

Александар Ђаковац

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет - Србија

e-mail: adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

ЛИЧНОСНА ДИМЕНЗИЈА ВРЕМЕНА

***Апстракт:** У античкој философској традицији, време је поимано као кинетичка просторност. Св. Августин задржава овакво поимање времена, али га, такође, одређује и као памћење и очекивање, који означају сопство као место пресека вечног и пролазног, које он дефинише као временски простор. Св. Максим Исповедник, ослањајући се на Кападокијске Оце, даје одлучујући допринос конституисању нарочитог хришћанског схватања времена и просторности, сагледавајући га у контексту есхатолошке персоналности. Творевина треба да превазиђе временску и просторну интервалност која истовремено представља услов могућности промене начина постојања творевине кроз ипостасно сједињење са Логосом. Коначну истину творевине, Св. Максим описује као вечнокрећуће мировање, које представља ипостасно/личносно сједињење са Богом, и тиме личностни преображај спацио темпоралног темеља створених бића.*

***Кључне речи:** време, личност, историја, вечност, есхатологија.*

Циљ овог рада није историјско-патролошка анализа ранохришћанског учења о времену, већ покушај сагледавања и истицања само појединих аспеката овог питања који нам се чине потенцијално веома плодносим за даља истраживања на пољу систематске теологије. Управо из тог разлога, анализирани су само поједини аутори и то само с обзиром на поједине елементе њиховог учења, које за ову сврху сматрамо нарочито плаузибилним. Због тога овај рад не садржи детаљне компаративне анализе узајамног утицаја различитих хришћанских аутора нити анализе различитих нивоа и канала утицаја јелинског философског наслеђа, које је, у облику утврђеном у главним струјама које су често несагласне, у формативном периоду хришћанске теологије представљало стандардну норму ученог мишљења. Такви утицаји су ипак спомињани, па и анализирани, али само у служби одређивања темељне разлике кључних теза које уочавамо. Кратки приказ учења најзначајнијих јелинских аутора и школа дат је стога у сврху лакше диференције специфично хришћанских стајалишта, нарочито оних које воде ка конституисању једног нарочитог, персоналног поимања времена и просторности, у контексту хришћанске вере у Оваплоћење и одговарајућих есхатолошких очекивања.

Одређење аутентично хришћанског схватања времена, и са њиме повезане просторности, нипошто није лак задатак, ако је тако нешто уопште могуће. Философско мишљење по овом питању није произвело никакву сагласност¹, ни у античко, ни у модерно доба.² Хришћанска интерпретација узима у обзир различите елементе овог

1 Tzamalikos 1991, 535.

2 Детаљан преглед развоја теорија о времену: Markosian 2014.

философског наслеђа, укључујући, наравно, семитско, библијско³ схватање времена и просторности (телесности), које не постоји у чистој форми, већ је и само измешано са хеленским наслеђем са којим баштини заједничке корене. Ипак, није немогуће детектовати елементе који преовлађујуће детерминишу један специфично хришћански интерпретативни оквир који укључује и семитско и хеленско наслеђе са извесним, сасвим новим, и на пољу мишљења и веровања, неочекивано иновативним решењима.

Од самих почетака забележеног људског мишљења, време је повезивано са просторношћу пројављеном кроз кретање, које се најпре уочава посматрањем. Ова повезаност и поистовећење времена и просторности је, како ћемо видети, могло бити објективистичко или субјективистичко. Разлог томе је разумевање времена и просторности у границама рационалног, при чему су ови ентитети нека врста објеката чијој се анализи приступа. Св. Августин се, како ћемо видети, креће на граници овакве интерпретације, стварајући могућност сасвим другачијег приступа.

Код источних Отаца Цркве, поред модификованог усвајања традиционалних философских дефиниција, налазимо и један сасвим другачији аспект, који је утемељен на семитском, превасходно библијском, моделу поимања историје, који карактерише усмереност ка крају као њеном циљу и испуњењу.⁴ Овај модел се у хришћанству даље развија у сасвим нарочитом смеру, утемељен на евхаристијском опиту. Козмос и време се посматрају као догађај, при чему временски низ збивања није сагледан ни као чисто линеаран, ни као кружан.⁵ Не само темпоралност, већ је и просторност схваћена на процесни начин, због чега је просторност увек мишљена као конкретна телесност. Темпоралност и просторност су и овде неодвојиво повезани, али је та неодвојивост утемељена на другачијим основама него што је то случај у хеленском наслеђу. Да бисмо могли да утврдимо јасну дистинкцију између хеленског и хришћанског схватања времена и просторности, приступићемо краткој анализи најважнијих философских становишта, са нагласком на теме и гледишта од нарочитог значаја за тезу коју постављамо.

Кинетичка просторност времена

Платон је време дефинисао као „покретну слику вечности која се креће у складу са бројем“ (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*)⁶, „неку врсту покретне слике вечности“ (*εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος*)⁷. Бог је родио свет, а све „што је рођено мора бити телесно, и, самим тим, видљиво и опипљиво“.⁸ Пошто је желео да свет учини што сличнијим узору, а узор је вечно живо биће, Демијург се постарао да свет што више наликује свом узору, иако то није у потпуности могуће. „Због тога је уредио небо, које је слика вечности, где покретно и непокретно протиче у складу с бројем, и ми смо то протицање назвали време.“⁹ Према Платону, пошто тако доживљавамо време, ми и на оно вечно примењујемо изразе који се односе на прошлост и будућност, мада њему, као истинита реч, једино одговара тврдња да *јесте*. Темпорално одређење се може користити само за настајање које се увек одвија у времену, пошто подразумева кретање.

3 Детаљније о библијском схватању времена видети у: Rameli 2013, 37–70.

4 Tzamalikos 1991, 542.

5 Схватање времена као цикличног налазимо код Платона које је код њега било засновано на веровању у циклично кретање небеских тела. Стоици су ово схватање радикализовали.

