



УДК 115:27-1
27-1 Ориген
27-1 Августин, свети
115 Августин, свети
115 Ориген
DOI: 10.5937/sabornost2115031J
Оригинални научни рад

Стефан Јовановић*

Хришћански културни центар др Радован Биговић, Београд

Утицај Оригена на развој Августиновог учења о времену

Abstract: Питање проблема времена представља лакмус папир на којем се огледа подразумевано онтолошко гледиште аутора. Преиспитивање утицаја на овом пољу нам може помоћи у бољем разумевању кретања носећих мисли током формулисања православне теологије. У нашем истраживању ми смо се посветили уочавању везе и утицаја Оригена на блаженог Августина. Овакво истраживање нам може омогућити бољи преглед теолошких односа између Истока и Запада у прва 4. века, јер испитује везу између два велика имена из историје теологије. Видећемо како се уз помоћ семантичке анализе успоставља веза између два теолога. Оригеново учење о времену представља један креативни покушај да се хришћанско схватање изговори речником различитих философских школа. Уочавањем нових извора утицаја на Августинову свест о времену може се допринети јаснијем сагледавању његове мисли, која, по речима Отена, има најјачи имплицитни утицај у Западном богословљу раног Средњег Века, а по нашем мишљењу, тај утицај се протеже све до данас.

Key words: Ориген, Августин, време, историја, συμπαρακείμενοι, διάστημα.

1. Увод

Истраживање проблема времена у системима различитих аутора може бити веома корисно. Тешко да можемо да нађемо аутора који је посветио целокупну своју рефлексију проблему времена (Tzamalikos, 2006, стр. 2), а опет, ниједна мисао или систем не могу да стоје без неке претпостављене свести о времену.¹ Теорија о времену представља „кичму“ сваког теолошког или философског система: на основу ње већ много можемо сазнати

* stefanjovanovic56@yahoo.com

¹ Кулман је покушао да заснује библијско анализирање времена без икакве философске херменеутике, али и у његовом систему се може уочити „претпостављено“ схватање времена. Види: Cullmann, 1962.

о аутору. Ово се нарочито односи на теолошки систем, јер се различито схватање времена различито рефлектује на однос Бога и човека, атемпоралног и темпоралног, што чини ову проблематику једном од суштинских. Ми ћемо се у овом раду давати учењем о времену Оригена и Августина, тачније, покушаћемо да истражимо на који начин је Оригеново схватање времена утицало на формирање Августинове представе о времену.

Ориген и Августин су завређивали пажњу својим делима од тренутка њиховог писања. Осим кореспонденције са својим савременицима, њихова учења су имала бурну судбину захваљујући генерацијама које су долазиле након њих, било да су у питању њихови поштоваоци или неистомисљеници. Ориген је извршио јако велики утицај на теолошку мисао, укључујући ту и Кападокијске Оце (Ramelli, 2011, стр. 21–49), Евагрија Понтијског (Murphy, 1985, стр. 253–269), Светог Максима Исповедника (Moore, 2005) и многе друге. Међутим, познатија је негативна рецепција и утицај његове мисли, па са тим и осуда на Петом Васељенском Сабору, као и Јустинијанове *Анаџеме*. У савремено доба, интересовање за Оригена је поново пробуђено крајем 19. века и почетком 20. у чему је велику улогу имала Ферветерова студија (Fairweather, 1901). Након тога, интересовање је додатно расло, па су се појавила и истраживања која се баве стриктно проблемом времена. У овим истраживањима занимљиве увиде можемо наћи код Тзамаликоса² и Рамелијеве.³

Што се тиче Августина, он је оставио велики траг у Западном богословљу. Отен говори о томе да је његово присуство најјаче имплицитно присуство у целом Западном богословљу у раном средњем веку (Otten, 2013, стр. 2). Нека дубља истраживања његове биографије су онемогућена историјско-политичком ситуацијом Августиновог света. Врло брзо су варвари покорили Западни свет, што је онемогућило даљу апропријацију његове мисли. Ипак, треба нагласити да је Августин задао правац којим ће се кретати целокупно Западно богословље након њега, да је он „извор семиолошке свести хришћанског Запада“ (Vance, 1989, стр. 14). Рецепција Августина на Истоку није потпуно занемарљива, али се нећемо ближе бавити њом у овом раду. Средњи Века је био потпуно обојен истраживањем Августина, само што у овом периоду, занимање за његова дела прелази са еклисиолошких списа на друштвене и философске (Otten, 2013, стр. 14). И поред овога, у овом периоду постоји мноштво истраживача који за предмет имају Августинова дела о Цркви. У савремено доба је истраживање о Августину наставило да се развија. Веза између Оригена и Августина је недавно заокупила пажњу истраживача (Heidl, 2009; Ramelli, 2013, стр.

² Међу многим студијама издвајамо: Tzamalikos, 2006; Tzamalikos, 2007. Tzamalikos, 1989, стр. 396–418.

³ Међу многим студијама издвајамо: Ramelli, 2013; Ramelli, 2009а, стр. 649–670; Ramelli, 2009б, стр. 135–168.

280–307; Tzamalikos, 1989, стр. 396–418), што је довело до другачијег сагледавања проблематике времена код Августина.

Ми ћемо се потрудити да укажемо на везу између неких тачака Оригеновог схватања времена и Августиновог учења о времену. Одмах ћемо нагласити да ни један ни други, баш из разлога што нигде не износе своје ставове по питању времена целовито, нису конзистентни у њима. Ипак, постоје носеће идеје које се могу сагледати у позадини текстова у којима говоре о времену. У складу са њима, потрудићемо се да, колико је то могуће, представимо њихове ставове. Такође, треба нагласити да Оригенова позиција по питању времена неће бити заснована искључиво на делу *О начелима*. Јасно је да би такав однос одвео у закључак да Ориген сагледава време циклично. Уместо тога, биће узет у обзир шири опус његовог дела, смештен у контекст развоја идеје о времену мислилаца који му претходе. На крају, што је и најбитније, видеће се на који начин претпостављена свест о времену утиче на сагледавање догађаја Христа у историји, на живот Цркве, као и Есхатон.

2. Социјално и интелектуално залеђе Оригена и Августина

Изворе за информације о животу Оригена најпре можемо да црпимо из *Црквене историје* Јевсевија Кесаријског. Поред овога, битне информације можемо пронаћи и у текстовима Отаца (*In Origenem Oratio Panegyrica; Ep. ad Avitum* 2, 10; *Bibliotheca* 8, 18, 117, 118, 234).

Оригена је отац подучавао у хришћанском духу, али је поред тога Ориген примио и хеленистичко образовање (Crouzel, 1989, стр. 5). Ова отвореност и ширина духа су му омогућиле да створи синтезу какву је хеленистички свет захтевао: Ориген је покушао да истине хришћанске вере комуницира на начин разумљив својим савременицима.⁴ Упитно је колико је био успешан. Свакако, треба бити свестан чињенице да је Ориген живео на почетку формативног периода хришћанске теологије. Тада није било развијене терминологије, већ су постојеће појмове хришћански писци користили поливалентно, што је отежавало Оригену у његовом подухвату. Стога, битно је контекстуализовати Оригена како бисмо успели на прави начин да проценимо његове идеје, а у случају овог нашег рада, његову теорију о времену и њен утицај на Августина.

