приче или исказа чак и не морају бити у супротности – учење о четвороструком смислу Писма је то показало. Врло складно се из истог штива могу ишчитати различита, а опет комплементарна тумачења. Проблем је што сам текст, макар и кад је у питању богонадахнути текст, не може сам по себи и сам за себе бити и кључ тумачења. То је крилатица почетака протестантске егзегезе – да Писмо само себе тумачи. В. Татакис запажа и важност тумачења Писма и опасност да се оно постави као кључ тумачења самог себе: „Али, ако разум не треба о Откривењу да расправља, може да га тумачи. Разум мора да верујућем човеку показује пут како би схватио суштину Откривења, извукао одговарајуће закључке и формулисао правила владања. Али то није све. Будући да је Откривење похрањено у Светоме Писму, свеколика хришћанска мисао је, у основи, тумачење. Различити теолошки погледи, укључујући ту и јереси, готово увек као полазну тачку узимају (ако се у њему не тражи пуки ослонац или прибежиште) овај или онај библијски текст. Дакле, готово сви они враћају се на проблем тумачења у најпотпунијем смислу те речи.“⁷⁵⁵

Много чинилаца омета у пракси овај жељени и замишљени круг рецепције у коме су само богонадахнути текст и реципијент. У питању је временска и културолошка удаљеност савременог човека од библијског контекста, неупоредива разлика у стиливима писања, те коначно сама никад тачно утврдива природа језика и компликовани пут кроз преводе и редакције текста. Ово су објективне сметње. Поред њих, постоје и оне „субјективне“ које је савремена херменеутика дефинисала као немогућност да се текст тумачи из перспективе објективне неутралности.

Неспоразуми у вербалној комуникацији, у свакодневици или пак неком од функционалних стилова писања, најбоље указују на чињеницу да сама вербална комуникација није довољна и да, очито, постоје и друге врсте комуникације. Комуникација или заједничарење не подразумева само вербално разумевање, тј. она представља шири појам од (рационалног) разумевања и језичког општења. За разумевање, пак, језичког исказа потребан је, као нека врста путоказа, одређени контекст у коме је исказ настао или у коме се он користи. Типичан пример из свакодневице јесу устаљене изреке и пословице. Мимо одређеног социјалног контекста њих је немогуће разумети, тј. њихово право значење знају они међу којима је изрека настала и они којима су је они као такву пренели. Иако овај пример није, свакако, најбоља и потпуна аналогија за тему о којој је реч, можемо да начинимо паралелу и кажемо да су библијски текстови, они новозаветни, настали у кругу апостола и Христових ученика, док је Стари Завет настао у јеврејском народу у коме

⁷⁵⁵ В. Татакис, *Византијска философија*, 49.

се оваплотио Христос – Месија. Црква, основана од апостола, усвојила је старозаветне текстове, које новозаветни већ местимично типолошки тумаче, оформила канон и даље их преносила у оквиру богослужбене и катихетске праксе. Истина је, пак, да Ориген нема иза себе сву ону богату традицију тумачења, предања и формулација вере коју каснији оци имају и која је потом кроз Византију и средњи век стигла очувана и до савременог доба. Код њега, што због његовог широког образовања, али и склоности ка философији, а што због немања све те баштине која се касније изградила, референтни контекст за разумевање Писма постале су метафизичке претпоставке главних јелинских философских праваца, у првом реду платонизма. Из тог разлога, метафизички садржај појмова углавном уобличава егзезезу и његову теолошку мисао.

Узимање Писма по себи као целине и контекста за тумачење појединачних старозаветних и новозаветних одломака јесте један од најзаступљенијих егзегетских поступака. Оригену је тумачење једног места у Писму кроз друго не само доказ којим аргументује типолошко, тј. христолошко тумачење пророчких текстова, већ и једно од омиљених егзегетских правила које, као што је поменуто, јесте преузето из античке егзегезе, а које у патристичкој омилитици бива употребљавано кроз векове. У новопронађеним Омилијама на Псалме, у којима често настоји да докаже контунуитет два Савеза насупрот јеврејском одбацивању новозаветног откривења, Ориген често делове псалама тумачи новозаветним исказима, а као ерминевтички кључ за тумачење наводи ипостас Логоса Божијег, који, у том случају, превазилази оквире светописамског текста, који сам јесте „тело“ његово. Тумачење 77 (78) псалма Ориген започиње повезивањем са Матејевим јеванђељем, посебно са Мт 13,35, које је њему од кључне важности да успостави и докаже христолошко значење псалма.⁷⁵⁶ У егзегези овог псалма Ориген показује познавање разлика у преводу између Септуагинте и јеврејског текста, те успева да избором лексике амортизује евентуалне разлике које би произишле из тумачења две верзије библијског текста – грчког и јеврејског.⁷⁵⁷ То даље може да значи да Ориген, иако одличан и прецизан филолог који брине о свакој појединачној речи богонадахнутог текста, увиђа да је историја преношења и превођења текста таква да ће та идеална, аутентична верзија списа, до које је он сам покушавао да доспе прављењем Хексапле, ипак остати и недостижна и недоступна за већину слушатеља божанских речи, те је баш стога покушавао да пронађе смисао који ће превазићи конкретан текстуални контекст и који ће, коначно, истински *испунити* и заокружити целину Писма. Ово је једино могао бити – Христос, тј. христолошки смисао. Иако Христос као смисао Писма није код њега исто што и Христос литургијског сабрања, које укључује све живе и чулне елементе свеколиког космоса, ипак видимо и то да је Ориген увидео да је за текст потребан један посебан и јединствен кључ тумачења, један лични, субјективни оквир, тј. једна ипостас кроз коју ћемо сагледавати и разумевати библијске наративе, поуке, песме, параболе. Зато он, упућен у сва правила равинске и хомерске егзегезе, признаје да је само Логос Божији тај који који Духом Светим „откључава“ ризницу Светог Писма. У својим позним Омилијама на псалме спомиње јудејске егзегете, који ситничаво трагају по тексту у складу са својим окамењеним правилима тумачења и назива их εὐρηολογοῦντες

⁷⁵⁶ Детаљније: М. Mitchell, “Origen and the Text-Critical Dilemma: An Illustration from One of His Newly Discovered Homilies on the Psalms”, у: *Biblical Research* 62 (2017), 67-72.