6 *Timaeus* 37d.

7 *Timaeus* 37d5.

8 *Timaeus* 30b.

9 *Timaeus* 37d-e.

Оно што је без кретања не потпада под време, пошто време није „...ишта од онога што је постајањем прикључено чулним стварима“ (τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσήψεν)¹⁰. Изрази који указују на прошлост и будућност настали су „као облици времена, које подражава вечност, и кружно се креће према броју“. Сунце, звезде и планете својим кретањем стварају уређени универзум, тако да време уређује универзум у складу са бројем.¹¹

Слично Платону, и Аристотел је време сагледавао у вези са кретањем, само што је код њега искључен митолошки аспект. Сасвим разумљиво, Аристотел је покушао да своју теорију о времену артикулише у контексту сопственог философског система. Најзначајнију расправу о овом питању налазимо у четвртој књизи *Физике*.¹² За њега је најзначајнија веза између времена и кретања, која је присутна и код Платона, али која је овде нарочито истакнута. Када Аристотел изнесе тврдњу: „сигурно је да време не постоји без промене јер и нама самима чини се да време не постоји онда када нам се у мисли ништа не мења“¹³, можемо да констатујемо две ствари: да је кретање, односно промена, услов времена, али да је време на неки начин повезано и са нашим унутрашњим животом. Ово друго није тачно, јер Аристотел не жели да каже да се време одвија у нашим мислима, већ само илуструје повезаност времена са кретањем тиме што тврди да ако не примећујемо кретање, онда нам се чини да нема ни времена. Дакле, Аристотел разликује време од мишљења, али га не поистовећује ни са кретањем, јер како каже „јасно је да време није кретање, али и да не постоји без кретања“¹⁴. Према Аристотелу, време је непрекидно. Тај временски *continuum* је узрокован сталношћу кретања: „Кретање је непрекидно зато што је величина непрекидна, а време је такво због кретања. ... Раније и касније најпре постоје у простору.“¹⁵ Време је, дакле, повезано са спољашњим променама, које су првенствено просторне, и у том смислу је време број. „Јер време је то: број кретања с обзиром на раније и касније“¹⁶, односно „време је оно што се броји“¹⁷. Та бројивост времена се не тиче величине, јер величина онога што се броји не говори нам ништа о времену: „Најмање време у смислу броја јест једно или два, а у смислу величине оно не постоји.“¹⁸

Стоици су сматрали да је време по себи диастима (διάστημα). Овај појам је тешко тачно одредити, јер је вишезначан. Он означава след, размак, простор, интервал, растојање, размакнутост. Уобичајено означава делове, периоде, нешто што спаја две тачке.¹⁹ У том смислу су га користили и Платон, и Аристотел. Али, за стоике је он више од тога. Диастима је поистовећена са самим временом. Како каже Зенон: „Време је след (ток/интервал) кретања (κινήσεως διάστημα) и критеријум брзине и спорости. У времену се збивају догађаји, у њему је све постало и у њему све јесте.“²⁰ Слично налазимо и нешто касније код Хризипа који време дефинише као „след (ток/интервал) кретања

10 *Timaeus* 37d-e-38a.

11 Turetzky 1998, 15.

12 *Physica* IV, 10–14.

13 *Physica* 218b20–23.

14 *Physica* 219a2–3.

15 *Physica* 219a14–16.

16 *Physica* 219b2–3.

17 *Physica* 219b8.

18 *Physica* 220a32–33.

19 Tzamalikos 1991, 537. У савременом грчком означава свемир, али и типку „спејс“ на компјутеру. Ово наводимо, јер би требало имати у виду кумулативно значење овог појма, због чега га често стављамо непреведеним.

20 SVF, I, 26, 11–15.

космоса (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*)²¹. Ово схватање су критиковали неоплатоничари²², у смислу да је код стоика време поистовећено са диастимом и ништа више. Међутим, стоици су диастими дали онтолошки статус. Како примећује Цамаликос, диастима је „имала апсолутни онтолошки приоритет над кретањем као и над било којим другим појмом који се појављивао у дефиницији времена код раних стоика“²³. Овде смо елаборирали само један од аспеката стоичког схватања, онај који ће касније бити употребљен од стране хришћанских аутора.

Временски простор

Једанаесто поглавље Августинових *Исповести*, у коме он излаже своје учење о времену, проучавано је и тумачено од стране многих старих и савремених истраживача.²⁴ *Quid est enim tempus?*, пита нас и пита се Августин и одговара: „Ако ме нико не пита, знам, али ако бих хтео неке то питање разјаснити, не знам. Ипак са сигурношћу могу рећи да знам, кад не би ништа пролазило, да не би било прошлог времена, и кад ништа не би долазило, да не би било будућег времена, и кад не би ништа постојало, да не би било садашњег времена.“²⁵ Већ, дакле, на самом почетку расправе, Августин постулира релативну објективност времена, кроз тврђење о извесности прошлости и будућности и тиме садашњости. Августин потом излаже апоретичку аргументацију, према којој ни прошлост ни будућност не могу да постоје пошто је прошлост нешто што је било и чега више нема, а будућност нешто чега још увек нема.²⁶ У том смислу, он аргументује да и садашњост, која се може поделити на бескрајно мале делове, такође, не постоји у правом смислу речи. Након што је анализирао могућност да прошлост и будућност не постоје, он то одбацује и даје своју дефиницију према којој је „садашњост у прошлости памћење, садашњост у садашњости гледање, садашњост у будућности очекивање“²⁷. Већ овде видимо назнаке коначног решења које ће нам Августин понудити. Следујући вероватно Плотину²⁸, он мерење времена смешта у душу. „Закључујем да време није ништа друго него растежање (*distentio*), али чега не знам, и било би чудно кад не би било растежања саме душе (*animus*)“²⁹. Насупрот Платону који време одређује кретањем небеских тела, Августин то пориче, јер „када би

21 SVF, II, 164, 14ff

22 *Enneades* III, 7, 8.