Недавно је уочено да је Анаксагорина философија имала великог утицаја на Оригенову мисао. Тзамаликос тврди да је Ориген у тренуцима док је био паганин „просто био Анаксагорејац који је, одговарајући томе,

⁴ Занимљиво је Порфиријево сведочење о Оригену: „Грк школован у грчкој мисли, али потпуно погружен у не-грчку несмотреност; наставши се у овоме, он се усавршио у својој вештини аргументације. У свом животу се понашао као хришћанин, поштујући закон; у својим метафизичким и теолошким идејама је био Грк, дајући грчку перспективу вараварским причама.“ *Eccl. His.* 6. 19.

интерпретирао Платона, јер је његов гениј засигурно увидео његов дуг претходнику“ (Tzamalikos, 2016, стр. 1208). Ова повезаност се најпре огледа у каснијем транспоновању Анаксагориног Ума на Тројичног Бога. Анаксагорина идеја о „вишем и нижем Богу“ и „секундарном Богу“ — Богу и Његовом Уму који имају једну акцију и који због тога чине једног Бога, је блиска са идејом Бога Тројице, где три Лица, заправо, имају једну енергију, те су стога један Бог. На овај начин је Ориген искористио Анаксагорино наслеђе како би формулисао тријадолошко учење. Несумњиво је да је ово наслеђе о односу једног и мноштва и кретања и делања оставила утицаја и на Оригеново схватање времена, што се може видети у његовом поимању Бога као атемпоралног мноштва, које је заправо савршено јединство и његовог односа са светом. Наравно, ово није једини утицај који је допринео таквом ставу.

Занимљив је сплет утицаја Платона, Аристотела и стоика. Платон сматра да се не може говорити о тренутку, о садашњем моменту, јер је то само наша апстракција. Време није скуп статичних тренутака, већ је континуирано и блиско је повезано са променом и кретањем. Тако, све што је у времену је подложно промени и кретању. Такође, он одриче да време није имало почетак, јер време приписује само ономе што је уређено, а што се не може приписати хаосу (*Timaieus*, 38В). У овој тврдњи је био потпуно оригиналан. Аристотел говори о времену у односу на кретање или промену. Иако време појмимо само у односу на кретање или промену, оно је ипак независно. Тако, време је мера кретања (κινήσεως ἀριθμός) (*Physica*, 221, 251), али и континуум (*Physica*, 220, 24). Тзамаликос лепо примећује да Аристотел прави скок са епистемолошке премисе (ми примећујемо време само када примећујемо промену) на онтолошку конклузију (време не постоји без промене).

За стоике је време било нешто између бића и небића, једно од њихових „нематеријалних“. За стоике, време је у својој суштини протежност (διάστημα). У овоме се, начелно, слажу и Зенон (*Stoicorum Veterum Fragmenta I*, 26, 14–15) и Хрисип (*Stoicorum Veterum Fragmenta II*, 164, 14). За њих је време протежност кретања. Тако, време није ни метафизички дефинисано, као код Платона, а ни математички, као код Аристотела, већ је оно, заправо, протежност. Иако Аристотел користи израз „διάστημα“, он код њега никада не може да пружи онтолошку потпору времену, као што је то код стоика. Време је за њих онтолошки испред кретања и независно је од њега. Њихово време је статично, за разлику од Платоновог динамичног и Аристотеловог апстрактног, математичког. Ориген је касније користио израз „διάστημα“, у чему се види одређено ослањање на стоике. Ипак, он додатно разрађује своје схватање времена и каже да је оно „распрострто уз“ (συμπαρεκτείνεσθαι), у чему се види његов оригинални допринос: време и простор су за њега неодвојиве категорије (Tzamalikos, 2007, стр. 206–219).

Плотин је време онтолошки разумео као живот Душе, где она прелази из једне фазе живота у другу (*Eneade*, 3, 7). Ориген се често схвата као теолог који је био под великим утицајем неоплатоника. Иако постоје одређене повезаности међу њима, неке ствари које му се обично приписују ваља преиспитати. У Платиновом систему је тешко објашњив скок са темпоралног на атемпорално, односно, како сопство може да преживи тај скок са временог на безвременно. Са истим питањем се, касније, мучио и Августин. Екстаза је била представа несхватљивости таквог дела, али оно, ништа мање, не представља проблем у његовој мисли. Платоновска антропологија је отежавала могућност овакве трансформације. За Оригена ово није био проблем, јер он у овом случају одбацује екстазу и екстатичке моменте, будући да душу не доживљава као део Бога, тачније, као део његове природе. Стога, човек тежи ка томе да буде обожен, а не да постане Бог, јер је то човеку немогуће (*commJohn*, 13, 25). Божанска енергија трансцендује време и простор и кроз самог Христа спашава човека.

Следећи битни утицај на Оригенову философију времена је извршила гностичка мисао. Ипак, склонији смо да кажемо да је у односу на гностичку мисао он развио одређене идеје. И по овом питању влада одређена амбиваленција у теолошким круговима: једни тврде да је Ориген прихватио гностичко схватање времена, док други тврде супротно. Иако се може уочити одређена сличност између „космичког пожара“ и уништења и поновног рађања света, ми стојимо на линији да је ова сличност само површинска, никако суштинска. Ориген се, заправо, борио против гностичког детерминизма, оличеном у лику Валенса и свега што је он подразумевао: детерминизам по питању слободе и судбине људи,⁵ време које је по себи зло и неминовно, које, као непријатељ, иде крају, „космички пожар“ у којем преживљава само оно што је чисто. Ориген је био изричит у борби против гностичког антикосмологизма и антитемпорализма, као и схватања спасења које није ни холистичко, ни универзално, што је директно повезано са природом времена и природом људи. О овоме ћемо више говорити у наставку рада.

Када говоримо о стриктно хришћанским утицајима и Оригеновим узорима за стварање теорије о времену, ту свакако морамо да убројимо ауторитет самог Светог Писма, традиције александријске школе и Оригенових претходника Пантена и Климента, као и Иринеја Лионског и апологета. Пантен и Климент држе заједничку линију у развијању схватања о „апокатастази“ (Ramelli, 2009б, стр. 135–168), у чему се виде назнаке смисла историје за њих: историја постоји ради спасења људи, додуше, чак и на уштрб слободе човека. Ориген је пригрлио овакво резонување, јер и за њега

⁵ Валенс је учио да се људски род дели на 3 групе: материјалне људе (ὀλικοί), душевне људе (ψυχοί) и духовне људе (πνευματικοί). О троделној подели људске природе, као и о детерминизму сваке, види: *Tractatus Tripartitus*, 1973–1975; и Thomassen, 2008, стр. 50–52.

историја представља „оквир у којем се одвија спасење“ (Ramelli, 2013, стр. 157). Слично схватање о смислу историје постоји и код Иринеја Лионског, само без већих назнака о апокатастази: човек, човечанство је створено као мало дете, одојче (νήπιος) које узраста, иде ка свом циљу (*Adv. Haer.* 2, 22, 4). Из овога се могу закључити две ствари: прва, историја је телеолошка; друга, историја представља оквир у којем се одвија слобода створења, са увек присутном тензијом између жеље Бога за њихово спасење и слободе. Ово је додатно допринело утврђивању Оригенових ставова. Татијан је био један од ретких хришћана који се бавио проблемом времена *per se*. За њега је време било статично, док су људи ти који се крећу кроз време, те добијају лажну импресију да је време то које тече.⁶ Након њега, Атинагора спомиње једнаке протежности (διάρτημα) времена (*De Resurrectione Mortuorum*, 15). Међутим, сам помен термина „διάρτημα“ није довољан да претпоставимо да је Атинагора под утицајем стоика. Можда је био под таквим утицајем, али он није шире развио философију историје, те би таква тврдња била неутемељена. Поред њих, треба споменути још и Јустина, који у највећој мери прихвата Аристотелово схватање времена (*Confutatio quorundam Aristotelis dogmaticum*, 28). Дакле, видимо да је у овом периоду једна свеобухватна теорија о времену била неопходна, а управо тог посла се прихватио Ориген.