⁷⁵⁷ М. Mitchell, “Origen and the Text-Critical Dilemma: An Illustration from One of His Newly Discovered Homilies on the Psalms”, 68-69.

Γουδαῖοι – „Јевреји који износе објашњења“. ⁷⁵⁸ Ноту прекора према њиховим тумачењима учавамо у начину на који оповргава та тумачења која остају затворена у круг неколико егзегетских правила која поменути јеврејски учитељи упорно примењују, али не дозвољавају да се тумачење „помери“ ни корак даље од дословног текста. Управо је то она иста замерка и, уједно, поука коју је уобличио Павле, а коју Ориген радо цитира – *Слово убија, а Дух оживљава* (2Кор 3,6).

Када је реч о данашњици, различита тумачења Писма не рефлектују увек комплементарне интерпретације, већ често разумевања која воде до различитих концепција Цркве и хришћанског живота. Нажалост, та тумачења одражавају и даље подељеност васељенске Цркве на Исток и Запад, те раскорак између две концепције хришћанства које сапостоје у нашем савременом контексту и које би евентуално могле да опстану у сапостојању да није трагичне чињенице да вишевековно неопштење и нејединство цркава и даље не траје. Папа Фрања, на пример, у скорашњој апостолској посланици инсистира на предавању Писму и егзегези као нечему што „отвара очи“ и сабира народ Христов, као што су старозаветна читања сабирала јеврејски народ (у посланици *Aperuit illis*). Папа назива Христа „првим егзегетом“ ⁷⁵⁹. Не залазећи овде подробно у детаље ове нове и значајне Посланице, покушајмо да увидимо да је читање Писма отвореног ума и отвореним срцем заиста начин да се успостави нарушено јединство Истока и Запада. Исто тако, пошто читање текста може и нужно и исходи различитим, а често и противречним тумачењима, неопходно је да као контекст читања и тумачења божанских писама смерно прихватимо Истоку и Западу заједничко предање светих отаца и васељенских сабора за оквир који не би требало да спутава нове увиде и нове, чак и потпуно изненађујуће интерпретације, већ као сведочанство да Црква може да постоји као јединствен организам у плуралитету мишљења и тумачења која не нарушавају њено јединство. Ориген је у различитим приликама, када је требало да брани веру од Јевреја или гностика, био у стању да увиди да текст, какав год био, потребује ипак и један контекст *изван* њега – прави кључ за његово разумевање. Тај ерминевтички кључ је он сасвим исправно идентификовао са личношћу Христовом.

⁷⁵⁸ *Hom. Ps. 77, I, 3*. Израз εὐρησιολογοῦντες може да значи и да се неко „препире око измишљотина“ али и да „износи веште доказе“, као и то да се „препире (око) измишљотина(ма)“.

⁷⁵⁹ *Aperuit illis, 6* (прев. З. Матић, преузето из: З. Матић, „Реч Божја у савременом римокатоличком магистерјуму: апостолско писмо *Aperuit illis*“, у: *Саборност* (2019), 124).

БИБЛИОГРАФИЈА

7.1. Извори – Ориген:

Adnotationes in Deuteronomium:

- *Patrologia Graeca* XVII, J. P. Migne, 1857.

Commentaria in Evangelium Joannis:

- *Patrologia Graeca* XIV, J. P. Migne, 1862.
- *Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* IV, E. Preuschen (пр), Leipzig 1903.

Commentaria in Evangelium secundum Mattheum (I, II, VII, X-XVII):

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.

Commentariorum Series 1–145 in Matthaem:

- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 11, E. Klostermann, E. Benz (пр), Leipzig 1933.

Commentarius in Canticum Canticorum:

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.
- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 8, W. A. Baehrens (пр), Leipzig 1925.

Commentaria in Epistolam b. Pauli ad Romanos:

- *Patrologia Graeca* XIV, J. P. Migne, 1862.

Commentaria in Genesim:

- *Die Kommentierung des Buches Genesis*, (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1/1), Karin Metzler (пр), Walter de Gruyter: Freiburg; Berlin 2010.

Contra Celsum:

- M. Marcovich (пр), Brill, Leiden 2001.
- *Patrologia Graeca* XI, J. P. Migne, 1857.

De Principiis:

- *Patrologia Graeca* XI, J. P. Migne, 1857.
- *On the First Principles* (т. 1 и 2), J. Behr (πρ), Oxford University Press, Oxford 2017.

De Oratione:

- *Patrologia Graeca* XI, J. P. Migne, 1857.

Dialogus cum Heraclide:

- *Entretien d'Origène avec Héraclide*, J. Scherer (πρ), *Sources Chrétiennes* 67, Paris 1960.

Exhortatio ad Martyrium:

- *Patrologia Graeca* XI, J. P. Migne, 1857.

Expositio in Proverbia:

- *Patrologia Graeca* XVII, J. P. Migne, 1857.

Fragmenta 1-140 in Joannim:

- *Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* IV, E. Preuschen (πρ), Leipzig 1903.

Fragmenta in Matthaeum:

- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 12, E. Klostermann/ E. Benz (πρ), Leipzig 1931.

Homiliae in Canticum Cantorum:

- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 8, W. A. Baehrens (πρ), Leipzig 1925.

Homiliae in Genesim:

- *Patrologia Graeca* XII, J. P. Migne, 1862.

Homiliae in Exodum:

- *Patrologia Graeca* XII, P. Migne, 1862.

Homiliae in Leviticum:

- *Patrologia Graeca* XII, P. Migne, 1862.

Homiliae in Numeros:

- *Patrologia Graeca* XII, P. Migne, 1862.

Homiliae in Jeremiam:

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.

Homiliae in Ezechielem:

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.