23 Tzamalikos 1991, 539.

24 Цветковић с правом примећује да је Св. Августин у савременим истраживањима неоправдано привилегован у односу на друге хришћанске ауторе (Цветковић 2013, 13–14).

25 *Confessiones* 11, 14, 17. Ова чувена Августинова реченица, представља одјек Платинове мисли који у Енеадама (*Enneades* 3, 1: 3–9) каже да сходно уобичајеној представи разликујемо време и вечност и верујемо да о њима имамо јасну представу „зато што о њима стално говоримо и зато што их сваки час именујемо. Но кад покушамо да навратимо своје мисли на њих и да им се тако рећи приближимо, наше мишљење је поново у неприлици“.

26 Августин проблему приступа тако што износи одређене претпоставке које потом анализира и показује их као нетачне. На тој основи он долази до закључака које у наредном кругу аргументације поново обара. Рикер овај метод назива апоретичким (Riker 1993, 14) и он заиста, у овом сегменту, не и по аподиктичности, наликује Аристотеловом методу, код кога и налазимо аргументе о непостојању прошлости и будућности (*Physica* 217b35–36).

27 *Confessiones* 11, 20, 26.

28 *Enneades* 3,7. Није постигнута сагласност у науци, у којој мери је Плотин заиста утицао на Августина. Кратко разматрање овог проблема видети у Fitzgerald 2009, 655–657.

29 *Confessiones* 11, 26, 33.

се зауставила небеска светила и окретало се само лончарево коло, зар не би постојало време којим бисмо мерили његове окретаје“.³⁰ Надаље, он негира да се време може изједначити са кретањем тела, јер је једна ствар кретање тела, а друго је његово мерење. Ми мерење увек спроводимо у односу на нешто друго и тако формирамо појмове о трајању времена. Због тога је за Августина време утисак: „Утисак који у теби изазивају ствари које пролазе, и који остаје кад оне прођу, тај утисак мерим кад је садашњи, а не ствари које су прошле зато да га изазову. Тај утисак мерим кад мерим време. Дакле, или је тај утисак време, или ја не мерим време.“³¹ На овај начин се садашњост више не схвата као пунктуална, већ она постаје дијалектизована тиме што у себе укључује памћење и очекивање.³²

Када Августин говори о памћењу и очекивању, он користи психолошки речник, али као метафору за тоталитет сопства. Ако се поново осврнемо на горе наведени одељак³³ у коме време дефинише као растезање душе, видимо да време није схваћено као ментални процес унутар душе, већ је идентификовано са читавим сопством. На такву идентификацију наилазимо нешто раније, у десетој књизи, где Августин јасно поистовећује памћење са тоталитетом душе и са сопством: „Велика је снага памћења, нешто страшно, Боже мој, нека дубока и бескрајна многострукост! И то је моја душа, то сам ја сам.“³⁴ Ту, дакле, није реч о психичким или менталним процесима као таквим³⁵, који би послужили да изразе сегментирану и апсолутизовану субјективност. Августин их користи да покаже сопство као иманентну тачку пресека мишљења и просторности (телесности), и та тачка пресека јесте темпоралност. И познање Бога је везано за сећање, које се не може поистоветити са психичком функцијом памћења: „А ето, ти си био у мени, а ја изван себе. ...Ти си био са мном, а ја нисам био са Тобом.“³⁶ Иако је овакав исказ у сагласности са његовим неоплатонским узорима³⁷, он на њих није сводив. Оно што је код Августина ново, иако није до краја разрађено, јесте идеја о сопству као пресеку вечног и пролазног, као месту сусрета Бога и човека. У души се преклапа вечност, којој недостаје сукцесивност, са временом као серијским поретком.³⁸ Он не губи из вида човека као просторно и телесно биће нити жели да његову временитост одвоји од његове телесности. Управо супротно. Психички процеси памћења и очекивања репрезентују душу у целини, која је опет изједначена са сопством, које подразумева и нераскидиво је повезано са човековом телесном структуром која је шире инкорпорирана у стварност света.³⁹ Мерење времена је за Августина еквивалентно самом времену, и због тога он тврди да је то мерење везано за извесни простор *nisi spatia temporum*⁴⁰, који он дефинише као *временски простор* у коме меримо време које

30 *Confessiones* 11, 23, 29. Могуће да је, према Сорабцију, овај аргумент Августин преузео из дела Св. Василија Великог *Против Евномија* (*adv. Eunom.* 1,21; Sorabji 1983, 31). Још јаснију аналогију налазимо у његовом *Шестодневу* где Св. Василије каже: „Или можда то време није оно време чија је прошлост ишчезла, будућност се још није појавила, а садашњост измиче чувствима и пре него што буде спозната?“ (PG 29, 13A).

31 *Confessiones* 11, 27, 36.

32 Riker 1993, 21.

33 *Confessiones* 11, 26, 33.

34 *Confessiones* 10, 17, 26; cf. Cary 2003, 126.

35 Како, на пример, сматра Сорабџи (Sorabji 1983, 29–32).

36 *Confessiones* 10, 27, 38.

37 cf. Rist 1994, 76.

38 cf. Plass 1990, 346.

39 cf. Nightingale 2011, 57.