Утицаји на Августиново схватање времена су многи, а истраживачи се често нису слагали око њих. Штавише, намера нашег рада је да преиспита устаљено схватање о утицају Светог Василија Великог и понуди последније решење у лику Оригена. Ипак, постоје утицаји који нису упитни (макар за сада) у анализи Августинских схватања времена, а ми ћемо се позабавити и њима.

На првом месту, желимо да укажемо на утицај Платона. Августин највероватније никада директно није читао Платонова дела (Williams, 2003). Ипак, ово никако не значи да он није био платониста, штавише, мислимо да је он у неким питањима био ближи Платоновим ставовима него Плотин и Порфирије, преко чијих се списа упознао са Платоном. Небридије Картагински, блиски пријатељ Августина је писао да је одушевљен што види да су Августинови списи пуни Христа, али и Платона и Плотина: „illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt“ (*Epistolae* 6, 1). У чему се огледа Августинов платонизам? У прихватању платонистичке слике о томе да су чулне ствари несавршене и само одсјај савршеног интелегидбилног идејног света. Ипак, он повлачи границу у том прихватању када одбија да је Бог неповезан са тим светом: он га слободно ствара, бриње о њему и спашава га. Ово се не може наћи у платонизму, нарочито не у Платиновом. Ово има велике последице на његово схватање историје, јер

⁶ Он ово пореди са сликом путника који је на броду који се креће, а када гледа у острво има осећај да се оно креће. *Oratio ad Graecos*, 26; Види: Chroust, 1947, стр. 68.

он у великој мери прихвата слику времена каквом је Платон представља: време је за обојицу метафизичка одређеност, која је у великој мери повезана са психолошком активношћу. Код Августина је психолошки приступ времену у великој мери превладао над оним објективним. У складу са овим, Августин је и развио различито схватање времена за анђеле, различито за светитеље, а различито за Бога и различито за свет. Док је свет у времену које је темпорално, Бог је у оном које је атемпорално. Два „средња“ света је сместио у време које није ни потпуно једно, ни потпуно друго: светитељи се налазе у некој врсти непроменљиве контемплације, која није део ни људског ни божанског времена, док је „анђеоско време“ између људског времена и божанске реалности и базира се на интелектуалној, менталној активности анђела.⁷ У сваком случају, Платон је извршио велики утицај на Августиново схватање времена, што је често отежавало и замрачивало саопштавање хришћанске поруке.

Следећи утицај који желимо да поменемо је неоплатоничарски, најпре Платинов утицај. Августин у *Confessiones* пише да је у бури свог живота, када је већ почео више да се приближава хришћанству, током свог боравка у Милану 386. године, наишао на текстове неоплатоничара.⁸ Овде не налазимо никакав извештај о којим је тачно делима реч, али на другом месту сам Августин наговештава да су међу овим „платоничарским списима“ била и дела Плотина.⁹ Дакле, Плотин се појављује у Августиновом животу у тренутку његовог разилажења са манихејством, где му је, очигледно, пружио потпору за даље напредовање према Цркви. О утицају Плотина смо већ говорили кроз утицај Платона на Августина. За Плотина је време било, скоро у потпуности, психолошки одређено, оно је за њега представљало „кретање Душе“ (*Eneage*, 3, 7, 2). Од овога Августин никада у

⁷ Види: *Gen. lit. imp.* 3, 7–8; *Gen. lit.*, 5, 5, 12. Интелектуално кретање анђела је описано у: *Gen. lit.* 4, 22, 39; *Civ. Dei*, 11.7.

⁸ „Ти си припремио за мене, преко човека испуњеног страшном ароганцијом, нека дела Платониста која су била преведена са грчког на латински. Тамо сам читао — не овим речима, наравно, али исту ствар, која је доказивана многим аргументима — да „у почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог. Он беше у почетку у Бога. Кроз Њега све постаде, и без Њега ништа не постаде што је постало. У њему беше живот, и живот беше светлост људима“ [Јн 1, 1–4]... Али тамо нисам прочитао да „Логос постаде тело и настани се међу нама“ [Јн 1, 14]. Нашао сам у овим списима — другачије речено, на много начина — да „Син, будући у обличју Очевог, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом“ [Фил 2, 6], будући да је по природи идентичан. Али објаве да је „себе понизио узевши обличје слуге, постао истоветан људима и изгледом се нађе као човек. Унизио себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту; зато Њега Бог подиже и дарова му име које је изнад сваког имена, да се у име Исусово поклони свако колено што је на небесима и на земљи и под земљом, и да сваки језик призна да је Исус Христос Господ на славу Бога Оца“ [Фил 2, 7–11] *Conf.* 7, 9, 13–14.

⁹ У *De beata vita* 1, 4, Августин говори да је читао неколико Платинових дела, које су му помогле да се врати на прави пут након епизода са манихејством. Овај опис је довољно близак ономе из *Conf.* да бисмо успоставили конекцију.

потпуности није успео да се ослободи. Августин је вероватно од Плотина преузео став да је време димензија (διαστάσις).¹⁰

Последњи велики утицај на Августина на који желимо да укажемо је манихејски утицај. Он је био двојак: прво се огледа у томе што је у Августину остало нешто од философије коју је прихватио за време боравка у манихејској секти; други је потпуно супротан, јер се након напуштања манихејства и приласка Цркви трудио да на сваки начин остави своја пређашња убеђења, па је тако постао и екстремни анти-манихејац.¹¹ Манихејство није имало експозицију схватања времена, али кроз анализу других њихових ставова, можемо доћи до одређених закључака. Они су били радикално дуалистичка секта, која је цели свет сагледавала у антитетичким дуалистичким паровима: зло — добро, светло — тама, душа — тело. Они су очекивали ослобођење од зла, које се постиже кроз тајно знање. У оваквој концепцији, историја за њих представља *Heilsgeschichte* у двојаким смислу, кроз спасење људи, а затим и Светске Душе кроз људе (Werner, 2009). Људска душа овде представља део Бога. Са овим се Августин често рвао и у свом хришћанском животу. Августин је посветио читаво дело — *De Genesi contra Manichaeos*, у којем се критикује манихејски став о стварању света. Овде он тврди: „Нема сумње да је свет створен не у времену, већ напоредо са временом“ (*Civ. Dei*, 11, 6). Време није постојало пре стварања, као ни обрнуто, што је супротно манихејском учењу.

Будући да је тема утицаја на Августинову философију времена била врло заступљена у истраживачким круговима, постоји још пуно теза о могућим утицајима (Види: Sorabji, 1983, стр. 95, 248, 290). Ми овде нисмо навели утицај Кападокијских Отаца, који је велики, из разлога што ћемо се њиме детаљније бавити у наставку рада.

