

Марина Стојановић

Православни богословски факултет, Београд – Србија

e-mail: marina87stojanovic@gmail.com

УПОТРЕБА НЕХРИШЋАНСКИХ СПИСА У РАСПРАВИ ИЗМЕЂУ ОРИГЕНА И КЕЛСА – ПРИМЕР СПОРА О РАЦИОНАЛНОСТИ ЖИВОТИЊА

Апстракт: Циљ приложеног осврта је да кроз конкретан пример прикаже улогу коју изванхришћански текстови могу имати у једном аутентично хришћанском спису. За узорак је одабрана Оригенова апологија Против Келса. У оквиру тога, од великог броја тема о којима се у овој апологији дискутује представљена је употреба оних текстова који су интегрисани у расправу о рационалности животиња. Ориген и Келс по том питању заступају два супротна становишта и као аргументе користе садржаје и идеје из различитих текстова других писаца, односно из различитих традиција мишљења. У процесу низања аргумената и извођења закључака Ориген повезује стоичко и хришћанско становиште и проналази начин да хришћанској и библијској антропологији да образложење и легитимитет помоћу одређених вредних текстова јелинске културе.

Кључне речи: Ориген, Келс, апологија, аргумент, разум, рационалност, животиња

Увод

У апологији *Против Келса* (Κατά Κέλσου) постоји широка упућеност на различите текстове других писаца. С обзиром на то да је реч о спису који припада жанру апологије, он је, осим конкретном саговорнику, намењен ширем нехришћанском аудиторијуму. Апологета стога наводи и коментарише нехришћанске јелинске писце, јер тежи да направи мост између хришћанске вере коју заступа и јелинске културе пред којом треба да оправда и објасни хришћанске истине вере. Коментаришући дела јелинских писаца и служећи се њиховим језиком, Ориген, с једне стране, логично настоји да веру хришћана преведе на језик јелинске културе. Осим тога, он жели да покаже да је бољи познавалац јелинске културе од Келса те, да би то доказао, он често, исцрпно и понегде можда и више него што је потребно наводи, парафразира и објашњава мишљења нехришћанских писаца. Логично, ако би успео да покаже како Келс не разуме дела сопствене културе на темељу којих оспорава веру хришћана, Келсу би се измакло тло на коме поставља своју аргументацију, чиме би она у самом корену била обесмишљена. Услед броја тема и мотива у расправи, упућеност на нехришћанске списе је изузетно велика и покрива дужи индекс различитих имена из области античке философије, књижевности, реторике, историје.¹ На различите нехришћанске античке

¹ Origenes, *Contra Celsum Libri VIII*, M. Marcovich (прир), Brill, Leiden 2001, index: 613–623.

писце позивају се и Ориген и Келс – увид у Келсово коришћење различитих текстова стиче се из опсежних и веродостојних навођења Келсових речи у Апологији.²

Текстови се у оквиру расправе помињу имплицитно или експлицитно. Експлицитна навођења односе се на оне случајеве када се у тексту Апологије дословно цитира или јасно парафразира текст неког другог списка, циљано и свесно у покушају да се садржај тог текста интегрише у садржај апологије. Ове јасне референце су честе и лако уочљиве. Поред обиља изванхришћанских списка, за Оригена су свакако најцитиранији списи они хришћански³, и то, на првом месту, Свето Писмо као основни извор за развијање ерминевтичке и логичке аргументације. С друге стране, постоји и имплицитно позивање на дела других писаца и односи се на случајеве у којима Ориген и Келс преузимају садржаје философске, реторичке, историјске или друге природе не именујући извор и не везујући се, у крајњу руку, за неки конкретан текст, већ више за одређену традицију мишљења која у различитим текстовима различитих писаца понавља исте или сличне садржаје. Тако се у конкретној расправи о рационалности животиња дискусија једним делом заснива на сведочанствима која су очигледно преузета из тзв. псеудоприродњачких античких списка и она се у сличном облику могу наћи у неколико сродних извора.

Изражено кроз појам интертекстуалности, Оригенов је текст мозаик заиста великог броја фрагмената других текстова уклопљених тако да они у једној новој, аутентичној композицији добијају сасвим нову улогу. Тако и сами бивају оживљени и, дајући вредност овој хришћанској апологији, добијају нову перспективу и ново читање. Навођење и парафразирање поменутих текстова организовано је тематски, а осмишљено углавном кроз улогу у аргументацији. За Оригена, али и за Келса, поље античких јелинских и латинских текстова, ауторитативно за обе стране, представља важан начин извођења и побијања закључака.⁴ Ова размена различитих информација, перспектива и сазнања доводи до утиска о снажној везаности Оригенове расправе за контекст у коме је настала. У приложеном осврту покушаћемо да прикажемо употребу и улогу нехришћанских текстова у апологији *Против Келса* кроз пример једног обимнијег спора о рационалности животиња.