Homiliae in Visiones Isaiaem:

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.

Homilae in Lucam:

- *Patrologia Graeca* XIII, J. P. Migne, 1862.
- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 9, M. Rauer (πρ), Leipzig 1930.

Homilae in 1Sam 28:

- *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 6, E. Klostermann (πρ), Leipzig Hinrichs, 1901.

Homiliae in Psalmos:

- *Die neuen Psalmenhomilien, Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, L. Perrone, M. M. Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari (πρ), De Gryter, Berlin-München-Boston 2015.

Peri Pasha:

- *Die Schrift des Origenes „Über die Passa“*, B. Witte (πρ), Oros Verlag, Altenberge 1993.

Philocalia:

- *Patrologia Graeca* XIV, J. P. Migne, 1862.

Selecta in Psalmos:

- *Patrologia Graeca* XII, P. Migne, 1862.

Извори – Ориген (преведена, критичка и двојезична издања):

Acht Bücher gegen Celsus (прев. P. Koetschau), (т.) 52-53, München 1926.

Commentary on the Epistle to the Romans, 1-5 (The Fathers of the Church), (прев. T. Scheck), The Catholic University of America Press, Washington 2001.

Commentary on the Epistle to the Romans, 6-10 (The Fathers of the Church), (прев. T. Scheck), The Catholic University of America Press, Washington 2002.

Commentary on the Gospel according to John. Books 1-10 (прев. R. Heine), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1989.

Commentary on the Gospel according to John. Books 13-32 (прев. R. Heine), The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1993.

Commentary on Matthew, Ante-Nicene Fathers IX, (прев. J. Patrick, пр. A. Menzies), Christian Literature Publishing Co: Buffalo, NY 1896.

Die Kommentierung des Buches Genesis, (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1/1), Karin Metzler (пр), Walter de Gruyter: Freiburg; Berlin 2010.

Die Homilien zum Buch Genesis, (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1/2), Peter Habermehl (пр), Freiburg; Berlin 2011.

Die Homilien und Fragmente zum Hohelied (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 9/2), (прев/пр. A. Fürst/H. Strutwolf), Walter de Gruyter: Freiburg/Basel/Wien 2016.

Die Homilien zum ersten Buch Samuel (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 7), (прев/пр A. Fürst), Walter de Gruyter–Herder: Freiburg/Basel/Wien 2014.

Die Homilien zum Buch Jesaja (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 10), (прев/пр A. Fürst/Ch. Hengstermann), Walter de Gruyter–Herder: Freiburg/Basel/Wien 2009.

Homilies 1-14 on Ezekiel (Ancient Christian Writers 62), (прев/пр T. P. Scheck), Paulist Press: 2010.

Homilies on Numbers (Ancient Christian Texts), (прев. T. P. Scheck), Inter-Varsity Press: 2009.

Homilies on Genesis and Exodus (прев. R. Heine), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002.

Počela (прев. M. Mandac), Symposion, Split 1985.

The Philocalia of Origen (прев. G. Lewis), T. & T. Clark, Edinburgh 1911.

The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians (Oxford Early Christian Studies), (прев. R. E. Heine), Oxford University Press, Oxford 2003.

Извори – други писци:

Аристотел:

- *Μεταφυσικα* (прев. Б. Гавела), Београд 1960.
- *Ethica Nichomachea* (прев. Р. Шалабалић), Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад 2003.
- *Historia animalium* (прев. J. A. Smith, W. D. Ross), Clarendon Press, Oxford 1910.
- *De anima* (прев. Д. Новаковић), Naprijed, Zagreb 1996.

Дидим:

- *Commentary on Genesis* (прев. R. C. Hill), The Catholic University of America Press, Washington 2016.

Евсевије Кесаријски:

- *Historia Ecclesiastica (Nicene and Post-Nicene Fathers 1)*, P. Schaff, H. Wace (пр), Christian Literature Publishing Co, Buffalo, NY, 1890.

Елијан:

- *De natura animalium*, (доступно на)
<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Aelian/home.html>,
приступљено: 4. 5. 2016.

Филон Александријски:

- *Die Werke in deutscher Übersetzung*, (прев/пр. L. Cohn, I. Reinemann, M. Adler, W. Theiller), De Gryter, Berlin 1962.

Јован Дамаскин:

- *О рају и човеку* (прев. С. Јакшић), у: Беседа 1-4 1993., 3-9.

Климент Александријски:

- *Paidagogus, Patrologia Graeca VIII*, J. P. Migne 1857.
- *Stromata, Patrologia Graeca VIII-IX*, J. P. Migne 1857.

Максим Исповедник:

- *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, Patrologia Graeca 91*, J. Migne, 1863.

- *Πρὸς Θαλάσσιον, Patrologia Graeca* 90, J. Migne, 1857.
- *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, Patrologia Graeca* 90, J. Migne, 1857.

Методије:

- *Aglaophon, Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 27, N. Bonwetsch (пр), Leipzig 1917.

Михаил Псел:

- *Expositio Oraculorum Chaldaicorum, Patrologia Graeca* 122, J. Migne, 1889.

Нуменије:

- *Numenius Fragments* (прев. George Boys-Stones), Durham University 2014.

Платон:

- *Politeia* (прев. А. Vilhar-B. Pavlović), Beograd 1988.
- *Phaedon* (прев. М. Ђурић), BIGZ, Beograd 1982.
- *Ion* (прев. М. Ђурић), BIGZ, Beograd 1985.
- *Timaeus* (прев. М. Пакиж), NIRO „Mladost“, Beograd 1981.
- *Cratylus* (прев. Д. Штамбак), ПЛАТΩ, Београд 2000.

Плотин:

- *Eneade* (прев. С. Благојевић), Književne novine, Beograd 1984.

Плутарх:

- *De sollertia animalium* (прев. W. Hembold), Loeb Classical Library (т) VII, 1957.
- *De Iside et Osiride*, Loeb Classical Library (т) V, 1936.