3. Оригенова философија времена

У овом одељку ћемо се потрудити да изнесемо основе Оригенове философије времена. Аналитичким приступом његовим делима ћемо покушати да представимо како он схвата време, односно, какву онтологију времена он заступа. Његови ставови о времену су разасути по целокупном његовом стваралачком опусу, те ће нам анализа његове мисли у њеној свеукупности бити од веће користи од изолованог приступа сваком делу појединачно. Ово је нарочито корисно, ако узмемо у обзир да Ориген нигде није пружио *ad hoc* студију о времену.

¹⁰ „Чини ми се да време није ништа друго до протежност (*distentio*), али не знам чега је протежност. Зачудило би ме да није протежност саме душе (*animus*).“ *Conf.*, 11, 26, 33.

¹¹ „Тако сам пао међу људе који су поносно лупетали... у чијим устима беше замка ђавоља... [и који су] узвикивали 'Истина, Истина', и многи ми говорили о томе, али она, ипак, не беше у њима.“ *Conf.* 3, 6, 10; Види и: *Ut. cred.* 1, 2.

На почетку, треба указати да за Оригена време представља протежност (διάστημα). Овај термин су пре њега обилно користили стоици и претпоставља се да је Ориген био упознат са значењем које је термин имао у њиховој философији. Ориген говори о „временској протежности“, као и само о „протежности“ када говори о периодима времена у Светом Писму (*CommMatt*, 15, 34; *CommMatt*, 15, 28; *deOr*, 27, 13–14). Међутим, за Оригена није довољно само да означи време као „протежност“, већ му, поред тога, он даје и одређени просторни призвук. Ово се најбоље види у његовој употреби појма „καίρός“, који потребује специфично време испуњења догађаја, али и сам догађај, саму акцију која се одвија у простору (*selfJob*, 32). Поред овога, при употреби термина „ἀρχή“ се такође може видети Оригенов став о спацио-темпоралности самог времена.¹²

Време је за Оригена, дакле, логички повезано са простором. Ово се додатно наглашава телеолошким усмерењем самог света, јер је за Оригена време „пут“, који је усмерен ка „такозваној ресторацији“.

Ипак, термин на основу којег се најбоље може уочити ова повезаност времена са простором је свакако преко термина „σπιταρεκτείνεσθαι“. Овај термин представља партицип који Ориген често користи, а готово га увек подразумева у својим тврдњама о времену, а који представља то да је време „распротро уз“ или „распротро напореда са“. Сам термин означава да време није исто што и простор, али да у исто време означава да је време распротро уз простор, да је заједно са њим.¹³ Тако, Ориген говори о времену које је распротро уз нечији живот (*expProv*, 10), или уз постојање самог света (*commEph*, 403). Овај термин Ориген користи чак и када говори о самом Богу.¹⁴ Овде Ориген не тврди да Бог постоји у времену, што се може закључити из тога што каже „такозвано време“. За њега Бог постоји

¹² „Један значај се односи на кретање, а то је слика пута и раздаљине коју описује Писмо: 'Почетак доброг пута је чинити правду'... а његов крај и циљ је у такозваној апокатастази, јер тада неће остати ниједан непријатељ, ако је истинита реч 'јер Он мора да влада док не положи све непријатеље под ноге своје. А последњи непријатељ је смрт'... Јер ако почетак има везе са променом и путем и раздаљином, и 'почетак доброг пута је чинити правду' можемо научити да се на сваком добром путу, на неки начин, 'чини правда' на 'почетку', а после почетка следи контемплација.“ *commJohn*, 1, 16.

¹³ Иначе, овим Ориген решава Плутархову примедбу на стоичко схватање времена као дијастиме. Стоици су сматрали да је време настало након простора. Ориген ову проблематику решава тиме што време и простор посматра заједнички: оба су продукт Божије креативне моћи, а последица пада бића; оба су у постојање дошла истовремено, као подељеност, дијастима која влада у творевини, али, са друге стране, и као време и простор које Бог пружио да бисмо своју слободу „извежбали“, како би била у сагласности са Божијом вољом о нама, а која укључује спасење свих.

¹⁴ „И када му је речено „Ти си мој Син, ја те данас родих“, „данас“ значи увек; јер за Бога не постоји вече, а мислим да не постоји ни јутро, него само време, које је, такорећи, распротро уз (ὁ σπιταρεκτείνων) његов беспочетни и атемпорални живот: ово је дан који називамо „данас“, на који је Син рођен; јер његово рођење не може имати почетка.“ *commJohn* 1, 32.

у безвременом животу, али вечност увек постојећег тренутка, који можемо назвати и „данас“, је нешто што је „распростра уз“ Божије атемпорално биће. За Оригена не постоји сумња по овом питању: једино је Бог атемпоралан, док су сва створења, независно од ранга живота у којем постоје, темпорална.¹⁵ Ова бића су, од тренутка свог отпадања из Мудрости Божије, у времену (*сottEph*, 239, 37–41).

Поред поменутих одређења, време за Оригена представља и „димензију“ (διαστάσις). Ово је донекле и саморазумљиво, ако узмемо у обзир и термин „συμπαρεκτείνεσθαι“, али ћемо се ипак задржати на овом одређењу, јер је од велике важности за нашу даљу анализу. Као што смо већ рекли, једино је Бог атемпоралан, док су сва бића темпорална. На сличан начин, разлику између Бога и творевине Ориген показује и коришћењем термина „ἀδιάστατος“ за Бога, као и када каже за бића да ће након апокатастазе бити у „мирном и недимензионалном животу“ (ἀταράχου καὶ ἀδιάστατου ζωῆς) (*expProv*, 2). Димензионалност времена се у овим случајевима односи на „структуру живота“ која представља могућност да се у њој одвија слобода бића, она омогућава место за такво нешто. Тзамаликос лепо закључује да је „време, као протежност (διάστημα), димензија (διαστάσις) којом се свет креће ка крају“ (Tzamalikos, 2006, стр. 223).

Код Оригена се на неколико места појављује и другачије схватање времена од овог објективног, спацио-темпоралног, а то је психолошко схватање. Тако, он говори о троделној подели времена, вероватно под тим подразумевајући прошлост, садашњост и будућност (*selEz*, 16; *expProv*, 18). Такође, под утицајем става да је могуће поново отпасти из стања живота у Богу, може се закључити да је Ориген време сагледавао циклично. Ваља нагласити, међутим, да су ова гледишта подређена горе описаном, те да се показују на мањем броју случајева у његовим текстовима.

¹⁵ Ориген, у складу са својим ставом о повезаности времена и простора, говори о хоризонталном простирању света, које можемо назвати временским, и вертикалном простирању, које је просторно. У свом хоризонталном трајању, време је издељено на више еона, временских периода на крају којих се дешава суд, конзумација света, а затим и ново рађање света. У свом вертикалном простирању, простор се састоји од више рангова живота, који су последица и продукт активности бића у претходном еону. При сваком суду, на крају сваког еона, бића бивају смештена у одређени ранг живота у складу са њиховим животом у претходном еону. Не знамо колико рангова живота тачно Ориген разликује, али знамо да је за њега сваки ранг живота реалност у оквиру овог света. Тако, одређена бића могу заслужити „вечни живот“ у току претходног еона, те ће на суду бити смештена у одговарајући ранг живота. Међутим, овај „вечни живот“ не представља коначну судбину и истину света, већ само ранг који је најближи Божијем животу, у којем „свети контемплирају Бога“. Ипак, ово и даље представља реалност ван Бога. Бог је једини атемпоралан, а скок из темпоралног у атемпорално се може остварити само посредством Христа — Цркве, приликом коначне ресторације — апокатастазе. За дубљу анализу види: Tzamalikos, 2006, стр. 272–309.