Аргументи из две супротстављене традиције мишљења

Келс из више угла критикuje хришћанство.⁵ Једна од тема где, поред сведочанства Писма, постоји широка упућеност на разне друге текстове јесте расправа око односа рационалности код животиња и човека, односно питање разлике у

2 Реконструисан текст Келсовог дела: E. Bader, „Der 'Αληθής λόγος des Kelsos“, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 23, Stuttgart-Berlin 1940.

3 Осим изванхришћанских текстова, Ориген цитира радове хришћанских апологета и егзегета, те списе Филона Александријског, чије дело, додуше, припада јудејској традицији, али чији егзегетски списи представљају основу за велики део Оригенових ерминевтичких увида (index M. Marcovich: 613–623). Ту је и подразумевана употреба канонских, дефтероканонских и помињање извесних апокрифних извора хришћанског предања (in. 607–612).

4 О врстама и начинима аргументације у C. Cels. детаљније: R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen's *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18 (2012), 200–217; уп. R. Somos, „Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen's Use of Logic“, у: *Studia Patristica*, vol. LVI, M. Vinzent (прир.), Peeters, Leuven, Paris, Walpole 2013, 21–40.

5 Међу важнијим темама Келсове критике су: оптужбе против саме Христове личности (порекала, чињења чуда, удаљавања од јеврејског закона: C. Cels. 1.28; 1.37; 1.38, 1.40); негирање легитимитета заједници хришћана (C. Cels. 1.1; 1.2; 1.13; 1.27; 2.4); оспоравање космолошких, сотериолошких и тријадолошких елемената хришћанског учења (C. Cels. 1.19; 2.9; 4.2; 6.59; 6.62; 6.65; 7.32).

достојанству између ових живих бића. Расправа се налази на крају четврте књиге – *C. Cels.* 4.74–99. Тему Ориген отвара кроз следеће: „Надаље он, у много речи, оптужује нас да тврдимо да је Бог начинио све ствари ради користи човеку. И на основу историје животиња и оштроумности коју животиње показују он ће доказати да `читав свет није ништа мање створен ради бесловесних животиња него ради људи`.“⁶ Тврдећи тако нешто Келс бива „пољуљан у својим мислима, не увидевши да износи оптужбу против философа Стое, који, не без права, постављају човека и уопште сво рационално бивство испред нерационалног и сматрају да је Промисао створио све ствари особито ради рационалног бивства“.⁷

Наведена тема укључује у суштини два питања: 1) прво, да ли су животиње рационална бића и 2) друго, какве импликације има потврдан, односно одричан одговор за јудео-хришћанску, односно стоичку антропологију и космологију. Одговор на прво питање непосредно зависи од схватања појма *ratio*, односно рационалности. У тој тачки Ориген и Келс заступају две супротстављене традиције мишљења. Одговор пак на друго питање не само да проистиче из првог, већ он у конкретном случају треба да потврди или оповргне библијско антропоцентрично виђење света и човека, тј. једну важну хришћанску истину вере.

У начелу, Оригенова позиција у овом спору је хришћанска и стоичка, док је Келсова аристотеловска и скептичка. У суштину спора укључени су и други, `неутрални` текстови. Покушаћемо да раздвојимо ове две линије аргументације и сагледамо начин на који су садржаји изванхришћанских текстова, односно традиција мишљења интегрисани у ову расправу.

а) Келсова аргументација

Келс у поменутом питању заступа, дакле, аристотеловску, односно скептичку позицију супротну Оригеновом становишту. Међутим, он, у начелу посматрано, није представник нити настављач Аристотеловог правца мишљења. У Апологији често бива од стране Оригена прозван „епикурејцем“, очито у пејоративном значењу које ова одредница има у периоду појаве и развоја неоплатонизма када поменута дискусија и настаје. Према прихваћеном консензусу, Келс је представник средњег платонизма⁸,

6 *C. Cels.* 4.74 (превод *C. Cels. dat* према: *Acht Bücher gegen Celsus* (1. Reihe, Bd 52–53), (прев.) P. Koetschau, München 1926).