40 У хрватском преводу стоји: „...говоримо само о временском трајању. У ком, дакле, трајању

пролази. Стога није у праву Рикер када ову телесност времена назива квази-просторном.⁴¹ Како примећује Рист⁴², код Августина је време повезано са природним објектима и створеним светом. Ако се осврнемо на Плотина, који је вероватни узор Августину, и који време смешта у душу, оваква интерпретација се показује као извесна. Плотин се, пошто је устврдио да је време смештено у души, пита како је онда време свуда, а не само у души, и одговара „зато што ни она није одвојена ни од једног дела овог света, као што ни она која је у нама није одвојена ни од једног нашег дела“.⁴³ Иако је право сопство идентификовано са интелектом који је вечан, емпиријско сопство је лоцирано у разумном делу душе⁴⁴ чији је живот време.⁴⁵ Живот душе, који је време, поистовећен је са разумним мишљењем. Смит сматра да се Плотин овако дистанцира од субјективистичког мишљења које је, према њему, својствено Августину.⁴⁶ Овакво гледиште би могло бити оправдано утолико што Плотин говори о светској души, а Августин има у виду човекову душу. Али, да ли је то довољан разлог да Августиново виђење схватимо као субјективистичко? Како смо у досадашњој анализи показали, то није тако, пошто редукција Августиновог схватања времена на просту ментализацију не следи из његове расправе. Време за њега дефинитивно није продукт људског мишљења.⁴⁷ Августинова концепција времена заиста представља јукстапозицију различитих наслеђених интерпретативних оквира, при чему он није теоријски утемељио, али јесте интуитивно назначио, идеје о схетичкој и есхатолошкој телесности и темпоралности, о којима ће у наставку бити речи. Августинова позиција, ипак, довољно јасно указује на односни карактер прерсоналности, као и на персонални карактер спацио-темпоралности. Говорећи о Сину Човечјем, као посреднику између једнога Бога и нас многих, Августин каже да је управо тај Син Човечји онај који му омогућава да се „од старих дана сабере“, да се „не расипа на оно што ће доћи и проћи“, при чему је Господ утеха услед „расутости у временима“. Ова „расутост у временима“ нам показује да личност, схваћена као релација, представља пресек простора и времена. Тај пресек није ментални већ егзистенцијални, пошто је „место“ његовог настанка у Оваплоћеном Господу. „Non ergo vita mea sim“ (нисам ја свој живот), како каже Августин.⁴⁸ На тај личносни начин, могуће је објаснити трансцендирање времена о коме Августин говори, где неће бити ни прошлости, ни будућности, већ само садашњости.⁴⁹ Не би било могуће разумети овакво трансцендирање ни на темељу објективистичког схватања времена, које је Августин иначе одбацио, нити на основу поимања времена као менталне конструкције. Имајући све ово у виду, не може се као аутентична прихватити интерпретација која његову позицију редукује на психизам. Он следи Платиново смештање времена у душу, али за разлику од њега, овде је реч о души човека, а не о светској души, што је кључна диференција.⁵⁰ За Августина, човек је мера времена, а човек, као што смо видели, није редукован на одређене менталне процесе. Човек је,

меримо време које пролази?“ (Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, (pr. Stjepan Hosu), Zagreb 2010, 229).

41 Riker 1993, 21.

42 Rist 1994, 80.

43 *Enneades* 3,7: 13, 45–47.

44 *Enneades* 5.3.3. 35–36.

45 Smith 1996, 205.

46 Smith 1996, 210.

47 Rist 1994, 83.

48 *Confessiones* 10, 10, 14.

49 *In Ioann.* 38, 10; Rist 1994, 85.

50 То је уочио и Марион који примећује да Плотин остаје у оквирима космолошког и универзалног поимања времена (Marion 2012, 217).

дакле, мера времена, али је и време мера човека, утолико што је време место заједничарења са Богом. Ово двоје се узајамно одређују. Човек, као телесно биће, конституише временитост, док као личност конституише могућност трансценденције времена од сукцесивног и распарчаног ка недељивом и целосном. Тако време задобија личносну димензију као кључну. Не може се рећи да је Августин то јасно теоријски образложио. Он, како примећује Слотердијк, свакако није био егзистенцијалиста *ante litteram*.⁵¹ Међутим, не може му се оспорити антиципација идеја које ће се јавити на хришћанском Истоку, и касније, у измењеном облику, и на Западу. Управо су те идеје у нашем фокусу.

Временски интервал

Видели смо да према Св. Августину, време представља спацио-темпорални пресек, и да је место тог пресека сопство. Да ли се то сопство код Августина може поистоветити са личношћу – ипостаси код Кападокијаца, друго је питање.⁵²

Св. Григорије Ниски је пошао нешто другачијим путем. Он сматра, вероватно следујући стоицима, да се време може поистоветити са диастимом (*διάστημα*)⁵³, дакле, са следом, протежношћу, простором, растојањем, размакнутошћу, размаком. Тај след, интервал, размак или протежност, према њему је исто што и време, али и више од тога, пошто „*διάστημα* није ништа друго до сама творевина“ (*τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν*).⁵⁴ Слично одређење налазимо и код Св. Василија Великог који каже да је „време интервал који се сапротеже структури козмоса (*Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτείνόμενον τῆς συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα*)“.⁵⁵ Пошто је време повезано са структуром космоса, која је нужно просторна (телесна), могли бисмо рећи да он време разуме као структурисану телесност. Творевини су својствени „временски размаци“ или „временски интервали (след)“ (*χρονικῶν διαστημάτων*), док Бог „нема протежности (*διαστήματος*)“ и због тога нема ни распон мерљивости.⁵⁶ Григорије диастиму одређује двојачко. Она је, као што смо видели, поистовећена са самом творевином, док истовремено означава и раздеобу нествореног и створеног. „Широк је и непремостив размак (диастима) који ограђује нестворену од створене природе. Прва је бесконачна а друга коначна. Једна је

51 Sloterdijk 2013, 31.

52 Сматрамо да такво поистовећење није могуће. Иако код Августина налазимо запажања и закључке, који су компатибилни са теоријом личности Кападокијаца, ипак не може бити речи о истоветности. Августин увиђа релациони карактер личности, али су код њега ти увиди више интуитивни, без утемељења на дискурзивном закључивању. Августин је закорачио у смеру таквог схватања личности, али не до краја, тако да код њега налазимо и бројне примере схватања личности као индивидуе, због чега смо, описујући његову позицију, преферирали, у психологији одомаћени, израз „сопство“ уместо „личност“.