Порфирије:

- *De antro nympharum* (прев. T. Taylor), London 1917.
- *De Vita Plotini, у: Plotini Opera* (т) I, *Porphyrii Vita Plotini, Enneades I-III*, Clarendon, Oxonii 1964.

Стоици:

- *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (т) 1, K. Hülser (пр), Stuttgart – Bad Cannstatt 1987.

Синтагма Матије Властара (прев. Т. Суботин Голубовић), Београд 2013.

Татијан:

- *Oratio adversus Graecos, Patrologia Graeca* VI, J. P. Migne 1857.

Тертулијан:

- *Adversus Marcionem, Patrologia Latina I*, J. P. Migne 1844.
- *Adversus Judaeos, Patrologia Latina I*, J. P. Migne 1844.

Теодор Мопсуестијски:

- *Commentarius in Jonam Prophetam, Patrologia Graeca LXVI*, J. P. Migne 1864.

Тома Аквински:

- *Summa contra gentiles 1-4*, (прев/пр. Karl Albert), Darmstadt 2001.

Василије Велики:

- *De Spiritu Sancto, Patrologia Graeca 32*, J. Migne, 1857.
- *Contra Eunomium, Patrologia Graeca 29*, J. Migne, 1857.

7. 2. Секундарна литература:

Altaner, B., Stuiber, A., *Patrologie (Leben, Schriften und Lehre der Kircheväter)*, Freiburg-Basel-Wien 1978.

Алфејев, И. (пр), *Ориген - Оци и учитељи Цркве III века*, т. II, (прев. М. Мијатов), Београд 2006.

Balas, D., "The Idea of Participation in the Structure of Origen`s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition", у: *Origeniana Prima*, Н. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (пр), Instituto di letteratura Christina Antica. Universita di Bari 1975, 257-275.

Banev, K., *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power (Oxford Early Christian Studies)*, Oxford University Press, Oxford, New York 2015.

Bargelotes, L., "Origen`s Dual Doctrine of God and Logos", *Theologia* 1-2, 1972, 202-212.

Баранов, В. А., „Ориген и иконоборачки сабор“, *Отачник* 1-3 (2018), 48-58.

Beeley, Ch. A., "The Spirit and the Letter. 2Corinthians 3:6 and the Legacy of Origen in Fourth-Century Greek Exegesis", у: *The Bible and Early Trinitarian Theology*, CUAP 2017, 191-223.

- "“Let This Cup Pass from Me’ (Matth. 26:39): The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor”, *Studia Patristica LXIII* (2013), 29-43.

- Bennet, J. B., *The Origin of Evil: Didymus the Blind's "Contra Manichaeos" and its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Toronto 1997.
- Beyschlag, K. „Kallist und Hippolyt“, *Theologische Zeitschrift* 20 (1964), 103-24.
- Bianchi, U., „Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis“, *Origeniana Quarta*, L. Lies (Hrsg.), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 270-281.
- „Some Reflections on the Ontological Implications of Man's Terrestrial Corporeity According to Origen“, y: *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (Hrsg.), Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1985, 153-158.
- Bienert, A., „Zum Logosbegriff des Origenes“, y: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (Hrsg.), Leuven University Press, Leuven 1992, 418-423.
- Böhm, T., „Unbegreiflichkeit Gottes bei Origenes und Unsagbarkeit des Einen bei Plotin - Ein Strukturvergleich“, y: L. Perrone, *Origeniana Octava*, L. Perrone (Hrsg.), Leuven University Press, Leuven 2003, T. 1, 451-463.
- „Die Deutung der Kirchenväter bei Hans Urs von Balthasar – Der Fall Origenes“, y: *Logik der Liebe Gottes. Hans Urs von Balthasar im Dialog*, W. Kasper (Hrsg.), Ostfildern 2006, 64-75.
- Boys-Stones, G. R., „Time, Creation, and the Mind of God“, y: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011, 323-324.
- Boyarin, D., „Origen as Theorist of Allegory. Alexandrian Context“, y: *The Cambridge Companion to Allegory*, R. Copeland, P. T. Struck (Hrsg.), Cambridge 2010, 39-54.
- Borst J., *Beiträge zur sprachlich-stylistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes*, Freising 1913.
- Bostock, D. G., „Origen's Philosophy of Creation“, y: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (Hrsg.), Leuven University Press, Leuven 1992, 253-269.
- „Egyptian Influence on Origen“, y: *Origeniana Prima*, H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (Hrsg.), Instituto di letteratura Christina Antica. Universita di Bari 1975, 243-256.
 - „Quality and Corporeity in Origen“, y: *Origeniana Secunda*, H. Crouzel, A. Quacquarelli (Hrsg.), Edizioni Dell'Ateneo 1980, 323-327.
 - „The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence“, *Origeniana Quarta*, L. Lies (Hrsg.), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 259-264.
 - „Satan – Origen's Forgotten Doctrine“, y: *Origeniana Decima*, S. Kaczmarek, H. Pietras (Hrsg.), Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma 2011, 109-123.
- Bruns, Ch., *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes*, Ashendorff Verlag, Münster 2013.