7 *C. Cels.* 4.74. Садржински слична расправа налази се у Филоновом дијалогу *De animalibus*, у коме Филон исто говори из стоичке позиције и тврди да животиње поседују душу, али не и рационалност као такву. Тиме одговара на аристотеловску, односно платоновску аргументацију нећака Александра Тиберија, који заговара становиште о рационалној природи животиња. (Уп. Philo, *De animalibus*; K. Jazdzewska, „Dialogic Format of Philo of Alexandria's *De Animalibus*“, *Eos* CII 2015, 45–56).

8 Према Ориген Келса назива епикурејцем (*C. Cels.* 1.8; 2.60; 4.75), Келс у начелу дели философска уверења која ни у ком случају нису својствена епикурејцима, већ представницима платонизма – веру у промисао, бесмртност душе, духове, магију, привиђења богова (S. P. Bergjan, „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 2001, 179–204), тачније „средњег платонизма“ (H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 39). Вероватно, процењујући Келса као површног философа материјализма, Ориген каже да он „прикрива“ епикурејска уверења пошто „зна да би, ако призна да је епикурејац, дискредитовао себе пред (свим) људима који верују у било коју врсту промисла и Божијег управљања над светом“ (*C. Cels.* 1.8). Оригенова оцена Келса као епикурејца свакако је употреба клишеа који је карактеристичан за касну антику где је, због поједностављеног гледања на епикурејски материјализам, етикета епикурејца била начин да се жигосе интелектуални противник.

премда кроз читав текст не одаје утисак самосталног и доследног мислиоца, већ више искључиво критичара хришћанства. У конкретном делу он не потврђује, не развија нити брани неки позитиван и кохерентан философски садржај, већ више манифестује потребу да из различитих перспектива дискредитује хришћанско предање.

На почетку ове теме он имплицитно полемише са библијским местом о човеку као оном који је створен „по образу и подобију Божијем“ (Пост 1, 26). Његово оспоравање је нарочито усмерено на експлицитно изражено библијско схватање човека као „господара целе земље и свих животиња што се по њој крећу“ (Пост 1, 26). Библијски текст Келсу пружа полазиште за критику. У складу са тим, он каже да „грови, 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“⁹. Као један од доказа у прилог тој 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.¹⁰ У дискусију затим укључује дословно цитиран Еурипидов стих из *Феничанки* – „сунце и ноћ служе смртницима“ – уз питање „зашто би они [сунце и месец] у већој мери служили нама него мравима и мувама?“¹¹ Оригену, пак, није јасно зашто Келс уопште наводи овакав исказ којим, како примећује, „противречи сам себи“¹². У питању су речи Јокасте из *Феничанки* о врховној богињи Правде (Једнакости), која уређује космос:

„Једнакост људима мере и мерења утврди и бројеве одреди. Тамно око ноћи и сунца сјајни зрак једнако круже у године ритму и једно другом на победи не завиди. Сунце и месец смртницима једнако служе (εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς)“.¹³

Ориген сматра да под речју „смртницима“ (βροτοῖς) Еурипид подразумева људе, а не „мраве или муве“, што је њему по себи разумљиво, а из ширег контекста овог стиха и очигледно.

Највећи део аргументације Келс темељи на причама које сведоче о узвишеним и задивљујућим особинама животиња. Разлог за то је што на основу таквих места настоји да докаже да су животиње рационална бића, те у многим манифестацијама те рационалности су чак супериорније у односу на човека. Сазнања о необичностима природе животиња концентрисана су у неколико сличних списа: Елијановом – *О природи животиња*, Аристотеловом – *Историја животиња*, Плутарховом – *О интелигенцији животиња*, Плинијевом – *Историја природе*. Ови списи представљају збирке античких запажања о живом свету, при чему су неке чињенице и први покушаји класификације и разматрања природе помешани са мноштвом веровања и митолошких предања. Као неке од конкретних примера Келс наводи особености везане за мраве, пчеле, слонове, роде. Пчеле знају за организацију друштва и друштвено уређење, оне имају „врховну власт са пратњом и послугом“, пролазе кроз рат и мир, што све указује на то да друштвено уређење људи није ништа ново и посебно у односу на ово – *C. Cels.* 4.81. Мрави су изузетно друштвена бића, сарађују и помажу једни другима што имплицира то да ни та особина људских бића није само човекова привилегија – *C. Cels.* 4.83–84. Нарочиту пажњу Келс посвећује неким особинама које подсећају на „побожност“ животиња – слонове имају обреде богослужења, знају да држе обећања, показују нарочито поштовање према мртвима (*C. Cels.* 4.88; 4.98). Роде брину о својим родитељима (*C. Cels.* 4.98). Коначно, животиње су носиоци божанских сазнања и пророчких способности.