53 Појам је, међу хришћанима, раније користио Ориген и касније Св. Атанасије Велики у полемици са Аријанцима, тврдећи да између Оци и Сина не постоји никаква диастима, односно никакав размак или след или интервал (Bradshaw 2006, 346).

54 *In Ecclesiasten 7*, GNO (*Gregorii Nysseni Opera*) V, 412, 14. Према Св. Григорију, диастима својствена творевини, изворно није представљала унутрашње ограничење (и раздеобу), већ кретање „према одређеној граници која је од споља постављена“ (Цветковић 2013, 194). У Светој Тројници пак нема никакве диастиме, што је Григорије користио као аргумент у доказивању њене једности (Цветковић 2013, 208).

55 *In Hexameron*, PG 29, 560B. Ближе о другим аспектима Василијевог схватања времена насупрот Евномију видети у Цветковић 2011, 83–87.

56 GNO 1, 135, 4–5.

растегнута унутар сопствене мере размака (*διαστηματικῇ τινι*), како је премудрост Творца одредила, док су границе друге бесконачне. Једна се протеже у мерљивој диастими, будући ограничена временом и простором, а друга превазилази сваки појам дијастиме (*διαστήματος ἔννοιαν*), збуњујући радозналост на сваки начин.⁵⁷

Ово превазилажење или „трансцендирање диастиме“ нас води даље. У чему се састоји то трансцендирање? Да ли Св. Григорије овде тврди да Бог једноставно превазилази диастиму као кључно својство творевине? Ако би било тако, остаје нејасно због чега онда није задржао традиционалну поделу на време и вечност? Реч је о томе да време за Св. Григорија и остале Кападокијце, није коначна датост. Може деловати збуњујуће када код Св. Григорија Назианзина налазимо следећу дефиницију према којој: „Вечност није ни време, ни део времена, пошто је неизмерљива. Него шта је за нас време, мерено кретањем сунца, то је за вечне вечност, нешто сапротегнуто са вечним суштаством, попут каквог временског покрета и интервала/одсека (*Αἰῶν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φερᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰῶν, τὸ συμπαρακτείνόμενον τοῖς οὖσιν, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα*).⁵⁸ Григорије, дакле, каже да као што је време сапротегнуто творевини, тако је вечност сапротегнута нествореном. У паралелизму иде даље, и каже да је вечност за оно што је вечно као какав временски покрет и интервал (диастима). Очигледно је да је овај паралелизам метафоричан. Свакако да Григорије нема намеру да ономе што је вечно припише кретање и временитост. У том смислу је аналогија јасно одвојена оним „као какво“ (*οἷόν τι*). Но, да ли је Григорије случајно употребио овакву аналогију, тако подложну кривом разумевању, само услед немогућности да боље опише вечност? Мислимо да то није случај. Он користи кретање и темпоралност за метафорички опис вечности, зато што вечност и временитост имају нешто заједничко. А то је да представљају *начине постојања*. Пошто је темпоралност начин постојања творевине, а вечност начин постојања онога што је вечно, могуће је било за Св. Григорија да употреби ово, на први поглед, неприкладно поређење. Разликовање вечности и времена своје порекло има у платонизму⁵⁹, али смо на овом примеру видели на који начин је платонистичка традиција темељно пресаздана. Тиме што време и вечност види као *начине постојања* тварног и нетварног, Григорије утемељује личносно схватање просторности као телесности и временитости.

И за њега, као и за Григорија Ниског и Св. Василија, диастима, као коначно одређење творевине, или тачније као сама тварност, треба да буде трансцендирана. У том смислу, диастима није просто својство, као једно од својстава творевине, већ је њен начин постојања. Тај начин постојања укључује и подразумева тварност. Диастима, као истозначна са простором и временом стога није статична датост, већ динамична потенцијалност. Она у себи садржи могућност сопственог превазилажења. Она представља истовремено и одмакнутост од Творца, али одмакнутост која утемељује потенцијалну могућност сједињења са Њим, јер фундира *другост*. Дијастима се, дакле, може мислити и као онтолошка другост. Због тога је она предуслов јединства и једности, односно она представља неопходни услов јединства, али се од јединства разликује, пошто представља још неостварено јединство. У том смислу, дијастима може да буде трансцендирана тек есхатолошки. Наравно, есхатон овде није просто крај, већ је садржан у самој дијастими. Њена динамичност, која представља могућност самопреве-

57 GNO I, 246.

58 *Oratio* 38, 8. In *Theophania*, PG 36.320, 14–18. Cf. *Oratio* 45.4 PG 36.628, 30–34.

59 Борисович 2015, 123–124.

зилажења творевине, чини је подесном да иконизује будући век. То трансцендирање се одвија у правцу који је заложен у самој творевини и стога јој је својствен. Али пут који иде у том правцу и који творевина треба да пређе, јесте пут који њу саму мења и преображава. Један од најуспелијих есхатолошких описа налазимо код Св. Василија Великог, који објашњава праксу Цркве да се недељом не клечи. Због значаја овог одељка наводимо га у целини:

„Стајањем за време молитве не сећамо се само благодати која нам је дата на дан Васкрсења, већ такође чињенице да је тај дан на неки начин икона будућег века. Због тога Мојсије почетни дан не назива првим већ „један“. Каже: „И би вече и би јутро, дан један“, као да се тај дан често враћа. Због тога је тај један дан и осми утолико што по себи указује на онај дан који је заиста и једини и осми... Реч је стању које долази након овог времена, о бескрајном дану, дану без вечери и јутра, о веку који је увек трајан и увек млад. Црква нужно учи своју децу да у тај дан обављају молитве стојећи, да трајним сећањем на бесконачни живот не бисмо занемарили попутнину за оно путовање. Свака је Педесетница сећање на Васкрс што нам предстоји и у вечности. Онај наиме, један и први дан, седам пута помножен са седам, даје седам седмица свете Педесетнице. Она почиње првим даном и завршава се истим који се у међувремену одвија педесет пута кроз сличне дане. Стога сличношћу опонаша вечност, јер у кружном кретању онде завршава где и почиње. Црквени устави који нас поучише да се тог дана у молитви ваља држати усправно, очигледним сећањем преносе наш дух из садашњости у будућност.“⁶⁰

Св. Василије се овде осврће на превод Септуагинте који за први дан стварања каже да је „дан један“ уместо „дан први“. Његово објашњење је да је то због тога што је на тај начин указано да је тај први дан истовремено и осми есхатолошки дан. То, такође, значи да је у првом дану, на неки начин, већ присутан осми дан. Крај је присутан у почетку, не само као његов циљ, већ и као нешто што му је инхерентно. Даље, Василије јасно алудира на класичну поделу времена и вечности, где је осми дан описан као вечно млад и бескрајан, очигледно супротно првом дану. Он потом иде даље, и каже да свака Педесетница представља сећање на Васкрс, односно да представља пуноћу Васкрса. Тај један и први дан је помножен са седам и онда опет са седам. Тако Педесетница симболички означава савршеност пуноће. На тај начин се сличношћу опонаша вечност. Овде бисмо могли да препознамо могућу алузију на Тимеја где су небеска тела покретна слика вечности. Али та сличност показује и кључну разлику, јер слику вечности код Василија дају два историјска *догађаја*, а не статичка небеска тела.⁶¹ Статичка наравно по сталности и предвидивости кретања, док су историјски догађаји екстатички, јер ремете уобичајени природни поредак света. Можемо овде да уведемо разликовање између догађаја као природног и као историјског процеса. И један и други подразумевају кретање, али се ипак суштински разликују. Природни догађаји се одвијају по инерцији, чак и када су спектакуларни, као експлозије вулкана или супернове. Они су производ природних датости које нису уобличене слободним личним усмерењем. За разлику од њих, историјски догађаји подразумевају елеменат произвољности који измиче детерминизму. Ово важи за све историјске догађаје, а посебно за оне који уз то представљају и пројаву превазилажења уобичајених закона природе, као Васкрсење или Педесетница. Превазилажење закона природе овде има симболички значај који указује

60 *De Spiritus Sanctus* 27.66; PG 32 192A-B.

61 Василијева критика платонистичког схватања времена била је усмерена против Евномија, који је такво схватање користио при аргументацији својих теолошких гледишта (DelCogliano 2014, 498–532).

да коначни телос творевине није у природним догађајима и да је есхатолошка дестинација присутна већ овде и сада.

Када Даниелу каже да код Св. Василија видимо не само линеарност, већ и цикличност времена⁶², то никако не треба схватити у смислу повратка на јелинско схватање времена. Овде кружност служи само да искаже стварност симболичког иконизовања. Управо је јединственост догађаја Васкрсења потврда јединствености догађаја стварања, као и догађаја Парусије. Ови се догађаји преклапају, не у смислу прескакања временског следа, већ тако што заједно конституишу коначни догађај света као ипостасно сједињеног са Господом. Због тога Св. Василије може да се „сећањем наш дух преноси из садашњости у будућност“. Не, дакле, тако што би наш дух прескочио временски след (интервал), већ тако што догађај Парусије који припада будућности, симболички припада и историји. Иако се ова симболичност може изразити само метфорички, она сама није метафора већ коначна реалност, али реалност која се види само оком вере пред којим се разјашњава метафора симбола.

Вечнокрећуће мировање

Како смо показали, диастима или временки интервал/след не представља по себи нешто негативно, што у есхатону једноставно треба да буде превазиђено и одбачено. С друге стране, време и простор представљају начин на који смрт дела у свету. Бића су унутар себе и једна од других, временки и телесно одвојена и подељена. Та временска и теласна распарчаност јесте смрт. Св. Максим говори о пет подела⁶³ на тварно и нетварно, чулно и умно, небо и земљу, рај и икумену, мушко и женско. Ове поделе описују кључне елементе диастиме као тварног начина постојања, а који требају да буду трансцендирани. Речима Св. Максима, Бог Оваплоћењем Сина, извршава свој наум о свету „да спаси човека који се изгубио, сједињујући кроз Себе постојеће расцепе у природи читаве творевине, и пројављујући опште логосе појединачних твари, кроз које је природно да настане сједињење раздвојених бића, да испуни велики план Бога и Оца, васпостављајући у Себи све што је на небу и на земљи, што је такође и створено у Њему“.⁶⁴ Међутим, управо ти временски следови/интервали јесу начин или пут ка есхатолошкој дестинацији ипостасног сједињења Бога и творевине, што Св. Максим Исповедник изједначава са највећим добром: Највеће добро је јединство раздвојених: (*καὶ τῶν ἀγαθῶν τὸ μέγιστον, ἢ τῶν διεστηκότων ἕνωσις ἐστίν*).⁶⁵ Управо интервалност времена и простора омогућава личносни начин постојања који је према дефиницији односан. Другачији начин односа, који не подразумева раздвојеност, јесте божански начин постојања. Творевина је управо позвана да постоји на тај други, божански начин, да учествује у божанском животу кроз поистовећење са божанским начином постојања. Тако творевина учествује у Божијој вечности која је бесконачност, „и она отклања сва дијастемична ограничења“, како каже Св. Григорије.⁶⁶ Пошто диастима, односно сама простор-временска стварност, представља могућност промене начина постојања творевине и тиме превазилажење смрти и смртног начина постојања, она, према Св.