Још једна ствар логички произилази из горе описаних претпоставки времена, а то је да је време створено. Оно је дошло у постојање заједно са простором, како би се створио свет у којем би рационална бића вежбањем слободе поново дошла у познање Бога. И на овој карактеристици времена желимо да се кратко задржимо, будући да има директне везе са Августиновом теоријом о времену. Будући да је било времена када је постојала само Тројица и њена „преукрашена Мудрост“ (*selPs*, 122), а време је нешто што је апсолутно ван Тројице (*Princ*, 4, 4), следи да је време створено, да има почетак.¹⁶ Ориген експлицитно у својим делима тврди овакав став: „Будући да је све створено кроз Њега, добро је речено да Он постоји пре векова. И овде бивамо поучени да су векови дошли у биће из небића.“ (*selPs*, 54). За Оригена је време реално самом чињеницом да је дошло из небића у биће, да је створено божанском креативном енергијом. Штавише, време је за Оригена неопходан катализатор слободе бића, како би она дошла у заједницу са Богом, макар она била и „осигурана“ да ће се остварити.

У Оригеновом систему је јако битно сагледати време као једну целину, као континуум. Он на много места и сам говори о овоме. За њега је време мерљиво, што директно указује на његову континуираност: „остале ствари, међутим, које су ван Тројице, се морају мерити годинама и периодима времена“ (*Princ*, 4, 4). На другом месту, говори да време носи карактер деловања „у континуитету“ (*frMatt*, 22.). Ово је јако битно, јер указује да је Оригеново „подељено“ време, омеђено Судом и конзумацијом, заправо једна целина, један континуум. Перцепција времена као протежности и нечега што је „распротрто уз“ природно указује на његову континуираност.

На крају, желимо да укажемо на то какав је став Ориген гајио по питању односа вечног и темпоралног. Ориген је разумео Бога као бесконачног и већина његових критичара му не спори ову тврдњу. Међутим, Оригену се често приписује тврдња да је свет беспочетан. Да ли је Ориген ово мислио? У решавању овог проблема можемо се ослонити на епистемолошке претпоставке које видимо код Оригена. За њега је Бог бесконачан и стога је несазнатљив, јер нема граница, не можемо га описати и обухватити. Бог познаје самог себе у знању које нема границе (*selPs*, 144). Међутим, који је однос Бога према свету? Пример пророштва нам овде може помоћи: Бог,

¹⁶ Занимљиво је упоредити овај Оригенов став са Кулмановим ставом да „време није створено“. У нашем недавном истраживању смо указали на то да је Кулман имао страх од било какве философске херменутике при сагледавању времена. Он је оптуживао Оригена као кривца за „хеленизацију“ хришћанске теологије. Међутим, Оригенов став о створености времена је заправо супротан неоплатонистичкој концепцији времена као слике Вечности, у којој време, заправо, није створено. Код Платона налазимо сличну тврдњу за материју. У сваком случају, нешто сапостоји Богу и то је оно што је суштински нехришћанско у целој идеји, а што је Кулман, изгледа, превидео. Кулман је чинио отклон према платонистичкој терминологији, док је Ориген умео да се послужи том терминологијом, али да по овом питању задржи хришћански дух поруке. Види Cullmann, 1962, стр. 52, 73; и *Cels*, 7, 46.

будући да зна цели ток историје, будући да зна његов почетак, али и крај, открива то пророцима. Само Божије предзнање не би имало смисла, ако би и свет (укључујући и време) био савечан Богу, беспочетан и бесконачан. Ориген каже да „свет има почетак и ишчекује крај“ (*Princ*, 3, 5). На другом месту он опширније говори: „Дакле, морамо да претпоставимо да је у почетку Бог створио одређени број рационалних и интелигентних бића, или како год да називамо претходно поменуте умове, колико је Он сматрао потребним. Сигурно их је створио по неком унапред одређеном броју који је сам предвидео, јер не можемо да претпоставимо, као што би неки, да не постоји крај створеним бићима, будући да онде где не постоји крај, ту нема ни спознаје ни граница. Да нема краја, створена бића сигурно не би могла да буду у ситуацији да Бог брине за њих или да их руководи. По својој природи, све што је бесконачно, оно је и ван спознаје.“ (*Princ*, 2, 9). Ориген, дакле, не тврди да је свет без почетка и краја и говори о времену које је створено. Сматрамо да критика Оригеновог дела треба бити окренута ка идеји слободе бића, пре него критици његове философије историје, наравно, притом изузевши одређене закључке који произилазе из идеја изнетих у *О начелима*.

Овде смо у кратким цртама изнели његове темељне ставове по питању времена, без улажења у појединости. У следећем одељку ћемо се уже позабавити тиме како је Ориген утицао на Августинску философију времена.

4. Оригенов утицај на Августинску теорију о времену

На почетку наше главне целине ћемо се позабавити питањем колико је Августин, заправо, био упознат са Оригеновим делима. Сам Августин тврди да у младости није најбоље знао грчки језик (*Trin*, 3, 1). Оно што је он читао од Оригена било је на латинском, вероватно у преводу Руфина и Јеронима, а пред овога, вероватно је био упознат са његовим ставовима из дела његових противника, а мање поштовалаца (Daley, 2005, стр. 306). У сваком случају, не можемо се апсолутном сигурношћу да тврдимо са којим тачно је делима Августин био упознат (Ђаковас, 2016, стр. 815). Ипак, ослањајући се на анализе одређених аутора, као и на ставове које ћемо овде изнети, сматрамо да је Августин био упознат са главним хипотезама Оригенове онтологије времена, као и са њеним најбитнијим изразима.

За истраживаче је питање извора за Августинску теорију о времену актуелно већ јако дуго. Нарочито је занимљива Калаханова теза о томе да је Свети Василије Велики Августинов извор за учење о времену (Callahan, 1958, стр. 437–454). Он је почео да истражује могућност да је Августин, по узору на Светог Василија, развио одређене представе о времену. Како он аргументује овај свој став?