9 *C. Cels.* 4.75

10 Уп. *C. Cels.* 4.76

11 *C. Cels.* 4.77

12 *C. Cels.* 4.77

13 Euripides, *Phoenissae* (прев. Г. Маричић), 541–546.

Традицију на коју се овде Келс ослања најбоље репрезентује Елијан.¹⁴ Његов спис *О природи животиња*, који обједињује запажања о свету животиња и моралне поуке као коментаре ових запажања, садржи управо описе понашања животиња који су идентични са Келсовим поменутиим специфичностима фауне. Феномен социјалног понашања мрави и рода, који Келс наводи, постоји и у Елијановим записима:

„Мрави се сакупуљају у дружине, идући у једној колони или један поред другог, понекад и по троје у низу, пошто напусте своје домове и уобичајена склоништа. Онда одаберу неки јечам или пшеницу и следе сви исту стазу. А затим неки одлазе да сакупе зрнелу, други носе терет, и онда се један другом склањају са пута са крајњом увиђавношћу и обзиром, нарочито они који не носе терет у корист оних који су натоварени.“¹⁵

„Када им родитељи остаре, роде их негују добровољно и са посвећеном пажњом.“¹⁶

Елијан сведочи и о тзв. побожном и обредном понашању слонова:

„Упознат сам са тим да када се појављује млад месец, слонови неким природним и необјашњивим поступком интелигенције кидају младе гранчице из шуме где се хране и подижу их горе, гледајући увис ка богињи и њишу их благо пружајући их као молитвеници маслинове гранчице у нади да ће се она (богиња) показати према њима благом и благонаклоном.“¹⁷

„А етиопски историчари, за које није, као за Јелине, карактеристично инсистирање на веродостојности, казују да, ако један слон види другога како лежи мртав, неће проћи поред њега а да не узме нешто земље сурлом и не баци је преко леша, као да се тиме изводи неки свети и мистериозни обред у име њихове заједничке природе, и одавши дужно поштовање општем крају свих ствари, слон наставља свој пут.“¹⁸

Слични извештаји јављају се код Плутарха и Плинија:

„Слонови, како извештава Јуба, испољавају социјалну способност спојену са интелигенцијом. Ловци ископавају јаме за њих, покривају их танким гранчицама и лаким отпадом. Када, према томе, један од слонова који путују заједно упадне у њу, други доносе дрво и камење и попуњавају удубљење да би њихов друг могао лако да изађе ван. Он такође прича да се, без икаквог подучавања, слонови моле боговима, прочишћују се у мору и када изађе сунце, богослуже му подижући сурле као да су руке у молитви. Из тог разлога су они животиње које богови највише воле, као што сведочи Птоломеј Филопатор.“¹⁹

„Писци извештавају да када месец почне да светли, они у крдима силазе на извесну реку, по имену Амилис, у шипражјима Мауританије, и ту се свечано прочисте поливајући се цели водом и, поздравивши тако Планету (Месец), враћају се опет у шуму носећи испред себе своје младунце који су исцрпљени. За њих се исто тако мисли да и у (нечем) другом поседују разумевање религије. Јер, када треба да пређу море, они неће

14 Елијан је иначе стоик по философском усмерењу, а приче о животињама које је сакупио постале су касније основа за хришћански спис *Физиолог*, али и за дидактичка излагања хришћанских аутора који су у овим примерима видели од Бога постављене аналогije за етичке и сотириолошке истине вере. (уп. Н. Идризовић, *Античка схватања о животињама у Шестодневу* св. Василија Великог, Београд 2011)

15 Aelianus, *De natura animalium*, 2.25 (прев. аутора)

16 Aelianus, *De natura animalium*, 3.23; уп. Aristoteles, *Historia animalium*, 615b.

17 Aelianus, *De natura animalium*, 4.10.

18 Aelianus, *De natura animalium*, 5.49.

19 Plutarchus, *De sollertia animalium*, 972 B-C (прев. аутора)

ући у бродове пре него што буду уведени обећањем њихових водича да ће се поново вратити. И виђени су да, када су ослабљени болешћу (јер и они, тако велики, плен су болести), лежећи на леђима бацају биљке према небу, као да су придобили Земљу да се моли за њих. И о њиховој покорности: они обожавају краља, они клече и пружају венце цвећа.²⁰

Поред оваквих примера, Келс „наводи пример арапске птице феникс“²¹, чији је легендарни карактер недвосмислен, а коју он упркос томе узима као `озбиљан` аргумент у прилог својој идеји. Она постоји код Херодота и Плинија. Херодот доноси сажетији извештај: „За њу причају, у шта ја не верујем, да долази из Арабије и доноси са собом свога оца, облепљеног измирном, и сахрањује га у Хелијеву храму.“²²