62 Daniélou 1956, 255–75.

63 Cf. *Amb.* 41, PG 91, 1304D–1313B, и *QT* 48.

64 *Amb.* 41, PG 91, 1308D.

65 PG 91, 533C.

66 *Con. Eun* I (PG 45, 364A–368B; 456C–457A). Cf. *Blowers* 1997, 260.

Максиму Исповеднику или Јовану Скитополском⁶⁷, представља „происхођење (πρόοδον) добротe Божије при стварању чулних објеката, које ми називамо временом“.⁶⁸

Превазилажење диастиме као тварног начина постојања не значи додавање или промену неког квалитета, на пример да се просторно временском бићу додаје квалитет бесконачности. Темељно одређење творевине јесте њена посталост. Међутим, Св. Максим Исповедник каже да, на парадоксалан начин, Христос „оне који по природи имају почетак и крај – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни“ (ἀναρχους κατὰ χάριν καὶ ατελεύτητους).⁶⁹ То да творевина постаје беспочетна, лако би се могло схватити на начин да је њена природа промењена, да је она постала нешто друго у односу на оно што је била, чак да се на неоплатонистички начин утопила у божанство, у Једно. Но, Максим наглашава да је творевина постаје беспочетна по благодати – κατὰ χάριν. Како онда да разумемо овакву промену, која се не односи само на будуће стање творевине, већ и на почетно. Једини начин, како нам се чини, јесте посматрање времена и телесности искључиво као динамичке и екстатичке стварности, а не као статичке. Преклапање догађаја почетка, средине и краја, чини да време и простор престају да постоје интервално (диастимично), односно следно. Ипостасни начин постојања чини то могућим. Због тога Максим каже да је Христос тај који чини да творевина бива не само бескрајна (ἀναρχος), већ и беспочетна (ἀτέλος). Врло је могуће да Максим овде у виду има Григорија Ниског, који каже да је „Христос отац будућега века (вечности), јер у њему долази живот бесконачних векова“.⁷⁰

Личносу димензију ове беспочетности коју, по Св. Максиму, творевина задобија благодаћу, видимо на примеру Мелхиседека. Говорећи о њему у *Амбигви*, Максим каже да Мелхиседек тако „није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.⁷¹

Та промена тварног начина постојања у нетварни, говори нам да творевину не можемо разумевати као датост, и да оно што називамо природном творевином никако није фактицитет.⁷² Реалност као објективна стварност стога не постоји, она постоји само као догађај или као догађање које је увек личносно. *Неко* мора да буде носилац природе тварног и тај *Неко* је онај који одређује начин њеног постојања. Чак ни створеност није апсолутна датост, зато што створеност није чињеница већ догађај, догађај који је у току. Беспочетност је, такође, лично а не природно или објективно својство. „Лична својства ћемо сачувати ако Оца називамо и представљамо Беспочетним и Начелом.“⁷³ Иако је ова тврдња Св. Григорија изречена у контексту тријадологије, она нам показује да личност има приоритет у односу на природу.

67 Не можемо са сигурношћу утврдити ко је аутор свих или неких схолија на Псеудо Дионисија. Извесно је да је Св. Максим аутор бар неких од њих.

68 PG 4, 316A-B.

69 *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 617D.

70 PG 45, 585.

71 *Ambiguum* 10, PG 91, 1145A.

72 Овакво схватање би се могло повезати са Платоновим учењем, према коме све ствари које су настале нису настале у неком моменту у прошлости него су биле и биће у вечном процесу настајања (*Enneades* 2, 9, 3; Đurić 2015, 218).

73 *Oratio* 20, TLG, Vol. 35, 1072, l. 31–42.

Када Св. Максим коначно стање творевине описује, наизглед противречним изразом, вечнокрећуће мировање – *στάσις ἀεικίνητος*⁷⁴ он у виду има двоструки карактер кретања. Вечнокрећуће мировање изражава есхатолошку стварност творевине, зато што је реч о догађају који не престаје да се збива, пошто представља „могућност учествовања у пуноћи која се никад није испунила“⁷⁵. Пошто међуличносна одношајност конституише ипостасно једнство Бога и човека, тај догађај никада не може бити завршен и бити у непокретности. С друге стране, пошто је достигнуто апсолутно поистовећење догађаја стварања и парусије, само стварање је окончано и завршено, па због тога можемо говорити о мировању. Максимовим речима: „Циљ постанка посталих је мировање (*τέλος ἢ στάσις ἐστίν*), који свакако остварује бесконачност, након преласка ограничених, у којој, пошто нема диастиме која омогућава покрет онога што се по природи креће (*ἐν ἧ΄ διὰ τὸ μὴ εἶναι διάστημα πᾶσα ποιεῖται κίνησις τῶν φυσικῶν κινουμένων*), нема ни куда, ни како, ни према чему да се креће, будући да за узрок има Бога који је циљ и који одређује и саму бескрајност сваког одређујућег покрета.“⁷⁶ Реч је о мировању коме је изнутра, да тако кажемо, иманентно кретање, јер то мировање претпоставља и јесте однос. Пошто је то однос који конституише коначно ипостасно јединство тварног и нетварног говоримо о њему као о мировању.

Закључак

У хришћанској традицији, временитост и просторност не представљају стварности сводиве на пуку корпоралност у физичком, функционалност у биолошком смислу, нити на унутрашње менталне структуре. Крајња истина времена, као и простора – а то значи крајња истина читаве творевине – који се узајамно дефинишу и поистовећују, не лежи у њима самима већ у саодношајности и учешћу у Ономе, који у односу на творевину и историју која је од ње неодвојива, представља апсолутну другост. Време и простор се издвајају из дијалектичког круга објективног и субјективног, и конституишу се као личност/ипостас, која као догађај односа са Другим, представља пресек спацио-темпоралне датости, која се на тај начин трансцендира у слободни, богоподобни начин постојања. Та другост Другог (наравно, не лакановског Другог који је иманентан објективном поретку фактицитета) представља могућност реализације потенцијала творевине за екстатичко трансцендирање сваке датости, па и темељне датости времена као диастимичног и просторности као пунктуалне. Временитост се јавља као ипостасно сједињење са Христом у просторности поистовећеној са Његовим Васкрслим Телом. Просторност бива трансцендирана у једно Тело Христово, које услед своје ипостасне једности трансцендира распарчаност објективних догађаја, утемељујући њихово јединство.