- Buchinger, H., „Zur Entfaltung des Origenischen Paschaverständnisses: Caesareensischer Kontext und Alexandrinischer Hintergrund“, y: *Origeniana Octava* (т) 1, L. Perrone (пp), Lueven University Press, Lueven 2003, 567-578.
- “Pasha in Third-Century Palestine: Origen’s Newly Identified *Homilies on the Psalms*”, y: *Origeniana Duodecima*, B. Bitton-Askelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman, L. Perrone (пp), Peeters, Lueven – Paris – Bristol 2019, 75-90.
- Cacciari, “Certain Knowledge of the Things that are”, *Origenian Variations on the Theme of Wisdom*, y: *Origeniana Nona*, G. Heidl, R. Somos (пp), Uitgeverij Peeters, Lueven-Paris-Walpole, Ma 2009, 93-114.
- Carleton Paget, J. N. B., “Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition”, y: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation I. From the Beginnings to the Middle Ages*, Magne Sæbø (пp), Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 499-533.
- Chadwick, H., “Origen, Celsus, and the Stoa”, *Journal of Theological Studies* 48, 1947., 34-49.
- “Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body”, *The Harvard Theological Review* 41:2, 1948, 83-102.
- Cooper, A. G., *Holy flesh, wholly deified: the place of the body in the theological vision of Saint Maximus the Confessor*, Doctoral thesis, Durham University 2002, (доступно на <http://etheses.dur.ac.uk/1672>, приступљено: 25. 12. 2019.
- Crouzel, H., *Origen The Life and Thought of the First Great Theologian* (прев. A. S. Worrall), Harper & Row, Publishers, San Francisco 1989.
- “Current Theology. The Literature on Origen”, 1970-1988”, *Theological Studies* 49 (1988), 499-516.
 - “Le thème du véhicule de l’âme chez Origène”, y: *Didascalía* 7, Lissabon 1977, 225-238.
- Cvetkovic, V., “From Adamantius to Centaur, St Methodius of Olympus’ Critique of Origen”, y: *Origeniana Decima*, S. Kaczmarek, H. Pietras (пp), Uitgeverij Peeters, Lueven-Paris-Walpole Ma 2011, 791-802.
- Davies, H., “Origen’s Theory of Knowledge”, *The American Journal of Theology* 2:4., 1988, 737-762.
- Dechow, J. F., “The Heresy Charges Against Origen”, y: *Origeniana Quarta*, L. Lies (пp), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 112-122.
- DelCogliano, M., “Origen and Basil of Caesarea on the Liar Paradox”, *Augustinianum* 51:2, 2011, 349-365.

- Demura, M., "Origen on Sophia in Contra Celsum: The Double Understanding of the Wisdom of Solomon 7,27, y: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (pp), Leuven University Press, Lueven 1992, 74-178.
- De Faye, E., *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1928.
- Den Boer, W., "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature", *Vigiliae Christianae* 1 (1947), 150-167.
- De Lange, N. R. M., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Dillon, J., "Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories", y: *Neoplatonism and Christian Thought*, D.J. O'Meara (pp), International Society for Neoplatonic Studies – State University of New York Press, New York 1981, 19-23.
- "The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism", *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (pp), Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1985, 203-216.
- Dively L. E. A., *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis*, Brill, Leiden 2005.
- Dörrie, H., „Zur Methodik antiker Exegese“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), 121-138.
- Drecoll, V. H., „Der Begriff Hypostasis bei Origenes“, y: *Origeniana Octava* (т) 1, L. Perrone (pp), Lueven University Press, Lueven 2003, 479-487.
- Ђаковац А., „Леонтије Византијски и његов допринос православној христологији“, y: *Саборност* 1-4 (2005), 71-88.
- Edwards, J. M., *Origen Against Plato*, Ashgate UK 2002.
- "Gnostics, Greeks and Origen: the Interpretation of Interpretation", *Journal of Theological Studies* 44:1 (1993), 70-89.
- Fairweather, W., *Origen and Greek Patristic Theology*, Charles Scribner's Sons, New York 1901.
- Fiedrowitz, M., *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg 2007.
- Флоровски, Г., „Писци 6. и 7. века“, y: *Беседа* 1-4 1993., 29-47.
- „Есхатологија у патристичко доба: Увод“, *Саборност* 3-4, 1998, 45-60.
- Fürst, A., *Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2017.
- „Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes“, *Adamantius* 20 (2014), 275-287.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike* (прев. С. Новаков), Ip Veselin Masleša, Sarajevo 1978.

- Gavrilyuk, P. L., "Discerning God's Mysterious Presence: Towards a Retrieval of the Spiritual Senses Tradition", y: *Annual Meeting of the American Academy of Religion*, San Diego 2014. 1-7.
- Giulea, D.A., "Origen's Christology in Pre-Nicene Setting. The Logos as the Noetic Form of God", y: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 92/3 (2016), 407-437.
- Gleede, B., *The Development of the Term ἐνπλόστατος from Origen to John of Damascus (Supplements to Vigiliae Christianae 113)*, Brill Academic Publishers, 2012.
- Grant, R. M., "Eusebius and his Lives of Origen." y: *Forma Futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1975, 635-649.
- Greenwood, D. N., *Celsus, Origen and Julian on Christian Miracle-claims*, *Heythrop Journal* LVII, 2016, 99-108.
- Guly, S., „The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's *Letter to Certain Close Friends in Alexandria*“, *Origeniana Decima*, S. Kaczmarek, H. Pietras (πρ), Uitgeverij Peeters, Lueven-Paris-Walpole Ma 2011, 197-220.
- Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville-London 2002.
- *Origen's Doctrine of Tradition*, S. P. C. K, London 1954.
 - "Did Origen Teach that the Son is *ek tēs ousias* of the Father“, *Origeniana Quarta*, L. Lies (πρ), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 201-202.
 - "The Influence of Origen on the Arian Controversy“, y: *Origeniana Quarta*, L. Lies (πρ), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 410-423.
- Harl, M., "La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène," y: *Origeniana Quarta*, L. Lies (πρ), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 238-258.
- Hauck, R. J., "“Like a Gleaming Flesh”: Matthew 6, 22-23; Luke 11: 34-36 and the Divine Sense in Origen“, *Anglican Theological Review* 88:4, 2006, 557-573.
- Heide, D., "Σῶμα ψυχικόν, σῶμα πνευματικόν: The Fate of Bodies in Origen and Eriugena“, *Dionysios XXXVI*, 2018, 53-65.
- *Ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ωμεγα, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: Aristotelian Teleology and Christian Eschatology in Origen's De Principiis (An Eriugenian Reading of Origen)*, Dalhousie University Halifax, Nova Scotia, August 2016.
- Heine, R. E., *Origen: Scholarship in the Service of the Church (Christian Theology in Context)*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- "Stoic Logic as handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John“, *Journal of Theological Studies*, 44.1 (1993), 90-117.
 - "Can the Catena Fragments of Origen's Commentary on John Be Trusted?“, *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 118-34.