Особине као што су социјално и организовано понашање животиња, те нарочито њихова побожност, треба да у крајњој линији оправдају претпоставку да оне поседују разум, тј. јесу рационална бића. Келс прикупља појединачне примере понашања животиња да би на основу тога, кроз одређену врсту индукције, извео овакав закључак. У овој тачки за њега кључну потпорну тачку представља Аристотел, јер он експлицитно дефинише животиње као разумска бића која имају способност да уче. У *Метафизици* то програмски дефинише:

„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.“²³

Келсова имплицитна употреба оваквих и сличних текстова уграђена је у аргументе против Оригенове, односно библијске антропологије. На првом кораку, Келс треба да докаже да животиње имају *ratio* који није мање значајан од човековог разума. На другом кораку, овај закључак води до нивелисања разлика између човека и осталих живих бића, јер у таквом случају човек не би поседовао ниједну дистинктивну особину коју нема бар још нека друга жива врста. Коначно, Келс таквом тврдњом оспорава библијски статус човека као *imago Dei*, библијски текст и хришћанско откривење које је у њему забележено. Иначе, у свим сегментима критике он тражи начин да покаже да религија хришћана није истинита и да њен садржај противречи свим достигнућима и

20 Plinius, *Naturalishistoria*, 8.1. (прев. аутора)

21 C. Cels. 4.98.

22 Herodotus, *Historiae* (прев. М. Арсенић), 2.73, уп. Plinius, *Naturalishistoria*, 10.2. Плинијев извештај је шири, пошто он ово легендарно биће сврстава у род птица и износи нешто шире предање о њему.

23 Aristoteles, *Metaphysica* (прев. Н. Порчић), 980–980b; Елијан у уводу својих запажања о природи животиња износи нешто другачији став – он задржава дивљење према фауни, али не наводи било какве даље импликације из тога нити проблематизује, макар не свесно, питање разлике у статусу између човека и остатка живог света: „Вероватно нема ничег изузетног у чињеници да је човек мудар и праведан, да веома брине о заштити своје деце, показује дужну пажњу за своје родитеље, тражи потпору за себе, штити се од завера, те поседује све остале дарове природе који су његови. Јер човек је обдарен говором, најдрагоценијим од свих ствари, и дат му је разум, који је од највеће помоћи и користи. Штавише, он зна како да поштује богове и да им приноси службе. Али то да неме животиње по природи поседују неке добре особине и да имају неке од човекових задивљујућих узвишених (особина) дароване исто као и човеку, уистину је чињеница вредна пажње.“ (Aelianus, *De natura animalium*, prol.)

идејама јелинског духовног наслеђа. Разлог за то је његов традиционализам који не допушта да нешто што нема традицију претендује на истинитост.²⁴

б) Оригенова линија аргументације

Оригеново становиште је пресудним делом утемељено на библијском концепту човека и стварања. У складу са поменутим исказима из *Постања*, он настоји да презентује и докаже идеју о човеку као икони Божијој и круни створеног света. Другим делом се Ориген имплицитно надовезије на стоичку традицију, која заговара исту антропоцентричну концепцију – да је човек једино рационално, тј. логосом обдарено биће и да је надређен остатку света.²⁵

Овде је, пре свега, од користи увид у Оригенов појам (раз)ума. Укратко, он дефинише *ratio* (λόγος) као божанску суштину. Бог је „једноставна разумна природа“ (*intellectualisnaturasimplex*), „он је ум и врело из кога потиче свака разумна природа и памет“.²⁶ Човек је створен као икона Божија, тачније по „образу и подобију“ (*Imag 1 26*). Та боголикоост, тј. карактеристика која чини човека бићем 'сличним' Богу јесте рационалност – сам (раз)ум је „духовна Божија слика“²⁷. Поседовање разума се не исцрпљује у манифестацији неке вештине или способности. Реч је о дубљој, унутарњој испуњеношћу логосом као рационалним принципом које се стиче суделовањем у самом Логосу Божијем – „удиоништво у Христу, уколико је Христос Разум, чини да су бића разумна.“²⁸ Показатељи човекове логосности јесу слобода, могућност учења, стицања врлине, као и језик.

Да би доказао да манифестације развијених облика понашања животиња нису манифестације рационалности, Ориген прави кључну разлику између 'природе' и 'разума'. Стога пита Келса чиме би могао „да докаже да није природа, већ разум тај који их води ка откривању таквих ствари“²⁹. На другом месту каже: „Та природа што ствара слику у строгоме 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.“³⁰

Исту овакву идеју репрезентују и Сенекини искази: „Та вештина се рађа, 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 уметност, док је једнако само оно што је дар природе.“³¹ Пасивни и детерминисани карактер чисто природних поступака изражава и следеће: „Нагони за оним што је корисно су природни, а природна је такође свака одвратност према оном

24 Уп. Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд 2005, 26; уп. J. Trigg, *Origen*, London and New York 1998, 54; G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma 1998, 83.