У дугој историји људског мишљења, овакав закључак био је могућ тек откривањем упада есхатона у историју у личности Бога Логоса Оваплоћеног. Но, исто оно стремљење које је првостворене подстакло да сигурност постојања утемеље на творевини, а не на Творцу, и након догађаја Оваплоћења и Васкрсења Христовог, наставља да дела као стална тенденција човека да себе и свет посматра као онтолошке датости, а време и простор као фактицитет. Читава слепадна структура бивствовања човека и читавог козмуса утемељена је управо на таквој стварности, која се на крају

74 Максим о овоме говори на више места: *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608CD–609B; 65, PG 90, 760A; *Amb.* 67, PG 91, 1401A.

75 *Mitralaxis* 2013, 425.

76 PG 91, 1217C.

показује као фундаментална лаж. Читава људска култура, па и сам језик, конституисани су да одражавају слику таквог поретка стварности. Због тога су велики Оци Цркве непрестано били принуђивани да пробијају границе културних и језичких образаца, користећи се параболичним, метафоричним, парадоксалним и анагошким језиком, стварајући један сасвим нови симболички поредак утемељен на структури догађаја Царства Божијег.

Извори

- Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, ed. Bekker Immanuel, Berlin, 1831–1870.
Patrologiae Cursus Completus, Series latina, ed. J. P. Migne, Paris, 1841–1855.
Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris, 1857–1866.
Gregorii Nysseni opera, vol. 1.1 & 2.2, ed. W. Jaeger, Leiden, Brill, 1960.
Gregorii Nysseni opera, vol. 5.P. J. Alexander (ed.), Leiden, Brill, 1962.
Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.
Plotinus, Opera, Vol. 1: Porphyrii Vita Plotini Enneades 1–3, eds. H. R. Schwyzer, Paul Henry, Clarendon Press, 1964.
Plotinus, Opera, Vol. 2: Enneades 4-5, eds. H. R. Schwyzer, Paul Henry, Clarendon Press, 1977.
Stoicorum veterum fragmenta, ed. Hans von Arnim, Stuttgart, 1905.

Литература

- Борисович, М. П. (2015): „Категорија времени в хришћанској метафизици: Григориј Нискиј и Максим Исповедник“, СХОАН. Филозофско антиковедение и класическа традиција, Новосибирски државни универзитет, 119–136.
Цветковић, В. (2011): „Однос Бога и времена у Adversus Eunomium Светог Василија Великог“: у: *Богословље* 70: 2, 78–95.
Цветковић, В. (2013): *Бог и време. Учење о времену Светог Григорија Ниског*. Центар за црквене студије, Ниш.
Augustin, A (2010): *Ispovijesti*. (pr. Stjepan Hosu), Zagreb.
Blowers, P. M. (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“: *Studia Patristica XXXII*, 258–263.
Bradshaw, D. (2006): „Time and Eternity in the Greek Fathers“: *The Thomist* 70, 311–66.
Phillip Cary (2003), *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press.
Daniélou, J. (1956): *The Bible and the Liturgy*. University of Notre Dame Press.
Andrea Nightingale (2011): *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*. University Of Chicago Press, Chicago.
DelCogliano, M. (2014): „Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato“: *Vigiliae Christianae* 68, 498–532.
Đurić, D. (2015): *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*. Beograd.
Fitzgerald, A. D. (ed.) (2009): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eerdmans.

- Marion, J. (2012): *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. (pp. J. Kosky), Stanford University Press.
- Markosian, N. (2014): „Time“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/>>.
- Mitralaxis, S. (2013): „A Note on the Definition of χρόνος and αἰὼν in St. Maximus the Confessor through Aristotle“. *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18-21, 2012 (ed. Bishop Maxim Vasiljevic), Alhambra, 419–426.
- Plass, P. (1990): „Augustine and Prust on Time and Memory“. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 2/3, 343–360.
- Ramelli, I., Konstan, D. (2007): *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and Christian texts*. Gorgias Press.
- Riker, P. (1993): *Vreme i priča*. Prvi tom, Sremski Karlovci – Novi Sad.
- Tzamalikos, P. (1991): „Origen and the Stoic View of Time“. *Journal of the History of Ideas* 52/74, 535–561.
- Rist, J. M. (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. (2013): *Filozofski temperament; Od Platona do Fukoa*. Beograd.
- Smith, A. (1996): „Eternity and time“. *The Cambridge Companion to Plotinus*, (Ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, 196–216.
- Sorabji, R. (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Ealy Middle Ages*. London.
- Turetzky, Ph. (1998): *Time*. Routledge.

Aleksandar Djakovac

PERSONALISTIC DIMENSION OF TIME

In ancient philosophical tradition, time was perceived as a kinetic spatiality. St Augustine maintains this conception of time but he also defines it as a memory and expectation which denote selfness as a place where eternal and temporal intersect. He defines it as space-time. St Maximus the Confessor, relying on Cappadocian Fathers, gives a contribution to the constitution of a specifically christian understanding of time and spatiality. He considers it in context of eschatological personality. Creation has to overcome temporal and spatial intervality, which is, at the same time, a condition of possibility for the creation to change the way of its existence through the hypostatic unity with Logos. St Maximus describes the final truth of creation as an eternally-moving stillness, hypostatic/personalistic union with God, and therefore a personalistic transformation of spatial-temporal basis of created beings.