- "Origen's Alexandrian Commentary on Genesis", *Origeniana Octava* (т) 1, L. Perrone (пр), Lueven University Press, Lueven 2003, 63-74.
- Hennessey, L. R., "Incorporeality in Origen's Eshatology, у: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (пр), Leuven University Press, Lueven 1992, 373-380.
- Hofrichter, P., „Das Verständnis des Christologischen titels „Eingeborener“ bei Origenes, у: *Origeniana Quarta*, L. Lies (пр), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 187-193.
- Hofius, O., „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1-18“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1987), 1-25.
- Jacobsen, A. L., „Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen“, *Vigiliae Christianae* 62 (2008), 213-232.
- Јевтић, А., *Патрологија. Црквени оци и писци прва три века историје Цркве*, т. 1, Епархија Захумско-херцеговачка, Епархија Западно-америчка, ПБФ, Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2015.
- *Патрологија. Свети оци и црквени писци Истока од 4. халкидонског до 8. Фотијевог васељенског сабора (451-881 г.)*, т. 3, Епархија Захумско-херцеговачка, Епархија Западно-америчка, ПБФ, Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2018.
- Kannengiesser, Ch., „Divine Trinity and the Structure of Peri Archon“, у: *Origen of Alexandria: His World and His Legacy (Christianity and Judaism in Antiquity 1)*, Ch. Kannengiesser, Ch. Petersen W. (пр), University of Notre Dame Press, 1988, 231-249.
- Карташов, А. В., *Васељенски сабори*, т. 2, Фидеб, Београд 1995.
- Кирило, Патријарх Московски и све Русије, „Интеракција религије и науке“, (доступно на) <http://teologija.net/interakcija-religije-inauke/?fbclid=IwAR0BBgbuBZVs4HXJTW9UrdiliUBpnb5xfMFatNTBtorQVDOgQBV3EV2Y1A>, приступљено: 3. 4. 2019.
- King, J. Ch., *Origen on the Song of the Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom`s Perfect Marriage-song*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005.
- Koplston, F., *Istorija filozofije, Grčka i Rim* (прев. S. Žunjić), BIGZ, Beograd 1991.
- Kocsis I., „Σῶμα φυχικόν - σῶμα πνευματικόν. Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1 Kor 15,44“, *Folia Theologica* 22 (2011), 21-31.
- Кубат, Р., *Траговима Писма – Стари Савез: теологија и херменеутика*, Каленић, Крагујевац 2012.
- *Траговима Писма – Стари Савез: рецепција и контексти*, Библијски институт ПБФ, Београд 2015.

- „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска теологија у двадесетом веку*, Б. Шијаковић (пр), Београд 2013., 7-16.

Lampert, J., “Origen on Time“, *Laval théologique et philosophique* 52:3 (1996), 649-664.

Lamberton, R., *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, California 1989.

Lies L., *Wort und Eucharistie bei Origenes: Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnis*, Tyrolia – Verlag, Innsbruck 1978.

Logan, A. H. B., “Origen and Alexandrian Wisdom Christology“, *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (пр), Edizioni Dell’Ateneo, Roma 1985, 123-129.

Lubac, H., “‘Typologie’ et ‘Allégorisme’“, *Recherches de Science Religieuse* 34, 1947, 180-226.

- *Geist aus der Geschichte: das Schriftverständnis des Origenes*, (прев. H.U. von Balthasar), Johannes-Verlag: 1968.

Luz, U., *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen Vluyn 2014.

Мајендорф, Ј., *Увод у светоотачко богословље*, Пролог, Врњачка Бања 2018.

Матић, З., „Реч Божја у савременом римокатоличком магистеријуму: апостолско писмо *Aperuit illis*“, у: *Саборност* (2019), 109-124.

Manoussakis, J. P., “St. Augustine and St. Maximus the Confessor between the Beginning and the End“, *Studia Patristica* 15, 2017., 155-163.

Martens, P., “Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen“, *Journal of Early Christian Studies* 16:3 (2008), 283-317.

- *Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life (Oxford early Christian studies)*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- “Origen’s Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2013), 516-549.

Mitchell, M. “Origen and the Text-Critical Dilemma: An Illustration from One of His Newly Discovered Homilies on the Psalms“, у: *Biblical Research* 62 (2017), 61-82.

- *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.

Mikoda, T., “HГEMONIKON in the Soul“, у: *Origeniana Sexta*, G. Dorival, A. le Boulleuc (пр), Lueven University Press, Lueven 1995, 459-463.

Мидић, И., „Есхатон као узрок постојања Цркве“, *Саборност* 1-2 (1997), 17-35.

- Μίντις, Ντ., *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας. Συστηματικὴ – ἐρμηνευτικὴ προσέγγισις τῆς περὶ Ἐκκλησίας διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Ἀθῆναι 1989.
- Милићевић, В., „Св. Григорије Ниски и учење о нествореним енергијама“, у: *Зборник радова са научног скупа у манастиру Тумане „Исихазам у животу Цркве Српских и поморских земаља“*, З. Матић (пр), ОПК Пожаревац 2019, 115-127.
- Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen 1926.
- Moreschini, C., Norelli, E., *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, München 2007.
- *Ровијест патристичке филозофије* (прев. S. Antunović), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- Morris, L., *Ivan - uvod i komentar*, Dobra vest, Novi Sad 1988.
- Neuschäfer B., *Origenes als Philologe I-II*, Basel 1987.
- Niculescu, V. M., „Origen and Logocentrism: A Few Observations on a Recent Debate“, у: *Alexandrian Legacy (A Critical Appraisal)*, D. Costache, Ph. Kariatlis, M. Baghos (пр), Cambridge Scholars Publishing 2015, 46-69.
- O’Cleirigh, P., “The Dualism of Origen“, у: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (пр), Leuven University Press, Lueven 1992, 346-350.
- “Knowledge of This World in Origen“, *Origeniana Quarta*, L. Lies (пр), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 349-351.
- Osborn, E., “Causality in Plato and Origen“, у: *Origeniana Quarta*, L. Lies (пр), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 362-369.
- “The Intermediate World in Origen’s *On Prayer*“, *Origeniana Secunda*, H. Crouzel, A. Quacquarell (пр), Edizioni Dell’Ateneo 1980, 95-103.
- Perišić V., “The Ontological Status of Wisdom in Origen“, у: *Sophia The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes (Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens)*, T. Heintzler, F. Mali, G. Emmenegger, M. L. Ostermann (пр), Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 2017, 103-113.
- Перишић, В., *И вера и разум*, Београд 2009.
- *Игнатије Антиохијски. Епископ-Мученик-Богоносац*, Православни богословски факултет, Београд 2012.
- Perrone, L., “Origen’s ‘Confessions’: Recovering the Traces of a Self-Portrait“, у: *Studia Patristica LVI* (2013), 3-27.
- Plaxco, L., “Participation and Trinity in Origen and Didymus the Blind“, у: *Origeniana Undecima. Origen and origenism in the History of Western Thought*, A.Ch. Jacobsen (пр), Peeters, Lueven-Paris-Bristol Ct, 2016, 767-782.