25 H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 36; D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria, Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate 2008, 58.

26 *Princ.* 1.1.6. текст *Почела* према: Origen, *Počela*, (прев. M. Mandac), Split 1985.

27 Уп. *Princ.* 1.1.7.

28 *Princ.* 1.3.8.

29 *C. Cels.* 4.87

30 *Princ.* 3.1.2.

31 Seneca, *Epistulae* (прев. А. Вилхар), 121. 23.

што је томе супротно: без икаквог размишљања које би то наређивало, без сврхе се догађа оно што природа тражи и захтева.³² Стоици такође разликују и човеков језик од комуникације животиња. То је елеменат који је исто тако имлицитна подршка Оригеновом становишту: „Човек сеод 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 животиње имају представе), већ кроз оне представе које настају путем трансценденције и слагања.³³

Сагласно овоме је и Елијаново запажање, изнето као коментар наведеног понашања рода: „Не постоји људски закон по коме оне чине тако. Узрок свих њихових поступака је природа.“³⁴ Слично каже и Цицерон: „Ми припитомљујемо четвороножне животиње да нас носе на леђима, дајући њихову брзину и снагу својој брзини и снази... у своју службу усмеравамо задивљујуће изоштрене осећаје слонова и оштро чуло мириса паса.“³⁵ „...„Морамо признати да је све ово изобилје предвиђено на корист човека.“³⁶

Ориген се несумњиво послужио оваквим увидима у проблематику. Он одлази корак даље када у наведеној разлику између деловања по природи и деловања по разуму, уводи и појам слободе³⁷, називајући човека активним сарадником божанског промисла:

„Али, као што сам раније рекао, треба се дивити божанској природи. Исто тако треба одати дужно поштовање човеку, јер је он кадар да расуђивињем промисли о свему и донекле да као помоћник промисла уреди ствари и зато што он не спроводи само дела божанског промисла већ и дела свог сопственог предвиђања води к њиховом циљу.“³⁸

Поврх библијске основе и стоичке традиције мишљења, Ориген у ову тему експлицитно укључује и Хомерове епове. Дословно су дати дужи изводи из *Илијаде*, као и неки стихови *Одисеје*.

„Ту нам се знамење веље указало: стравична змија;
крвава беше одозго, а Диве је посла на светлост;
измиле она испод олтара и скочи на платан;
врапчићи млади, нежна јој деца, беху на стаблу
стиснув се под лишће онде на његовој највишој грани;
осам их беше, а девета мати што их излегла;
змија их стане да гута, а они цвиљаху болно,
мати облетати стане за драгим породом цвиљећ,
змија се изви те је жалосну зграби за крило;
а кад врапчиће младе и њихову мајку прогута,
тада знамење створи од змије бог што је посла;
јер од ње учини камен син подмуклице Крона;
и ми стајасмо онде и све чудисмо томе.“³⁹
„Јер кад хтедоше шанац да пређу, долети им птица
орао из висина и налево остави војску,

32 Seneca, *Epistulae*, 121. 21.

33 Фр. 529 (Sextos Empiricus, Adv. Math. VID 275sq) (прев.аутора), у: *FDS* (K. Hülser, прир.); уп. фр. 529 A (Porphyrius, *De abstinencia* III 2, p. 187, 20–24 N.); 531 (Philo, *De vita Mosis* II § 127–129, Vol. 4 p. 229sq. C–W)

34 Aelianus, *De natura animalium*, 3,23.

35 Cicero, *Denaturadeorum*, 2.151.(прев. аутора)

36 Cicero, *Denaturadeorum*, 2. 158.

37 Уп. *Princ.* 3.1

38 *C. Cels.* 4.82

39 Homerus, *Ilias* (прев. М. Ђурић), 2. 308–321; *C. Cels.* 4.91.

к'о крв црвену змију у кандама ношаше грдну,
 још се праћала жива и још се умела борит',
 јер се савила натраг и орла што ју је држ'о
 у груди уз врат угризе, те ор'о је на земљу баца
 болом жестоких мучен, и она падне сред војске;
 потом закликће он и ветром у ваздух одлети.
 Обузме страх Тројанце кад блиставу опазе змију,
 знак егидоносца Дива, у средини њихној где лежи.⁴⁰