Наиме, у *Conf*. 11, 23, Августин нас извештава да је у свом истраживању природе времена наишао на проблем који се тиче мерљивости ствари без

икакве протежности, екстензије. Тада он спомиње да је од ученог човека чуо да су кретање сунца, месеца и звезда, заправо, времена. Он тврди да се не може сложити са овим ставом. О чијем ставу је овде заправо реч? Калахан закључује да је било доста философа који су овако закључивали: Платон, који небеска тела назива „ὄργανα χρόνον“ (Платон, *Tim.* 41); Аристотел, који је идентификовао време са кретањем универзума (Аристотел, *Fis.* 4, 10); Хрисип стоик, који дефинише време као протежност универзума (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, 164). Међутим, по сличности самог текста, а и по хронолошкој подударности, један аутор се издваја од њих, по Калахану. Реч је о Евномију, против којег је писао Свети Василије. Свети Василије пише против синтагме коју Евномије користи, а на коју се Августин обазире, а то је „ὁ τε χρόνος ἀστέρων ποία τίς ἐστὶ κίνησις“ (*Liber apologeticus*, 10). Након овога, Калахан закључује да је Августин своју целокупну двадесет трећу главу преузео од Василија, тачније од његовог текста у ком се осврће на ову Евномијеву синтагму о времену. Заиста, сами текст се подудара и јако подсећа на Василијев. Свети Василије говори да је време „протежност која је разапета уз конституцију света, у којој се свако кретање мери... и онда кажемо да је брже или спорије.“ (*Adv. Eun.* 1, 21). Међутим, сам Калахан говори како му није јасно како је Августин дошао у контакт са овим делом, јер оно није преведено на латински, а Августин у својој ранијој делатности, када је писао *Confessiones*, није био упознат са грчким језиком довољно добро да може да чита ово Василијево дело (Callahan, 1958, стр. 440). Аргументација Светог Василија је проста: ако је Бог створио временска тела тек четвртог дана, како је онда постојало време пре тога? Небеска тела, дакле, нису само време, већ се помоћу њих само мери време. Време је, заправо, оно што је распростра уз сами универзум. Даље, позивајући се на старозаветну приповест о томе како се небеска тела нису померила све док Израиљци нису добили битку против пет царева (Ис. Нав. 10, 13–14). Свети Василије закључује опет да небеска тела нису сама времена, како Евномије каже. Ово све Августин прихвата и преузима у свом делу. Међутим, сам Калахан у каснијим закључцима тврди да не зна како је Августин дошао у контакт са овим Василијевим текстом и да се то вероватно одвило „крз неки контакт који тренутно није могуће уочити“ (Callahan, 1958, стр. 450). Управо у овој празнини се види пропуст у Калахановој теорији. Ко је, онда, извор идеја које Августин износи у исповестима?

Калахан у свом доказивању везе између два аутора напоредо показује текст из *Adv. Eun.* и *Conf.* (Callahan, 1958, стр. 440–442). У овом упоређивању се заиста види велика сличност. Тако долази до закључка да је Августин након сусрета са Василијевим термином „διάστημα“ и „συμπλαρεκτείνεσθαι“ изградио своје уверење да небеска тела, заправо, не представљају време. Међутим, као што смо већ показали у тексту, изворно је те термине (у хришћанском смислу) користио Ориген. Схватање о времену које је посебна димензија „διάστασις“ и које је распростра уз простор, је развио

Ориген, а Свети Василије је касније искористио Оригенове формулације у борби против јеретика Евномија. Када Калахан закључује да је Августин на основу претходно изнетих тврдњи закључио да је време „*distentio*“ (διαστάσις), он је у праву, само што извор таквог учења није био Свети Василије, него Ориген: из његових поставки времена у којем је оно „*διάστημα*“ и „*συμπαρεκτείνεσθαι*“ логички произилази да је време и „*διαστάσις*“.¹⁷ Додатно, треба нагласити да Августинов израз „*distentio*“ представља нешто потпуно другачије од Платиновог израза „*διαστάσις ζωῆς*“. У Августинском „*distentio*“ је сажето уверење, које је још Ориген уткао, да је време објективна стварност, несливена са простором, али повезана са њим, а која није психолошки условљена животом душе или ума. Када Августин говори о три функције ума: сећању, пажњи и ишчекивању, он о њима више не говори као о три посебне активности, већ као о три аспекта једне и исте реалности — „*distentio anima*“ (*Conf.* 27, 28). Сваки од ових аспеката је везан за прошлост, будућност и садашњост. Када на одређеним местима Ориген психолошки сагледава време, он га такође упошљава на тај начин да оно указује на кретање у реалном времену: он говори о „сећању“ (μνήμη) на прошлост (*selPs.* 76), о „контемплацији“ (θεωρία) будућности или прошлости (*selPs.* 9), као и о „знању“ (γνώσιν) прошлости, садашњости и будућности (*expProv.* 18; *Princ.* 3, 1, 13). У *Conf.* се тачно може уочити напредовање у схватању времена, где Августин, како се ближи крају дела, постаје све зрелији и време све мање сагледава кроз психолошку призму. Радикални преокрет неоплатоничарског „*διαστάσις ζωῆς*“ у Августинско „*distentio anima*“ је могућ због Августинског повезивања те идеје са тим да је време засебно постојеће као димензија у односу на простор.

Калахан тврди како је Василијево схватање времена утицало на Августина у тој мери да је он успео у свом систему да повеже време са сваким кретањем. Ориген је развио философију времена која би била комплементарна његовом базичном схватању света: све сем Бога Тројице се креће, и видљиво и невидљиво. Због овога Ориген говори о различитим ранговима живота, неким видљивим, неким невидљивим. За њега нису у покрету само видљиве ствари, или само небеска тела, него сви светови, све што постоји, осим Бога. Ово има везе са Оригеновим схватањем апокатастазе, где он тврди да се нико не може спасити, док се не искупи целокупно Тело Христово (*commJohn* 1, 32). Кретање бића не престаје, док сва не дођу у стање потпуне утеловљености у Христа, када ће бити вазнета Оцу (*commJohn* 1, 29). Међутим, изгледа да Августин није у потпуности разумео ову Оригенову мисао. Он је читао неколико његових дела, која су у његово време већ постојала на латинском, али му је измакла идеја водиља у њима. То можемо видети и из следећих Августинских речи: „Чини ми се да време није ништа

¹⁷ Августинов термин „*spatium temporis*“ је заправо само понављање Оригенових речи „*χρονικόν διάστημα*“. Види: *frMatt* 487.

друго до протежност (*distentio*), али не знам чега је протежност. Зачудило би ме да није протежност саме душе (*animus*).“ (*Conf.*, 11, 26). Овде се Августин опет враћа на неке од својих неоплатоничарских основа: иако је прихватио терминологију у којој је време за њега „*διαστάσις*“, он није сигуран чега је то протежност. Ово је сасвим логично, будући да Августин није имао приступ целокупном Оригеновом делу, а Ориген нигде није *ad hoc* изложио своју идеју о „*διαστάσις*“. Због овога, Августин се по овом питању опет окреће Плотину. О неоплатоничарском утицају на Августиново схватање времена је већ писано (Sorabji, 1983, стр. 165).

Овај недостатак разумевања саме природе времена, како ју је Ориген представио, је одвела Августина на другу страну и по питању квантите-та квалитативно различитих типова времена. За Оригена је време једно и целовито: постоји, са једне стране, Бог, који је атемпоралан, и, са друге стране, све створено, које постоји у времену. Ово је једна од основних дистинкција у Оригеновој мисли. Не може се говорити о бићима која се налазе у неком стању између ова два, јер је радикална подељеност ове две реалности пропорционална *hiatus*-у између Бога и човека, природе једног и другог. Код Августина је, међутим, ситуација другачија. Он није схватио једну од основних црта Оригенове философије времена, а то је да је време једно и да оно представља протежност читавог света, без изузетка. Ово укључује сав видљиви и невидљиви свет, људе, умрле, светитеље, анђеле... За све њих, време је једно и исто: не постоји време у којем живе људи, а друго у којем живе светитељи, анђели и невидљиви свет. Августин разликује више времена у оквиру света. Бог је свакако атемпоралан, док видљиви свет постоји темпорално. Проблем настаје када се дође до невидљивог створеног света. Овде Августин, у некој мери, попушта трансценденцију Бога у односу на свет, јер се за њега светитељи, као и анђели, налазе у некој ситуацији између Бога и света, у ситуацији када су напустили, или су просто изван времена које обухвата видљива бића, али опет нису ни у Божијој реалности (*Civ. Dei*, 12, 16). Ово „анђеоско време“ Августин базира на интелектуалној, менталној активности припадника овог времена (*Gen. lit.* 4, 22, 39; *Civ. Dei*, 9, 7). Овде се управо потврђује његово неразумевање по питању времена, у којем он није сигуран чега је оно протежност, те на крају претпоставља да је реч о протежности, реалности саме душе (*Conf.* 11, 26). Основу овом ставу можемо наћи у Августиновом неоплатонизму, у ставу да је време ништа више до „живот Душе“ или протежност Душе. Тзамаликос пружа добру оцену, када тврди да је „Августиново поновно упошљавање неоплатоничарских ставова последица Оригеновог утицаја, али да он није знао да процени колико је дубоко и суштински Ориген изменио неоплатоничарске ставове“ (Tzamalikos, 2006, стр. 230). У овој оцени се слажемо: он је користио неоплатоничарску терминологију, али