- Radde-Gallwitz, A., "The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen's Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus", *Vigiliae Christianae* 65 (2011), 227-248.
- Ramelli, I.L.E., "Origen's Doctrine of Apokatastasis", y: *Origeniana Decima*, S. Kaczmarek, H. Pietras (pp), Uitgeverij Peeters, Lueven-Paris-Walpole Ma 2011, 649-670.
- "Origen the Christian Middle/Neoplatonist." y: *Journal of Early Christian History* (2011), 98-130;
 - "Origen's Allegoresis of Plato's and Scripture's 'Myths.'" y: *Religious Competition in the Greco-Roman World. Writings from the Greco-Roman World. Supplement Series* 10, N. DesRosiers, L. Vuong (pp), Society of Biblical Literature Press, Atlanta 2016, 85-105.
- Richter, G., „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, *Novum Testamentum* 14, Brill 1972, 257 - 276.
- Rist, J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Rivas, R. P., "Negligence as the Cause of the Fall of Souls in Origen and its Reinterpretation by Evagrius Ponticus", y: *Platoic Inquiries*, C. D'Amico, J. F. Finamore, N. Stroke (pp), 2017, 233-242.
- Ристовић, Н., *Старохришћански класицизам (Позитивни ставови старохришћанских писца према античкој књижи)*, Београд 2005.
- Robertson, D., *Word and Meaning in Ancient Alexandria. Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate UK, 2008.
- Robinson, J. A. T., "Relation of the Prologue to the Gospel of St John", *New Testament Studies* 9 (1963), 120-129.
- Rogers, J. M., "Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar", y: *Studies in Christian-Jewish Relations* 12, бр. 1 (2017), 1-13.
- Schibli H. S., "Origen, Didymus, and Vehicle of the Soul", y: *Origeniana Quinta*, R. J. Daly (pp), Leuven University Press, Lueven 1992, 381-391.
- Siegert, F., "Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style", y: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, 130-198.
- Smelik, K. A. D., "The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.", *Vigiliae Christianae* 33 (1977), 160-179.
- Solheid, J., "Scripture and Christian Formation in Origen's Fourth Homily on Psalm 77(78)", *Journal of Early Christian Studies* 27:3 (2019), 417-442.
- Somos, R., "Strategy of Argumentation in Origen's *Contra Celsum*", *Adamantius* 18, 2012, 200-217.

- "Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen's Use of Logic", у: *Studia Patristica*, (т) LVI, M. Vinzent (пр), Peeters, Leuven, Paris, Walpole 2013, 21-40.
- "An Aristotelian Science-methodological Principle in Origen's Commentary on John", у: *Origeniana Octava*, (т) 1, L.Perrone (пр), Lueven University Press, Lueven 2003, 547-552.

Stroumsa, G., "The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position", *Religion* (1983), 345-358.

- "Celsus, Origen and Nature of Religion", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma 1998, 81-96.

Studer, B., „Der Begriff der Geschichte im Schriftum des Origenes von Alexandrien, у: *Origeniana Octava*, L.Perrone (пр), Lueven University Press, Lueven 2003, (т) 1, 757-777.

Стојановић, М., „Логички, дијалектички и херменеутички аргументи у Оригеновој апологији Против Келса“, *Богословље* (2016), 162-185.

- „Изванхришћански антички контексти херменеутике у *Περὶ Ἀρχῶν* (Хомеријана и платонизам)“, *Богословље* (2017), 99-119.
- „Употреба појма λόγος у Прологу Јовановог еванђеља“, *Теолошки погледи*, Београд, 2014., 661-678.
- „Употреба нехришћанских списа у расправи између Оригена и Келса – пример спора о рационалности животиња“, *Црквене Студије*, бр. 15, 2018, 287-298.

Шервуд П., „Максим и оригенизам“, у: *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, М. Кнежевић, Б. Шијаковић (пр), Луча XXI-XXII (2006), 449-467.

Шијаковић, Б., *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд – Никшић 2002.

Тагакис, В., *Византијска филозофија*, Јасен, Београд – Никшић 2002.

Torjesen, K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, De Greyter, Berlin 1986.

- "The Logos Incarnate and Origen's Exegesis of the Gospel", у: *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (пр), Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1985, 29-42.

Trigg, J., *Origen*, London – New York 1998.

- *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta 1983.
- "Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What is at Issue in an Ancient Controversy", *The Journal of Religion* 75/2 (1995), 219-238.