Описано знамење се тумачи негативно по Тројанце. Змија је знак Зевса и неуспех орла се интерпретира као неуспех Тројанаца. Хектор ипак каже да „не хаје за птице“ (II. 12.238), а Ориген на дословном нивоу овог текста јасно увиђа да су животиње само оруђа у различитим знамењима, а да оне саме не проричу догађаје нити нешто „знају“. „И небројани се други примери сличног карактера могу наћи да се покаже да животиње не поседују пророчку душу“, „јер да је змија имала овакво сазнање будућности зар не би себе сачувала од напада орловог, који ју је задесио?“ Исто важи и за параболу о врапцима – „онда врабац не би саградио своје гнездо на месту где ће змија појести њега и младунце“⁴¹. Са истом сврхом Ориген цитира и стихове из *Одисеје*. Конкретно, поменути су искази који не би могли послужити као аргумент у прилог божанскости птица и других бесловесних створења, јер експлицитно говоре о људима који су весници божанских објава. Навдене су речи Пенелопине слушкиње „да им данашња гозба и последње чашћење буде“⁴², „и гласу томе Одисеј дивни се обрадује“⁴³; те стихови у којима је Телемах, Одисејев син, носилац знамења које Пенелопа мудро тумачи: „Тако рече и јако Телемах кихне“, „Не видиш да ми је син на све ми кихнуо речи?“⁴⁴. На основу оваквих примера, Ориген закључује да „истинити Бог за знамења не бира птице него најчистије душе“⁴⁵. У сличном духу апологета пита: „Ако душе птица треба ценити као божанске зато што се кроз њих проричу будући догађаји, зашто не бисмо пре тврдили да су онда, када људи примају знамења, њихове душе божанске пошто се кроз њих знамења чују?“⁴⁶

Закључак

Ориген сва имплицитна и експлицитна позивања на изванхришћанске писце користи у сврху оправдавања почетне претпоставке о човеку као једином рационалном бићу, које има посебан статус у свету и коме је остала творевина у метафизичком смислу подређена. Човеку је *ratio* дат од Бога, али га он слободно развија, имајући могућност да учи, ствара, просуђује о представама, тј. да „једне одбацује, а друге прихвата“⁴⁷. Човек има унутарњу слободу, он суди о добру и злу, развија врлину и има посебан задатак да постигне савршеност постојања трансцендентног Бога.⁴⁸ Слична

40 II. 12. 200–209; C. Cels. 4.91

41 C. Cels. 4.91

42 Homerus, *Odyssea* (прев. М. Ђурић), 4.685

43 Od. 20.120

44 Od. 17. 541, 545. О веровању у знамења се негативно изражава Плиније. Он спомиње овакву врсту веровања „која почиње да се укоренењује“ и каже „да се у знамења убрајају чак и безначајне тричарије као што су кијање и спотицање“ (Plinius, *Naturalis historia*, 2.23–24)

45 C. Cels. 4.95

46 C. Cels. 4.94

47 Princ. 3.1.3

48 Уп. Princ. 3.6.1

стоичка традиција мишљења је укључена у Оригенову аргументацију. Она је ту да му помогне да потврди библијско антропоцентрично виђење реалности. Ориген не заобилази ни текстове на које се Келс позива. Он не оспорава сведочанства античких писаца о необичностима животињског света које су вредне дивљења, већ напротив оповргава Келсово непримерено и често претерано тумачење ових прича. Док Елијан, Плиније, Плутарх и други писци са умереном дистанцом преносе предања и запажања о животињама, наглашавајући да преносе нечији извештај без потребе да га оправдавају и да из њега извлаче закључке, Келс претенциозно тврди да је „рода побожнија од било ког људског бића“⁴⁹. Ориген уме да препозна ову врсту `учитавања` страног смисла у одређени текст.

Конечно, и не само у овој теми, Ориген међу нехришћанским текстовима нарочиту пажњу посвећује Хомеровим еповима. Дајући Хомеру епитет „зативљујућег“ песника (θωμιαστός Ὀμηρος)⁵⁰, те наводећи одељке класичних епова и на другим местима, он несумњиво покушава да најмеродавнији текст јелинске културе интегрише у сопствену линију аргументације. Нарочито је у спору око оправданости библијске алегорезе очигледна намера Оригенова да стави одређену врсту знака једнакости између хришћанског Писма и класичних епова.⁵¹ Када је реч о библијској алегорези, успостављање овакве аналогије је сасвим адекватно. Било је, међутим, вероватно теже наћи начин да се одломци из Хомера интегришу у приказану расправу о рационалности животиња, нарочито зато што епови ту не пружају широк и исцрпан материјал за дискусију. Ипак, апологета бира одговарајуће делове текста и њих парафразира. Притом не одлази даље од дословног нивоа значења што сугерише то да очито не жели да доспе у било какав конфликт са текстом, тј. са приговором да кроз алегорезу додаје неки нови смисао епским одломцима. Легитимно препричавајући изабране одломке кроз парафразу апологета покушава да покаже да је Хомерова слика света и човековог места у њему у овом сегменту идентична стоичкој и хришћанској. Из описа визија и знамења се, према Оригену, уочава да је човек центар Хомеровог космоса, управо онако као што је он и метафизички центар библијске приче о стварању космоса.