је суштину самог учења изменио, изражавајући њиме одређене хришћанске ставове.¹⁸ Августин је овде користио неоплатоничарску терминологију, али у непреображеном облику, те није ни чудо да је то за последицу имало разводњавање онтолошке раздвојености између Бога и света.

Августин је у свом делу *De Genesi contra Manichaeos* расправљао против манихејаца. Конкретно, нас овде занима његово обарање манихејског учења о стварању. Манихејци су у свету видели онтолошки дуализам: светло и таму, добро и зло... Мани у фрагменту 5а тврди да су „у почетку постојале две супстанце, различита једна од друге“ (*Epistula Fundamenti*, 63). Августин, за којег се у историји философије и религије сматра да је био упознат са манихејством (што заиста јесте, на један унутарњи начин), нам сведочи да је Мани „устопоставио заједно два принципа, супротна једна другом, вечна и савечна, и такође две природе или супстанце, добро и зло“ (*de Haer.* 46).¹⁹ По овоме, зло у манихејству не представља первертираност воље, већ вечну онтолошку датост. Зло је створило материјални свет, како би заробило супстанцу светлости у материју. Оваква концепција стварања света нам указује на више ствари: прво, материја је зла, продукт је деловања злог принципа;²⁰ друго, зло је онтолошки принцип који постоји од вечности и вечно се бори са добрим; треће, за нас најбитније, време постоји пре стварања света, будући да је време оно што прати живот два онтолошка принципа.²¹ Августин је био свестан ових чињеница, те се супротставља оваквој одвојености и апсолутној независности времена и простора. Као што смо показали, време за њега представља димензију, протежност која је распрострајена уз структуру простора. Стога, критикујући манихејско учење, он говори да „нема сумње да свет није створен у времену, већ заједно са временом“ (*Civ. Dei*, 11, б). Дакле, видимо да на овом примеру Августин напада онтолошки дуализам манихејства и брани онтолошку одвојеност Бога од света.²² Он ово није чинио увек и свуда, на шта смо већ указали. Међутим, овде се он ослања на Оригена и на његово сагледавање времена као протежности (διάστημα), која је распрострајена уз (συμπαρεκτείνεσθαι)

¹⁸ „Држимо се става да не осуђујемо добра учења, чак и ако су њихови писци ван вере, али ипак добро поучавају; ни да подижемо оптужбе против њих, нити да покушавамо да оборимо тврдње које су добре.“ *Cels.* 7, 46.

¹⁹ По овоме, зло у манихејству не представља первертираност воље, већ вечну онтолошку датост.

²⁰ „Body does not belong to God, but to matter, it is dark and must be kept in the dark“. Види: Gardner и Lieu, 2004, стр. 184.

²¹ Занимљиво је уочити да се овај принцип постојања времена у великој мери подудара са неоплатоничарским. Ову повезаност треба дубље истражити, јер је неоплатонистичка повезаност са одређеним источним учењима овде, изгледа, имала велику улогу.

²² У другој глави *con. Man.* Ориген каже да је време вечно, али „не на начин на који је Бог вечан“. Овим он мисли да укаже на то да време траје од тренутка стварања, па све до Другог Доласка Христовог. *con. Man.* 2, 3.

структуру света. Самом анализом Августинових речи у поменутом одељку можемо да видимо да је израз „συμπαρεκτείνεσθαι“ био идеолошки узор за развијање идеје. Тако, Августин користи синтагму „cum tempore“ да означи да је време створено истовремено са светом. Са друге стране, термин „συμπαρεκτείνεσθαι“ је сложена реч која се састоји од три предлога: „σύν“, „παρά“, „ἐκ“; и једне именице: „τείνεσθαι“. „Τείνεσθαι“ значи „бити растегнут“ или „бити распростра“; док „ἐκ“ значи „из“, те „ἐκτείνεσθαι“ може да значи истегнут, протегнут. Термин „παρά“ означава напореда или паралелно, док „σύν“ означава „са“. Сложеница „συμπαρεκτείνεσθαι“, како је Ориген користи када говори о времену, означава да је време паралелно, истовремено растегнуто уз простор.²³ Августиново „cum tempore“ означава управо ову реалност: време постоји заједно са светом, растегнуто је за њим, у истом тренутку.

Августин није био у потпуности конзистентан у својим ставовима по питању времена. Он, са једне стране, време схвата тако да оно стоји на темељима кретања душе, док, са друге стране, он говори о времену које је протежност у односу на све створено. Да је он апсолутно доследан у својим ставовима, завршио би у неоплатоничарском ставу да је време заправо „живот Душе“, односно живот Бога за њега, а то би га одвело у тврдњу да Бог није атемпоралан, да не постоји ван сваког нашег објективног поимања — „ἀδιόστατος“. Са друге стране, да је био доследан у ставу да је време протежност која је распростра уз свет, он не би успоставио посебну врсту „анђеоског времена“ која је базирана на интелектуалном кретању самих анђела.

5. Закључак

Социјално и интелектуално залеђе Оригена и Августина је у великој мери утицало на формирање њихових ставова о времену. Оригенов живот у Александрији, мултикултурном центру тог доба, и Августинов живот у немирном периоду и сталној опасности од пада царства и упадања варвара су различито утицали на ауторе: док је Ориген био призван да представи хришћанство хеленистичком културном свету, Августин се кроз буру свог живота, и у својој служби, борио са манихејским учењима, али и тежио да пружи потпору палом моралу свог народа кроз специфичну философију времена и есхатолошке доктрине. Интелектуално залеђе Оригена је утицало на формирање његове философије времена, у којој је време повезано са структуром целог света и где се односи на сва бића осим Бога, док је Августин под утицајем Платона и неоплатоничара са једне, али и Оригена, са друге стране, развио схватање о времену које није у потпуности кохерентно и конзистентно, али у главним идејама и у већини случајева исказује хришћански став по овим питањима.

²³ За ширу језичку и философску анализу види: Tzamalikos, 2006, стр. 214–219.