- Tripolitis, C., *Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, University of Pennsylvania 1971.
- Tümmel, H. G., „Philon und Origenes“, у: *Origeniana Octava* (т. 1), L. Perrone (пр), Lueven University Press, Lueven 2003, 275-286.
- Tzamalikos, P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill, Leiden – Boston 2006.
- *Origen: Philosophy of History and Eshatology*, Brill, Leiden – Boston 2007.
 - *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin – Boston 2016.
- Vasiljević, M., *Theology as a Surprise. Patristic and Pastoral Insights*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2018.
- Васиљевећ, М., *Човек заједнице у Христу. „Учествовање у Богу“ у богословској антропологији св. Григорија Богослова и св. Маскима Исповедника*, ПБФ, Београд 2015.
- *Поновљено непоновљени и... collective brain (о греху као понављању и о оригиналности као уникатности)*, (доступно на) <http://teologija.net/ponovljeno-neronovljeni/>, приступљено: 27. 8. 2019.
- Вер, К., *Теорија еволуције и хришћанско учење*, (доступно на) <https://teologija.net/teorija-evolucije-i-hriscansko-ucenje/>, приступљено: 3.4.1019.
- Verbrugge, V., „Origen's Ecclesiology and the Biblical Metaphor of the Church as the Body of Christ“, у: *Origen of Alexandria: His World and His Legacy (Christianity and Judaism in Antiquity 1)*, Ch. Kannengiesser, W. Petersen W. (пр), University of Notre Dame Press, 1988, 277-294.
- Vogt, H. J., *Origen of Alexandria, у: Handbook of Patristic Exegesis - The Bible in Ancient Christianity*, Ch. Kannengieser (пр), Leiden - Boston 2006, 536-556.
- *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Bohlau Verlag, Köln 1974.
- Weber K. O., *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1962.
- Widdicombe, P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Williams R., „Origenes/ Origenismus“, у: *Theologische Realenzyklopädie 25*, Berlin-New York 1995, 397-420.
- „Origen in the Soul of Jesus“, *Origeniana Tertia*, R. Hanson, H. Crouzel (пр), Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1985, 131-137.
- Williams, D., „The Son's Knowledge of the Father in Origen“, у: *Origeniana Quarta*, L. Lies (пр), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1987, 146-153.

- Witte, B., *Die Schrift de Origenes „Über die Passa“*, Oros Verlag, Altenberge 1993.
- Young, M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.
- Zizioulas, J. D., „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, SVSP, New York 1997, 67-142.
- Зизијулас, Ј., „Личност и природа у теологији светог Максима Исповедника“, (прев. Б. Лубардић), у: *Познање циља стварања силом Васкрсења: радови (међународног) Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, 18-22 октобар 2012, М. Васиљевић (пр), Београд-Лос Анђелес 2013, 89-120.*
- „Светоотачка антропологија и модерни свет“, *Саборност* (2019), 9-28.
 - „Символизам и реализам у православном богослужењу“, у: *Црква у тајни пројављена. Огледи из евхаристијског богословља*, З. Матић (пр), Одбор за просвету и културу епархије браничевске, Пожаревац 2012, 5-27.
 - „Од маске до личности“, *Богословље* (1985), 17-40.
 - „Наука и екологија: теолошки приступ“, *Теолошки погледи* 1-4 (1998), 75-81.

Речници и енциклопедије:

Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.

Greek-English Lexicon of the Septuagint, J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie (пр), Stuttgart 2003.

Православная Энциклопедия, т. LIII, Москва 2019.

Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient Word, т. 1, H. Cancik, H. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston 2002.

Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient Word, т. 7, H. Cancik, H. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston 2005.

Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient Word, т. 14, H. Cancik, H. Schneider (пр), Brill, Leiden-Boston, 2009.

БИОГРАФИЈА

Лични подаци:

Име и презиме: Марина Стојановић

Датум и место рођења: 02. 01. 1987. Смедерево, Србија

Образовање:

2002-2006:	Гимназија Смедерево, 4,92 (од 5)
2006-2011	Филолошки факултет БУ Дипломирани филолог, 8,09 (од 10)
2011-2013	Диференцијални испити - Православни богословски факултет БУ; 9,20 (од 10)
2013-2014	Мастер студије - Православни богословски факултет БУ Мастер теологије, 10,00 (од 10)
Од 2015.	Докторске студије, Православни богословски факултет БУ, 9,60 (од 10)
2018.	Истраживачки боравак, Католички теолошки факултет, Универзитет у Минстеру
2019.	Истраживачки боравак, Католички теолошки факултет, Универзитет у Минстеру

Запослење:

2015-2016	вероучитељ, ош <i>Бранислав Нушић</i> , Смедерево
2019 -	службеник, Епархија браничевска, СПЦ

Извод из библиографије:

- 1) "Нивои тумачења текста у Коментару на псалме Диодора Тарсијског", *Богословље 2* (2014), 321-346.
- 2) "On the Genre of Commentary in the Biblical Exegesis", *Philotheos* (2015), 70-82.
- 3) „Логички, дијалектички и херменеутички аргументи у Оригеновој Апологији Против Келса“, *Богословље 2* (2016), 162-185.
- 4) "Изванхришћански антички контексти херменеутике у *Περὶ Ἀρχῶν*", *Богословље 1* (2017), 99-119.
- 5) „Употреба нехришћанских списа у расправи између Оригена и Келса – пример спора о рационалности животиња“, *Црквене Студије 15* (2018), 287-298.
- 6) "Origen on the Relation between the Concepts *Fides* and *Ratio*", *Philotheos 2* (2018), 233-250.
- 7) Одреднице и преводи у: *Лексикон библијске егзегезе*, Р.Кубат/П. Драгутиновић (пр), Библијски институт ПБФ БУ, Београд 2018.

Породични статус: удата, двоје деце

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Марина Свободановић

Број индекса 15/3009

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Титле и тумачење: Општина изјеза и њене општинске
архивистике

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 15.6.2020.

M. Свободановић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Марина Анђелић
Број индекса 15/3009
Студијски програм докторске студије биологије
Наслов рада Битке и штркочење: Општећа изјеза и њене отиолошке
применоставке
Ментор проф. др Владан Петрић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 15. 6. 2020.

М. Анђелић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Битке и шпричање: Прибенова егзекуција и њене
отпалошке Фрејшпичевке

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- ③ Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 15. 6. 2020.

M. Ljubojević

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.