Извори

- Aelianus: *De natura animalium* (<http://penelope.uchicago.edu/>)
 Аристотел (1960): *Метафизика*, прев. Б. Гавела, Београд.
 Cicero (1957): *Denaturadeorum*, прев. Н. Rackam, Loeb Classical library, Chambridge.
Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker (том1), прир. К. Hülser, Stuttgart – BadCannstatt 1987.
 Еурипид (2007): *Феничанке*, прев. Г. Маричић, *Изабране драме*, Београд.
 Origenes (2001): *Contra Celsum Libri VIII*, прир. М. Marcovich, Brill, Leiden.
 Origen (1885): „Against Celsus“, у: *Ante-Nicene Fathers*, том 4, прев. F. Crombie, прир. А. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxе, New York.
 Origenes (1926): *Acht Bücher gegen Celsus*, прев. Р. Koetschau, 1. Reihe, Bd 52–53, München. (Origenes <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel136.htm>)

49 C. *Cels.* 4.98

50 C. *Cels.* 4.91

51 C. *Cels.* 1.17; 6.42

- Origen (1985): *Počela*, прев. М. Mandac, Split.
- Philo von Alexandria (1962): *Die Werke in deutscher Übersetzung*, прир. L. Cohn, I. Reinemann, M. Adler, W. Theiller, De Gryter, Berlin.
- Pliny (1847–48): *Natural History*, прев. Ph. Holland (<https://archive.org/>)
- Plutarchus (1957): *De sollertia animalium*, прев. W. Hembold, Loeb Classical Library, том VII. (<http://penelope.uchicago.edu/>)
- Сенека (1978): *Писма пријатељу*, прев. А. Вилхар, Матица српска, Нови Сад.
- Херодотова историја, прев. М. Арсенић, Нови Сад 1988.
- Хомер (1977): *Илијада*, прев. М. Ђурић, Матица српска.
- Хомер (1963): *Одисеја*, прев. М. Ђурић, Матица српска.

Литература

- Bader, E. (1940): *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 23, Stuttgart–Berlin.
- Bergjan, S. P. (2001): „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 179–204.
- Chadwick, H. (1947): „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 34–49.
- Идризовић Н. (2011): *Античка схватања о животињама у Шестодневу Василија Великог*, Београд.
- Jażdżewska, K. (2015): „Dialogic Format of Philo of Alexandria’s *De Animalibus*“, *Eos* CII, 45–56.
- Ристовић, Н. (2005): *Старохришћански класицизам (Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи)*, Београд.
- Robertson, D. (2008): *Word and Meaning in Ancient Alexandria, Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate.
- Somos, R. (2012): „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18, 200–217.
- Somos, R. (2013): „Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen’s Use of Logic“, у: *Studia Patristica*, том LVI, прир. M. Vinzent, Peeters, Leuven, Paris, Walpole, 21–40.
- Stroumsa, G. (1998): „Celsus, Origen and Nature of Religion“, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma, 81–96.
- Trigg, J. (1998): *Origen*, London – New York.

**THE USAGE OF NON-CHRISTIAN ANCIENT WRITINGS
IN THE DISPUTE BETWEEN ORIGEN AND CELSUS – AN INSTANCE OF THE
CONTROVERSY ABOUT ANIMAL RATIONALITY**

The paper aims to demonstrate the role which non-Christian texts could have in one authentically Christian writing through one concrete example. A selected sample is Origen's apology *Against Celsus*. Among large numbers of topics which are discussed in this apology, here is presented the usage of those texts that are integrated into the discussion of the rationality of animals. Origen and Celsus represent two contrary standpoints and they use as arguments the contents and ideas from different other writings, i.e. different philosophical traditions. In order to provide the arguments and to bring the sound conclusions, Origen connect stoic and Christian perspective. He also finds a way to give an explanation and legitimacy to Christian and biblical anthropology by means of certain valuable texts of Greek heritage.