Један од највећих утицаја на Августина је извршио Ориген. Ово смо показали на примеру коришћења појма „συμπαρεκτείνεσθαι“ код једног и другог аутора, где Августинов извор није Василијево дело *Adv. Eun.* већ, вероватније, Оригеново учење о времену. Августин такође време разуме као протежност (διάστημα) и да је „распрострто уз“ — „συμπαρεκτείνεσθαι“, структуру света — простор. Овим се подразумева да је време за њега димензија, „διαστάσις“, „distentio“. Међутим, он није потпуно доследан у свом закључивању, те се враћа неоплатоничарским ставовима у тврдњи да је време протежност душе. Ипак, и поред овога треба нагласити да је Августин у највећој мери ослоњен на Оригенове ставове, само што их није до краја и у потпуности разумео и применио.

У светлу догађаја Христа у историји, сагледавање времена као позорнице на којој се одиграва наша слобода је круцијално. Историја постоји ради нашег спасења, дакле, ради Христа. Ако све има почетак осим Бога, чак и само време, заједно са простором, неопходан је онтолошки скок у постојању створења. Овим се пружа централно место Христовом Оваплоћењу у историји света. Сам начин тог спасења, захваљујући свим компликацијама које ствара апокатастаза, није сјајна тачка у Оригеновој теологији. Свакако, ова традиција је пружила основу на којој су касније градили теолошки стубови Цркве: Кападокијски Оци и Свети Максим Исповедник. Овакво схватање времена и историје је Августин делимично прихватио.

На крају, не желимо да овом студијом представимо Оригена или Августина за оно што они нису. Напротив, намера овог рада је да истраживањем њихових речи и дела дођемо до разумевања њихових система у ширем смислу. Ово подразумева да смо свесни места Оригена и Августина кроз историју теологије: проблеме које је њихова претежно статична онтологија створила се могу решити тек једним другачијим приступом, приступом динамичне онтологије (Ђаковас, 2016, стр. 825). И поред тога, можемо бити критични према њиховом делу, али је сигурно да њихови ставови представљају један од највећих доприноса хришћанском схватању времена у историји теологије.

Извори

- Aristotel (1950). *Aristotelis Physica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Ross, W. D. (yp.). Oxford: Oxford Classical Texts.
- Epistula Fundamenti* (2006). Skjaervo Oktor (пp.). Harvard Divinity School.
- Origenes (1902). *Fragmenta ex Commentariis in Ephesios*. J.A.F. Gregg (пp.), *JTS*, 3, cтp. 234, 398, 554.
- Origenes (1913). *De Principiis* (Lat. with Greek fr.). У P. Koetschau (yp.), *Origenes Werke V*, GCS 22 (cтp. 1–364), Leipzig: Hinrichs.
- Origenes (1941). *Commentarius in Matheum*. У E. Klostermann, E. Benz (yp.), *Origenes Werke 12* (cтp. 8–245), GCS 41. Leipzig: Hinrichs.
- Migne, J. P. (yp.) (1841–1855). *Patrologiae Cursus completes. Series Graeca*. Vol. 22, 32, 34, 41, 42. Paris.
- Migne, J. P. (yp.) (1857–1866). *Patrologiae Cursus completes. Series Graeca*. Vol. 6, 7, 10, 11, 12, 14, 17, 20, 22, 29, 30, 103. Paris.
- Platon (1967). *Timaeus*. У J. Burnet (yp.), *Platonis Opera*, v. 4 (cтp. 17–105). Oxford: Clarendon Press.
- Plotin (1984). *Eneade*. Beograd: Književne novine.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (1905–1924). Arnim Ioannes ab (yp.). Vols. I–IX. Leipzig.
- Tractatus Tripartitus* (1973–1975). Kasser, R., Francke (yp.). Bern.

Литература

- Callahan, J. (1958). Basil of Caesarea, a new source for St. Augustine's Theory of Time. *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 437–454.
- Chroust, A. H. (1947). The Meaning of Time in the Ancient World. *The New Scholasticism*, 1, 1–70.
- Crouzel, H. (1989). *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*. Edinburgh: T&T Clark.
- Cullmann, O. (1962). *Christ and Time*. London: SCM Press.
- Daley, B. (2005). Word, Soul and Flesh: Origen and Augustine on the Person of Christ. *Augustinian Studies*, 36(2), 299–326.
- Đakovac, A. (2016). Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies. *Bogoslovska smotra*, 86(4), 813–826.
- Fairweather, W. (1901). *Origen and Greek Patristic Theology*. Edinburgh: T&T Clark.

- Gardner, I., Lieu S. (2004). *Manichaeen Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidl, G. (2009). *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*. Piscataway: Gorgias Press.
- Moore, E. (2005). *Origen of Alexandria and Saint Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*. Boca Raton.
- Murphy, F. X. (1985). Evagrius Ponticus and Origenism. У H. Crouzel, R. P. C. Hanson (yp.), *Origeniana Tertia* (стр. 253–269). Rome: Ateneo.
- Otten, W. (2013). The Reception of Augustine in the Early Middle Ages: Presence, Absence, Reverence and Other Modes of Appropriation. У K. Pollmann, W. Otten (yp.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (стр. 2–47). Oxford.
- Ramelli, I. (2009a). Origen's Doctrine of Apokatastasis: A Reassessment. У Kaczmarek S., Pietras H. (yp.), *Origeniana Decima* (стр. 649–670). Leuven — Paris — Walpole: Uitgeverij Peeters.
- Ramelli, I. (2009b). Origen, Bardaisan and the Origin of Universal Salvation. *Harvard Theological Review*, 102, стр. 135–168.
- Ramelli, I. (2011). Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line. *Vigilae Christianae* 65(1), стр. 21–49.
- Ramelli, I. (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden-Boston: Brill.
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and Continuum*. London: Duckworth Publishers.
- Thomassen, E. (2008). *The Spiritual Seed: The Church of the Valentini-ans*, Leiden-Boston: Brill.
- Tzamalikos, P. (1989). Origen: The Source of Augustine's Theory of Time. *Philosophia*, 17–18, стр. 396–418.
- Tzamalikos, P. (2006). *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden-Boston: Brill.
- Tzamalikos, P. (2007). *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Leiden-Boston: Brill.
- Tzamalikos, P. (2016). *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter.
- Vance, E. (1989). *Mervelous Signals: Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Williams, T. (2003). Augustine and the Platonists. Honors College of Valpraiso Univesrity, 23. 10. 2003, lecture.
- Werner, S. (2009). *Manicheism i. General Survey*. Encyclopedia Iranica, online edition. Преглеато 7. 9. 2018. ca: <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-1-general-survey/>

Stefan Jovanović

Christian Cultural Centre dr Radovan Bigović, Belgrade

Origen's Influence on Augustine's teaching of time

The question of time represents the litmus paper on which we can see the underlying ontological view of the author. Reconsideration of influences on this field can help us in better understanding of movement of main thought during the time of the orthodox theology formulation. In our research we have been dedicated to finding the connection and influence between Origen and blessed Augustine. This kind of research can help us improve our overview of theological relations between East and West during the first 4 centuries, because it questions the connection between two great names from history of theology. We will see how, with the help of semantic analysis, the connection between the two theologians is being established. Origen's teaching of time represents one creative attempt to formulate Christian understandings in a language of different philosophical schools. In perceiving new influences on Augustine's understanding of time, we can contribute to clearer consideration of his thought, which, in the words of Otten, has the strongest implicit influence in Western theology of the early middle age, and in our opinion, that influence is extended all up until today.

Key words: Origen, Augustine, time, history, συμπαραεκτείνεσθαι, διάστημα.

Датум пријема чланка: 09. 06. 2020.

Датум прихватања чланка за објављивање: 25. 05. 2021.